

Libero Gerosa

Strafrecht und kirchliche Wirklichkeit

Die Anwendbarkeit der vom neuen
Kodex vorgesehenen Strafen

I. Das Kriterium für das Maß der Anwendbarkeit einer Strafe im kanonischen Recht

Schon längst vor dem Zweiten Vatikanum waren große Teile des im CIC von 1917 kodifizierten Strafrechts wenigstens auf der Ebene der Pastoral in der Kirche toter Buchstabe. Auf theoretischer Ebene dagegen hat man nie völlig aufgehört, über die ekklesiologische Bedeutung der Anwendung kanonischer Strafen zu diskutieren. Unter den vielen Gründen für diese Diskussion sind zwei erwähnenswert:

Vor allem hat gerade die christlich inspirierte Rechtsphilosophie wiederholt die Meinung vertreten, es sei möglich, daß die Anwendung von Zwang nicht notwendigerweise zu dem formalen Begriff des Rechts gehöre. Diese Meinung findet sich schon *expressis verbis* bei Thomas von Aquin, für den das Element des Zwanges im Recht «non ex se, sed posito alio» notwendig ist¹.

An zweiter Stelle findet die in der allgemeinen Theorie des Staatsrechtes² erarbeitete Unterscheidung zwischen einem verpflichtenden Charakter und der Anwendbarkeit rechtlicher Normen gerade im Kirchenrecht einen Bereich, in dem sie als sehr sinnvoll erscheint. Denn dort haben solche Prinzipien wie das der «ignorantia» – einer unverschuldeten Unwissenheit –, der Epikie oder «aequitas canonica» – Billigkeit, Klugheit bei der Befolgung/Anwendung des Rechts – noch ihre volle normative Kraft. Diese Notwendigkeit, bei der Anwendung des Kirchenrechts auch die Person des Gläubigen zu berücksichtigen, wird im Bereich des Strafrechts noch eigens von jener wertvollen Äußerung pastoraler Sorge deutlich gemacht, mit der das Konzil von Trient in Anklang an Paulus (2 Tim 4,2) die Bischöfe mahnte, bei der Anwendung von Zwangsmaßnahmen immer folgende Prinzi-

pien zu beachten: «cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum lenitate severitas» (c. 2214 §2 des CIC von 1917).

Daher ist es sowohl von einem pastoralen als vor allem von einem theoretischen Standpunkt aus mehr als legitim, sich zu fragen, ob das sechste Buch des neuen Kirchenrechtes, «De sanctionibus in Ecclesia», wirklich auf effiziente Weise angewandt werden kann und ob alle Gläubigen den dortigen Normen mit guten Gründen in ihrem Glauben zustimmen können. Das Kriterium für das Maß an Anwendbarkeit der dort vorgesehenen kanonischen Strafen ist die Frage, ob diese Strafen so transparent wie möglich die Besonderheit der kirchlichen Rechtsordnung zum Ausdruck zu bringen vermögen, die im Gegensatz zu der weltlichen Rechtsordnung nicht aus der «spontanen Dynamik des menschlichen Zusammenlebens», sondern aus der Dynamik der Gnade hervorgeht und deren Sinn folglich nur durch den Glauben zu erkennen ist³.

Die Frage, inwieweit die Strafen des neuen Kirchenrechts anwendbar sind, verweist also auf eine grundsätzlichere Frage. Diese stellte sich radikal inmitten der Konflikte und Spannungen, die von dem mit dem Zweiten Vatikanum begonnenen Prozeß der Erneuerung der Kirche ausgelöst wurden. Es ist die Frage, ob die Kirche ihrer sakramentalen Struktur und ihrem Heilsauftrag treu bleibt, wenn sie denjenigen, der ihren Gesetzen nicht gehorcht, dafür bestraft.

Mit anderen Worten: Das neue im Buch «De sanctionibus in Ecclesia» enthaltene Recht wird um so besser in der heutigen Wirklichkeit der Kirche angewandt werden können, als der kirchliche Gesetzgeber sich bei der Erarbeitung jener Rechtsnormen vor Augen gehalten hat, welchen Wert das Konzil dem Prinzip beimißt, daß «niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf»: «credere non potest homo, nisi volens» (Dignitatis humanae 10). Nicht nur Theologen, sondern auch verschiedene Bischöfe haben in diesem Kontext eine Revision des gesamten Kirchenrechtes und im besonderen eine drastische Reduktion, wenn nicht die Abschaffung des kirchlichen Strafrechts gefordert⁴.

