

Lamberto de Echeverría

Die Theologie des Kirchenrechts

«Man kann von einer Theologie des Kirchenrechtes sprechen und von einer Theologie im Kirchenrecht», hieß es im Vorwort zu Heft 8 (1965) dieser Zeitschrift. Das klingt wie ein Echo zu der Erklärung der Enzyklika «Mystici Corporis»: «Kirchenrecht und Theologie sind durch ein festes Band miteinander vereint.» – Tatsächlich geht das Kirchenrecht von mehreren vor-juristischen Grundlagen aus und hat eine meta-juristische Zielsetzung, die beide von der Theologie her bestimmt sind. Von da aus lassen sich die Beziehungen zwischen kirchlicher Rechtsordnung und den theologischen Gegebenheiten am besten klären, – auf Grund einer Überlegung, die durch die ungeheure Fülle der gegenwärtig zu diesem Thema erscheinenden Literatur – ein Zeichen für seine außerordentliche Aktualität – erleichtert wird.

Die «traditionelle» Konzeption

Die Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts hat eine Konzeption entwickelt, die man für gewöhnlich als «traditionell» bezeichnet, obwohl jedermann weiß, daß diese Qualifikation sich sehr wohl auf bedeutend ältere und interessantere Konzeptionen beziehen könnte. Im Mittelpunkt dieser Konzeption stand eine juristische Idee: die Idee der *societas perfecta*. Daran schloß sich folgender Gedankengang an: (I) Jesus Christus wollte seine Kirche als *societas perfecta*. (II) Zu einer solchen gehört eine entsprechende Rechtsordnung, (III) die der des weltlichen Gemeinwesens ähnlich ist. Man betrieb also eine Art «juristischer Soziologie», die mit Elementen theologischen Ursprungs aufgebaut war. Es

wäre recht interessant, eine juristische Untersuchung über die Rechtspersönlichkeit einer Aktiengesellschaft – zum Beispiel in ihrer Betätigung und Auswirkung im Ausland, einigen Texten aus der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts gegenüberzustellen. Zwar wären im einen Falle Gesetzesparagraphen oder Absätze internationaler Verträge zitiert und im anderen Stellen aus der Heiligen Schrift, doch im Aufbau wären beide einander weitgehend gleich.

Die Folge davon war – die Entwicklung eines zwar klaren Kirchenbegriffes, bei dem jedoch der Mysteriumcharakter vollkommen ausgeklammert war, – eine kaum verhüllte Anpassung an das weltliche Recht – und die Verwendung einer gemeinsamen Technik, der juristischen, das heißt konkret: der Kodifizierung. Das Ergebnis war ein Gesetzbuch des Kirchenrechtes, das auf einem Boden aufbaute, den es mit verschiedenen weltlichen Gesetzbüchern teilt; er ist heidnischen Ursprungs und geht auf Gaius zurück, was sich unter anderem daran zeigt, daß die Sakramente als «Sachen» behandelt sind und die Pfarreinteilung zu einer Angelegenheit des Benefizialrechtes gemacht ist.

Kritik am System

Das so entstandene System wird unter dem Feuer zahlreicher Angriffe einigermaßen problematisch. Auf der einen Seite bekommen die katholischen Christen – etwa durch die russische Diaspora und die relative Leichtigkeit der Verkehrsverbindungen – Kontakt mit orthodoxen Christen. Von ihnen hören sie den Vorwurf, der römische Katholizis-

mus habe «den Kirchenbegriff säkularisiert, weltlich, heidnisch gemacht».¹ – Auf der anderen Seite werden auch die Kontakte zum Protestantismus intensiver und bringen eine Begegnung mit der Idee von einer unsichtbaren, völlig geistigen und jeder Rechtsordnung widerstrebenden Kirche, die mit einer faszinierenden Terminologie vorgebracht wird. Sohms berühmtem, 1892 in Leipzig erschienenem «Kirchenrecht» ist es gelungen, in sehr glücklichen und höchst eindrucksvollen Formulierungen die protestantische Kritik zusammenfassend darzustellen. Der Modernismus mit der Apologie der Nächstenliebe, für die sich namentlich Harnack einsetzte, mit der Idee Sabatiers von dem rein moralischen Band und Buonaiutis Gedanken über die charismatische Kirchenordnung, gaben dem Angriff neue Schwerpunkte. Schließen wir, um es kurz zu machen, mit einigen, seit 1940 erschienenen Schriften der italienischen Kanonistenschule, die auf den Boden eines kalten Positivismus stehen (Theorie der «Kanonischen Ordnung»).²

