

Die Richtung dieses kirchenfreiheitlichen Kollegialismus kam allerdings in der Staatspraxis des 18. Jh. kaum zum Zuge. Sie wurde von der Woge der Aufklärung überrollt, insbesondere vom Preußischen Allgemeinen Landrecht, dessen Tücke und Leistung nach Schl. gerade darin bestand, die kollegialistische und körperschaftliche Qualifizierung der Kirchengemeinden mit einem territorialistisch-staatsrechtlichen Kirchenregiment zu kombinieren (183). Noch im Jahre 1906 klagte in diesem Sinne *Otto Mayer*, der bekannte Lehrer des deutschen Verwaltungsrechts, daß in den deutschen evangelischen Landeskirchen der Territorialismus ruhig weiterblühe (vgl. *O. Mayer*, Art. „Staat und Kirche“. In: *Herzog-Haucke*, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 18 [Leipzig 1906] 717). Um den Kirchen volle Freiheit zu erwirken, bedurfte es neben der im Laufe des 19. Jh. im evangelischen Raum einsetzenden Synodalbewegung jener schweren Kämpfe und Auseinandersetzungen mit dem Staate, deren Hauptlast die katholische Kirche zu tragen hatte. Erst durch die Weimarer Verfassung fanden diese von verschiedenen Ausgangspositionen her erfolgenden Bemühungen auch verfassungsrechtlichen Ausdruck.

Dem Verf. ist es in seiner Untersuchung gelungen nachzuweisen, daß bereits in den Anfängen des kirchlichen Autonomiestrebens, wie es sich in den barocken Schriften der frühen Kollegialisten äußert, die „zeitlose Grundproblematik modernen Staatskirchenrechts“ zum Ausdruck kommt (183. 148 f. 152. 303 f.). Mit systemimmanenter Logik mußte diese Richtung des Kollegialismus, die das theologische Selbstverständnis der Kirche betonte und sich auf deren Stiftungsnatur und göttliche Einsetzung berief, dem Landesherrn das ihm nach der Lehre der Reformation in seiner Eigenschaft als magistratus Christianus zustehende Recht der ‚*custodia utriusque tabulae*‘ bzw. der ‚*cura religionis*‘ absprechen (253). Ideengeschichtlich zeichnet sich hier langfristig bereits die Realität des säkularen und religiös neutralen Staates ab, der eines Tages den „christlichen“ Staat ablösen wird.

Die in manchen Abschnitten recht breit angelegte und eine virtuose Kenntnis der einschlägigen Literatur verratende Untersuchung ist weit davon entfernt, rechtshistorische Theorien um ihrer selbst willen darstellen zu wollen. Sie besitzt vielmehr in ihrer Tendenz und an zahlreichen Stellen der Erörterung einen unverkennbaren Gegenwartsbezug und erweist damit die Richtigkeit der These des Verf.s, daß *das moderne Staatskirchenrecht bereits an seinen Anfängen im 18. Jh. seine Grundprobleme studieren kann*. Schon der frühe Kollegialismus hat ihm die Interpretationsprobleme beschert, die es noch heute in ihrer unverminderten Aktualität beschäftigen. Das gilt vor allem für die Frage der Grenzziehungen zwischen Staat und Kirche (281 ff.) und für die Interpretation der Kirchenfreiheitsgarantie des Art. 140 des Grundgesetzes i. V. m. Art. 137, Abs. 3 WeimRV, nach der den Religionsgemeinschaften das Recht zusteht, ihre Angelegenheiten innerhalb der Schranken des „für alle geltenden Gesetzes“ selbständig zu regeln. Der Ausdruck „innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“ stellt nach einem bekannten Wort des Münchener Staatskirchenrechtlers *Joh. Heckel* (1889–1963) eine „sinnvariiierende Formel“ dar, da sie „je nach dem systematischen Zusammenhang, in dem sie gebraucht wird, trotz desselben Wortlauts eine verschiedene Bedeutung besitzt“. Der Verf. verdient volle Zustimmung, wenn er am Schluß seines Buches feststellt, daß die sinnvariiierende Formel des Staatskirchenrechts der Aufklärungszeit die „societas-Formel“ ist (303). Wie die moderne literarische Auseinandersetzung und jüngste Entscheidungen einiger Gerichte zum Problemkreis der Kirchenmitgliedschaft und des Kirchenaustritts beweisen, besitzt auch in der Gegenwart die Frage nach der Gesellschaftsnatur der Religionsgemeinschaften staatskirchenrechtlich eine unverminderte, aus dem Wesen der Kirche als göttlicher Stiftung und weltlich-rechtlich verfaßter Gemeinschaft erfließende Aktualität. Die sachgerechte Lösung dieser Probleme erfordert die Kenntnis aller Spielarten der Kollegialtheorie, d. h. des Staatskirchenrechts der Aufklärungszeit.

