

¹ W. Mallmann, Vereins- und Versammlungsfreiheit: Staatslexikon Recht Wirtschaft Gesellschaft (Freiburg i. Br. ⁶1963) VIII, 106ff.

² Mallmann aaO.

³ Apostolisches Schreiben Pauls VI. «De Episcoporum muneribus», 15. VI. 1966: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 17 (1966) 367, Nr. IV.

⁴ Acta Apostolicae Sedis X (1918) 502, Nr. 92–94.

⁵ S. Congregatio Concilii, Corrienten., 13. XI. 1920: Acta Apostolicae Sedis XIII (1921) 135/44.

⁶ G. Onclin, Principia generalia de fidelium associationibus: Apollinaris 36 (1963) 85.

⁷ F. Elsener, Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte: A. Müller–F. Elsener–P. Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Einsiedeln–Zürich–Köln 1968) 38.

⁸ O. von Nell-Breuning: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare (Freiburg i. Br. ²1968) III, 524.

⁹ Pastoralverordnung «Gaudium et spes», Nr. 68 und 75. Vgl. dazu A. del Portillo, Ius associationis et associationes fidelium iuxta Concilii Vaticani II doctrinam: Ius Canonicum VIII (1968) 8ff.

¹⁰ R. Laurentin, Le premier Synode. Histoire et bilan (Paris 1968) 81.

¹¹ Portillo aaO. 10.

¹² Portillo aaO. 11f.

¹³ Es sei in diesem Zusammenhang auf die sehr instruktive Studie Portillos (aaO. 12ff) verwiesen, die sich in einem eigenen

Abschnitt «Consequentiae de iure condendo» mit dieser Frage befaßt.

¹⁴ Archiv für katholisches Kirchenrecht 88 (1908) 142.

¹⁵ Ebd. 143f.

¹⁶ K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici (München-Paderborn-Wien ¹¹1964) I, 564, Portillo, aaO. 26.

¹⁷ Dekret «Presbyterorum ordinis», Nr. 7.

¹⁸ Vgl. das bei Portillo aaO. 26 zitierte Schema des Konzilsdekrets «Presbyterorum ordinis».

¹⁹ Nr. 8 des Dekrets «Presbyterorum ordinis».

²⁰ Vgl. P. J. Cordes: Lexikon für Theologie und Kirche aaO. III, 180.

²¹ Vgl. dazu J. Neumann, Über die Notwendigkeit eines gesamt-kirchlichen Grundgesetzes: Theologie im Wandel (1967) 423ff.; Ders., Revision der Kirchenverfassung: Wort und Wahrheit 23 (1968) 390f.

BRUNO PRIMETSHOFER

geboren am 12. Januar 1929 in Linz, Redemptorist, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Wien, Innsbruck und München sowie an der päpstlichen Lateran-Universität. Seit 1967 ist er Professor für kanonisches Recht an der Universität Linz. Er veröffentlichte: Ehe und Konkordat (Wien 1960); Rechts-geschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn 1781–1841 (Wien 1967).

Jan Rietmeijer Eine kanonistische und theologische Überlegung zur Dispensgewalt des Bischofs

Anlaß zu folgenden Überlegungen war die Frage, ob der Bischof in einem Fall, bei dem vernünftigerweise erwartet werden könnte, daß der Papst einem Priester Dispens von der Zölibatsverpflichtung gebe, aber ein Antrag nach Rom ernsthafte Schwierigkeiten macht, diese Dispens selbst aussprechen kann. Daß sich diese Frage in der heutigen Zölibatssituation immer wiederholt, liegt nah. Einerseits wird zwar jeder, der Kontakt mit Priestern hat, die im Gewissen überzeugt sind, eine Ehe eingehen zu müssen, Verständnis haben für die oft schwerwiegenden Argumente, die die Betroffenen zu diesem Entschluß führen, der meistens die einzig menschliche – also auch christliche – Lösung für sie ist; aber andererseits ist da das Wartenmüssen auf eine Dispens aus Rom, die manchmal viel Zeit verlangt, was ernste Schwierigkeiten mit sich bringen kann wie: Verlust von Beziehungen, ernsten und schmerzhaften Kum-

mer der Familie, Verlust des guten Namens und schweren Schaden durch psychische Spannungen, denen der Betroffene ohnehin schon unterworfen ist und die durch das Warten unerträglich werden.

In solchen Situationen erhebt sich natürlich die Frage, ob es nicht zur Befugnis und Aufgabe des Bischofs gehören müßte, in Übereinstimmung mit den Forderungen, die diese neuen Situationen erheben, selbst tätig zu werden. Ebenso klar ist, daß diese Frage über die konkrete Situation hinausgeht, weil das ganze Problem der Dispens von der Verbindlichkeit kirchlicher Gesetze in einer neuen Kirchenordnung gelöst werden muß. In der Geschichte der Kirche stellt sich dieses Problem immer wieder neu: in jeder veränderten Situation von Kirche und Welt. Da nun das Zweite Vatikanische Konzil so deutlich die Signatur der neuen Zeit trägt, in die die Kirche eingetreten ist, wird es nötig, auch jenes uralte Problem von neuem ins Licht der auf diesem letzten Konzil wiederentdeckten und von neuem betonten Werte zu rücken.