2. Die theoretische Diskussion bei der Vorbereitung der Reform des Kirchenrechts

Im Laufe ihrer Revision des Kodex hat die «Pontificia Commissio CIC Recognoscendo» ei-

ne Abschaffung des kirchlichen Strafrechtes für völlig inakzeptabel erklärt: das «*ius coactivum*» gehöre eben zum Wesen jeder «*societas perfecta*»⁵. Ohne irgendwelches Zögern wird also den Kirchenrechtlern, und dadurch indirekt auch den Gläubigen, einfach die Straftheorie des *Ius Publicum Ecclesiasticum*, die die Existenz eines Zwangsrechts im Kirchenrecht rein soziologisch zu begründen sucht, als noch immer gültig und angebracht vorgehalten. Dabei geschieht dies inmitten eines Klimas einer fortschreitenden «Demokratisierung» der Struktur der Kirche, in dem es sogar einige Tendenzen zur Leugnung jeder Autorität in der Kirche gibt. Aufgrund einer naturrechtlich inspirierten philosophischen Kategorie, die wohl kaum ein theologisches Verständnis vom Wesen des Rechtes in der Kirche zuläßt, rechtfertigen die Anhänger des *Ius Publicum Ecclesiasticum* mit ihrer Methode der «Deduktion» die Existenz eines zwingenden Rechtes in der Kirche. Schließlich reduzieren sie dadurch die Kirche auf eine Gesellschaft in einem rein naturrechtlichen Sinn.

Die päpstliche Kommission traf eine grundsätzlich verkehrte Entscheidung, als sie sich jene philosophische Rechtfertigung eines Strafrechtes in der Kirche zu eigen machte. Zu diesem Urteil muß man kommen, wenn man der Tatsache Rechnung trägt, daß die Konzilsväter es abgelehnt haben, in den definitiven Text von *Lumen Gentium* auch ein systematisches Kapitel über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat aufzunehmen, das von einem Verständnis der Kirche als rechtlich vollkommener Gesellschaft ausging. Dadurch war klar hervorgehoben worden, daß diese Kategorie wenigstens auf theoretischer Ebene nicht im gleichen Maße wie Bilder wie «Leib Christi», «Volk Gottes» oder «Sakrament» Ausgangspunkt für das Verständnis der Kirche sein kann.

Das tiefe Unbehagen von Kirchenrechtlern und Theologen am Vorabend der Inkraftsetzung des neuen Kodex ist also mehr als verständlich: Zur Begründung eines kirchlichen Strafrechtes reichen jene philosophischen Überlegungen nicht. Es ist mehr nötig als ein kluger Beweis «*a priori*». Und auch die Ablehnung des Vorschlags, in einem einführenden Kanon das Ziel des kirchlichen Strafrechtes zu umschreiben mit der Begründung, Definitionen seien nicht die Aufgabe des Gesetzgebers, sondern die der kirchlichen Lehre⁶, ist nicht sehr überzeugend. In der heutigen Kirche wirkt das alles als Notlö-

sung, als eine nicht ungefährliche Bequemlichkeit⁷.

Heute sollten den Kirchenrechtlern mehr als je die theologischen Fundamente und die ekklesiologische Bedeutung des Kirchenrechts aufgezeigt werden. Seinerseits kommt dem kirchlichen Gesetzgeber die Aufgabe zu, alles Mögliche zu tun, damit in jeder von ihm festgelegten Norm den Gläubigen auch irgendwie die theologischen Gründe für diese Normen deutlich werden. Dies gilt um so mehr für den heute umstrittensten Teil der kirchlichen Rechtsordnung: für das Strafrecht. Nimmt der Gesetzgeber diese pastoral und auch auf der Ebene der Lehre wesentliche Aufgabe nicht ernst, dann riskiert er die Entstehung einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Recht und Sakrament.

Höchstwahrscheinlich um gerade dies zu verhindern, hat die von der Amerikanischen Gesellschaft für Kirchenrecht berufene Sonderkommission beim Heiligen Stuhl zusammen mit den offiziellen Antworten des Komitees der amerikanischen Bischöfe für kanonistische Angelegenheiten ein Votum eingereicht, das vor allem die Bitte beinhaltet, die ekklesiologische Bedeutung der kanonischen Strafen möge doch deutlich gemacht werden⁸. Wie und in welchem Maße entspricht das sechste Buch des neuen Kodex dieser doch so wesentlichen Bitte?

3. Die unklare Antwort des neuen Strafrechtes

Wenn man die Normen für die Exkommunikation im neuen CIC mit dem ebenfalls in dessen Buch «*De sanctionibus in Ecclesia*» umschriebenen Verständnis von Strafe vergleicht, kann man kaum umhin, einen sehr weitgehenden Unterschied zwischen beiden festzustellen. Zudem wird dadurch auch die Ambivalenz der Antwort des kirchlichen Gesetzgebers auf die Bitte, die ekklesiologische Bedeutung der in der kirchlichen Rechtsordnung vorgesehenen Strafen transparenter zu machen, deutlich⁹.