J. Listl, S. J.

Hartl, Friedrich, *Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs* (Münchener Theologische Studien I, 18). Gr. 8° (XXIV u. 264 S.) München 1970, Hueber. 38.- DM.

Seit einigen Jahren, besonders seit dem Erscheinen der ausführlichen Biographie durch *J. Siegl* (Franz von Baader [München 1957]) hat sich auch auf katholischer

Seite eine günstigere Beurteilung des interessanten, aber auch recht eigenwilligen bayerischen Religionsphilosophen und „Laientheologen“ durchgesetzt, und zwar mit vollem Recht. H. verfolgt nun in seiner Dissertation (München, katholisch-theologische Fakultät, Sommer 1968) die begonnene Linie weiter, indem er eines der zentralen Themen Baaders, den *Kirchenbegriff*, zum Gegenstand seiner eingehenden Untersuchung macht. Allerdings geht er dabei, um das gleich vorwegzunehmen, mitunter etwas weit in der Herausstellung aller positiven Momente, zumal für den letzten Lebensabschnitt Baaders, der durch seine ökumenische Schrift „Der morgenländische und abendländische Katholizismus“ (Stuttgart 1841) gekennzeichnet ist.

Wie es der Natur der Sache entspricht, wird die chronologische Gliederung angewandt. Drei große Teile sind unterschieden: I. Die pietistisch-subjektivistische Periode bis 1822 (5–55); II. Die restaurativ-katholische Periode 1822–1830 (57–138); III. Die progressiv-ökumenische Periode 1830–1841 (139–252). Der letzte Abschnitt ist der wichtigste; er wird untergeteilt in „I. Der Kirchenbegriff Baaders in der Auseinandersetzung mit der fortschrittsfeindlichen Restauration: Die Kirche als ein in ständigem Wachstum begriffener Organismus“ (140–214) und „II. Die Kritik Baaders an der monarchischen Verfassung der römisch-katholischen Kirche und seine Vorstellung von einer synodal verfaßten Weltkirche“ (215–252). Immer wieder werden bei der Ausführung die Verbindungslinien zwischen Baader und den religiösen und philosophischen Tendenzen seiner Zeit aufgewiesen, und auch, vielleicht etwas zu häufig für eine historische Arbeit, die gegenwartsnahen Werte namhaft gemacht, die manchen seiner Gedanken und Anregungen ohne Zweifel zukommen.

Einige Besonderheiten seien hier noch hervorgehoben. Baader hat schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts das Verhältnis von Glauben und Wissen ergründet, da er durch seine spekulative Theologie den Gegensatz zwischen dem überlieferten christlichen Glauben und der aufgeklärten Wissenschaft seiner Zeit zu überwinden hoffte. Er hat gleichfalls die in der Philosophie des deutschen Idealismus verborgenen Gefahren durchschaut und seit 1826 mehr und mehr Rückhalt bei Thomas von Aquin und der Scholastik gesucht. Weil er ferner jede Art von Zwang im religiösen Bereich ablehnte, setzte er mit seiner immer schärfer werdenden Polemik gegen die „römische Diktatur“ ein, die er auf das Eindringen politischer Vorstellungen in das kirchliche Denken zurückführte. Schließlich ist bei ihm klar die soziale Verbundenheit aller Menschen verkündet, gewonnen aus der christozentrischen Betrachtung der Schöpfung, wodurch sein Kirchenbegriff geradezu kosmische Dimensionen und eine wesensmäßige Offenheit für die Belange der Welt erhält. Alles das wird von H. überzeugend mit Texten aus dem reichhaltigen Schrifttum belegt und in die modernen Perspektiven hineingesetzt. So weit, so gut.

Die Kritik kommt erst in größerem Umfang zu ihrem Recht, wenn der Blick auf den Plan Baaders zur Wiedervereinigung der Konfessionen fällt. Der Verf. kennt meine Arbeit „Franz von Baader und sein Plan zur Vereinigung der römischen und russischen Kirche“ (in: Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer [Freiburg 1967] 430 bis 454), aber er wertet sie nirgends aus, weder positiv noch negativ (nur erwähnt im Literaturverzeichnis, XII). So kommt keine Auseinandersetzung zustande, und ich kann heute nur das wiederholen, was ich damals geschrieben habe.