Alle diese Kritiken haben entschieden das Problem aufgeworfen: Ist das Kirchenrecht theologisch zu rechtfertigen und in welcher Form?

Die Antwort mußte von der Ekklesiologie her kommen. Doch diese Wissenschaft hat gerade in den letzten Jahren verschiedene wahrhaft Aufsehen erregende Wandlungen durchgemacht, die von O. Rousseau dargestellt worden sind;³ auf der anderen Seite hat sie neuen Kritiken Vorschub geleistet, die von einer falschen Konzeption der Ekklesiologie ausgegangen sind, wie die von Klein, die anfangs noch auf katholischem Boden standen, nachher aber von außerhalb der Kirche vorgetragen wurden. Alle diese Kritiken haben schließlich eine Wirkung gehabt, die sich in einer verbreiteten Ablehnung des juristischen Elementes in der Kirche äußerte. López Ortíz hat dieses Phänomen beschrieben;⁴ – selbst in der Konzilsaula war es zu beobachten.

Als das Zweite Vatikanische Konzil schließlich seine große dogmatische Konstitution über die Kirche verkündete, war die kirchliche Rechtsordnung nicht ausdrücklich darin erwähnt, doch ihr «traditionelles» Fundament, der Begriff der *societas perfecta*, war systematisch vermieden worden. Betrachtet man jedoch das Konzilsdokument als Ganzes, so bemerkt man, daß das Konzil sich über die instrumentale Bedeutung des Kirchenrechtes durchaus klar ist und die Grundlagen für seine vollkommene Erneuerung enthält.

Dieser tiefgreifende Wandel der traditionellen

Ekklesiologie verwirrt die Kirchenrechtler, bietet jedoch eine ausgezeichnete Gelegenheit, das theologische Fundament des Kirchenrechtes neu zu überprüfen.

Auf dem Weg zu einem theologischen Aufbau

Wenn man Nr. 8 der dogmatischen Konstitution über die Kirche liest, fällt gleich die Komplexheit der hier von ihr entwickelten Grundidee auf. So heißt es in diesem Dokument: «Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche, sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.» Wir haben in ihr also einen Organismus vor uns, der durch seine eigene Natur und Wesenheit einer ganzen Reihe von Spannungen ausgesetzt ist: Die Kirche ist heilig und aus Sündern gebildet; sie besitzt in ihrem Schoß eine hierarchische Autorität und erklärt zugleich die Charismen als ihrem innersten Wesen gemäß; sie steht in dieser Welt, vertritt und antizipiert aber darin auf eine ganz bestimmte Weise eine eschatologische Zielsetzung; sie organisiert sich in juristischer Form, doch das wahre Band der Einheit in ihr ist die Gemeinschaft in der Liebe.

Der Lehre Papst Pius XII. in der Enzyklika «*Mystici Corporis*» und der Papst Pauls VI. in seiner Ansprache vom 20. November 1965 folgend, weist das Konzil den angeblichen Gegensatz zwischen «Liebeskirche» und «Rechtskirche» zurück, um die Existenz einer einzigen Kirche, der Kirche Christi, aufzuzeigen.