Einerseits wird die Exkommunikation vom neuen Kirchenrecht als eine Strafe «*latae sententiae*» – eine von selbst eintretende Strafe – angedroht, mit der Ausnahme zweier Fälle: dort, wo sie nach dem Interdikt und der Suspendierung «*latae sententiae*» eine Möglichkeit der Steigerung der Strafe bedeuten soll (c. 1378 §3) und dort, wo das tatsächliche Vergehen schwerer wiegt als das, was an sich zu geschehen scheint (c. 1388 §2 – wenn jemand, der bei der Beichte

dolmetschte, das Beichtgeheimnis verletzt, der Übers.). Streng genommen könnte es auch in diesen beiden Fällen zu einer Exkommunikation «*latae sententiae*» kommen: Die dafür kompetente kirchliche Autorität müßte nur Entsprechendes in einem Dekret oder in einer Sentenz bestimmen, was aufgrund der Schwere der beiden Vergehen als durchaus legitim erscheinen könnte. Diese beiden Ausnahmen bestätigen also im Grunde nur die allgemeine Tendenz des neuen Kirchenrechts, daß die Exkommunikation im Normalfall eine Strafe «*latae sententiae*» ist. Auf diese Weise bestätigt der kirchliche Gesetzgeber wenigstens indirekt, daß die kanonische Strafe der «Exkommunikation» von ihrem Wesen her eine reine «Erklärung» oder Feststellung ist. Sie entspricht dadurch dem Prinzip, nach dem im Kirchenrecht die objektive und theologische Wahrheit immer wichtiger sein soll als die Sicherheit und Klarheit juristischer Normen.

Ein weiterer Beweis dafür ist die Tatsache, daß mit der Exkommunikation «*latae sententiae*» auch die kanonischen Grundformen von Delikten, also Glaubensabfall, Häresie und Schisma bestraft werden sollten. Auch hierdurch werden die theologischen Fundamente für das Verständnis der Exkommunikation als Deklaration hervorgehoben. Denn diese Exkommunikation ist kein dem Delinquenten durch den Willen der kirchlichen Autorität zugefügter Schaden: Sie ist vielmehr die Feststellung einer tatsächlich gegebenen Situation: einer Situation des vom antikirchlichen Verhalten des betreffenden Gläubigen selbst hervorgerufenen Nicht-mehr-in-der-Gemeinschaft-Stehens. Auch Johannes Paul II. hat sich in seiner ersten Rede vor der Rota in diesem Sinn geäußert: «Die von der kirchlichen Autorität angedrohte Strafe – die aber in Wirklichkeit eine Anerkennung der Situation ist, in die der Betroffene sich selbst hineingebracht hat –, soll als ein Instrument der Erhaltung der Gemeinschaft betrachtet werden.»¹⁰ Mit anderen Worten: Das Einschreiten der kirchlichen Autorität ist nicht die Ursache für das Zerbrechen der *communio* des Betroffenen mit der Gemeinschaft, sondern ein solches Einschreiten stellt den schon zuvor stattgefundenen Bruch fest und erklärt ihn in bestimmten Fällen auch ausdrücklich, damit er dem betreffenden Gläubigen und der gesamten Kirche klar bewußt wird.

Andererseits ist das dem neuen Kodex zugrundeliegende Verständnis von Strafe im großen und ganzen mit dem im fünften Buch «*De delictis et*

poenis» des alten Kodex von 1917 identisch, wie man leicht an den neuen Canones 1311, 1312, 1341 und 1399 ablesen kann.

Vor allem c. 1341, der vom Geist des neuen Kodex «*maxime perfusus*» – stärkstens durchdrungen – ist, mahnt «*in recto*» – in der Hauptaussage – den Ordinarius, eine kirchliche Strafe erst dann auszusprechen oder anzuwenden, wenn alle anderen Mittel der seelsorgerlichen Hilfe und Sorge nichts gefruchtet haben. Nebenbei, «*oblique*», besagt der Kanon auch, Ziel jeder kirchlichen Strafe sei: «*scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari*», genauso wie im Kodex von 1917. Dort hatte der Gesetzgeber sich die gemischten Theorien des Strafrechts zu eigen gemacht, die im neunzehnten Jahrhundert vor allem in der katholischen Straftheorie entwickelt wurden und die dann von den Anhängern des *Ius Publicum Ecclesiasticum* systematisch in die kanonische Gesetzgebung integriert wurden. Läßt sich nun dieses Verständnis von Strafe wirklich mit dem ebenfalls im neuen Kodex gegebenen Verständnis der Exkommunikation als einer reinen «Erklärung» versöhnen?

