

Eugenio Corecco

Ekklesiologische Grundlagen des Codex Iuris Canonici

Im CIC lassen sich zwei Ekklesiologien wahrnehmen: die Ekklesiologie der *societas* und die der *communio*¹. Die systematischen Optionen, die der Gesetzgeber gemäß dem Prinzip der abstrakten Kodifizierung getroffen hat, lassen die zwischen ihnen bestehende unausfüllbare Kluft klar hervortreten.

I. Die Ekklesiologie der *Societas*

1. Dem Begriff der Kirche als Gesellschaft ist schon die Idee einer Kodifizierung verpflichtet¹. Zwar haben die Kodifizierungen im Lauf der Geschichte verschiedene Formen angenommen, doch läßt sich nicht verkennen, daß sie der Lehre und Methode nach Bezüge zu einer Erkenntnistheorie, nämlich zu der der Aufklärung aufweisen, die sich als rein rationale Kultur, als Alternative zur christlichen theologischen Kultur versteht³. Die *Societas*-Ekklesiologie ist apologetisch ausgerichtet und möchte mit dem *Ius Publicum Ecclesiasticum* beweisen, daß die Kirche, auch als *mysterium salutis* verstanden, *ad intra* und *ad extra* die gleiche rechtliche und institutionelle Relevanz besitzt wie jede andere vollkommene Gesellschaft. Damit kettet sie die kanonische Rechtsordnung im Gefolge einer irgendwie unvermeidlich vererbten Hegemonie der Institution⁴ an die Forderungen einer weltlichen Rechtsauffassung, die dem Begriff der Zustän-

digkeit gegenüber dem mehr ekklesiologischen der Teilhabe den Vorzug gibt⁵. Zudem bevorzugt sie pragmatisch und irgendwie naturgemäß die derivativen institutionellen Aspekte (Beziehung zwischen dem Papst, dem Bischofskollegium und der Gesamtkirche, zwischen dem Bischof, dem Klerus und der Teilkirche, ökumenische und Teilkonzilien, Pfarrei usw.) zum Nachteil der vorrangigen konstitutiven Aspekte (Sakrament, Wort, Charisma) und bleibt so die Antwort auf die Frage nach dem letzten Grund der Rechtsstrukturen schuldig⁶. Kein Wunder also, daß die *Societas*-Ekklesiologie, auf der noch der Schatten der *societas perfecta* liegt, die Infrastruktur der vier Bücher (I, V, VI und VII) bildet, in denen der CIC von 1917 der Substanz nach weiterlebt.

2. In Buch I wurde die Technik der «allgemeinen Normen», eines typischen Ausdrucks der modernen Kodifizierungstechnik, übernommen. Das hat dazu geführt, daß man an die Inhalte, selbst an die theologischen, streng rechtliche Kriterien anlegte. Daraus folgt:

A) Der Gläubige, der doch in Buch II als das Hauptsubjekt des Kirchenrechts betrachtet wird, wird nicht aufgrund dessen bestimmt, was er ekklesiologisch ist, sondern mit der romanistischen Kategorie *persona physica*, die auch im Verständnis der moralischen Person kein theologisches Profil aufweist. Der Faktor, der den Gläubigen von der moralischen Person unterscheidet, ist nämlich nicht das, was er von Natur aus ist, sondern das, was er kraft der sakramentalen Struktur ist. Der Gläubige geht ja nicht, wie die menschliche Person dem Staat, der Kirche voraus, und die moralische Person kann (obwohl der CIC sie in cc. 113 und 114 von der juristischen Person unterscheidet) nicht eine ekklesiologische Inhaberin der *sacra potestas* sein. Weder die katholische Kirche noch der Heilige Stuhl (noch das Bischofskollegium) üben die *potestas* kraft dessen aus, daß sie sich herkömmlicherweise als moralische Personen definieren lassen – ein Begriff, der überdies dem göttlichen Recht fremd ist.

B) Im Zusammenhang mit den Begriffen physische Person und moralische (juristische) Person stehen die Normierung bezüglich der Rechtsakte und die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat. Der Ansatz beim *Societas*-Begriff ließ übersehen, daß die ekklesiologisch grundlegenden Rechtsakte die Sakramente sind, deren bindende Rechtskraft soteriologischer, nicht in er-

ster Linie gesellschaftlicher Natur ist. Das hat zur Folge, daß in bezug auf ihre Gültigkeit wiederum Normen vorgelegt werden, die sich zum Teil nicht auf die Sakramente anwenden lassen (wie cc. 113 und 114). Die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat, die auf die Vereine angewandt wird, verbannt die meisten von ihnen in eine irgendwie parakirchliche Daseinsphäre. Im staatlichen Bereich läßt sich zwischen der Gesellschaft und der öffentlichen Machtororganisation, d. h. dem Staat, unterscheiden. Im kirchlichen Bereich hingegen lassen sich die zu einem Verein zusammengeschlossenen Gläubigen nicht in den Bereich des «Privaten» hinabsetzen. Als Teilhaber am gemeinsamen Priestertum und am *sensus fidei* bilden sie den unersetzlichen ersten Pol der Institution Kirche. Dem anderen Pol der Institution, dem Amtspriestertum, läßt sich nicht, wie das beim Staat der Fall ist, die Rolle, die Institution zu repräsentieren, ausschließlich zuteilen.