Diese Kirche wird vom Konzil als *Institution* vorgestellt: «Als Verlängerung Christi», wie es in bildhafter Form einige namhafte Ekklesiologen definieren. Auf jeden Fall aber birgt der Begriff der Institution – gleich wie der genaue Sinn sein mag, in dem er verstanden wird,⁵ – die Idee einer Ordnung, einer Führung, einer Autorität, im Unterschied zur reinen Ereignishaftigkeit, die nur eine Koïnzidenz in irgendeiner Eigenschaft oder irgendeinem Anliegen impliziert. Daher sagt Papst Paul

VI., daß die Kirche, «da sie nach dem Willen ihres Gründers ein vollkommener sozialer Organismus sein sollte, auch notwendig im sichtbaren Bereich existiert und sich daher durch Gesetze ordnen und regieren muß». Man könnte mit außerhalb der Kirche Stehenden über die Berechtigung dieser institutionellen Konzeption diskutieren, die in ökumenischen Kreisen allgemein als «katholisch» bezeichnet wird; doch soviel ist allen klar: Ist sie einmal anerkannt, so ergibt sich daraus logisch die Forderung nach einer gewissen juristischen Ordnung, über deren Umfang und Eigenarten man frei diskutieren kann. Der Papst macht darauf aufmerksam, daß «dieser göttliche Wille in keiner Weise dem natürlichen Recht widerspricht..., sondern ihm vielmehr im höchsten Maße entspricht».⁶

Die moderne Ekklesiologie hat, auf gute Gründe gestützt, diese Institution der Kirche als «Ursakrament» definiert, insofern sie – nach einem Ausdruck von Bertrams – «sacrum symbolum quod gratiam supernaturalem significat et efficit – ein heiliges Symbol, das die übernatürliche Gnade zeichenhaft darstellt und bewirkt»⁷ – ist. Diese Idee widerspricht, wie Useros sehr treffend bemerkt hat,⁸ auch dem Begriff des «Corpus Mysticum» nicht, sondern ergänzt ihn. Er zeigt uns aber auch die in ihm enthaltene Physiognomie einer Rechtsordnung. Denn bei dieser geht es ja nicht darum, der Menge eine bestimmte Ordnung aufzuerlegen. Eine solche ließe sich aus einer einfachen rechtsphilosophischen Überlegung oder der Ziehung entsprechender Parallelen mit dem Gottesvolk in der Wüste ableiten und konstruieren. Es geht auch nicht um die Notwendigkeit, die verschiedenen, einem sozialen Organismus eigenen Funktionen in angemessener Form zu ordnen und aufeinander abzustimmen,⁹ – es ist vielmehr die Natur der Kirche als Ursakrament, die uns zu einer eigenständigen und funktionalen Betrachtung der kirchlichen Rechtsordnung veranlaßt.

So erkennen wir tatsächlich an der Kirche, wenn wir sie als Ursakrament betrachten, zunächst eine kultische Tätigkeit, die auf der Ordnung der Liebe aufbaut und primär auf Gott hin ausgerichtet ist. Die rechte Ordnung dieser Tätigkeit verlangt die Erfüllung folgender Voraussetzungen: (I) die Errichtung einer rechtlichen Vormundschaft des Wortes Gottes, das die Kirche empfangen hat, bewahrt und verbreitet; (II) die Sakramente, vor allem die Eucharistie, mit den Normen für ihre Feier (in der Art, die der thomistischen Idee vom Vollzug der Kirche «per fidem et fidei sacramenta – durch

den Glauben und die Sakramente des Glaubens» entspricht). Doch erkennen wir damit an der Kirche auch eine Tätigkeit funktioneller Art, insofern sie sich der sie umgebenden Welt gegenüber als Zeichen darstellt, darauf bedacht, ihr das Evangelium zu verkünden. Das setzt eine adäquate Anpassung ihrer Strukturen an die pastoralen Notwendigkeiten und die Forderungen des Evangeliums voraus. Im Hinblick darauf muß sie sich also mit folgendem befassen: (I) mit den Dienern der Kirche, die zur Erfüllung einer (universalen, diözesanen oder parochialen) pastoralen Funktion eingesetzt sind; (II) mit den verschiedenen Ständen der Gläubigen in der Kirche (Religiösen und Laien); (III) mit den gerichtlichen Urteilen über die Gläubigen und ihrer Besserung durch den Einsatz von Strafen; und schließlich (IV) mit der Verherrlichung der Gläubigen durch die Kirche nach dem Tode.¹⁰ Alles Institutionen, die, wie wir sagten, wahrhaft vom Geiste des Evangeliums geprägt sind, so daß sie durch ihre Einfachheit, durch ihren Sinn für den lebendigen Zusammenhang mit dem Leben ihres Gründers auf Erden, in wirksamer Weise das neue Gesetz verkörpern, ohne jemals ein Gegen-Zeichen zu bilden.

