

Ladislav Orsy

Klassische Philosophie und das Rechtsleben der Kirche

Dieser Artikel hat eine theoretische und eine praktische Zielrichtung. Eine theoretische, da er sich mit dem Einfluß der klassischen Philosophie auf das Rechtsleben der Kirche auseinandersetzt. Eine praktische, weil er dieses Thema in den existentiellen Prozeß der Reform des Kirchenrechts einordnet. Man kann ihn aber auch lesen als eine kurze, mit historischen und zeitgenössischen Beispielen angereicherte Einführung in die umfassendere Frage, wie Philosophie und Kirchenrecht sich zueinander verhalten.

Auch nach der Promulgation des neuen Codex des kanonischen Rechts werden unsere Gesetze weiter reformbedürftig bleiben. Die praktischen Konsequenzen der Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils traten nicht sofort und mit einem Schlag in Erscheinung. Es brauchte einige Zeit, bis sie erfaßt wurden. Nicht einmal die rund zwei Jahrzehnte, die man für eine Revision des Codex benötigte, waren ausreichend. Da wir nun Geist und Buchstaben des Konzils immer besser verstehen, begreifen wir auch immer mehr, daß der «neue Wein», den er bietet, all unsere Erwartungen übertrifft, daß wir aber keine brauchbaren «neuen Schläuche» haben, in die wir ihn füllen und aufbewahren könnten. Hier ein paar Beispiele dafür: Wir haben keine Strukturen, in denen die bischöfliche Kollegialität zum Tragen käme; wir haben weder Mittel noch Wege, um Laien an kirchlichen Entscheidungsprozessen zu beteiligen; wir haben keine klaren Regeln, um die Gemeinschaft vor übermäßigem Zentralismus zu schützen, und so weiter. Indem wir solche Notwendigkeiten anführen, möchten wir damit in keiner Weise die Verdienste des neuen

Codex bestreiten, sondern eher die Reichtümer des Konzils bekräftigen. Nebenbei bemerkt, müssen wir zugeben, daß wir auch nicht besser sind als die ersten Jünger: Wir begreifen nur langsam.

Eine kontinuierliche Reform unserer Gesetze sollte vom Konzil als Quelle ausgehen. Doch auch andere Faktoren müßten ihren Teil dazu beitragen. Unter ihnen spielt die klassische Philosophie eine wichtige Rolle. Seit den ersten frühchristlichen Jahrhunderten hat sie sich auf das Rechtsleben der Kirche ganz entscheidend ausgewirkt: Sie hat einen Teil unserer Institutionen geformt und unsere Normen und Vorschriften inspiriert. Einige dieser Auswirkungen sind heute überholt, und wir werden – so wird sich zeigen – einige Mühe aufwenden müssen, ihre verschlungenen Fäden zu entwirren. Die klassische Philosophie ist aber alles andere als tot: sie kann immer noch neue Zugänge inspirieren und neue Horizonte eröffnen. So alt sie auch ist, sie kann durchaus zur erwünschten Erneuerung einen Beitrag leisten.

Ich werde das Thema der Beziehung zwischen klassischer Philosophie und dem Rechtsleben der Kirche von zwei Fragen aus angehen. Die erste lautet: Gibt es irgendwelche wichtigen Sachverhalte im Recht, wo die aus der klassischen Philosophie übernommenen Ideen und Theorien zum Hindernis für einen Erneuerungsprozeß geworden sind? Die zweite ist: Gibt es in der klassischen Philosophie irgendwelche Methoden oder Ideen, die im Bemühen um Erneuerung hilfreich sein könnten?

Auf die erste Frage wird die Antwort wohl etwas langatmig ausfallen, auf die zweite wird sie kurz sein. Zunächst jedoch möchten wir einige Schlüsselbegriffe klären.

Klassische Philosophie in diesem Artikel bezieht sich auf die philosophischen Systeme des Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin und andere mit ihnen verwandte Schulen. Obwohl sie sich natürlich voneinander unterscheiden, haben sie doch genug gemeinsame Elemente, die eine Zusammenschau ermöglichen. Jede dieser Schulen enthält explizit oder implizit eine eigene Rechtsphilosophie.

Kanonisches Recht meint die Gesamtheit von Gesetzen der lateinischen Kirche innerhalb

der Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche. Dies ist eine ungewöhnlich enge Definition; tatsächlich haben auch einige andere Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ihr eigenes Recht. Doch müssen wir, um einigermaßen präzise zu sein und keine Verwirrung zu stiften, den Begriff eng fassen. Außerdem ist, wenn es unter den kanonischen Rechtssystemen ein erstes Analogat gibt, das römische System als solches einzustufen, da keine Konfession mit der gleichen Intensität Gesetze hervorgebracht und angewandt hat.

Rechtsleben der Kirche meint mehr als die Gesetze, die in Büchern stehen; es schließt alle Tätigkeiten ein, die im näheren oder entfernteren Sinn mit Normen und Strukturen zu tun haben, wie z.B. Gesetze entwerfen, sie mit Amtsvollmacht erlassen, sie rezipieren und interpretieren. Es umfaßt aber auch den Bereich der Gewohnheiten, sofern sie eine den Gesetzen gleichwertige und anerkannte bindende Kraft haben.