Hierauf kann man nur mit nein antworten, wenn man die wichtigste Folge der Exkommunikation in Betracht zieht: das in der Exkommunikation gegebene Verbot für den Exkommunizierten, das Bußsakrament zu empfangen, wenn er nicht zuvor, in *foro externo*, also in der Form eines öffentlichen Aktes, die notwendige, ordnungsgemäße «Absolution» von seiner Exkommunikation empfangen hat. Aber die Notwendigkeit einer solchen Absolution beinhaltet nicht, daß sie eine «*restitutio*», eine Vergeltung, Wiedergutmachung sei. Ihr Ziel ist nicht «*scandalum reparari, ... reum emendari*». Sie soll vor allem die Gemeinschaft schützen und die Wiederherstellung von Gemeinschaft fördern, indem sie eine wirkliche Besserung des betreffenden Gläubigen hervorzurufen sucht: Das Verbot, ohne weiteres das Bußsakrament zu empfangen, ist als eine Art höhere Schwelle für die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft gedacht: Wenn der Exkommunizierte bereit ist, die Last, die zur Überschreitung dieser Schwelle nötig ist, auf sich zu nehmen, dann ist das auch ein Beweis für die Ernsthaftigkeit seines Verlangens, sich mit der Kirche zu versöhnen. Gerade aufgrund dieser heilenden Funktion ist das mit der Exkommunikation verbundene Verbot des Empfanges des Bußsakraments nicht als ein Bestandteil der in der Exkommunikation gegebenen Strafe, son-

dem vielmehr als eine Art Buße oder als eine «*aggravatio paenitentiae*», eine erschwerte Buße, oder auch noch als eine vor der Versöhnung erbrachte Buße betrachtet worden, sowie es in den Anfängen in der Kirche Brauch war, als es noch keine Trennung zwischen Bußsakrament und kirchlichem Strafrecht gab.

Eine solche Hypothese erscheint nicht mehr als unbegründet, wenn man vom Kanon 1344 als Schlüssel für das Verständnis von «*De sanctionibus in Ecclesia*» ausgeht. Nach diesem Kanon darf ein kirchlicher Richter, auch wenn der Kodex ausdrücklich «*verbis praeceptivis*» eine kirchliche Strafe vorsieht, dem betreffenden anstelle der vorgesehenen Strafe auch eine «*paenitentia*», Buße, auferlegen, die normalerweise kein Element einer Strafe im strengen Sinn dieses Wortes ist. Eine solche Buße anstelle einer richtigen Strafe ist zudem sowohl aus historischen als auch aus systematischen Gründen zulässig. Dies wird deutlich, wenn man auf den offensichtlichen, grundlegenden Parallelismus achtet zwischen einerseits der kirchenrechtlichen Vorschrift, der Exkommunizierte solle sich zuerst um eine «*rechtmäßige Absolution*» von seiner Exkommunikation bemühen, und andererseits der dogmatischen Notwendigkeit für jemanden, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, sich dem Bußsakrament zuzuwenden, wenn er in die volle Gemeinschaft mit Gott und mit der Kirche zurückkehren will. Schließlich findet unsere Hypothese auch eine Bestätigung in der Tendenz des neuen Kodex, neben der Todesgefahr (wie schon früher) immer mehr «*außergewöhnliche Umstände*» gelten zu lassen, in denen der reumütige Übertreter des Gesetzes sich nicht mehr an die normalerweise zuständige kirchliche Autorität zu wenden braucht, sondern die Absolution von der Exkommunikation «*latae sententiae*» auch «*in foro interno sacramentali*», also auch bei der Beichte empfangen kann¹².

Besonders diese letzte Gegebenheit unterstreicht, daß die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft vor allem vom Willen des Exkommunizierten abhängig ist, da auch – wie schon gesagt – die Exkommunikation nicht durch ein Aussprechen dieser Exkommunikation oder durch die Formulierung kirchenrechtlicher Normen zustande kommt, sondern vielmehr nur festgestellt, erklärt wird. Der Exkommunizierte braucht nur seine «*contumacia*», seine Widerständigkeit, seinen Eigensinn, aufzugeben, und schon hat er ein sogenanntes «*ius ad absolutio-*

nem», schon kann ihm die «*remissio poenae*» – welche auch in einer Art erklärendem Urteil besteht, die der vollen, durch die sakramentale Absolution gewirkten Versöhnung mit Gott und der Kirche den Weg ebnet – nicht mehr von der rechtlich dafür zuständigen kirchlichen Autorität verweigert werden (c. 1358 §1).

