

chenförderung hob C. hervor, daß die staatliche Förderung keine religiöse Parteinahme des Staates zugunsten bestimmter Überzeugungen darstelle, sondern aus dem Wesen der Kirchen als Kulturträger und Kulturvermittler erfolge (45). Kirchenförderung stellt für den modernen Staat daher einen Akt der Kulturförderung dar, die auch im pluralistischen Gesellschaftssystem erforderlich ist, da die Freiheitsrechte ohne die tatsächlichen Voraussetzungen ihrer Inanspruchnahme ihren Wert verlieren (45). So steht auch der Gedanke der Kirchenförderung im Gesamtzusammenhang der Entwicklung des prägenden Selbstverständnisses des Staates vom Obrigkeitsstaat hin zum Sozial- und Kulturstaat, wobei sich im Gefolge dieser Entwicklung auch die Sicht der Grundrechte von reinen Abwehrrechten hin zu Teilhabe- und Leistungsrechten gewandelt hat. Kirchliche Tätigkeit trägt daher aus staatlicher Perspektive (ebenso wie die Tätigkeit anderer gesellschaftlicher Kulturträger) zu mehr gesellschaftlicher Pluralität und damit zu mehr Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten für den einzelnen bei (46). Im folgenden ging C. auf konkrete Beispiele von Staatsleistungen an die Kirchen ein (46–56), wobei er den Bereich der Kirchenbaulasten, der Kirchensteuern, der direkten Subventionen für kirchliche Einrichtungen wie z. B. Kindergärten, Privatschulen, Jugend- und Altenhilfe ansprach. In der anschließenden Aussprache (58–81) wurde der aktuelle Fragenkomplex um die politischen und rechtlichen Entwicklungen der europäischen Union, die über Regelungen z. B. des Datenschutzes und des Dienst- und Arbeitsrechtes indirekt für das deutsche Staatskirchenrecht Folgen zeitigen könnten, diskutiert. P. Mikat sprach sich dafür aus, die staatskirchenrechtliche Materie aufgrund ihrer historischen Bedeutung für die gewachsene Prägung der Mitgliedstaaten in einem künftigen Europa der regionalen Regelungskompetenz zuzuweisen (78). Ein Europa der Regionen beinhaltet auch eine langfristige Sicherung der Kultur der Regionen, womit sich als das zentrale staatskirchenrechtliche Thema der Zukunft die „Sicherung von Freiheitsräumen und die damit verbundene Fortschreibung geschichtlich bewährter Strukturen in den einzelnen Regionen“ ergibt. Dies führt zwar für lange Zeit zu divergierenden und konkurrierenden regionalen Ausprägungen des Staat-Kirche-Verhältnisses in Europa, aber diese Vielfalt führt zu einer freiheitsfördernden gegenseitigen Befruchtung (78 f.). – Das abschließende Referat hielt *Dietchir Pison* über die Förderung der Kirchen als Aufgabe des säkularen Staates (83–102). P. stellte in instruktiver Weise die Gründe für die Legitimation der Kirchenförderung zusammen, die vom Tagungsleiter A. Hollerbach in prägnanter Formulierung als „sozusagen transpositive Legitimation des bestehenden Systems“ (103) gewürdigt wurden: Kirchenförderung ist Förderung personaler wie gemeinschaftlicher Grundfreiheiten, insbesondere der religiösen Freiheit, die der sinn-, ethik- und kulturstiftenden Kraft der Kirchen Rechnung trage. P. weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die „in einer nationalen Gemeinschaft seit jeher vorhandenen Religionen fraglos auch integrierende Bestandteile der nationalen Kultur sind“ (94). Der religiöse Bezug einer Verfassung kann in exemplarischer Weise gesellschaftsprägende Elemente benennen und durch die ihr immanente Sinndeutung kann die Religion Erkenntnisse über die tragenden Prinzipien des verfaßten Gemeinwesens vermitteln (95). Dies entspricht der Idee einer staatlichen „Sinnverantwortung“ (K. Obermayer), die über den Schutz der Menschenwürde als originärem menschlichen Freiheitsraum hinaus nicht nur Tragweite für den individuellethischen, sondern auch den sozialetischen Bereich besitzt. In der anschließenden Diskussion (103–121) gab es Bedenken gegenüber der Klassifikation der Religion als Integrationsfaktor der nationalen Kultur. Aufgabe der Kirche sei es vielmehr, verschiedene gewachsene Kulturen zu übergreifen und so eine multikulturelle Identität anzustreben. – Der vorliegende Band der Essener Gespräche bildet einen aktuellen Gradmesser des derzeitigen Diskussionsstandes des Staatskirchenrechtes und seiner wesentlichen Themen und kann daher jedem Interessierten ohne Einschränkung zur Lektüre empfohlen werden.

G. SCHMIDT S. J.

LEDERHILGER, SEVERIN J., *Das „ius divinum“ bei Hans Dombos* (Kirche und Recht 20). Wien: Plöchl 1994. XXXVII/210 S.