C) Eine weitere zentrale Gegebenheit, die in einem Verständnis der Kirche als einer Gesellschaft stark verkürzt wird, ist die *potestas regiminis seu iurisdictionis*. Es ist schon sehr bezeichnend, daß der vom Konzil verwendete Begriff *potestas sacra* aus dem CIC herausgehalten wird. Wenn man die *potestas regiminis* unter Absehen vom ekklesiologischen Kontext der Weihegewalt und der *sacra potestas* behandelt, scheint sie mehr aus der gesellschaftlichen Struktur der Kirche abgeleitet als aus der spezifischen Sozialität der *Communio*. Die Kirche läßt sich nämlich nicht als eine menschliche Gesellschaft definieren, die auf eine übernatürliche Ebene erhoben wäre. Statt daß sie im CIC als eine Heilsgewalt erscheint, deren bindende Kraft sich aus dem Sakrament und dem Wort ergibt, erhält sie darin ein mehr physiologisches Gepräge, das dem der Staatsgewalt gleicht. Obwohl die organisatorischen Konsequenzen, die sich aus der von der Bischofssynode von 1967 befürworteten Gewaltentrennung ergeben, massiv übernommen werden⁷, wird die Jurisdiktionsgewalt vom CIC (c. 129 ff) noch der normativen Gewalt, welche die Gesetzgebung (c. 7 ff) und die Verwaltungsakte (c. 29 ff) betrifft, nachgestellt, obwohl dies nur Funktionen der *potestas regiminis* sind.

Der CIC bleibt so dem systematischen Prinzip der voluntaristischen Tradition verhaftet, die sich mit «De Legibus» von F. Suarez verfestigt hat und die Montesquieu voraufgegangen war. Dieser positivistische Ansatz hat es ermöglicht,

zu den Rechtsnormen in bezug auf das Gesetz, die Gewohnheit und die Verwaltungsakte (wie übrigens auch in bezug auf die richterliche Funktion in Buch VII) den früheren technischen Beiklang beizubehalten, der keine ekklesiologische Wertigkeit aufweist. Die Normen über das Gesetz bleiben ohne Bezug auf den *sensus fidei* der Gläubigen, als ob die Gesetzgebungsfunktion ausschließliches Vorrecht der Hierarchie wäre. Die Beteiligung aller Gläubigen (die in Buch II durch deren Präsenz in den synodalen Strukturen und auch in den anderen Büchern zum Teil zurückgewonnen wird) beschränkt sich in diesem Zusammenhang auf die Zuerkennung der aktiven Rechtssubjektivität der *communitas fidelium* (c. 23) für die Entstehung der Gewohnheit und, sehr indirekt, für die Gesetzesinterpretation durch die Gewohnheit selber, die «*optima legum interpres*» (c. 27) ist.

Im Bereich der Verwaltungsfunktion, die im allgemeinen mit den gleichen rigorosen Rechtskriterien strukturiert worden ist wie die Gesetzgebungsfunktion, taucht im gleichen Buch I ein wichtiges ekklesiologisches Element auf. An die Stelle des Rechtskriteriums, wonach eine Dispens bloß vom Urheber des Gesetzes gewährt werden kann, tritt die Bestimmung, daß der Diözesanbischof kraft seines Amtes über alle Vollmachten verfügt, die zum Heil seiner Gläubigen notwendig sind (c. 87).

3. Die Sicht der Kirche als einer Gesellschaft verstärkt sich in der Art und Weise, wie der CIC die Ausübung der *potestas regiminis* im sakramentalen und außersakramentalen Bereich auffaßt. Im ersten greift die Jurisdiktionsgewalt, die terminologisch lediglich als eine *facultas* ohne Eigeninhalt erscheint, bei der Hervorbringung der sakramentalen Wirkung neben der Weihegewalt von außen ein (Buße: cc. 966 ff; Firmung: c. 882 ff; Ehe: c. 1111 § 2; Sakramentalien: c. 1168). Im außersakramentalen Bereich, wo sie hingegen als wahre, eigentliche *potestas* erscheint, wird sie als eine Gewalt betrachtet, die einen eigenen, von dem der Weihegewalt verschiedenen materiellen Inhalt hat. So bei den Dispensen (von Gelübden: c. 1196; von Eiden: c. 1203; von Eehindernissen: c. 1079 § 2-4), bei Straferlassen *in foro externo* (cc. 1354 ff) und bei der Gewährung von Ablässen (c. 955).