Die Exkommunikation als eine der typischen Sanktionen der kirchlichen Rechtsordnung weicht also sehr stark ab vom Verständnis von Strafe im Kodex, so wie dies besonders in Kanon 1341 zum Ausdruck kommt. Dies gilt um so mehr, da die Exkommunikation im wesentlichen in einem deklarativen Urteil besteht und sie daher nicht sein muß, ihr keine juristisch-moralische Notwendigkeit beizumessen ist, wie es dagegen bei den Strafen des Staates wohl der Fall ist, denn diese müssen aufgrund ihres Wesens als Zwangs- und Vergeltungsinstrumente immer angewandt werden: sind notwendigerweise «*propter maleficium*» zugefügte Übel. Nicht nur hält der neue Kodex an der Exkommunikation, die vor allem kirchliche Ursprünge hat, fest, sondern vor allem die deklarative Natur der Exkommunikation und der Heilungszweck ihrer wichtigsten juristischen Folge kommen stärker zur Geltung. Aus all dem wird deutlich, daß die Art kanonische Sanktion, die die Exkommunikation ist, nicht mit dem sonst im Kodex gegebenen Verständnis von Strafe übereinstimmt. Gegenüber dieser Diskrepanz kann man eine gewisse Ambiguität, eine doppelte Seele in «*De sanctionibus in Ecclesia*» nicht leugnen.

Die erste, mehr theologische dieser Seelen betrachtet die Exkommunikation als eine Sanktion, die kraft ihres Wesens als Feststellung und Erklärung eines gegebenen Sachverhalts normalerweise eine Exkommunikation «*latae sententiae*» ist. Dadurch entspricht sie der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, insbesondere *Lumen Gentium* 14 über die Folgen einer schweren Sünde für die volle Zugehörigkeit, die «*communio plena*», des betreffenden Sünders zur Gemeinschaft.

Daraus folgt logischerweise dann auch das Zusammengehen einerseits des Selbstausschlusses des Exkommunizierten aus der kirchlichen Gemeinschaft – gerade das ist seine Exkommunikation – und andererseits sein «*Ausschluß*» vom Empfang der Eucharistie aufgrund der von ihm begangenen schweren Sünde¹³.

Die zweite, eher positivistische Seele zeigt sich vor allem in der vom Kodex benutzten Begriff-

lichkeit und in den Grundnormen des Strafrechts. Dort zeigt sich eine enge Abhängigkeit von der kulturellen Umwelt und der juristischen Methode des alten Kodex und in letzter Analyse vom *Ius Publicum Ecclesiae*. Diese also vom Kodex von 1917 übernommenen Prinzipien des Strafrechts können aber nicht auf die typischste Sanktion des Kirchenrechts angewandt werden. Hier bestätigt sich noch einmal, wie sehr eine bestimmte Rechtstheorie die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums wieder verdrängt hat¹⁴. Gleichzeitig aber bedeutet dies alles eine schwere Hypothek für eine eventuelle pastorale Wirksamkeit der kanonischen Strafen: Das Grundproblem wird nicht gelöst, sondern nur verdeckt: Haben Strafbestimmungen in der Kirche wirklich einen Sinn?

Mit anderen Worten: Dadurch, daß beide besagte Seelen nicht irgendwo in einer höheren Synthese verschmelzen, sondern einfach nebeneinander existieren, besteht auch im neuen Kodex weiterhin der Gegensatz zwischen «Zwang» und «freiem Glauben». Und dieser Gegensatz ist, von unserem nachkonziliaren Bewußtsein aus betrachtet, nur die Spitze eines viel tieferen Gegensatzes: des Gegensatzes zwischen Recht und Liebe, Recht und Sakrament.

Diese Ausgangssituation ist einerseits der Grund dafür, daß einer der wesentlichsten technisch-qualitativen Vorteile des neuen Strafrechtes – seine Kürze: 89 Kanones gegenüber 320 im alten «*De delictis et poenis*» von 1917 – nicht zum Tragen kommt. Andererseits wird durch den beschriebenen Dualismus gerade jenes Prinzip gefährdet, das am Vorabend der Reform unverzichtbar erschien: das Prinzip einer scharfen Trennung zwischen «*forum externum*» und «*forum internum*». Dieses Prinzip hatte als eine unabdingbare Voraussetzung dafür gegolten, daß in der neuen kanonischen Rechtsordnung auch ein Strafrecht einen berechtigten, eigenen Platz haben könnte dem Prinzip entsprechend: «*In solo foro externo irrogantur et remittuntur*»¹⁵.