Teil I: Philosophie als Hindernis

Die Überschrift zu diesem Teil hätten wir auch dramatischer formulieren können: «Das Gesetz in den Fesseln der Philosophie». Tatsache ist, daß im Laufe der Geschichte einige philosophische Ideen unsere Gesetze und Strukturen geformt haben, und daß sie, wie verdienstvoll ihr Beitrag zu jener Zeit auch immer gewesen sein mag (und es oft auch war), heute zu unnötigen Hindernissen für eine gesunde Fortentwicklung geworden sind. Es ist an der Zeit, solche Einflüsse zu identifizieren und unser Rechtssystem von ihnen zu befreien.

Das platonische Staatsideal

Platons ideale Gesellschaft baute sich auf drei Ständen auf. An der Spitze der Pyramide standen die Philosophen, die zur Erkenntnis und zur Schau des lichten Reiches der ewigen Ideen befähigt waren. Auf diese Weise erleuchtet, waren sie dann imstande, alle anderen in ihren Dienstleistungen für den Staat zu lenken. In der Mitte befanden sich die Wächter,

die nicht mit den Ideen in Kommunikation treten konnten, aber genug Geisteskraft und Mut besaßen, um die Tugend in der Gemeinschaft zu stützen und zu stärken sowie diese gegen Angriffe von außen zu verteidigen. Ganz unten kamen die Lohnarbeiter, die über keinerlei Erkenntnis des Wahren noch über echte Tugend verfügten, aber hinreichend Geschick bzw. die rein physische Kraft besaßen, ein Handwerk auszuüben oder Handarbeiten zu verrichten.

Dieser hierarchisch aufgebaute Staat Platons war ein Spiegelbild seiner Lehre von der menschlichen Seele (die allein die Philosophen zu erkennen imstande waren). Für ihn bestand die Seele aus drei «Kräften»: der Vernunftseele, der muthaften und der triebhaften Seele. Die von Vernunft geleiteten Menschen verfügten über die höchsten Gaben: Sie besaßen die Fähigkeit, im vollen Glanz der Sonne zu leben und den Sinn aller Dinge und Ereignisse zu verstehen. Andere, von feurigem Mut angetrieben, hatten einen Sinn für Ehre und waren zur Großmut befähigt. Ihnen fehlte aber ein tieferes Verstehen der Dinge. Wieder andere blieben, von ihren sinnlichen Trieben beherrscht, ungestüm und zügellos und mußten unter Kontrolle gehalten und zur Disziplin erzogen werden.

In seinen Büchern «*Histoire théologique de l'Église catholique*» und «*Imaginer l'Église catholique*», in denen sich tiefe Einsichten finden, hat Ghislain Lafont auf den Einfluß dieser platonischen Lehre auf die Ekklesiologie der frühen und mittelalterlichen Kirche aufmerksam gemacht, ein Einfluß, der weitreichende theoretische und praktische Auswirkungen hatte¹. So neigte die katholische Hierarchie dazu, sich selbst als Mittlerin von Erkenntnis und Tugend zu begreifen, alle anderen aber als bloße Empfänger solcher Wohltaten anzusehen. Dementsprechend wurden Rechte und Pflichten aufgefaßt.

Die Anhänger des platonischen Modells haben zu einer wachsenden Zentralisierung der Regierungsgewalt über die Gemeinschaft und zur Dominanz des Klerus ihren Anteil beigetragen. Hauptaufgabe der Laien war es, den Anweisungen «von oben» in Sachen des Glaubens und der Kirchendisziplin zu gehorchen. Tatsächlich kennt das kirchliche Rechtssystem

bis auf den heutigen Tag weder ein Verfahren noch irgendeine Struktur, die sicherstellen würde, daß die Hierarchie die Lebensklugheit der Gemeinschaft zur Kenntnis nähme. Bestenfalls gewährt es den gläubigen Laien das Recht, ihren Rat anzubieten, verpflichtet aber keinen Amtsträger, diesen an ein Entscheidungsgremium weiterzuleiten. Die Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes (*sensus fidelium*) zu verkünden, aber keine geeigneten Mittel und Wege bereitzustellen, ihn auch öffentlich kundzutun, macht keinen rechten Sinn.

In unserem Rechtssystem klappt eine Lücke: Ein notwendiger und wesentlicher Faktor fehlt. Das Erste Vatikanum stellte fest, daß der Träger der Unfehlbarkeit letztlich die universale Kirche sei, selbst dann, wenn der Papst in einer Frage des Glaubens eine definitive Aussage macht; und das Zweite Vatikanum erklärte, daß «die Gesamtheit der Gläubigen ... im Glauben nicht irren» könne (*Lumen gentium* 12). Wenn diese feierlichen Erklärungen wahr sind, was wir glauben, sollten wir daraus dann nicht den Schluß ziehen, daß die Kirche verpflichtet sei, geeignete institutionelle Wege zu schaffen, auf denen die Gaben des ganzen Gottesvolkes «von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien» (aaO.) zum Wohle aller und zur Ehre Gottes genutzt werden können? Bestimmungen, die das Rederecht gewähren, aber niemanden verpflichten, richtig zuzuhören, werden einem großen Teil des Gottesvolkes und letztlich Gott selbst tatsächlich nicht gerecht, der ja dieses mit seinen Gaben ausgestattet hat.