Die Kirchenordnung vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Der allgemeine Grundsatz für eine Dispens von der Verbindlichkeit kirchlicher Gesetze gibt der Codex Iuris Canonici in Kanon 80. Dispens kann nur der geben, der die Gesetze erlassen hat oder dessen Nachfolger oder eine höhere Obrigkeit. Daraus folgt streng logisch, daß von der Verbind-

lichkeit allgemeiner Kirchengesetze, die den Papst zum Gesetzgeber haben, unter ihm stehende Ordinarien nicht dispensieren können, es sei denn, daß ihnen implizit oder ausdrücklich Dispensvollmacht erteilt wurde. «Nicht einmal für einen Einzelfall», sagt Kanon 81, der diese Folgerung aus dem vorangehenden Kanon zieht. Zwar finden sich im Codex mehrere Beispiele für die ausdrückliche Verleihung solcher Dispensvollmacht (in Zusammenhang mit der Ehe z. B. in Kanon 1028 und 1043 bis 1045), aber das allgemeinste und am meisten ins Auge springende ist wohl die Vollmacht, die in demselben Kanon 81, Absatz 2, für Ausnahmefälle gegeben wird: Wenn man sich nur mit Schwierigkeit an den Heiligen Stuhl wenden kann, wenn gleichzeitig Gefahr besteht, daß ein Aufschub großen Schaden verursachen würde, und wenn es sich außerdem um eine Dispens handelt, die der Apostolische Stuhl zu gewähren pflegt – in solch einem Falle kann der Bischof selbst dispensieren. Damit scheint die in der Einleitung aufgeworfene Frage für die Kirchenordnung der Zeit vor dem Zweiten Vatikan-Konzil beantwortet zu sein. Es stand ja fest, daß Rom einem Priester vom Zölibat nie und nimmer Dispens erteilte. Ob jemals insgeheim dispensiert wurde, bleibt eine offene Frage, ist aber für unsere Überlegungen unwichtig, eben weil eine solche eventuelle Dispens *ex supposito* streng geheim war.

Da aber der Zölibat als Verpflichtung schon mit der Subdiakonatsweihe verbunden ist, kehrt die Frage wieder, ob der Bischof vielleicht Subdiakone und Diakone unter Umständen des 2. Absatzes von Kanon 81 vom Zölibat dispensieren könnte. Falls ihnen von Rom ohne Schwierigkeit Dispens erteilt wurde, möchte man erwarten, daß die Antwort bejaht werden könnte. Im Jahre 1949 hat aber die Kardinalskommission, welche die Kanones des Codex authentisch zu interpretieren hat, auf eine diesbezügliche Frage geantwortet, daß in der Befugnis und den Umständen, die in Kanon 81, Absatz 2, festgelegt sind, nicht die Vollmacht eingeschlossen sei, von Gelübden und von der Zölibatsverpflichtung der Subdiakone und Diakone zu dispensieren;¹ diese Dispens sei dem Papst vorbehalten. Eine derartige, auf den ersten Blick sehr einengende Interpretation reizt dazu, nach der dahinter liegenden Motivierung zu suchen. Die Motivierung war – wie aus der entsprechenden Literatur hervorgeht – eine doppelte: eine praktische und eine mehr spekulative. Während des Krieges hatten Bischöfe ganz getrost vom Zölibat der Subdiakone und Diakone dispensiert,

indem sie sich dabei auf den oben zitierten Kanon 81, Absatz 2, beriefen. Unmittelbar nach dem Krieg erreichte in der Kirchenordnung das zentralistische Denken aber seinen Höhepunkt, so daß diese strenge Interpretation verständlich wird. Diese Auffassung wird noch unterstrichen durch eine bemerkenswerte Interpretation derselben Kommission – offensichtlich ebenfalls aus Anlaß von Ereignissen während des Krieges –, daß nämlich die Bedingung «Wenn Rom schwer erreichbar ist» nicht zutrifft, solange dies noch über den Nuntius möglich ist.² Der mehr spekulative Grund mag gewesen sein, daß Dispens vom Zölibat nicht nur Dispens von einem positiv kirchlichen Recht sei, sondern gleichzeitig Dispens von einem stillschweigenden Gelübde, das mit der Subdiakonatsweihe verbunden sei. Diese Auffassung war vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil weit verbreitet. Verbunden mit der Lehre von der *vicaria potestas* des Papstes mag das zu diesem strengen Vorbehalt sogar bezüglich der Dispensvollmacht bei der Zölibatslösung von Subdiakonen und Diakonen geführt haben.

Überblicken wir die Kirchenordnung der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, so müssen wir feststellen, daß der Grundsatz, nur der Gesetzgeber könne von der Befolgung seiner Gesetze dispensieren, mit eiserner Konsequenz durchgeführt wurde. Dieser Grundsatz, der schon vor Gratian formuliert wurde, findet in ihm einen prinzipiellen Verteidiger,³ und durch den großen Einfluß seines «*Decretum*» ist an diesem Grundsatz jahrhundertlang festgehalten worden, wenn auch nicht, wie wir sehen werden, immer mit derselben Konsequenz. Die Befugnisse, die der Codex den Bischöfen gab und die sie außerdem in den sogenannten *facultates quinquennales* oder später in den *facultates decennales* erhielten, haben die Härte des Systems gemildert. Die vom Codex verliehenen Befugnisse wurden übrigens als zur *potestates ordinaria* des Bischofs gehörig angesehen, was jedoch noch etwas anderes ist als die Anerkennung von Befugnissen, die dem Codex vorausgehen und zum Amt selbst gehören. Das ist gerade die wiedergewonnene Einsicht, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Kirche aufgegangen ist.