Das aber setzt das Vorhandensein einer Gewalt in der Kirche voraus, die sie von ihrem göttlichen Gründer, Jesus Christus, empfangen hat, und die in gewisser Weise die Verlängerung der Gewalt ist, die er selbst besaß.¹¹ Jedesmal, wenn es auf diese Gewalt zu sprechen kam, und ganz besonders bei seinen Ausführungen über das Bischofsamt, hat das Konzil ihren sakramentalen Ursprung und ihren wesenhaften Dienstcharakter betont. Es besteht jedoch die Gefahr, diesen Dienstcharakter übertrieben zu betonen; so hat Paul VI. in der bereits wiederholt zitierten Ansprache eindringlich darauf hingewiesen, daß diese Gewalt immer auch den Charakter echter «Autorität» bewahren muß. Eine sehr beachtliche Leistung des Konziles besteht darin, daß es eine heute unter den Ekklesiologen verbreitete Tendenz aufgenommen und durch die Autorität seines Lehramtes in gewissem Maße bereits bestätigt hat: die Tendenz, diese Gewalt der Kirche als ein Ganzes zu sehen, innerhalb dessen man sowohl aus technischen Gründen als auch einer altehrwürdigen Tradition folgend, zwischen «Weihegewalt» und «Jurisdiktionsgewalt» unterscheidet, ohne daß man diese Unterscheidung jedoch übertreiben dürfte, als handle es sich um zwei vollkommen voneinander getrennte und unabhängige Gewalten.

Die ekklesiale Ordnung

Durch die Ausübung dieser Gewalt sucht die Kirche im inneren Bereich den Christgläubigen die Ordnung der Gnade einzupflanzen, damit sie sich mit Jesus Christus, ihrem Haupt vereinen – vor allem durch den Glauben, die Taufe und die Eucharistie. Doch darüber hinaus strebt sie nach der Errichtung einer angemessenen äußeren Ordnung, die jedoch mehr in der rechten Regelung der kirchlichen Tätigkeiten und der Vermittlung der notwendigen Impulse für diese besteht, als in der Lösung akuter oder potentieller juristischer Konflikte, wie man es von der bürgerlichen Rechtsordnung erwartet. So dient die ekklesiale Ordnung der unmittelbaren Erreichung des letzten Zieles der kirchlichen Tätigkeit schlechthin: der Schaffung des geeignetsten Mittels, durch das die Gläubigen das «Heil ihrer Seelen» erlangen können.

Diese ekklesiale Ordnung ist jedoch das Ergebnis einer äußerst spannungsreichen Harmonisierung verschiedener, in gewisser Hinsicht einander entgegengesetzter Forderungen. So hat sie einen Ausgleich zu schaffen zwischen der Einheit und der Vielfalt, wie es das Konzil deutlich gemacht hat – von der ersten der von ihm angenommenen Konstitutionen – der Liturgiekonstitution – an, bis zu den konkreten Anordnungen mehr rechtlicher Natur, wie zum Beispiel im Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe, mit der Übertragung bestimmter Befugnisse an die Bischofskonferenzen.¹² – Sie muß aber auch – ebenfalls eine sehr heikle Aufgabe – eine Harmonie zwischen der rechten juristischen Ordnung und der Achtung des Charismas herstellen, so daß sie immer den Rat des Apostels befolgt: «Lösch den Geist nicht aus», – und zur rechten Zeit für das Wirken prophetischer Berufungen eine geeignete Bahn und Norm bietet.¹³ Sie hat ebenso – und auch das ist alles andere als leicht – eine Harmonie zu schaffen zwischen der Achtung der Tradition und der dynamischen Kraft der Erneuerung. Daher kann es sich bei ihr nicht um eine rein äußere Ordnung handeln, die notwendig pharisäisch werden müßte, sondern um eine geistige Ordnung, die im tiefsten Innern der Seelen der Gläubigen ihre Wurzeln hat. Daher kann aber die kirchliche Rechtsordnung niemals strikte juristisch sein, ohne sich zugleich weitgehend auf die rein moralische Ordnung zu stützen.