Um nicht mißverstanden zu werden: Lafonts Absicht (die wir hier nicht näher ausführen können) ist nicht, der göttlichen Verfassung der Kirche in irgendeiner Weise zu schaden. Er will lediglich betonen, daß alle Christen aufgrund der gleichen göttlichen Verfassung Rechte haben, die nicht genügend gewürdigt werden. Platons Staatsideal kann nicht als Modell für die christliche Gemeinschaft dienen, denn in der Kirche gibt es zwar Unterschiede in den Aufgaben, aber nicht Unterschiede im Menschsein.

Die unveränderlichen Wesenheiten des Aristoteles

Die Lehre von unveränderlichen und ewigen Ideen spielt in allen drei Schulen der klassischen Philosophie eine bedeutende Rolle. In Platons Ideenlehre existieren die Ideen in jener vollkommenen Welt, aus der die Seelen der Menschen herausgefallen sind. In der aristotelischen Fassung vergegenwärtigen die Ideen, d.h. die «Wesenheiten», im Geist des Menschen die «Substanzen», die die Dinge zu dem machen, was sie sind. Thomas folgt in seinen Erklärungen streng der aristotelischen Lehre.

Jede Substanz bzw. Wesenheit hat die ihr eigene Vollkommenheit, und diese ist von bleibender Natur. Zugegeben, eine Substanz kann in einem unvollendeten bzw. potentiellen Zustand existieren – in *potentia* (der Möglichkeit nach) – und sich erst zu ihrer vollen Wirklichkeit hinentwickeln, so ähnlich wie ein Samenkorn zu einem Baum heranwächst; die Wirklichkeit der Bewegung und Veränderung darf daher nicht bestritten werden. Doch sie sind Anzeichen einer unvollendeten Welt.

Diese Lehre von bleibenden Substanzen und Wesenheiten wirkte sich auf die Spekulation der Theologen wie auf die Einstellung von Kirchenrechtlern aus. Sie hat ein Klima hervorgebracht, in dem jede Veränderung als Unvollkommenheit erschien, Evolution nur schwer verstanden und Entwicklung nicht gefördert wurde. In der Tat, das Problem der Dogmenentwicklung wurde vor der Veröffentlichung von John Henry Newmans Arbeit «*An Essay on the Development of Christian Doctrine*» im Jahre 1845 kaum beachtet.

Das Rechtsleben der Kirche ist von dieser Philosophie, die Immobilität mit Vollkommenheit gleichsetzte, tief beeinflusst worden. Und sie ist immer noch weiter wirksam. Sie begünstigt eine veränderungsfeindliche Einstellung, die sich in dem Axiom ausdrückt: «*mutatio legis est odiosa*» (eine Gesetzesänderung ist zu verabscheuen). Im Bereich der Praxis wird diese Haltung unterschwellig verstärkt durch das völlige Fehlen irgendeines institutionellen Verfahrens für die Fortentwicklung von Gesetzen. Niemand außer dem Papst hat das verfassungsmäßige Recht, eine Gesetzesänderung zu beantragen; und wenn

dies jemand täte, wäre niemand von der Verfassung her verpflichtet, eine solche ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Die bloße Tatsache, daß Normen in das System eines einzigen Gesetzbuches aufgenommen sind, macht es überaus schwierig, irgend etwas hinzuzufügen oder aufzuheben: Dies würde ja die Harmonie des Ganzen stören. Im allgemeinen tragen unsere Rechtsstrukturen und rechtlichen Bestimmungen einen zeitlosen bzw. ungeschichtlichen Charakter: Sie sind gedacht als ruhender Pol, während die Welt um sie herum sich dreht – oder an ihnen vorbeigeht.

Die Gemeinschaft der Gläubigen ist jedoch ein lebendiger Organismus: Er ist in Bewegung, ändert sich, wächst und entfaltet sich. Durch die Wechselfälle der Geschichte hindurch führt der Geist jeden und alle in ein immer tieferes Verständnis der einmal geöffneten Wahrheit ein. In Erfüllung des Gebots: «Geht zu allen Völkern ... und lehret sie» (Mt 28, 19f) trifft die Kirche auf neue Kulturen, in die hinein sie das Evangelium einzupflanzen hat. Darüber hinaus lassen die Veränderungen, die die ganze Menschheit erfaßt haben, die Kirche nicht unberührt.

Daraus folgt, daß unsere Kirche Rechtsstrukturen braucht, die besser als die gegenwärtigen geeignet sind, die Spannung zwischen Rechtsbeständigkeit und Offenheit für Veränderungen auszubalancieren.

Ein vernünftiger und einfacher Schritt in die richtige Richtung wäre es, für die verschiedenen Sektoren des kirchlichen Lebens anstelle eines einzigen Codex, der alle behandelt, partikuläre «Gesetzbücher» einzuführen. Wir könnten jeweils getrennte Bücher haben: eines, das die Normen für das ganze Gottesvolk enthält, ein anderes für die Laien, ein drittes für den Klerus und die Ordensleute, und so weiter. Eine solche Aufteilung wäre nicht einmal völlig neu: Wir haben bereits partikuläre Gesetzgebungen außerhalb und neben dem Codex, so für die Römische Kurie, die Papstwahl und die Selig- und Heiligspredigungen.