*Die Kirchenordnung
nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*

Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigen, daß der Grundsatz des Codex durch einen andern Grundsatz ersetzt worden ist. Nicht

nur der Gesetzgeber kann dispensieren und andere nur kraft ausdrücklicher oder impliziter Vollmachten – die Bischöfe können vielmehr immer von der Verbindlichkeit allgemeiner kirchlicher Gesetze dispensieren, wenn von der höchsten kirchlichen Autorität kein spezieller Vorbehalt gemacht wurde: «In einem besonderen Fall» und «sooft sie es für das geistliche Wohl der Gläubigen, über die sie nach Maßgabe des Rechtes ihre Gewalt ausüben, für nützlich erachten», fügt das Dekret über das Bischofsamt «Christus Dominus» (Nr. 8 b) hinzu. Diese Rechtsnorm tritt also offensichtlich an die Stelle des (heutigen) ersten Abschnitts des Kanon 81. «Kanon 81 entzogen», sagt das Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus» vom 15. Juni 1966, das für das Konzilsdekret Ausführungsbestimmungen geben will.⁴ Dieses Motu Proprio ist nicht nur wichtig wegen der Liste von Fällen, die Rom vorbehalten sind, sondern auch wegen der einleitenden Bestimmungen, über die unten noch mehr zu sagen sein wird. In der Liste der vorbehaltenen Fälle lesen wir als ersten: «die Zölibatsverpflichtung oder das Verbot eine Ehe zu schließen, an das Diakone und Priester gebunden sind, auch wenn sie auf gesetzlichem Wege in den Laienstand zurückversetzt wurden oder dahin zurückgekehrt sind» (IX, 1) und ferner: «das Ehehindernis, das durch die Diakonats- oder Priesterweihe oder die feierliche Ordensprofeß entstanden ist» (IX, 2). Anders als in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist Rom dazu übergegangen, ohne Schwierigkeiten Dispens vom Zölibat zu geben, auch für Priester, wenn diese versprechen, ihr Amt nicht weiter auszuüben. Am 2. Februar 1964 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre – damals hieß sie noch das «Heilige Offizium» – eine Instruktion, in der dargelegt wurde, wie die bischöflichen Kurien einen Prozeß einzuleiten hätten, um eine Dispens vom Zölibat zu erreichen. Die zugehörigen Fragelisten waren noch ganz von der früheren Dispensbegründung beeinflusst, daß sich jemand unter Druck habe weihen lassen (Kanon 214). In diesem Falle konnte – nachdem dafür Beweise geliefert waren – der Heilige Stuhl eine Erklärung geben, daß in vorliegendem Falle die Verpflichtungen der Priesterweihe nicht übernommen worden seien. In den letzten Jahren hat die Praxis jedoch gezeigt, daß Dispens auch immer wieder gegeben wird, wenn aus einem Antrag klar wird, daß eine Dispens aus Überlegungen der Billigkeit verantwortbar und erwünscht, d. h. praktisch notwendig ist (z. B. im Zusammenhang mit einer beschlossenen Ehe). Da Rom also nun de

facto häufig von der Zölibatsverpflichtung dispensiert, kehrt die Frage wieder, ob unter den besonderen Umständen, von denen Kanon 81, Absatz 2 spricht, nicht auch der Bischof dispensieren könnte.

Daß der zweite Abschnitt des Kanon 81 durch das Konzilsdekret nicht aufgehoben wurde, ist eigentlich selbstverständlich, wird aber zu allem Überfluß durch das Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus» noch bestätigt: «Durch die Vorschrift des Konzilsdekrets «Christus Dominus» wird Kanon 81 nur teilweise geändert» (II); worauf sich diese Änderung bezieht, haben wir soeben dargelegt. Es scheint also, daß in einem einzelnen Falle alle Bedingungen des Kanon 81, Absatz 2, erfüllt sein können, so daß der Bischof dispensieren könnte. Ein Hindernis bleibt noch möglich: Die Antwort der Codex-Kommission aus dem Jahre 1949! Formaljuristisch gesehen, kann sie die Folgerung zweifelhaft machen, weil die Entscheidung nicht ausdrücklich widerrufen worden ist; das scheint aber nötig zu sein, wenn wir die Worte des Motu Proprio recht verstehen: «Die Gesetze, welche die Kirche im Gesetzbuch des kirchlichen Rechts kodifiziert hat und in anderen, später veröffentlichten Dokumenten fixiert und nicht widerrufen hat, erklären wir noch für voll in Kraft, wenn das Zweite Vatikanische Konzil sie nicht ausdrücklich aufgehoben oder ganz oder teilweise geändert hat» (I). Trotzdem gibt es ernste Gründe für die Annahme, daß die zitierte Entscheidung der Codex-Kommission ihre Gültigkeit verloren hat. Zunächst war dort die Rede von einer Dispens für Subdiakone und Diakone, während jetzt von Subdiakonen keine Rede mehr ist, wohl aber ausdrücklich von Priestern gesprochen wird. Ferner – und das ist wichtiger – ist die *Grundlage* dieser Entscheidung hinfällig geworden. Aus den Konzilsdokumenten ist nämlich klar geworden, daß die Konzilsväter die Theorie vom impliziten Gelübde bei der Subdiakonatsweihe nicht akzeptiert haben. Zum Beweis dafür folgendes: In den oben genannten Vorbehalten fehlt jeder Hinweis auf das Gelübdemotiv, es sei denn, daß man dafür die vorausgehende allgemeine Bestimmung anführen wollte: «Unter die Bezeichnung «kirchliches Gesetz» fallen keineswegs die göttlichen Gesetze, seien sie nun natur-rechtlich oder positiv-rechtlich, von denen allein der Papst – da er eine stellvertretende Gewalt hat – dispensieren kann, wie es bei der Dispens von einer geschlossenen, aber nicht vollzogenen Ehe geschieht, sowie eine Dispens, die mit Auflösung einer Ehe wegen Vor-