Dieser doppelte Dualismus in der strengen Auseinanderhaltung der Weihe- und der Jurisdiktionsgewalt, als ob sie zwei verschiedene Gewalten statt zwei bloß formell verschiedene

Funktionen der einen *sacra potestas* wären, und in der verschiedenen Kausalrolle, die der Jurisdiktionsgewalt im sakramentalen und außersakramentalen Bereich zugeschrieben wird, ist *in nuce* schon in c. 130 enthalten. Im Anschluß an die Bischofssynode von 1967 wird darin noch bestimmt, daß *in foro interno* die Jurisdiktionsgewalt bloß ausnahmsweise tätig sein soll.

4. Vom gleichen Verständnis der Kirche als einer Gesellschaft läßt sich die Prozeßordnung in Buch VII leiten. Die typisch kirchenrechtlichen Verfahrensweisen zur Kanonisierung von Heiligen und zur Glaubenslehre sind im CIC nicht vorhanden. Diejenigen hingegen, die den Status der Gläubigen (Ehe, Ordination, Zugehörigkeit zur *Communio*, also Strafprozesse) betreffen, werden kraft rein theoretischer Rechtsvoraussetzungen zu bloßen «Sonder»-Prozeduren, die auf das gewöhnliche Rechtsverfahren aufgepfropft werden, obwohl dieses wegen seiner inneren Verwandtschaft mit dem zivilen Rechtsverfahren von c. 1446 als ergänzendes Verfahren angesehen wird. In der Aufforderung von c. 1446, in Streitfällen Prozesse möglichst zu vermeiden, tritt die Ekklesiologie der *Communio* zutage, doch stürzt diese nicht die ganze Ausrichtung des Buches VII um. Nur innerhalb des modernen Rechtsstaates ist das Prozeßverfahren als eine unabdingbare Gewalt selber zu betrachten, die eine getrennte und autonome Gewalt gegenüber den beiden anderen Gewalten ist. Im Kirchenrecht hingegen hängt das Dasein der richterlichen Gewalt nicht von der Existenz des Rechtsverfahrens als solchen ab. Als Binde- und Lösegewalt kann die *potestas sacra* sich auch außerhalb von Verfahren betätigen. Wie sehr solche auch geschichtlich unerläßlich sind und sich aufzwingen, um zu größerer Gewißheit und Gleichheit vor dem Gesetz zu gelangen, die im kanonischen Recht keine absoluten Prinzipien sind, so bleiben sie im Verhältnis zur *potestas sacra* doch bloß ein Überbau.

5. Auch in Buch V betritt die globale juristische Ausrichtung wieder den Bezirk des *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Den Schlußstein des ganzen Gebäudes bilden die cc. 1234 § 1 und 1260, die peremptorisch bekräftigen, daß die Kirche unabhängig von der staatlichen Macht das Recht habe, zeitliche Güter zu besitzen, und auch das Recht, von den Gläubigen die finanziellen Beiträge zu fordern, die zur Leistung ihrer Aufgaben nötig sind. Die Verpflichtung der Gläubigen, zu den Bedürfnissen der Kirche einen

Beitrag zu leisten (c. 222 § 1 und c. 1262), wird nicht im geringsten mit dem Gedanken verbunden, daß sie gehalten sind, die *Communio* in die Tat umzusetzen, wenigstens in gewissem Maß auch in bezug auf die materiellen Güter.

Dieser Gedanke liegt hingegen, allerdings ohne daß er sich auf die Gesetzgebung auswirkt, in der Neuschreibung der Zwecke der kirchlichen Güter (c. 1254 § 2), weil man der ursprünglichen Tradition, worin der Zusammenhang mit der eucharistischen Kommunion klar war, stärkere Beachtung schenkte. Derselbe Gedanke liegt auch der Rezeption der vom Konzil geforderten Einrichtungen zur Sicherung der Versorgung der Kleriker in c. 1274 zugrunde, worin sich die gemeinschaftliche Struktur des Presbyteriums abzeichnet.

Aufs Ganze gesehen erscheint so die Kirche weiterhin in der Hierarchie verkörpert, die sich – wie der Staat – den Gläubigen als etwas Anderes gegenüberstellt und auf der Grundlage von quasi-fiskalischen Regelungen von sich aus Aufgaben zu vollbringen hat, die von den Gläubigen zu unterstützen sind, ohne daß diese eigentlich die Hauptträger dieser Aufgaben wären⁸.