Gerade auf dieser Ebene wurde also die Befürchtung derjenigen bestätigt, die meinten, die Erarbeitung einer neuen, von der sakramentalen Struktur der Kirche ausgehenden Kirchenordnung würde sehr viel Zeit fordern, und man könnte sich mit einer zu schnellen Inkraftsetzung eines neuen Kirchenrechtes eine wichtige Chance vergeben¹⁶.

4. *Wie könnte man auf der Ebene der Theorie die vergebene Chance wieder zurückgewinnen?*

Um ein theoretisches Verständnis des kirchlichen Strafrechts zu erarbeiten, das strukturell nicht zur Lehre der Kirche als Sakrament des Heiles in Widerspruch steht, muß ein Kirchenrechtler auch die kanonischen Sanktionen mit der von der heutigen Penalistik erarbeiteten Straf- und Disziplinartheorie vergleichen. Dabei sollte er mit einer rigorosen Methodologie vorgehen, die es erlaubt, diesen Vergleich auch wirklich durchzuführen, ohne deshalb das Staatsrecht als ein «*analogatum princeps*» zu betrachten. Sowohl das kanonische als auch das profane Recht sind ja auf analoge Weise «Recht».

Eine erste Schlußfolgerung aus diesem Vergleich wäre sicherlich, daß die vom Kirchenrecht vorgesehenen Sanktionen keine «Strafen» im eigentlichen Sinn des Wortes sind. So wie man die Exkommunikation auch nicht in einem analogen Sinn als Strafe betrachten kann, so sind auch die beiden anderen kirchlichen Sanktionen, das Interdikt und die Suspendierung, keine Strafen: Sie müssen aufgehoben werden, wenn der Betroffene von seiner «*contumacia*» läßt (c. 1358 §1). Eine Strafe hat stattdessen mehr mit dem Prinzip der «*expiatio*» zu tun, auf die auch die sogenannten «*poenae expiatoriae*» unmittelbar hinzielen. Aber diese Sühnestrafen reichen nicht, um immer von einer echten und eigentlichen Strafe sprechen zu können. Daher sieht auch das Kirchenrecht neben der «*expiatio*» als dem normalen Weg zur Aufhebung dieser Sanktionen auch einen «*modus extraordinarius*» vor: die «*dispensatio*», die ein «*actus gratiae*» seitens der zuständigen Obrigkeit ist, die entweder «*ex iustitia*» oder auch einzig und allein «*ex mera indulgentia*» erteilt werden kann¹⁷. Auch wenn die Kirche Sanktionen verhängt, vergißt sie nie, wie dringend es ist, korrigierend zu heilen, und wie sehr sie dabei in Liebe korrigieren soll. Jene «*poenae expiatoriae*» bezwecken daher nicht nur eine Aussöhnung, «*expiatio*», des jeweiligen Delikts, und ihr Vergeltungscharakter bleibt im Rahmen des Gesamtkontextes der Bußdisziplin der Kirche.

Zudem haben jene Sühnestrafen, bei denen man sich im Gegensatz zu der Exkommunikation auch vorstellen könnte, daß es sie nicht gäbe, mit der Exkommunikation trotzdem einen formalen Aspekt gemeinsam: auch diese können «*per modum praecepti extra iudicium*» ausge-

sprochen oder verhängt werden¹⁸. So kann das Prinzip «nulla poena sine processu» streng genommen weder auf die verschiedenen Zensuren noch auf die «poenae expiatoriae» angewandt werden, während dagegen in keinem staatlichen Strafsystem auf dieses Prinzip verzichtet werden kann. Allerdings könnte man aufgrund der Tatsache, daß die Sühnstrafen auf administrativem Wege verhängt werden können, meinen, sie seien Disziplinarmaßnahmen «sui generis». Dafür gäbe es wenigstens zwei Gründe.

Erstens haben diese sogenannten «poenae expiatoriae» gar keine Folgen, was den Empfang der Sakramente angeht, sondern nur für die Verwaltung der Sakramente. Daher werden sie normalerweise nur über Kleriker bzw. über Ordensleute oder Laien verhängt, die eine besondere kirchliche Aufgabe haben, also immer in solchen Fällen, in denen das Verhältnis zwischen kirchlicher Autorität und kirchlichem Funktionsträger dem zwischen dem Staat und seinen Beamten vergleichbar ist.