rangs des wahren Glaubens und aus andern Gründen zu tun hat» (V). Daß unter die «andern Gründe» der priesterliche Zölibat falle, kann nicht vorausgesetzt, sondern müßte eventuell bewiesen werden. Das trennende Ehehindernis des Zölibats ist selbstverständlich ein rein positiv-rechtliches Gesetz, und die aus dem Zölibatsbrauch resultierende Verpflichtung nicht zu heiraten muß nach den konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten zweifellos ebenfalls als rein positiv-rechtliches Gesetz angesehen werden. Auch im Dekret über Amt und Leben des Priesters, *Presbyterorum Ordinis*, wird die Theorie von der Gelübdeverpflichtung mit keinem Wort erwähnt («Der ... Zölibat wurde ... in der lateinischen Kirche allen, die die heilige Weihe empfangen sollten, als Gesetz auferlegt», Nr. 16), und auch im Dekret «Optatam» über die Priesterausbildung ist davon keine Rede; außer dem Gesetz wird höchstens noch das Charisma erwähnt: «Sie sollen tief davon durchdrungen sein, wie dankbar sie diesen Stand entgegennehmen sollen, nicht etwa bloß als eine Vorschrift kirchlicher Gesetzgebung, sondern als ein kostbares Geschenk...» (Nr. 10). Schließlich finden wir auch in der Enzyklika Pauls VI. *Sacerdotalis Coelibatus* vom 24. Juni 1967⁵ keinen einzigen Hinweis in dieser Richtung. Wiederholt wird lediglich, daß der Apostolische Stuhl nach Beratung mit dem Ortsbischof in besonderen Fällen dispensiert (Nr. 88). Aus alldem geht hervor, daß das Fundament der Entscheidung der Codexkommission vom Jahre 1949 hinfällig ist und damit auch die Gültigkeit der Entscheidung selbst.

Wenn wir nun die Kirchenordnung der Zeit nach dem Konzil überblicken, zeigt sich, daß auf dem Vatikanischen Konzil einerseits ein neuer Grundsatz für die Dispens von kirchlichen Gesetzesbindungen in den Vordergrund getreten ist, der aber andererseits in seinen Konsequenzen oft noch nicht erkannt und dessen Wirkung oft von kanonistischen Strukturen der vorkonziliaren Zeit überschattet wird. Deshalb wollen wir fragen, ob es auch anders möglich ist.

Auf dem Weg zu einer neuen Kirchenordnung

Unsere Zeit ist empfänglich geworden für den Wandel von Strukturen, die kurz vorher noch für unveränderlich galten. In solcher Zeit greift man gern auf die weiter zurückliegende Vergangenheit zurück und fragt sich, ob die vermeintliche Unveränderlichkeit wirklich so unveränderlich war. Nachdem das Zweite Vatikanische Konzil das Bi-

schofsamt wieder aufgewertet und daraus für die Dispensgewalt Folgerungen gezogen hatte, die dem Codex des Jahres 1918 offenbar widersprechen, ist die Feststellung bewegend, daß es früher ebenfalls anders gewesen ist. Im Rahmen dieses Artikels läßt sich nicht einmal eine summarische Übersicht über diese Frage in der Geschichte des kanonischen Rechts geben, die bis zum 14. Jahrhundert so meisterhaft von *Stiegler*⁶ und *Brys*⁷ dargestellt worden ist. In Kürze nur folgendes.

Wenn in den ersten Jahrhunderten Bischöfe, wenn nötig, selbstverständlich selbst dispensiert haben und das auch später beibehalten haben, obwohl man auch bald schon wegen Dispensen nach Rom ging, so ist klar, daß dafür die Sorge des Bischofs für die ihm anvertraute Gemeinde entscheidend war. Auch wenn später (vor allem zu Anfang des 10. und 11. Jahrhunderts) die Päpste in Zusammenhang mit dem Nachlassen der Zucht verlangen, daß ihnen Dispensbefugnis zukommt, sehen wir trotzdem noch, daß Autoren dieser Jahrhunderte frei und gesund über Befugnisse und Aufgaben der Bischöfe reden. Darauf hat für seine Zeit vor allem Ivo von Chartres entscheidenden Einfluß gehabt; er war der erste, der – im «Prolog» zu seinem Dekret, dem «Decretum Ivonis»⁸ – eine systematische Abhandlung über die Dispens von kirchlichen Gesetzen vorlegte; auch in seinen Briefen kommt er immer wieder darauf zurück.⁹ Er sagt, das Gesetz sei kein Zweck an sich, die Liebe stehe immer über dem Gesetz; deshalb sei die Dispens ein großes Gut («Dispens ist allen Preises wert und besonders heilvoll»¹⁰), und die Erteilung von Dispens sei für die kirchliche Obrigkeit Pflicht, «denn wo das Heil auf dem Spiel steht, darf man als Heilmittel nicht nur am harten Gesetz festhalten, sondern muß auch das Mittel der Dispens – das von weisen Menschen niemals mißachtet wird – angewandt werden, um die Stürme zu stillen».¹¹ Bei Ivo bleibt das einzige Kriterium die Liebe: «Weil Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist, glauben wir, daß dort die Gesetze befolgt werden, wo wir anerkennen, daß der Auftrag der Liebe erfüllt wurde.»¹² Dasselbe drückt er in seinem Prolog aus, wenn auch etwas anders: «So einer beim Abwägen von Gesetz und Dispens die Liebe – Fülle des Gesetzes! – als Kriterium nimmt, wird er nicht irren und fehlen, und wenn er auf die eine oder andre Weise von der absoluten Strenge abweicht, wird die Liebe ihn freisprechen.»¹³ Daß Ivo das Abwägen von Gesetzesstrenge (*rigor iuris*) und Barmherzigkeit der Dispens (*miser cordia dispensationis*) zur charakteristischen Aufgabe