6. Der formalrechtliche Aufbau des Buches VI trägt das Gepräge der modernen Kodifikationen des Strafrechts. Mehr als an die *Communio*, auf die sich die *excommunicatio* bezieht, hält sich die ganze theoretische und epistemologische Grundlage an die naturrechtlichen Prinzipien der Wiederherstellung der Gerechtigkeit (c. 1341) und der Strafgewalt (c. 1311). Dies trotz des Umstands, daß sich die Exkommunikation theoretisch nicht unter den Begriff Strafe fassen läßt, der der allgemeinen Rechtstheorie angehört⁹. Da sich das auf die weiteren, geringfügigeren Strafmaßnahmen auswirkt, untergräbt dies die ganze theoretische und epistemologische Anlage des Buches von innen her. Sogar die Bevorzugung der *poenae ferendae* gegenüber den *poenae latae sententiae* ist nicht von der Logik der *Communio* inspiriert (vom Gedanken, es so der Autorität zu ermöglichen, den sich in Schwierigkeit befindenden Gläubigen persönlicher gegenüberzutreten), sondern dient dazu (die Synode von 1967 hat dies ausdrücklich zu verstehen gegeben), von der *societas perfecta* ein Bild zu entwerfen, das den Forderungen des modernen Rechtsempfindens besser entspricht.

Die *Communio*-Ekklesiologie tritt indes auch in diesem Buch, in c. 1341, zutage. Dieser verleiht, obwohl er, systematisch gesehen, eine ne-

bensächliche Rolle spielt, dem ganzen Apparat der Strafmaßnahmen einen ergänzenden Charakter. Dieser Kanon sowie die Bestimmungen über die Anrechenbarkeit der Straftat (cc. 1321–1330) und über die konkrete Anwendung der Strafen (cc. 1354–1363) mitsamt dem allgemeinen Prinzip von c. 1399 und der Natur der Exkommunikation bringen die ganze Normierung des Buches VI um den realen konkreten Inhalt, da sie seine materiellen und seine formellen Inhalte auseinanderklaffen lassen.

II. Die Ekklesiologie der *Communio*

Das Prinzip der *Communio* besteht im wesentlichen im Postulat, daß die konstitutiven Elemente der Kirche einander total immanent sind und sich nicht voneinander trennen lassen. Dies zeigt sich z. B. in der wechselseitigen strukturellen Beziehung zwischen dem Sakrament und dem Wort, zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Amtspriestertum, zwischen den Gläubigen und der Kirche, zwischen der Pflicht und dem Recht, zwischen der Gesamtkirche und der Teilkirche, zwischen dem Papst und dem Bischofskollodium, zwischen dem Bischof und dem Presbyterium. Diese Ekklesiologie, die den Büchern II, III und IV des CIC zugrunde liegt, wird nicht immer mit der erwünschten Folgerichtigkeit durchgehalten.

1. Das Haupthindernis, das der Verwirklichung im Wege steht, ist der Umstand, daß der CIC einen ekklesiologischen Ansatz praktiziert, der an übertriebenem Pragmatismus leidet. Dies zeigt sich in mehreren Elementen:

A) In erster Linie darin, daß man das ekklesiologische Prinzip «*Sacramenta (et Verbum) ab Ecclesia*» übernimmt statt das Prinzip «*Ecclesia a Sacramentis (et Verbo)*»¹⁰. Wort und Sakrament werden damit tatsächlich zu Elementen, aus denen nicht die Verfassung der Kirche hervorgebracht wird, sondern die sich umgekehrt aus dieser Verfassung herleiten, die ihrerseits in ihrem Kern – wenigstens nach der Intention des CIC – bereits im II. Buch «*De populo Dei*» enthalten ist. Einzig das Sakrament der Taufe steht in den cc. 96 und 204 als Element da, das eine entsprechende spezifische Normativität hervorbringt: jene in bezug auf die physischen Personen und jene in bezug auf die Rechte und Pflichten der Gläubigen. Die Normen über die Kleriker hingegen sind vom Kontext des Weisesakraments losgerissen so wie die über die Straf-

maßnahmen vom sakramentalen Kontext der Buße. Die Normen, welche die Gesamt- und die Teilkirche betreffen, stehen nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Eucharistie, und die Familie erscheint nicht als gesellschaftliches Ergebnis des Sakraments der Ehe. Die *Canones* über die Eucharistie und die Buße sind reich an definitiven Elementen, die eine bemerkenswerte ekklesiologische Relevanz aufweisen. Dies vermag jedoch nicht zu verhindern, daß die Sakramente, wie im CIC von 1917, mehr als funktional denn als konstitutiv angesehen werden.