Die vorliegende Arbeit wurde im SS 1991 von der Kanonistischen Fakultät des „Institutum Utriusque iuris“ an der Päpstlichen Lateranuniversität als Dissertation zu Erlan-

gung eines Doktors des Kanonischen Rechts angenommen. Rechnet man Vorwort, Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie, Einleitung und Schluß ab, so hat das vorliegende Buch 3 Kapitel. Im ersten (Das „ius divinum“ in der evangelischen Kirchenrechtstheologie, 8–79) beschreibt L. zunächst, wie bei Gratian dem ius humanum das ius divinum (in seiner doppelten Form als ius divinum positivum und als ius divinum naturale) gegenübergestellt wurde. (Noch der CIC/1917 hatte in can. 27 § 1 genau diese Unterscheidung.) Thomas von Aquin verstand das Gesetz in der Kirche nicht in erster Linie als Vorschrift, sondern als „gratia seu praesentia Spiritus Sancti“. Negativ vermerkt L., daß in der Geschichte nach Thomas das päpstliche Lehramt die Interpretationsgewalt über das ius divinum beanspruchte (und erlangte) und dann auch oft willkürliche Rechtssetzungen mit dem Mantel des ius divinum umgab. Die Reformatoren (insbesondere M. Luther und Ph. Melanchthon) erhoben Einspruch gegen das menschliche Verfügen über das Gesetz Gottes. Luther hielt zwar grundsätzlich noch am ius divinum fest, führte aber eine Antinomie zwischen Glaube und Vernunft, unsichtbarer Kirche und sichtbarer Kirche, göttlichem Recht und menschlichem Recht ein. Die folgende Entwicklung im protestantischen Raum ist von einer zunehmenden Verdrängung des göttlichen Rechts gekennzeichnet. R. Sohm postulierte schließlich eine Wesensverschiedenheit von Kirche und Recht. Die Ablehnung gegen das Kirchenrecht (in der protestantischen Kirche) ebte erst in unserem Jahrhundert ab. Durch die tragische Erfahrung des Kirchenkampfes, in welchem es sich zeigte, daß rein menschliches (Kirchen-)Recht keine Unterstützung gegen die Nazidiktatoren bot, wurde in den protestantischen Kirchen eine Neubesinnung auf Evangelium, Bekenntnis und göttliches Recht lebendig. In diesem Zusammenhang sind Erik Wolf, Johannes Heckel und Hans Dombois zu nennen. Wolf prägte den Satz: „Zwar hat das evangelische Kirchenrecht sein Wesen in der natürlich-geschichtlichen Welt, aber nicht von ihr.“ Für Heckel gilt: Das göttliche Gesetz als Ausdruck des göttlichen Rechtswillens ist das regierende Weltprinzip. Durch diesen allumfassenden Charakter wird die lex divina zum Naturgesetz. Freilich ist das göttliche Gesetz rein geistlicher Art. Im zweiten Kapitel (Das „ius divinum“ in der Kirchenrechtstheologie von Hans Dombois, 80–146) geht L. in minuziöser Weise den Gedankengängen von Dombois nach. Hier kann nur das Ergebnis aufgelistet werden. Dombois verbindet die Lehre von den *Institutionen* (Gehlen, Luhmann) mit dem Gedanken, daß Kirchenrecht *liturgisches und bekennendes Recht* ist (Barth). Obendrein hat bei Dombois das *geistliche Handeln* einen bevorzugten Platz. Durch dieses geistliche (vor allem gottesdienstlich/liturgische) Handeln entsteht Recht, und zwar nach dem folgenden Schema: actio Dei – reactio hominis – status (= Recht). Im dritten Kapitel (Das „ius divinum“ bei Hans Dombois als Beitrag zur Ökumene, 147–204) kommt L. zu folgender Bewertung: „Bei Durchsicht der Literatur sowohl katholischer wie evangelischer Provenienz läßt sich feststellen, daß die von Hans Dombois vorgelegte Sicht des Kirchenrechts einschließlich seiner kritischen Bemerkungen über das ius divinum sich einer breiten, von ihm schon lange gewünschten und eingeforderten Auseinandersetzung erfreut. Dabei ist seine ökumenische Vorreiterrolle insofern besonders furchtbar geworden, da sich römisch-katholische Kanonisten und evangelische Kirchenrechtler seiner Thesen annehmen, wodurch ein gemeinsamer Dialog und eine Gesprächsbasis ermöglicht werden“ (209 f.). – Ich habe das Buch von L. mit großem Interesse gelesen und viel daraus gelernt. Ohne jeden Zweifel ist dies die beste Darstellung über Dombois von katholischer Seite. Zum Schluß nur noch dies: Dombois' Entwurf wird von katholischen Autoren zunehmend zur Kenntnis genommen und respektiert. Gilt dies auch für die protestantische Seite? Meine diesbezüglichen Zweifel hängen mit der Gesamtkonzeption von Dombois zusammen. Dombois' Zuneigung gehört in sehr starkem Maße der frühen und mittelalterlichen Kirche bis hin zum 11. Jahrhundert. Dann setzt (für Kirche und Recht) eine Periode des Verfalls ein, eben die Periode des Neukatholizismus und des Protestantismus. Was die Protestanten (nach meiner Erfahrung) stört, ist die Tatsache, daß Dombois die Reformation nicht so sehr als Neuanfang denn als Verfallserscheinung ansieht. Diese Ansicht könnte dazu führen, daß die „Brücke Dombois“ zwar auf katholischer Seite festgemacht werden kann, nicht aber auf der protestantischen Seite. Täusche ich mich da?

R. SEBOTT S. J.