Frage: Könnte die Römische Bischofssynode nicht eine Plattform werden, auf der Anträge für Gesetzesänderungen eingebracht und debattiert würden? Kollegialität würde sich dann mit Flexibilität verbinden.

Die Gesetzesdefinition des Thomas von Aquin

Die Suche nach der richtigen Definition für jedes Seiende gehört zur Tradition der klassischen Philosophie – seit Sokrates mit seinen bohrenden, nicht locker lassenden Fragen den Anfang gemacht hatte. Die Entdeckung von «Wesenheiten» durch Aristoteles (wie sie im Verstand gedacht werden) half ein gutes Stück weiter: Sie lieferte die entscheidenden Elemente für jede Definition und gab ihr bleibende Geltung.

Das Problem mit diesen «Wesens»definitionen ist nur, daß sie naturgemäß die existentielle Dimension der Wirklichkeit außer acht lassen. Die Gesetzesdefinition von Thomas ist dafür ein anschauliches Beispiel: Sie ist klar, sie ist logisch, aber – unzureichend. Sie faßt das «abstrakte» Wesen des Gesetzes ins Auge und schweigt sich über alles aus, was zu seiner Existenz gehört. Eine solche Methode bleibt nicht ohne Folgen.

Seine Definition findet sich in seiner «Summa theologiae». Er bestimmt das Gesetz als «vernunftgemäße Anordnung, die von der zuständigen Autorität zum Zwecke der Verwirklichung des Gemeinwohls erlassen und bekannt gemacht worden ist»². Nach dieser Definition erlangt das Gesetz mit dem Akt der Promulgation seine «Wesens»vollkommenheit. Es wird rechtskräftig und bindet: Nichts kann oder darf mehr hinzugefügt werden.

Auf der anderen Seite jedoch steht – auch nach der Promulgation – das Leben. Wird das Gesetz von der Gemeinschaft rezipiert, so wird es zum Lebensprinzip, das diese anspornt, formt, ja sogar umwandelt. Wie ist diese neue Dimension zu erklären? Offensichtlich gibt es zwischen einer abstrakten Norm und einem Lebensprinzip einen realen Unterschied. Deshalb sollten wir zwei Definitionen benutzen, die des Thomas (die für die abstrakte Welt der Wesenheiten gilt), und eine zweite, die die Worte «und rezipiert wird» hinzufügt (und für die konkret existierende Welt gültig ist).

Zugegeben, die Blickrichtung auf das rein abstrakte Wesen enthält einen richtigen Gedanken: Ein Gesetz, das weder in der Vernunft gründet noch dem Gemeinwohl verpflichtet ist, ist überhaupt kein Gesetz. Den-

noch beinhaltet dieser Gedanke auch einen gefährlichen Standpunkt: Ein Gesetz, das aus richtigen Wesensaussagen besteht, ist rechtsverbindlich und bindet – egal, wie ungeeignet es für eine konkrete Gemeinschaft sein mag. Für eine solche Unbrauchbarkeit kann es viele Gründe geben: Z.B. hat die Gemeinschaft den für ein ideales Gesetz erforderlichen Entwicklungsstand noch nicht erreicht. Oder die Umstände machen eine Befolgung des Gesetzes unmöglich und so weiter. Die Geschichte, einschließlich der Kirchengeschichte, ist voll von Beispielen dafür, daß Gesetzgeber einer nicht gerade idealen Gemeinschaft eine ideale Norm auferlegten oder dies unter nicht so idealen Umständen taten. Unheilvolle Folgen waren unausweichlich.

Das System von Wesensdefinitionen leidet unter der gleichen Begrenzung wie das der «unveränderlichen Wesenheiten»: Es ist ungeschichtlich. Darüber hinaus schließen solche Definitionen die Erfahrung und alles, was sich in der existentiellen Ordnung abspielt, aus: Diese sind für die Güte des Gesetzes ohne jede Bedeutung. Was auf die Promulgation folgt, wird als unerheblich betrachtet.

Die praktischen Konsequenzen eines solch theoretischen Standpunktes sind überall im Rechtsleben der Kirche anzutreffen. Obgleich Gewohnheiten im Codex (vgl. c. 23–28) einen Ehrenplatz einzunehmen scheinen, sind die Bedingungen, anerkannt zu werden, so stringent, daß sie praktisch nicht rechtsverbindlich werden können. Ferner soll die Gewohnheit «die beste Auslegerin der Gesetze» sein (c. 27), doch tatsächlich läßt man ihr keine Zeit, dies in einem Entwicklungsprozeß auch praktisch zu erproben. So werden Zweifel durch einen Akt «authentischer Auslegung» (c. 16) gelöst. Nach der gleichen Meinung dürfen Gerichte sich nicht von Präzedenzfällen leiten lassen (c. 16). So ist ein Gesetz vom Augenblick seiner Promulgation an voll rechtswirksam.