Zweitens müssen die verschiedenen in c. 1336 §1 als «poenae expiatoriae» aufgeführten Verbote und Formen der Entziehung verschiedener Rechte und Privilegien nicht unbedingt als Strafe interpretiert werden: Damit es faktisch solche Verbote und Formen der Entziehung verschiedener Rechte und Privilegien gibt, würde es schon reichen, wenn die kirchliche Autorität feststellt, daß der Betroffene nicht geeignet ist oder nicht weiter geeignet ist, den mit einer bestimmten kirchlichen Aufgabe verbundenen Pflichten nachzukommen. In einem solchen Fall würde das Eingreifen der kirchlichen Autorität unabhängig von jedem Schuldprinzip von reinen Opportunitätsgründen bestimmt sein, während dagegen die Schuld bei der Feststellung irgendeiner strafrechtlich relevanten Verantwortung eine wesentliche Rolle spielt.

Wenn es legitim ist, eine solche Hypothese zu formulieren, dann ist es auch legitim und gar notwendig, neu über den von Peter Huizing am Anfang der Revision des Kodex von einem so internationalen Podest wie CONCILIUM gemachten Vorschlag nachzudenken¹⁹. Er schlug vor, den Begriff «Strafrecht» durch den geeigneteren Begriff «Disziplinarordnung» zu ersetzen, denn, so Huizing, die verschiedenen Sanktionen des Kirchenrechts beziehen sich nicht an erster Stelle auf das einzelne Individuum, wie es dagegen für die Strafen des Staates wohl der Fall ist, sondern sie bezwecken vor allem die Verteidi-

gung der Gemeinschaft. Ziel der kanonischen Sanktionen sei es nicht, bestimmte Individuen zu strafen bzw. sie zur Bekehrung zu zwingen, sondern durch sie wolle die Kirche ihre Verkündigung rein halten und vom eigenen Glauben Zeugnis ablegen. Die kanonischen Sanktionen seien also keine Strafen, sondern Disziplinarmaßnahmen.

Natürlich läßt eine solche Auffassung auch manche Probleme offen. Zum Beispiel müßte die Frage beantwortet werden, ob man in der Kirche so stark zwischen dem Öffentlichen und Privaten trennen kann. Auch kommt man nicht umhin zu fragen, ob die Exkommunikation, die seit jeher die typische Sanktion in der Kirche ist, wirklich als eine Disziplinarmaßnahme betrachtet werden kann. Dagegen sprechen zwei grundsätzliche Überlegungen.

Erstens werden nicht nur solche Gläubigen exkommuniziert, die in der Kirche aufgrund eines bestimmten kirchlichen Amtes bestimmte Verpflichtungen haben. Zweitens muß das antikirchliche Verhalten des zu Exkommunizierenden auch irgendwie von diesem beabsichtigt sein, damit er tatsächlich exkommuniziert werden kann. Es kann also niemand exkommuniziert werden, der einzig und allein ohne große eigene Schuld unfähig ist, den Verpflichtungen einer bestimmten Aufgabe nachzukommen. Wohl aber darf so jemand seines Amtes enthoben werden.

Auch für das Interdikt und die Suspendierung kann man ähnlich argumentieren. Bei den «poenae expiatoriae» liegen die Dinge anders. Zusammen gehören aber jene «censurae» und die «poenae expiatoriae» zu einem System kanonischer Sanktionen, das weder als ein Strafrecht im eigentlichen Sinn des Wortes noch als eine reine Disziplinarordnung betrachtet werden kann.

Durch diesen gleichen Abstand der Exkommunikation zu den beiden Extremen, dem der Strafe einerseits und dem der Verwaltungsmaßnahme andererseits, bekommt das gesamte Sanktionssystem der Kirche ein eigentümliches Gepräge. Dieses System soll für das gehalten werden, was es im Licht seiner unlösbaren Beziehung zum Bußsakrament tatsächlich ist: ein disziplinarisch-pastorales System der Buße²⁰. Der Unterschied zwischen Buße und Strafe ist hier nicht unwichtig: Im Gegensatz zur Strafe setzt die Buße immer ein Minimum an gutem Willen und Bereitschaft beim Pönitenten voraus. Daher gehört die «Buße», auch wenn sie «in foro exter-

no» erfolgt, genauso wenig wie die «remedia poenalia» formell zu den «poenae strictae dictae».

Folglich können die verschiedenen Sanktionen in der Kirche im Grunde als eine besondere Gruppe der sogenannten «poenitentiae canonicae» betrachtet werden. Wären sie im neuen Kodex zwar nicht unter demselben Titulus wie das Bußsakrament, aber doch irgendwie im Zusammenhang mit ihm untergebracht worden,

dann wäre dadurch die pastorale Bedeutung der verschiedenen kanonischen Sanktionen und ihr Wert als Instrument der Buße deutlicher geworden. Und vielleicht fühlten wir uns auch nicht so verunsichert und ratlos bei der Frage, ob die uns von «De sanctionibus in Ecclesia» eröffneten Möglichkeiten in Zukunft wirklich dazu beitragen können, daß das Kirchenrecht seine Glaubwürdigkeit wiedergewinnt.