B) Aus diesem Ansatz ergibt sich auch, daß der *sensus fidei* der Gläubigen nur beiläufig einbezogen wird (in c. 750 ist von ihm die Rede, wobei aber der Sinngehalt gegenüber «*Lumen gentium*» 12,1 stark verkürzt wird) wie auch das allgemeine Priestertum (c. 836)¹¹. Beide wirken sich nicht auf die systematische Organisation der Gesetzgebungsmaterie als ganze aus. Wenn der CIC zu den tiefsten Wurzeln der Ekklesiologie vorgedrungen wäre und den Gläubigen in erster Linie als den Inhaber und Träger des allgemeinen Priestertums und des *sensus fidei* bestimmt hätte, so hätte er vom systematischen Profil her ans Licht heben können, daß der Gläubige sowohl dem Sakrament und dem Wort als auch den geweihten Priestern strukturimmanent ist. Die formale Unterscheidung zwischen Ordination und Jurisdiktion, in der sich die *potestas sacra* der geweihten Priester artikuliert, wurzelt darin, daß sie am gleichen Sakrament und Wort, an dem alle Gläubigen Anteil haben, beteiligt sind, nur in einer wesentlich verschiedenen Weise.

C) Ein weiteres Hindernis, weswegen die Ekklesiologie der *Communio* nicht durchgehalten wurde, liegt darin, daß in den drei letzten Büchern die Systematik von «*Lumen Gentium*» übernommen wurde, die auf dem Modell der Teilhabe des ganzen Gottesvolkes an den *tria munera* Christi gründet. Wie wenig sich dieses dazu eignet, daß Mysterium der Kirche zu erfassen, zeigt der Sachverhalt, daß der CIC nicht den theoretischen und technischen Raum gefunden hat, um eine spezifische Rechtsnorm zu entwickeln, die dem *munus regendi* entspräche. Dies führt zu einer Überschneidung zwischen dem Gottesvolk und einer seiner Funktionen und zu einer subtilen *reductio ad unum* des *munus regendi* der Laien in das der Hierarchie.

D) Auf das Zweite Vatikanum und die jetzige Ekklesiologie ist eine weitere Behinderung einer

streng vom Communio-Prinzip der Immanenz diktierten Systematik zurückzuführen. Die Gesamtkirche und die Teilkirche werden in der Tat unbewußt so behandelt, als ob sie zwei materiell getrennte Größen wären, die deshalb einander konkurrieren könnten, statt als zwei bloß formal verschiedene Dimensionen der einzigen Kirche Christi, die in den zentralen Normen von cc. 96 und 369 mit dem ganzen Gewicht ihrer Einzigkeit in Erscheinung tritt. Das Prinzip der Immanenz zwischen der Gesamtkirche und der Teilkirche kommt indes klar zum Vorschein und zwar so sehr, daß man es als ontologisches und gnoseologisches Paradigma sogar der Struktur der Communio – in der Formel «in quibus et ex quibus» des c. 368 – betrachten kann. Wenn jedoch diese Formel an den Anfang des zweiten Teils von Buch II gestellt worden wäre, hätte sie sich auf den ganzen CIC noch kräftiger ausgewirkt.

E) Eine weitere Folge des pragmatistisch-institutionellen Herangehens an den Gesetzgebungsstoff ist die Verwischung des Charismas, als ob dieses nicht ein Wesenselement der Verfassung der Kirche bilden würde¹². Der Gläubige läßt sich nicht einzig und allein von der Sakramentalität seines Wesens und Daseins her bestimmen, sondern auch von der Möglichkeit her, Träger des Charismas zu werden. Ohne diese potentielle charismatische Dimension bleibt der Gläubige und infolgedessen auch das Gottesvolk in seiner eigentlichen kirchlichen und rechtlichen Identität zu wenig berücksichtigt. Zwar fehlt es nicht an Hinweisen auf das Wirken des Heiligen Geistes; dieses braucht jedoch nicht mit dem spezifischen Wirken des Charismas (vgl. z. B. die cc. 369, 375 § 1, 573 § 1, 879) identisch zu sein. Da der CIC sich nach dem gängigen Einwand richtet, das Charisma habe nichts mit dem Recht zu tun, ist er nicht bis zur innersten Herzmitte der verfassungsgemäßen Struktur der Kirche vorgedrungen.

Das Charisma hat kein autonomes Dasein. Es wird stets den beiden Grundelementen der Institution Kirche verliehen, nämlich dem allgemeinen Priestertum (mit dem *sensus fidei*) und dem Amtspriestertum. Obwohl es nicht definitionsgemäß zum Rechts- und Institutionsbereich gehört, gehört es doch zur Verfassung der Kirche und hat eine ganz bestimmte Rechtsgeltung, weil es dem Urteil der Seelenhirten unterstehen muß und weil es, zu der Taufe hinzu, die Grundlage der Pflicht und des Rechts der Gläubigen bildet,

an der Ausbreitung des Evangeliums mitzuarbeiten (Ad gentes 28,1). Gegen jeden unbesonnenen Versuch, es zu ersticken, geschützt (Lumen gentium 12,1), setzt es (wie die Pflichten und Rechte) der Ausübung der *sacra potestas* unübersteigbare Grenzen. Im Gegensatz zu dem, was im Umkreis der öffentlichen Machtorganisation des Staates der Fall ist, deckt sich in der Kirche die Institution nicht mit der Konstitution, sondern bildet bloß ein Element davon. Die Untrennbarkeit von Institution und Charisma und deren wechselseitige Immanenz bilden eine weitere spezifische Implikation des Communio-Prinzips. Nur aufgrund eines ideologischen Mißverständnisses wird ihre Beziehung als gegensätzlich taxiert, was aus der angeblichen Antinomie zwischen der Liebe und dem Recht abgeleitet wird.