Dies alles bedeutet, daß die gläubigen Laien insgesamt gesehen an der Gestaltung des kirchlichen Rechtslebens in keiner Weise irgendwie mitwirken (oder mitwirken dürfen). Eine Gemeinschaft, in der der Geist lebt und die (wenn wir so sagen dürfen) von göttlicher Kraft randvoll ist, spürt, was leicht nachzuvollziehen ist, daß so etwas nicht normal ist.

Ist es dann verwunderlich, daß sie sich dem Gesetz entfremdet?

Nun ist es Zeit, ein wenig innezuhalten, um zu erkennen, daß das platonische Staatsideal, die aristotelische Auffassung von bleibenden Wesenheiten und die Gesetzesdefinition des Thomas, die der Erfahrung keine Bedeutung beimißt, in einem inneren Zusammenhang zueinander stehen. So sind die Auswirkungen der klassischen Philosophie tiefgreifend und allumfassend.

Wenden wir uns nun einer anderen Teilfrage zu. Auch dort werden wir eine stark theoretische Ausrichtung vorfinden, die der Erfahrung wenig Aufmerksamkeit schenkt.

Die spätscholastische Seelenlehre

Für Thomas (der Aristoteles weiterentwickelte) bildeten Leib und Seele (d.h. Stoff und Geist) zusammen die «Substanz» des einen menschlichen Wesens. Von beiden war die Seele das Prinzip geistiger Vollzüge, wozu sie «Fähigkeiten» benötigte: eine, um die Wahrheit zu erfassen, eine andere, um nach dem Guten zu streben: Verstand und Willen (intellectus und voluntas). Beide waren jedoch nicht unabhängig für sich bestehende Seiende, sie waren lediglich «Seinsprinzipien», wirklich nicht mehr als der Seele eingestiftete Wirkmöglichkeiten. Allein aus sich heraus konnten sie nicht tätig werden. Wirkkraft war die Seele. Diese Fähigkeiten ließen sich zwar begrifflich unterscheiden, aber keine hatte, für sich allein genommen, ein Eigenleben. Man konnte sie sich nicht als getrennt von der Seele oder voneinander vorstellen. Im Klartext hieß das: Ein Antrieb, eine Erkenntnis oder ein Verlangen, das in ihnen aufkam, war der Seele zuzuordnen.

Wie es nun einmal ist, begann der Scharfsinn der scholastischen Philosophie in den Jahrhunderten nach Thomas abzufachen: Viele subtile Unterscheidungen und feine Nuancen gingen verloren. Die sehr differenzierten Gedankengänge des Thomas von Aquin wurden «grobschlächtig» ausgelegt, die innere Einheit der Substanz mit ihren Wirkkräften nicht begriffen, Verstand und Wille wurden praktisch zu unabhängig voneinander wirkenden

Fähigkeiten und Ursprung spezifischer Vollzüge, die nur wenig miteinander in Wechselwirkung standen.

Etwa um die gleiche Zeit entwickelten sich die Ehegerichte, und die Kanonisten suchten nach einem Hilfsmittel, um den vorhandenen (oder nicht vorhandenen) Ehekonsens in den Tiefen des menschlichen Geistes dingfest zu machen. Keine leichte Aufgabe. Aber sie fanden das Instrument: eine verzerrte Fassung der thomasischen Lehre. Nach und nach wurde diese «metaphysische Psychologie» (weit abgehoben von der Realität) zur Norm: Sie mußte von allen Ehegerichten angewandt werden.

Das Ergebnis ist, daß unsere Eherichter gezwungen sind, Wirklichkeit (d.h. den inneren Akt der eheschließenden Partner) nach dem Muster einer Ideologie auszulegen; daß sie gezwungen sind zu entscheiden, ob die Absicht, eine Ehe einzugehen, prinzipiell im Verstand oder aber im Willen anzusiedeln sei; oder, falls in beiden, welche der beiden Fähigkeiten dann den Ausschlag gebe. Wurde die Absicht dem Verstand zugeordnet, dann wird der Konsens als fehlend vermutet; war sie Sache des Willens, so hatte der Konsens auch dort zu sein. Der menschliche Geist vollzieht sich aber nicht im Raster solch randscharfer Begrifflichkeit. Wie die Dinge nun einmal liegen, deuten sowohl die wissenschaftlich erwiesenen Fakten wie auch (soll ich es sagen?) unsere eigene Erfahrung darauf hin, daß sein Wirken sehr viel komplexer ist. So kann es nicht überraschen, daß unsere Eherichter überall auf der Welt immer noch weiter ein heillooses Durcheinander von Entscheidungen produzieren, und daß noch so viele Korrekturen und Direktiven sie zu keiner einheitlichen Linie bringen können. Solange das Gesetz nicht in der Wirklichkeit selbst verwurzelt ist, ist Verwirrung die zwangsläufige Folge.