der Bischöfe rechnet, ist aus dem Gesagten und all seinen Briefen klar ersichtlich. Außerdem sagt er es noch einmal ausdrücklich: «Weil den Leitern (lies: den Bischöfen) anvertraut ist, die Strenge des Rechts aufrechtzuerhalten, wie Ort und Zeit es verlangen, ... steht es ihnen auch zu, aus Achtung vor den Personen oder vor dem Wohl der Gemeinschaft Dispens zu geben, wenn es der Kirche Gottes kein Ärgernis gibt. Bei alledem haben die Leiter sorgfältig dafür zu sorgen, daß sie nicht zugestehen, was schädlich sein, und nicht verhindern, was Vorteil bringen kann.»¹⁴ Die befreienden Worte Ivo's über die Aufgabe der Kirchenfürsten (*principes ecclesiarum*) – die übrigens bei ihm eventuelle Dispensanfragen in Rom einschloß – werden in den folgenden Jahrhunderten von dem strengen Zentralismus der mittelalterlichen Päpste überschattet. Trotzdem zeigt sich auch da noch immer wieder die Eigenverantwortung des Ortsbischofs. Praktisch alle Dekretisten lehren die exklusive Dispensgewalt des Papstes, indem sie stets wiederholen, daß das Dispensrecht aus der höchsten gesetzgebenden Gewalt hervorgeht;¹⁵ trotzdem erkennen sie eine gewisse Dispensgewalt der Bischöfe an – wenn auch eine geringe, «da sie nicht die Fülle der Gewalt besitzen, sondern nur zu einer Teilaufgabe berufen sind».¹⁶ Bei den Dekretalisten kehren plötzlich die alten Worte wieder, aber in einem völlig andern Zusammenhang. Da der Bischof nämlich im Bereich der Strafgesetzgebung dispensieren konnte, schließt man – wenn auch unberechtigt –, daß die Bischöfe überhaupt dispensieren können, falls es ihnen nicht ausdrücklich verboten ist. Diese Lehre wurde zwar schon bald verworfen, aber nach Methode der Dekretalisten als vorhandene Meinung immer wieder zitiert und jahrhundertlang weitergegeben, so daß wir sie auch noch bei den großen Dekretalisten späterer Zeiten, wie Sanchez und de Soto und vielen anderen, stets wiederfinden. Darin dürfen wir denn auch ein Zeichen sehen, daß man sich niemals ganz mit einem reinen Zentralismus zufriedengegeben und immer irgendwie gespürt hat, daß zur Aufgabe des Bischofs die Dispensvollmacht gehört. Auch nach dem Konzil von Trient und bei den großen Dekretalisten kehrt – wie schon bemerkt – diese tiefere Sicht immer wieder. So erkennt z. B. Barbosa an, daß «das Gewohnheitsrecht die Gültigkeit einer Dispens bewirken kann, die sonst ungültig erteilt worden wäre».¹⁷ Obwohl dieser Dekretalist die zitierte Meinung nicht teilt, gibt er doch ausführlich die soeben skizzierte Meinung anderer wieder, daß die Bi-

schöfe kraft göttlichen Rechts innerhalb ihrer eigenen Diözese können, was der Papst in der ganzen Kirche kann, wenn sich der Papst nicht etwas ausdrücklich vorbehalten habe.¹⁸ So hat diese Theorie – obwohl sie, wie oben gesagt, auf einer falschen Interpretation fußt – einen enormen Einfluß gehabt. Es lag nah, daß sie von den Gallikanern und Febronianisten leidenschaftlich aufgegriffen wurde, um die Gewalt der Bischöfe gegenüber der sogenannten Machtsuprematie Roms wiederherzustellen. Daß diese Theorie in ihren Konsequenzen schließlich (in Zusammenhang mit den Irrtümern der Synode von Pistoia¹⁹) verurteilt wurde, besagt nicht, daß das dahinterstehende Motiv belanglos wäre: nämlich daß ein Bischof Dispensgewalt braucht, um seine Diözese zu leiten. Mit andern Worten: Ob man mit richtigen oder falschen Argumenten arbeitete – jedenfalls gingen alle Argumente für die bischöfliche Befugnis, von der Verbindlichkeit allgemeiner Gesetze zu dispensieren, auf das *Hirtenamt* zurück, damit – wie Reiffenstuel die «Eigen»-Gewalt der Bischöfe vortrefflich begründet – «die ihm anvertrauten Schafe in Notsituationen nicht die nötige Hilfe entbehren müssen».²⁰

Was das Zweite Vatikanische Konzil über das Hirtenamt und die «eigenständige Gewalt» der Bischöfe lehrt, steht also in Zusammenhang mit dem Besten der Vergangenheit, wenn es auch etwas vergessen war. Beim Konzil ist diese Wahrheit wieder in voller Klarheit aufgeleuchtet, was von der Ausführungsurkunde, dem *Motu Proprio* «*De Episcoporum Muneribus*», voll und ganz anerkannt wird: «Den Bischöfen als Abgesandten Christi selbst wird die Hirtenaufgabe – d. h. die beständige und tägliche Sorge für die Schafe – vollständig übertragen mit einer eigenständigen, ordentlichen und unmittelbaren Gewalt, aufgrund deren sie das heilige Recht und Gott gegenüber die Pflicht haben, für ihre Untergebenen Gesetze zu geben, Urteile zu fällen und alles zum Gebiet des Gottesdienstes und des Apostolats Gehörige zu regeln.»²¹