F) Ein letzter Aspekt der pragmatistischen Ekklesiologie besteht darin, daß aus dem c. 205 die vom Konzil gebrauchte Wendung «*Spiritum Christi habentes*» (Lumen gentium 14,2) ausgemerzt wurde. Darin, daß die Kriterien der Zugehörigkeit der Gläubigen zur *plena communio* auf die drei klassischen Elemente der Bellarminischen Definition beschränkt blieben, verrät sich eine Auffassung, welche die Gnade nicht als ein Element ansieht, das der Institution notwendigerweise innewohnt. Daß die Gnade, gleich wie das Charisma, rechtlich einen Eigenwert besitzt unabhängig davon, ob sie (wie im Fall der *tria vincula*) in wahrnehmbaren institutionellen Sachverhalten aufscheint oder nicht, kommt in c. 916 klar zum Ausdruck. Der Umstand, daß man die Gnade nicht besitzt, wirkt sich auf die Zugehörigkeit zur vollen Gemeinschaft und auf die Ausübung der Rechte der Gläubigen aus.

2. Ungeachtet dieser Grenzen liegt die Ekklesiologie der Communio allen drei Ebenen zugrunde, auf denen sich die Kirche verwirklicht: der «*Communio Ecclesiarum et ministeriorum et fidelium*»¹³. Auf der Ebene der «*communio Ecclesiarum*» wird die Immanenz der universalen und der partikularen Dimension der Kirche Christi in der Formel «in quibus et ex quibus» von c. 368 ohne weiteres anerkannt. Die universale Kirche, die aus allen Teilkirchen besteht, verwirklicht sich in der Teilkirche. Somit sind alle Teilkirchen jeder einzelnen Teilkirche immanent.

Die Communio ergibt sich also nicht allein aus der hierarchischen und konstitutiven Verbindung der einzelnen Teilkirchen mit der römischen Kirche (vgl. z. B. c. 331, 349 § 3), sondern

auch aus der wechselseitigen Verbindung zwischen den einzelnen Teilkirchen. Obwohl diese sich aus der ersteren ergibt, ist sie zum Verständnis der «*communio Ecclesiarum*» nicht weniger wesentlich.

Die «*communio Ecclesiarum*» hinwiederum bildet das ontologische und gnoseologische Fundament der «*communio ministeriorum*», welche die Bischöfe, die Priester und vielleicht auch die Diakone spezifisch miteinander verbindet. In der Linie des Zweiten Vatikanums bringt der CIC das Spezifische der «*communio ministeriorum*» mit dem Begriff «*communio hierarchica*» zum Ausdruck (cc. 336, 375 § 2; «*Presbyterorum ordinis*» 15,2), der eigentlich eine umfassendere Kategorie darstellt, weil alle Ebenen der *Communio* von der hierarchischen Dimension durchzogen werden (c. 212 § 1).

Auf der Ebene der «*communio fidelium*» lohnt sich die Mühe, das Hervortreten der Ekklesiologie der *Communio* genauer zu analysieren (die «*communio Ecclesiarum*» und «*ministeriorum*» haben wir schon andernorts beurteilen können). Auf dieser Ebene der «*communio fidelium*» läßt sich allein schon aufgrund von c. 209 § 1 feststellen, daß die *Communio* die ontologische Struktur der Gläubigen betrifft, da sie diese in ihrer anthropologischen und kirchlichen Identität bestimmt. Das Recht und die Pflicht, in Gemeinschaft mit Gott und der Kirche zu leben, bildet ja das ontologische und das logische Fundament, das einer Reihe von Pflichten und Rechten innewohnt, die sich nicht aus der Natur ergeben, sondern aus dem göttlichen Recht, wie z. B. diejenigen, die in den cc. 209 § 2, 210, 211 formuliert werden und ihrerseits der Punkt sind, aus dem sich weitere Sachverhalte ableiten lassen, die das Rechtsgut des Gläubigen bilden (z. B. cc. 213, 215, 217).