Kirchenrecht und Pastoral

Das Konzil hat unübersehbar erkennen lassen, daß es den pastoralen Aspekt der Tätigkeit der Kirche

den Vorzug gibt, in voller Übereinstimmung mit den von Johannes XXIII. gegebenen Richtlinien. Ebenso hat es den Ausdruck «streitende Kirche» vermieden und statt dessen immer die «pastorale Funktion» der Autoritätsträger ebenso wie der Autorität selbst betont. Die gleiche pastorale Klugheit hat sie auch dazu veranlaßt, nicht bei der Wirksamkeit der getroffenen Anordnungen stehen-zubleiben, sondern ebenso auf eine angemessene Freiheit der von ihnen Betroffenen zu achten, die nicht mehr als notwendig eingeengt, noch durch eine übermäßige Vielzahl von Vorschriften erstickt werden darf.

Ebenso hat man bei der traditionellen Kennzeichnung der dreifachen Funktion Christi als Lehrer, Priester und König, vorgezogen, den letzten der drei Titel durch die Bezeichnung «Hirt» zu ersetzen. Damit beseitigt man jede Möglichkeit, die Regierungs- oder Führungsgewalt zur Hirtenfunktion in Gegensatz zu stellen. Denn beide sind im Grunde eins und die Regierung der Kirche ist zugleich juristisch und pastoral. Nicht alle Interpreten haben diese Lehre des Konzils begriffen, obwohl sie von außerordentlicher Bedeutung ist.

Aus ihr ergibt sich eine instrumentale Auffassung vom Recht mit einem tief religiösen Gehalt. Seine Betätigung trägt ihre Rechtfertigung keineswegs in sich selbst, sondern in seiner Funktion als technisches Mittel im Dienste der transzendenten Ziele der Kirche.

Die Dynamik der Kirche

«Ecclesia semper reformanda», die Kirche bedarf stets der Reform; dieser Satz ist als eine besonders bemerkenswerte Frucht der Ekklesiologie des Konzils ständig wiedergekehrt. «Die Konstitution hat», so schrieb O. Rousseau, «gesucht, mit einer statischen Konzeption der ‚Kirche als Körperschaft‘ zu brechen, und den dynamischen Charakter der auf dem Weg befindlichen Kirche, des neuen Gottesvolkes, das mit seiner ganzen Kraft auf die Parusie hingebunden ist, an ihre Stelle treten zu lassen».¹⁴ Wir möchten den eingangs zitierten Aphorismus durch einen zweiten ergänzen: «Ius Canonicum semper reformandum – das Kirchenrecht bedarf ständig der Erneuerung», das heißt, wir möchten die Notwendigkeit eines dynamischen, anspruchsvollen, sich ständig neu der Gesellschaft, in der die Kirche lebt, anpassenden Kirchenrechtes betonen. Durch seinen ständigen Kontakt mit der Wirklichkeit der Kirche, jenem Material, das lebensnotwendig

dig ist, damit das theologische Denken innerhalb der Kirche voll und ganz seine Funktion erfüllt, bietet es keineswegs dem Vorwurf einen Ansatzpunkt, eben diesem theologischen Denken eine Basis für eine «Theologie mit vollendeten Tatsachen» zu liefern.

So ist es nicht immer gewesen. Bei manchen Gelegenheiten war das Kirchenrecht vielmehr für die kirchliche Erneuerung ein Hemmfaktor oder ein Hindernis. Eine unzulängliche Vorstellung von

dem, was in ihm unreformierbar und was tatsächlich reformierbar war, selbst wenn dabei gelegentlich ehrwürdige Überlieferungen geopfert werden mußten, führten zu einer gewissen Unbeweglichkeit.¹⁵ Wenn dieser Zustand auch irgendwie mit der stärker juristischen, vorkonziliaren Ekklesiologie vereinbar sein mochte, so ist er unhaltbar geworden, seitdem das Konzil sein höchst dynamisches und lebensvolles Bild von der Kirche und der Funktion des Kirchenrechtes in ihr entworfen hat.