Theologie und Kirchenordnung

Die neue Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich der Gewalt der Bischöfe, von der Verbindlichkeit allgemeiner Gesetze zu dispensieren, umgibt eine ganz andere Atmosphäre als die Formel des Codex von 1918. Wenn man dieser neuen Regelung aber von einem rein kanonistischen System aus begegnet, kann es so

aussehen, als ob hier nur von einer simplen Umkehrung der Beweislast die Rede sei: Laut Codex kann der Bischof nur, was ihm gegeben wurde, laut Zweitem Vatikanum kann er alles, was ihm nicht genommen wurde. Bei aufmerksamer Sicht auf die Gesamtheit der Konzilstexte zeigt sich uns, daß dahinter eine andere Theologie steht. Denn die Besinnung auf das eigenständige Amt der Bischöfe und die Aufwertung dieses Amtes *mußte* auch zu einer andern Auffassung in Sachen Dispens von der Verbindlichkeit allgemeiner Gesetze führen. Mit Recht sagt deshalb Lederer:²² «Welche Vollmachten ein Bischof hat und ob er in einem besonders gelagerten Einzelfall von einem gesamtkirchlichen Gesetz befreit darf, das kann nicht allein von juristischen Prinzipien her entschieden werden, sondern hängt wesentlich vom gottgegebenen Auftrag der Bischöfe im Leben der Kirche ab. Es geht hier ebensosehr um eine theologische wie um eine juristische Frage, eine Einsicht, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil neu zum Durchbruch gekommen ist.»²³

Das Charakteristischste dieser neuen Theologie ist in diesem Zusammenhang wohl, daß ihr die Auffassung vom positiven kanonischen Gesetz als letztem Kriterium ganz unannehmbar ist und daß jede kanonische Struktur – so wichtig sie auch sein mag – dem dienstbar bleiben muß, was einer solchen kanonischen Struktur im Rang vorangeht. Denn über alles geht der Dienst des Evangeliums oder – mit andern Worten – die sakramentale Verbundenheit aller mit Christus dem Herrn. Christen sind nicht miteinander eins, weil sie eine Vereinigung sind, sondern gerade weil sie mit dem Herrn der Kirche eins sind. So bilden auch Papst und Bischöfe nicht deshalb ein leitendes Kollegium, weil sie auf die eine oder andere Weise nach bester Möglichkeit zusammenzuarbeiten suchen, sondern weil sie gemeinsam so, wie der Herr es gewollt hat, mit ihm eins sind. Jede christliche Gemeinde – versammelt um das Wort und den Tisch des Herrn – schuldet vor allem anderen dem Glauben Gehorsam und hat als erstes und letztes Kriterium die Liebe Christi. So arbeiten Papst und Bischöfe nicht lediglich nach einem bestimmten Rechtssystem, von dem sie hoffen, daß der Herr ihm am Ende die evangelische Fruchtbarkeit der Liebe verleiht; vielmehr wird bei allen Entscheidungen die evangelische Liebe als Kriterium über allen menschlichen Konventionen und Systemen stehen. In diesem Sinn ist in der Kirche des Herrn der Widerstreit zwischen Rechtskirche und Liebeskirche, zwischen Recht und Liebe prinzipiell aufgehoben,

nicht in dem Sinne, daß alle Rechtsstrukturen durch einen Deus ex machina letztlich doch offenbar der Liebe gedient haben, sondern so, daß die Rechtskirche – als menschliches Gemeinschaftsgebilde – notwendig immer wieder unter dem Anruf und dem endgültigen, auch in concreto entscheidenden Urteil der Liebe des Herrn steht. Das bedeutet für das Problem, das uns beschäftigt, zunächst, daß dem Bischof eine eigene Gewalt zukommt: eine eigene Verantwortung vor dem Herrn selbst, die ihm nicht abgenommen werden kann und die auch die Kirche und der Papst ihm nie abnehmen wollen. Ist dieser unmittelbare Amtsgehorsam gegenüber dem Herrn eigentlich etwas anderes als ein konkreter Ausdruck – aber deshalb für unsere Zeit besser greifbar – der traditionellen Lehre vom «göttlichen Recht» des Bischofsamtes? Deshalb ist die Formulierung – wie Lederer mit Recht hervorhebt²⁴ –, daß jedem Bischof die «Vollmacht» zur Dispens «gegeben» wird, unglücklich; sie kommt aus der Struktur einer vergangenen Kirchenordnung. Natürlich muß eine eingehende konkrete Regelung getroffen werden, um die Einheit des Papstes als Oberhirt mit den Hirten der Ortskirchen so gut wie eben möglich funktionieren zu lassen – «ein und dieselbe theologische Gegebenheit, wenn sie an sich klar ist, kann verschiedene konkrete Ausformungen erhalten, von denen nicht immer unmittelbar deutlich ist, welche von ihnen die beste ist»²⁵ – und trotzdem ist eins sicher: Jede Regelung wird auch in Zukunft unter dem Urteil des Glaubensgehorsams oder dem Urteil der Liebe stehen. Wer hört hier nicht das immer wiederkehrende Ivo-Wort von der Liebe als Erfüllung des Gesetzes (*plenitudo legis*)? Und auch der mühsame Kampf in der Vergangenheit um die kanonischen Systeme – bei denen man vielleicht solchen Auffassungen zuviel Aufmerksamkeit schenkte, die der Staatsgemeinschaft entnommen waren – wollte doch, so sahen wir, letztlich immer dem Gesetz der Liebe dienen, wie übrigens auch Absatz 2 des Kanon 81. Wenn das Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus» aus Gründen der Einheit in wichtigen Dingen dem Papst allerlei Fälle im lateinischen Episkopat vorbehält, ist das an sich eine gesunde und normale Maßregel, wenn man sich stets bewußt bleibt, daß auch eine solche Regelung dem wahren Heil der Gläubigen – das nach heutiger Einsicht vielleicht nicht gerade mit menschlichem Glück zusammenfällt, aber doch wesentlich darauf gegründet ist – dienen muß. Aber allzuleicht haben diese Art Regelungen die Tendenz gezeigt, den