Baader muß sich einen zweifachen Vorwurf gefallen lassen: Er verkennt sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die russische, da er die eine nur in ihren Fehlern und Schwächen sieht und die andere über jedes objektive Maß hinaus verherrlicht. Insbesondere geht ihm, dem Philosophen, jedes Verständnis für die katholische Volksfrömmigkeit ab, und er verkennt vollkommen die einheitsbildende Bedeutung der Primatsidee. Die russische Kirche ist ihm nur aus Quellen zweiter Hand bekannt, da er sie niemals persönlich aufsuchen konnte; es klingt deswegen irreführend, wenn H. behauptet: „1822 bis 1824 unternahm er eine Reise nach Rußland, um in Petersburg eine christliche Akademie zu gründen“ (2). Das war zwar geplant, gelangte aber nicht zur Durchführung, da Baader in den baltischen Ländern vergebens auf ein russisches Visum warten mußte. Man mag die aufrichtige Gesinnung des Forschers anerkennen und auch manches zu seiner Entschuldigung anführen, aber eine konfessionelle Vereinigung, die von der römisch-katholischen Kirche die Aufgabe des Primats gefordert hätte, ist weit entfernt von der Kollegialitätsidee des Zweiten Vatikanums und muß als unökumenisch entschieden zurückgewiesen werden.

In diesem Zusammenhang muß ein arges Versäumnis des Verf.s hier erwähnt wer-

den. Er spricht nämlich an keiner Stelle von den Beziehungen, die Baader zu der „Heiligen Allianz“ hatte. Aber es steht doch fest: Eine von ihm verfaßte Denkschrift legte in den Jahren 1814 und 1815 den Plan dazu den drei großen Monarchen von Österreich, Preußen und Rußland vor, und eine weitere Schrift „Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik“ (1815) machte die Öffentlichkeit damit bekannt. Das Resultat, von Baader mindestens ideell mitverursacht, war die im September 1815 gegründete „Heilige Allianz“. Ein moderner russischer Theologe urteilt darüber: „Von drei Monarchen geschlossen, von denen der eine römisch-katholisch (Österreich), der andere reformiert (Preußen) und der dritte (Rußland) orthodox war, war sie die Tat eines ökumenischen Utopismus, in welchem sich politisches Plänemachen und apokalyptische Träume bedrohlich vermischten. Sie war ein Versuch, die Einheit der Christenheit wiederherzustellen. Es gibt nur *eine* christliche Nation, deren Zweige die Nationen sind, und der wahre Herrscher aller Christenmenschen ist Jesus Christus selbst... Als politische Unternehmung war die Heilige Allianz ein völliger Fehlschlag, ein phantastischer Traum oder sogar ein Betrug. Doch sie war ein symptomatisches Unternehmen. Sie war ein Plan christlicher Einheit. Aber es sollte eine ‚Einheit ohne Einigung‘ sein, nicht so sehr eine Wiedervereinigung der Kirchen als ein Zusammenschluß aller Christen in einer ‚heiligen Nation‘ über die Grenzen der Denominationen hinweg, ohne Rücksicht auf alle konfessionellen Bindungen“ (Georg Florowski, *Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung*, in: Ruth Rouse und Stephen Charles Neill, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948*, I [Göttingen 1957] 264). Damit ist von unparteiischer Seite ein Verdikt ausgesprochen nicht allein über die „Heilige Allianz“, sondern auch über deren geistigen Urheber, Baader, und sogar über dessen erst später veröffentlichte Pläne. Utopisch oder wenigstens romantisch und unrealistisch müßten sie genannt werden, obschon sie trotz ihrer extremen Form die nachfolgenden ökumenischen Bestrebungen und die Betonung des Gemeinschaftscharakters der Kirche vorwegnehmen.

Es ist zu bedauern, daß H. bei der großen Vorliebe, die er seinem Autor zuwendet, dessen Einseitigkeiten übersehen hat. Trotzdem verdient der eine Satz gegen Schluß Zustimmung: „Bei aller Zeitbedingtheit und Unvollkommenheit, die den Schriften Baaders anhaftet, muß man seinen Weitblick und seinen großen geistigen Horizont bewundern“ (262). Weniger dagegen der andere, der sich bald darauf anschließt: „Vor allem seine Konzeption der Kirche erscheint vom heutigen Standpunkt aus als ein genialer Entwurf.“

J. Beumer, S. J.