¹ Y. Congar, *Sainte Eglise: Unam Sanctam* 41 (Paris 1963) 207.

² «Die Grundlagen und verschiedenen Aussagen (der Theorie von der Rechtsordnung – La teoría del ordenamiento) leiden darunter, daß sie jeder Erklärung entbehren, die auf verschiedene spezielle Postulate der traditionellen Philosophie zurückgehen», J. Hervada, *El concepto de Ordenamiento canónico: Ius canonicum* 5 (1965) 61.

³ O. Rousseau, *Die Konstitution im Rahmen der Erneuerungsbewegung in Theologie und Seelsorge während der letzten Jahrzehnte*: G. Baraúna, *De Ecclesia I* (Freiburg 1966) 25–44.

⁴ J. López Ortiz, *Valoraciones y decisiones jurídicas en el Concilio Ecueménico Vaticano II*: *Jus Canonicum* 6 (1966) 5–24.

⁵ Vgl. die ausgezeichnete Arbeit des der Bruderschaft von Taizé angehörenden M. Bergmann, *L'institution: Verbum caro* 20 (1967) 42–65.

⁶ Diese Entsprechung ist gewissenhaft untersucht von A. M. Stickler: F. Holböck – Th. Sartory (Hrsg.), *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen* (Salzburg 1962).

⁷ W. Bertrams, *Die Eigennatur des Kirchenrechts: Gregorianum* 27 (1946) 564.

⁸ M. Useros, «Statuta Ecclesiae» y «Sacramenta Ecclesiae» en la *Eclesiología de Santo Tomás de Aquino* (Rom 1962) 167, Anm. 49.

⁹ A. de la Huerga, *La Iglesia de la Caridad y la Iglesia del Derecho, La potestad de la Iglesia (Análisis de su aspecto jurídico)* (Barcelona 1960) 25–29.

¹⁰ Wir halten uns hier an die Systematik von M. Useros, *De Iure canonico in vita Ecclesiae eiusque adaptatione sub lumine Legis novae annotationes*: *Rev. Esp. Der. Can.* 18 (1963) 659–665.

¹¹ Vgl. den in Anm. 8 zitierten Artikel von A. de la Huerga und H. Heimerl, *Aspecto cristológico del Derecho Canónico*: *Jus Canonicum* 6 (1966) 25–51.

¹² Vgl. E. Zoghby, *Unité et diversité de l'Eglise: L'Eglise de Vatican II*, II (Paris 1966) 484–515.

¹³ Vgl. W. Stark, *La rutinización del carisma: Una consideración del catolicismo: Sociological Analysis* 26 (1965), zusammenfassend dargestellt und kritisiert in *Revista Internacional de Sociología* 22 (1965) 281–282.

¹⁴ aaO. Anm. 2.

¹⁵ Siehe die interessanten Ideen in: Ch. Journet, *Der gottmenschliche Charakter der Kirche, Quelle dauernder Spannung*: G. Baraúna aaO. 276–288, unter dem Zwischentitel: *Deklarative und kanonische Vollmacht. Von einem sehr interessanten und lehrreichen spanischen Präzedenzfall berichtet E. P. Delgado, La dinámica de la Iglesia según el P. Arintero: Teología Espiritual* 10 (1966) 389–412.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

Geboren am 18. Juni 1918 in Vitoria (Spanien), 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Salamanca und Madrid, doktorierte 1947 in kanonischem und 1955 in bürgerlichem Recht, ist seit 1955 an der Universität Salamanca Professor, Direktor des Instituts San Raimondo de Peñafort, Organisator der *Semanas de Derecho canónico*, Präsident des Redaktionskomitees der Zeitschrift *Rivista Española de Derecho Canónico* und Mitherausgeber von *Il Diritto ecclesiastico* und publizierte Arbeiten über Eherecht und Pastoral.