Ein Warnzeichen sollte ferner sein, daß das kanonische Recht, wenn es dieser spätscholastischen Ideologie folgt, auf weiter Flur allein dasteht. Nach allem, was ich weiß, macht keine andere Wissenschaft von ihr Gebrauch. Es gibt auch keine überzeugenden theologischen oder philosophischen Argumente, die sie stützen. Ganz im Gegenteil: Die moderne

Psychologie und Psychiatrie (auch wenn sie mit der christlichen Lehre voll im Einklang stehen) liefern immer mehr Beweise dafür, daß die scharfe Unterscheidung von «Verstand» und «Willen» ein menschliches Konstrukt darstellt, aber nicht die Realität wiedergibt. «Erkennen» und «Wollen» sind in den bewußten und unbewußten, den lichten und verborgenen Tiefen unseres Geistes eng miteinander verflochten. Es gibt keinen empirischen Beweis dafür, daß Verstand und Wille autonome Fähigkeiten seien, der eine, der die «Wahrheit» aufnimmt, und der andere, der sich, oft mit bestürzender Unabhängigkeit, nach dem «Guten» ausstreckt.

Zugegeben, die Auffassung ist auf ihre Weise faszinierend. Sie besteht aus «klaren und distinkten» Ideen – Descartes hätte wahrscheinlich seine helle Freude daran gehabt. Doch die Absicht, eine Ehe einzugehen, besteht in der empirischen Welt, und ob sie vorhanden ist oder fehlt, kann nicht von einer metaphysischen Theorie her beurteilt werden. Doch wir brauchen nicht zu verzweifeln. Wir haben inzwischen große Fortschritte gemacht, den Prozeß des Erkennens und Wollens zu verstehen. Es gibt andere Mittel und Wege als die gegenwärtig angewandten, um allgemein anerkannte Beweismittel herauszubekommen oder eine «moralische Gewißheit» zu erreichen. Die Ausarbeitung neuer Verfahrensweisen könnte die viel beschworene Einheit in der Praxis kirchlicher Ehegerichte herbeiführen, so daß man ihren Entscheidungen größere Achtung entgegenbringen würde³.

II. Philosophie als inspirierender Wegweiser

Die klassische Philosophie entstand aus einem fragenden und schöpferischen Geist. Das kanonische Recht wird oft als abgestanden und risikoscheu kritisiert. Könnte die klassische Philosophie nicht auch dem kanonischen Recht neues Leben einhauchen?

Lonergans unbegrenztes Verlangen nach Erkenntnis

Mit seiner Feststellung, daß die Menschen von einem unbegrenzten Verlangen nach Er-

kenntnis angetrieben werden, hat Bernard Lonergan den Geist der klassischen Philosophie treffsicher erfaßt⁴. Platon, Aristoteles und Thomas waren im Übermaß damit «gesegnet». Egal, womit sie in Berührung kamen, sie besaßen die Fähigkeit zu staunen, Fragen zu stellen und neue Antworten zu finden.

Gratian (gest. vor 1160), der unbestrittene Meister des kanonischen Rechts, war vom gleichen Geist beseelt. Er sammelte eine Unzahl von allen möglichen Rechtssatzungen, die nicht selten im Widerspruch zueinander standen, untersuchte sie kritisch, argumentierte für und wider jeden einzelnen Text und vollendete schließlich seine Arbeit mit der Gesetzessammlung «Concordantia discordantium canonum» (Übereinstimmung nicht übereinstimmender Kanones). So schuf er eine Rechtssammlung, die in methodischer und inhaltlicher Hinsicht Maßstäbe setzte.

Seine Leistung wurde gewürdigt, seine Schlußfolgerungen wurden gepriesen, doch seiner Methode folgte man nur kurze Zeit. Rechtsgelehrte späterer Jahrhunderte hörten auf, bohrende Fragen zu stellen, um neue Einsichten zu gewinnen: Sie begnügten sich mit immer aufgeblähteren Textanalysen. Distinktionen hatten Hochkonjunktur, Einsichten versiegten, schöpferische Eingebungen waren selten. Das mag zwar manche Gesetzgeber befriedigt haben, aber es entfremdete das Volk Gottes; es entdeckte in den Handbüchern der Rechtsgelehrten kein großes «Verständnis für die Gesetze» und noch weniger die unverbrauchte Frische der Frohen Botschaft.

Insbesondere nach dem Konzil von Trient legte die Wissenschaft des kanonischen Rechts ein durchweg begrenztes Verlangen nach Erkenntnis an den Tag⁵. Eine solche Einstellung hat in unserer heutigen Welt, wo das Bedürfnis nach Erkenntnis übergroß ist, kaum Chancen, auf Dauer zu bestehen. Heute genügt es nicht, ein Gesetz lediglich zu erlassen, damit es angenommen wird. Herz und Verstand der Menschen müssen gewonnen werden. Damit es bereitwillig befolgt wird, muß man seine Gründe kennen und verstehen. Autorität, die man über vernunftbegabte Personen ausübt, muß dieser Vernunft auch die Ehre erweisen.

Diese neuen Zeitumstände können als Ein-

ladung dazu verstanden werden, Gesetze auf neue Weise auszulegen. Wie könnte so etwas aussehen? Die neue Art der Auslegung sollte von einem unbegrenzten Verlangen nach Erkenntnis getragen sein und im Leser den Wunsch wecken, das Gesetz auch zu verstehen. Wie sich das erreichen ließe, möchte ich kurz skizzieren.