¹ De veritate 23,4 ad 1.

² Vgl. A. Levi, *Teoria generale del diritto* (Padua 1967) 160–173.

³ Für die Bedeutung dieses methodologischen Prinzips für das gesamte Kirchenrecht siehe E. Corecco, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze* (Trier 1980) 79–107.

⁴ Dies war eine der Angelegenheiten, zu der die Bischöfe sich auf der Bischofssynode von 1967 am meisten gemeldet haben. Vgl. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi, La assemblea generale*, 29.9. – 19.10.1967 (Rom 1968) 87–139.

⁵ Vgl. *Communicationes* 1 (1969) 84–85.

⁶ Vgl. *Communicationes* 8 (1976) 166–167.

⁷ So zutreffend F. Nigro, *Le sanzioni nella Chiesa come tutela della comunione ecclesiale: La nuova legislazione canonica. Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico*, 14–15 febbraio 1984 (Rom 1983) 423–466, vor allem 438.

⁸ Vgl. J. Provost, *Reaktionen auf den Entwurf zu einem neuen Strafrecht: CONCILIUM* 11 (1975/8–9) 508–512.

⁹ In diesem Abschnitt nehme ich die wichtigsten Inhalte meines Beitrages zum 5. Internationalen Kongreß des Kirchenrechts in Ottawa im August 1984 wieder auf: L. Gerosa, *Il significato della nuova normativa codiciale sulla scomunica per la giustificazione teologica del diritto penale canonico* (in Druck).

¹⁰ AAS 71 (1979) 415.

¹¹ Für eine breite Analyse der Rolle dieser Straftheorien bei der Entstehung des CIC von 1917 siehe L. Gerosa, *La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico* (Fribourg 1984).

¹² Vgl. die Canones 1352 §1, 1355 §2, 1356 §2 und 1357 §1.

¹³ Siehe hierzu H. Mueller, *Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts: ÖAfKR* 28 (1977) 81–98; L. Gerosa, *Ist der Kirchenbann eine Strafe?: AfKKR* (1985, in Druck).

¹⁴ Vgl. J. Provost, *Der revidierte CIC. Erwartungen und Ergebnisse: CONCILIUM* 17 (1981/8–9) 539 sowie im

gleichen Heft von CONCILIUM den Aufsatz von E. Corecco.

¹⁵ De Paolis selbst, der dafür eingetreten war, daß dieses Prinzip ins Kirchenrecht aufgenommen wurde, ist gezwungen einzugestehen, daß der neue CIC diese Frage nicht löst, sondern eher kompliziert. Siehe dazu V. de Paolis, *Il Libro VI: Il nuovo CIC. Studi* (Turin 1985) 265.

¹⁶ Vgl. P. Huizing/K. Walf, *Das revidierte Kirchenrecht: Eine verpaßte Chance?: CONCILIUM* 1) (1981/8–9) 529–533.

¹⁷ Vgl. die Canones 2289 und 2290 des CIC von 1917 und den Kommentar dazu von G. Michiels, *De delictis et poenis*, Bd. II (Paris 1961) 430.

¹⁸ Vgl. A. Arza, *De poenis infligendis via administrativa. Questioni attuali di Diritto Canonico* (Rom 1955) 457–476.

¹⁹ Vgl. Peter Huizing, *Delikte und Strafen: CONCILIUM* 3 (1967/10) 657–664.

²⁰ Vgl. A. Arza, *Derecho penal en la Iglesia: Investigaciones Theologico-canonicae* (Rom 1978) 34–38.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LIBERO GEROSA

1949 in Stabio (Kanton Tessin, Schweiz) geboren. 1974 Lizentiat in Theologie an der Universität Freiburg im Uechtland. 1975 für die Diözese Lugano zum Priester geweiht. Nach einigen Jahren Tätigkeit in der Jugendseelsorge zum Geistlichen Assistenten der Tessiner Universitätsstudenten und gleichzeitig zum Studienberater an der Theologischen Fakultät Freiburg ernannt. 1984 Promotion zum Doktor der Theologie. Dissertation: *La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*. Veröffentlichungen: Mitarbeit bei theologischen und kanonistischen Zeitschriften. Anschrift: Avenue de Gambach 21, CH-1700 Freiburg i. Ue., Schweiz.