A) Das Prinzip der Immanenz der *Communio* tritt in weiteren Aspekten des Problems zutage. Indem sich der CIC von der «*Lex Ecclesiae Fundamental*» (die dem modernen Konstitutionalismus ihren Tribut leistete) distanziert, schreibt er den Pflichten und Rechten der Gläubigen und der Laien, die in den betreffenden Verzeichnissen angeführt werden, nicht die konstitutionelle Qualifikation der «*Fundamentalität*» zu. Das entschärft die strukturelle Konflikthaftigkeit (auch wenn diese möglich und tatsächlich vorhanden ist) der Beziehung zwischen dem Gläubigen und der Hierarchie, im Unterschied zu der Beziehung zwischen dem Bürger und dem

Staat, die von der Vorgegebenheit der menschlichen Person und von der dringlichen Notwendigkeit bestimmt wird, dem Individuum einen Autonomieraum zu gewährleisten. Da im Gegensatz dazu die Pflichten und Rechte der Gläubigen durch die Sakramente von der Kirche übertragen oder, falls es sich um Naturrechte handelt, dann von der Rechtsordnung anerkannt werden, läßt sich der Autonomiebegriff auf die Rechtslage des Gläubigen nicht mit den gleichen theoretischen Voraussetzungen anwenden. Wie die Hierarchie gehört ja auch der Gläubige zu der Institution Kirche, weshalb die Verbindung nicht zwischen den Personen und der Institution, sondern zwischen Person und Person zustande kommt.

B) Der zweite Aspekt besteht darin, daß im System des Codex der Begriff Pflicht ontologisch über den Begriff Recht vorherrscht. Fast die Hälfte der aufgezählten Sachverhalte, die als Rechte bezeichnet werden, leiten sich eigentlich von Pflichten her. Da hingegen, wo der CIC Sachverhalte von mehr oder weniger direktem naturrechtlichem Charakter einbringt (z. B. in den cc. 218–222 § 2, 231 § 2), wiegt bezeichnenderweise der Begriff Recht über den Begriff Pflicht vor. Daraus folgt, daß in diesem Fall das Recht sich Drittpersonen (der Hierarchie) gegenüber geltend machen läßt, während die Pflicht, die sich aus dem *ius divinum* ergibt, dem, den sie betrifft, immanent bleibt und sich bloß so weit entgegenstellen läßt, als sie in Recht umgesetzt wird. Diese Vorrangigkeit der Pflicht ist nicht voluntaristischer philosophischer Natur, sondern ekklesiologischer Natur. Sie entsteht aus der Abhängigkeit aller Gläubigen von Christus, der zur Gemeinschaft mit dem Vater und der Kirche beruft, wie c. 209 § 1 sagt.

C) Der dritte Aspekt der «*communio fidelium*» besteht darin, daß der Gläubige nicht als solcher existiert, sondern eine ekklesiologische Wirklichkeit ist, die allen anderen Ständen, in denen der Gläubige konkret lebt, innewohnt. Diese Immanenz wird durch das von c. 208 verkündete Gleichheitsprinzip sichergestellt. Dies schafft eine tiefe wechselseitige Immanenz der drei Stände, die sich nicht zu Überbauten deklarieren lassen, die aus dem Mittelalter stammen würden, denn sie werden durch das Sakrament (Taufe und Ordination) oder durch das Charisma (evangelische Räte) hervorgebracht. Der Stand der evangelischen Räte wird den beiden anderen Ständen nicht einfach aufgesetzt,

wie man vermeinen könnte, wenn man c. 207 § 1 nicht richtig auffaßt. Er besitzt eine konstitutionelle Priorität, nämlich die, das Prophetentum zu vergegenwärtigen, so wie der Laienstand in der säkularen Verantwortung eine Priorität besitzt und der Klerikerstand in der Verantwortung für die Einheit der «*communio Ecclesiae et Ecclesiarum*»¹⁴.

D) Im Anschluß daran, daß er den Gläubigen zentral zur Geltung bringt, hat der CIC auch die Laien aufgewertet – systematisch, indem er sie den Klerikern voranstellt; substantiell (jedoch nicht ohne beträchtliche Lücken) im Umkreis ihrer aktiven Beteiligung an der Ausübung aller drei *munera*, so daß sie sich von den Diakonen nur mit Mühe unterscheiden lassen. Hätte man ihre «*indoles saecularis*» (ein Begriff, der vom Kodex nicht übernommen worden ist), die bloß in vier Normen oder Normengruppen in Erscheinung tritt, entschiedener zur Geltung ge-

bracht, so hätte dies das dualistische Mißverständnis vermeiden lassen, wonach die spezifisch säkulare Verantwortung der Laien nur im Einsatz für die Welt als solche zum Ausdruck kommt und nicht auch im Einsatz innerhalb der kirchlichen Struktur. Nur unter dieser doppelten Bedingung kann der Laie den Punkt darstellen, an welchem die Kirche mit der Welt verschweift wird und an dem die Erlösungs- und die Schöpfungsökonomie einander innewohnen. Diese beiden Ökonomien werden übrigens unauflöslich ineinander übergeführt vom Sakrament der Ehe, das eben deshalb den höchsten Ausdruck der Säkularität bildet. Der Umstand, daß im Gegensatz zu dem, was in den Konzilstexten auf Ganze gesehen der Fall ist, im CIC die sakramentale Definition des Laien (*Lumen gentium* 31,1) über die vorwiegt, die auf die Säkularität ausgerichtet ist, führt zu einer gesamthaft klerikalisierten Sicht des Laien.