Der Horizont des Textzusammenhangs: Alles Bemühen muß natürlich von der Standardfrage nach dem Wortsinn des Gesetzes ausgehen, der sich aus dem Text und Textzusammenhang ergibt, wie Kanon 17 des Codex es verlangt. Die Antworten auf die sich hier stellenden Fragen bilden dann eine *erste Auslegungsebene*. Nur soweit gehen die meisten Autoren, selbst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Doch an dieser Stelle fangen viele weitere Fragen erst an. Es ist schlicht und einfach falsch, den Verstand im Ungewissen zu lassen.

Der Werte-horizont: Als nächstes käme eine Reihe von Fragen nach den Werten: Welche Werte sollen denn eigentlich die Gesetze fördern und stützen? Die Antworten hierauf würden eine *zweite Auslegungsebene* darstellen, eine Einführung in das Verständnis der Gesetze. Sinn und Geist sollten in den Normen transparent werden!

Der Horizont des Lebens: Nach der Promulgation haben die Gesetze die Feuerprobe des Lebens zu bestehen. Dort treffen die abstrakten, universalen und unpersönlichen Normen auf die konkreten, einzelnen und persönlichen Situationen von Menschen. Unvermeidlich werden Fragen nach der existentiellen Qualität der Gesetze auftauchen: Sind sie in kluger Weise auf die Gemeinschaft zugeschnitten? Den Umständen angepaßt? Führen sie zur Harmonie und vertiefen sie die Einheit? – alles lebenswichtige Fragen für den Fortschritt der Gemeinschaft. Die in rechter Weise zusammengewobenen Antworten könnten zu einer *dritten Auslegungsebene* führen.

Der Horizont der Zukunft: Es wartet aber immer noch eine Reihe weiterer Fragen auf den forschenden Verstand, die die Zukunft betreffen. Sie bieten Gelegenheit zur Kreativität. Gibt es ein echtes Bedürfnis für ein neues Gesetz? Gibt es Lasten, die erleichtert, eine Struktur, die erneuert werden müßte? Die

Antworten auf derartige Fragen sollten als Dienstleistung gegenüber dem Gesetzgeber und dem Volk insgesamt angeboten werden: eine *vierte Auslegungsebene*. Hier kann dann der Kirchenrechtler seine Klugheit zum Nutzen des Gesetzes und des Lebens voll einbringen. Darin mag der Kern seiner Berufung liegen.

So könnte etwa eine neue Art der Auslegung aussehen, die aus einem unbegrenzten Verlangen nach Erkenntnis hervorgeht. Sie wäre zugleich auch Ausdruck eines unbegrenzten Verlangens zu lieben, da ihr einziger Zweck darin bestünde, dem Volk Gottes zu dienen. Eine solche Dynamik würde das kanonische Recht mit Leben erfüllen.

Die klassische Philosophie mag in einigen ihrer Theorien bedenkliche Grenzen aufweisen, doch sie kann Forscher auch inspirieren, auf der Suche

Grund

bleibt sie dem kanonischen Recht freundschaftlich verbunden.

Schlußbemerkungen

Zwei wichtige Fragenkomplexe im kanonischen Recht erfordern auch weiterhin die bleibende Aufmerksamkeit des Gesetzgebers. Für beide könnte meiner Ansicht nach eine moderne Ausgestaltung der klassischen Philosophie hilfreich sein⁶.

Die *erste Frage* betrifft das Problem, klar zwischen Akten des Lehrens und der Gesetzgebung zu unterscheiden. Ziel des Lehrens ist es,

¹ G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie* (Paris 1994); ders., *Imaginer l'Église catholique* (Paris 1995).

² *Ordinatio rationis ab eo que curam communitatis habet propter bonum commune promulgata*, Sth I-II q. 90 art. 4: «eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekanntgegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft innehat»: so Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 13. Bd., hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln (Heidelberg 1977) 15.

³ Für eine Bewertung der heutigen Rechtsbestimmungen zum Ehekonsens im einzelnen vgl. L. Örsy, *Marriage in Canon Law* (Wilmington, DE 1988).

⁴ Vgl. B. Lonergan, *Methode in der Theologie* (Leipzig 1991), «Selbsttranszendenz», 112ff.

⁵ Zur Entstehung des Nominalismus im Kirchenrecht

Wissen mitzuteilen, Ziel der Gesetzgebung, zu einem Handeln zu verpflichten. Buch III des Codex «Über den Verkündigungsdienst der Kirche» ist immer noch von der Einstellung geprägt, daß Lehren eine Ausübung der kirchlichen Jurisdiktionsvollmacht sei. Hier wären einige Korrekturen angebracht.

Die *zweite Frage* bezieht sich auf das Problem, *in der Kirche selbst* eine legitime Gewissensfreiheit anzuerkennen, insbesondere wenn das Gewissen mit dem positiven Recht in Konflikt gerät. Es wäre absurd und unlauter zu meinen, die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) gelte nur für Nichtgetaufte. Es wird wohl aber noch weitere Untersuchungen und Überlegungen brauchen, um herauszufinden, wie man in der Kirche mit der Gewissensfreiheit umgehen soll, und welche Art von Gesetzgebung sie erfordert.