Gehorsam zum Gesetz an die Stelle des Glaubensgehorsams und des Gehorsams gegen die Liebe zu rücken. Zu oft haben solche Regelungen den Bischöfen die Sicht auf ihre eigene Aufgabe und eigene Verantwortlichkeit vor dem Herrn versperrt, und eine falsche Gehorsamsmystik hat die Freiheit der Kinder Gottes behindert, ganz zu schweigen von einer kirchlichen Politik, die Menschen in der Kälte stehen ließ und sich unter der Flagge des Gehorsams zum Gesetz der eigentlichen Aufgabe entzog, die Liebe Christi zum Siege zu führen, die allein die Botschaft glaubwürdig machen kann.

Was schließlich unser Thema betrifft, müssen wir folgern, daß sich die Bischöfe im ganzen gern an die allgemeinen Richtlinien Roms halten und daß sie die Reservierung bestimmter Fälle respektieren werden. Niemals kann sie das aber von ihrer unmittelbaren Verantwortung vor dem Herrn befreien. Gerade weil das kirchliche Geschehen primär ein lokales Geschehen ist – denn dort wird in erster Linie das Leben der Gemeinde Jesu Christi gelebt –, müssen die Bischöfe vor allem dort empfindlich sein für die Wahrheit, daß das persönliche Menschenglück nicht dem Nutzen allgemeiner Regeln und Systeme geopfert werden darf. Dies verträgt das moderne Lebensgefühl nicht, und noch weniger die heutige Erfahrung des Evangeliums der Liebe. Wenn es also jemals in der Kirche eine Notwendigkeit zur Dispens gab, dann gibt es sie sicher heute, um dem einzigartigen und unersetzlichen Wert der menschlichen Person entgegenzukommen. Die erste und letzte und schließlich entscheidende Frage des Bischofs ist demnach nicht, was das Gesetz will, sondern was Christus will, auch weil dies die eigentliche und entscheidende Absicht des kirchlichen Rechts ist, das we-

sentlich diese dienende Funktion hat. Wenn der Bischof also der Meinung ist, daß ein Warten auf Dispens aus Rom für den Betroffenen oder für andere großen Schaden bringen könne, so könnte der Bischof in diesem besondern Fall selbst dispensieren.

Wenn man diese Grundsätze bis zum Letzten durchdenkt, kann man sich sogar vorstellen – wenigstens als theoretische Möglichkeit –, daß ein Bischof einen Priester nicht nur vom Zölibat dispensiert, sondern daß er auch, entgegen der üblichen Praxis der römischen Kurie, dem Priester erlaubt, sein Amt weiterhin auszuüben, «weil sonst im Fall dringender Notwendigkeit den ihm anvertrauten Schafe der notwendige Beistand fehlt» (Reiffenstuel aaO.). Praktisch käme das wohl kaum vor, zumal da in solch dringendem Falle die römische Kurie selbst ihre übliche Praxis zweifellos durchbrechen würde. Es geht hier lediglich um die Erkenntnis, daß die juristische Struktur niemals das letzte Wort hat. Sollte also jemals über solch einen Fall eine Diskussion entstehen, dürfte diese Diskussion niemals nur bei der streng kanonistischen Frage nach der Bestätigung oder Nichtbestätigung der Befugnis im System des geltenden kanonischen Rechts stehenbleiben. Die Kirchenordnung muß ja auch immer für die Möglichkeit offenbleiben, daß der unmittelbare Gehorsam gegen Christus die normale Bindung an das positive Recht aufhebt. Eine Kirchenordnung, die grundsätzlich oder praktisch diese Möglichkeit ausschliesse, hat den Geist Christi als evangelische Wirklichkeit ausgeschlossen. Daß es in der Kirche grundsätzlich keinen Gegensatz zwischen Recht und Liebe gibt, kann nur bedeuten, daß eventuell auftretende Gegensätze aus der Kraft Christi aufgehoben werden müssen.

¹ Comm.Cod. 26. Januar 1949: AAS 41 (1949) 158.

² Comm.Cod. 26. Juni 1947: AAS 39 (1947) 374.

³ Dict. post c. 16, C. XXV, q. 1.

⁴ Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus» vom 15. Juni 1966: AAS 37 (1966) 467–472.

⁵ Enzyklika «Sacerdotialis Caelibatus» vom 24. Juni 1967: AAS 58 (1967) 219ff.

⁶ M. A. Stiegler, Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht, geschichtlich dargestellt (Mainz 1901).

⁷ J. Brys, De Dispensatione in Iure Canonico praesertim apud Decretistas et Decretalistas usque ad medium saeculum decimum quartum = Dissertatio Univers. Cath. Lovaniensis, series II, tomus 14 (Brügge 1925).