¹ Vgl. A. Acerbi, *Due ecclesologie: ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»* (Bologna 1975).

² Die von mir über den neuen Codex veröffentlichten Schriften, die in diesem Aufsatz verwendet werden, sind in dem am Schluß gemachten Angaben über den Autor erwähnt.

³ Zu einem kanonischen Rechtsbegriff vgl. E. Corecco, «*Ordinatio rationis*» oder «*Ordinatio fidei*»? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes: *Internationale katholische Zeitschrift* 6 (6/1977) 481–495.

⁴ Vgl. R. Sobanski, *Rechtstheologische Vorüberlegungen zum neuen kirchlichen Gesetzbuch: Theol. Quartalschrift* 163 (1983) 178–188.

⁵ Vgl. G. Alberigo, *Egemonia dell'istituzione nella cristianità?: Cristianesimo nella storia* 5 (1984) 49–68.

⁶ Vgl. G. Colombo, *La theologia della Chiesa particolare: A. Tessarolo* (Hg.), *La Chiesa locale* (Bologna 1970) 17–38.

⁷ Wenn man die zehn Grundsätze für die Kodexrevision, die von der Bischofssynode von 1967 gutgeheißen wurden, aus einer Distanz von zwanzig Jahren betrachtet, sieht man hinter ihrer anscheinenden Modernität eine schlimme ekklesiologische Leere gähnen.

⁸ Vgl. E. Corecco, *La sortie de l'Eglise pour raison fiscale. Le problème canonique: Austritt aus der Kirche / Sortir de l'Eglise* (Freiburg i. Ue. 1982) 11–67.

⁹ Zu dieser Frage vgl. den Aufsatz von L. Gerosa in diesem Heft.

¹⁰ Man braucht bloß die Titel der Bücher III und IV des CIC durch «*De Verbo Dei*» und «*De Sacramentis*» zu ersetzen, dann kommt die ekklesiologische Ausrichtung ganz deutlich zum Vorschein.

¹¹ Vgl. E. Corecco, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale: Popolo di Dio e sacerdozio. Atti del IX Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana* (Cascia, 14–18 settembre 1981) (Padua 1983) 80–129.

¹² Vgl. J. Komonchak, *Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht: CONCILIAM* 17 (1981) 561–567.

¹³ Zu diesen drei Ebenen der *Communio* vgl. auch W. Aymans, *Einführung in das neue Gesetzbuch der lateinischen Kirche: Arbeitshilfen Nr. 31. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Bonn 1983).

¹⁴ Zur kreisförmigen Beziehung der drei Lebensstände vgl. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand* (Einsiedeln 1977), vor allem 294–314.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

EUGENIO CORECCO

1931 in Airolo, Kanton Tessin (Schweiz), geboren. 1955 zum Priester geweiht. Seit 1969 Ordentlicher Professor des Kanonischen Rechtes an der Universität Freiburg im Uechtland. Außerdem Dozent an der Katholischen Universität Mailand und Vizepräsident der Internationalen Arbeitsgemeinschaft zur Förderung des Studiums des Kanonischen Rechtes. Veröffentlichungen über den neuen Codex Iuris Canonici: *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo «Codex»: Il nuovo codice di diritto canonico* (Bologna) 37–68; deutsche Übersetzung: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 1983; *Sacerdozio e Presbiterio nel CIC: Servizio Migranti* 11 (1983) 354–372; *Natura e struttura della «Sacra potestas» nella dottrina e nel nuovo CIC: Communio* 75 (1984) 24–52; *I laici nel nuovo CIC: La Scuola Cattolica* 112 (1984) 194–218; *Aspetti della ricezione del Vaticano I nel CIC: Il Vaticano II e la Chiesa* (Brescia 1985) 333–397; französische Übersetzung bei Editions du Cerf; *Il catalogo dei doveri-diritti nel CIC: Atti V Col. Giur. Univers. Lateranense, Rom 1984* (im Druck); *Theological Justification of the Codification of the Latin Canon Law: Acts of the Fifth International Congress of Canon Law, Ottawa 1984* (im Druck); *Ontologia della Sinodalità: Scritti in on. di P. Gismondi* (im Druck); *Foi et Constitution: Actes XVIIème Sess. Droit Can., Paris 1984* (im Druck). – Anschrift: Av. de Gambach 21, CH-1700 Freiburg i. Ue.