Diese Einführung in das Verhältnis von Philosophie und kanonischem Recht ist kurz und bruchstückhaft. Dennoch zeigt sie, daß das Kirchenrecht die Philosophie braucht. Es braucht freilich auch ein kritisches Urteil, um zu unterscheiden, welche der verschiedenen Lehrmeinungen anzunehmen und welche zurückzuweisen sind. Für die Ausbildung einer solch kritischen Urteilsfähigkeit sind nur wenige Denker so hilfreich wie die drei Klassiker Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin. Ihre Einsichten in die Natur des Menschen zu verstehen, ist eine gute Vorbereitung, um Gesetze so zu handhaben, daß sie die Freiheit der Kinder Gottes sichern.

nach dem Konzil von Trient vgl. G. Fransen, *L'application des décrets du Concile de Trente. Les débuts d'un nominalisme canonique*, in: *L'Année Canonique* 27 (1983) 5.

⁶ Zu neuen Antworten auf neue Fragen auf der Grundlage alter Weisheit vgl. D. Granfield, *The Inner Experience of Law. A Jurisprudence of Subjectivity* (Washington DC 1988).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

LADISLAS ÖRSY

geb. 1921 in Ungarn; 1943 Eintritt in die Gesellschaft Jesu; Priesterweihe 1951; studierte Philosophie und Kirchenrecht an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Theologie an der Theologischen Fakultät St. Albert

in Löwen (Belgien) und Zivilrecht an der Oxford University (England); Lehrtätigkeit an der Gregoriana in Rom, der Fordham University, New York City, und an der Catholic University in Washington, DC. Zur Zeit Gastprofessor am Georgetown University Law Center in Washington, DC. Einige Veröffentlichungen mit Bezug auf das Thema des Artikels: Lonergan's Cognitional Theory and Foundational Issues in Canon Law: Method, Philosophy and Law, *Theology and Canon Law*, in: *Studia Canonica* 13 (1979) 177-243; *From Vision to*

Legislation: From the Council to a Code of Law (Milwaukee, WI 1985); *The Church: Learning and Teaching: Magisterium, Assent, Dissent, Academic Freedom* (Wilmington, DE 1987); *The Profession of Faith and the Oath of Fidelity: A Theological and Canonical Analysis* (Wilmington, DE 1990); *Theology and Canon Law: New Horizons for Legislation and Interpretation* (Collegeville, MN 1992). Anschrift: Fordham University, Bronx, New York 10458, USA.

John M. Huels
**Von der Praxis zum
 Gesetz**

Die universalen Gesetze der römisch-katholischen Kirche werden zwar nur auf Anordnung des Papstes promulgiert, aber für ihr Zustandekommen ist viel mehr erforderlich als dieser bloß formale Akt des obersten Gesetzgebers. Wenn der Papst kraft seiner Autorität und Vollmacht ein Gesetz verkündet, dann ist dieses neue Gesetz fast immer auf die eine oder andere Weise aus der Erfahrung der Kirche hervorgegangen. Bis ein Gesetz erlassen wird, hat es in der Regel bereits eine Vorgeschichte hinter sich: Es hat sich in der christlichen Gemeinschaft, sei es in der Gesamtkirche oder in einer oder mehreren Ortskirchen, gleichsam eine Art normativer Praxis herausgebildet.

In dieser Kurzdarstellung wollen wir uns einige der hauptsächlichen Vorläufer kirchlicher Gesetze anschauen, d.h. verschiedene Arten normativer Handlungsweisen, die erst später formell universale Gesetzeskraft erlangt haben: Dazu gehören die Rolle der Gewohnheit, Verlautbarungen und Verwaltungsakte der Römischen Kurie, die Rechtsprechung der römischen Gerichtshöfe und die einhelligen Ansichten der «Fachgelehrten».

1. Die Gewohnheit

Gewohnheiten sind das «ungeschriebene Gesetz» (*ius*), die lebendige Praxis, wie sie sich in der kirchlichen Gemeinschaft herausgebildet hat. In der kanonischen Tradition nehmen die Gewohnheiten einen Ehrenplatz ein. Hundertjährige oder unvordenkliche Gewohnheiten (an deren Ursprung sich keine lebende Person mehr erinnert) können in der kirchlichen Gemeinschaft Gesetzeskraft erlangen, auch wenn sie dem geltenden kanonischen Recht zuwiderlaufen (c. 5 und 26). Entstehen neue Gewohnheiten, so können sie nach Maßgabe von cc. 24–28 rechtsverbindlich werden, wenn sie dreißig Jahre lang geübt wurden.

Die ordnungsgebende Funktion der Gewohnheiten für die christliche Gemeinschaft war in der frühen und mittelalterlichen Kirche viel größer als in der neueren Zeit, wo die Gesetzgebung dominierte¹. Dennoch ist die Gewohnheit auch heute noch eine wichtige rechtsschöpferische Kraft, die in der weltweiten lateinischen Kirche für eine gesunde Vielfalt sorgt. In der Regel stehen Gewohnheiten mit dem geschriebenen Gesetz in Einklang oder existieren im sog. gesetzesfreien Raum ohne Bezug zu ihm. Doch hat es auch, wie die Geschichte zeigt, nicht selten gesetzwidrige Gewohnheiten gegeben. In der Tat kam es vor, daß eine gesetzwidrige Gewohnheit sich in die Praxis der Kirche so eingewurzelt und so weit verbreitet hatte, daß sie schließlich eine Änderung des universalen Gesetzes nach sich zog.