⁸ Prologus und Decretum Ivonis: Migne PL 161.

⁹ Litterae Ivonis: Migne PL 162.

¹⁰ Epist. 236, aaO. 242: «laudabilis et saluberrima dispensatio».

¹¹ Epist. 214, aaO. 218: «non enim in tanto salutis periculo solus medicinae rigor servandus est, sed et dispensationis modus, qui nulli sapienti displicuit, ad sedandas tantas perturbaciones in aliquibus admittendus est.»

¹² Epist. 190, aaO. 196: «cum enim plenitudo legis sit caritas, in hoc legibus obtemperatum esse credimus, in quo caritatis opus impletum esse cognovimus.»

¹³ Decretum Ivonis, PL 161, S. 58: «si quis quod legerit de sanctionibus sive de dispensationibus ecclesiasticis, ad caritatem, quae est plenitudo legis, referat, non errabit, non peccabit, et quando aliqua ratione a summo rigore declinabit, caritas excusabit.»

¹⁴ Epist. 231, aaO. 235: «verum quia sicut rigor commissus est rectoribus ad servandum pro necessitate locorum et temporum... sic dispensationes eisdem permittae sunt, quae Ecclesiae Dei non generent scandalum pro honestate personarum, aut pro utilitate rerum publicarum. In quibus omnibus adhibenda est rectorum diligentia, ut nec nocitura concedant, nec profutura prohibeant.»

¹⁵ Vgl. Brys aaO. 138–140.

¹⁶ Brys aaO. 143: cum illi non habeant «plenitudinem potestatis», sed tantum «in partem sollicitudinis sint vocati».

¹⁷ Barbosa, De officio et potestate Episcopi: Compendium, Nr. 75 (Lugduni 1724) 171a.

¹⁸ Barbosa aaO. allegatum 33, 17–18, S. 379a.

¹⁹ Vgl. Denz. 2606 und 2607.

²⁰ Reiffenstuel, Lib.I, tit.2, Nr.470 (Rom 1831) 134b: «hoc enim videtur exigere pastorale officium Episcoporum, ne alioquin oves ipsi creditae in casu urgentis necessitatis destituerentur necessariis auxiliis.»

²¹ Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus»: AAS 57 (1966) 467.

²² J. Lederer, Die Neuordnung des Dispensrechtes: AfkKR 135 (1966) 415-443.

²³ «Welche Vollmachten ein Bischof hat und ob er in einem besonders gelagerten Einzelfall von einem gesamtkirchlichen Gesetz befreit darf, das kann nicht allein von juristischen Prinzipien her entschieden werden, sondern hängt wesentlich von dem gottgegebenen Auftrag der Bischöfe im Leben der Kirche ab. Es geht hier ebensowenig um eine theologische wie um eine juristische Frage,

eine Einsicht, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Durchbruch gekommen ist» (Lederer, aaO. 417).

²⁴ Lederer, aaO. 419.

²⁵ H. J. Kemmeren, siehe unter «Dispensatie» in *Catholica*, Informatiebron voor het katolieke leven (Stichting Catholica 1968).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN RIETMEIJER

geboren am 22. Januar 1917 in Alkmaar, Jesuit, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen und an der Gregoriana, ist Magister der Rechtswissenschaft, Lizentiat des kanonischen Rechts und wissenschaftlicher Mitarbeiter für kanonisches Recht an der theologischen Fakultät der Universität Nimwegen.

Giovanni Řezáč

Die Reichweite der Gewalt der Patriarchen und der Ostkirchen im allgemeinen über die Gläubigen ihres Ritus

Mit seinem Dekret «Orientalium Ecclesiarum» hat das Zweite Vatikanum nicht wenig zur Wiederherstellung der Würde der Patriarchen und ihrer Gewalten beigetragen;¹ es ist ihm jedoch nicht gelungen, alle Wünsche zu erfüllen. Vielleicht waren die Probleme noch nicht reif und vielleicht wurden aus verschiedenen Gründen gewisse Probleme nicht zur öffentlichen Diskussion gebracht. So ist man zu einer Lösung gelangt, die als vorläufig zu bezeichnen ist und nur zum Teil befriedigt. Zu den Fragen, die noch anstehen, gehört die der Präzedenz der Patriarchen und die Frage, ob sich ihre Gewalt auf alle Gläubigen ihres Ritus, wo immer sich diese befinden, also auch außerhalb der Patriarchate, erstreckt. Wir befassen uns hier mit dieser zweiten Frage, die schon an und für sich wichtiger ist und auch aus pastoralen Gründen, geht es hier doch um das Heil der Seelen, auf das das Konzil so sehr und so oft Wert legte.

I.

Kardinal Coussa sagt in bezug auf die Jurisdiktion der Patriarchen über die Gläubigen ihres Ritus, die

außerhalb des Patriarchates wohnen: «In den alten Canones und in der Überlieferung auch der Ostkirche gilt der Grundsatz, daß Patriarchen und Bischöfe *außerhalb der Grenzen ihres Territoriums keine Gewalt* haben über die Gläubigen, die zwar ihrem Ritus angehören, ihnen aber nicht unterstellt sind.»² Und zur Bekräftigung dieser seiner Behauptung zitiert er einen Brief, den die Congregatio de Propaganda Fide am 12. Mai 1890 an den Erzbischof von Paris schrieb: «Es ist eine allgemeine Maxime unserer Kongregation, daß die Patriarchen des orientalischen Ritus ihre Jurisdiktion nicht außerhalb ihres Patriarchates ausüben dürfen und daß infolgedessen die Priester und Gläubigen eines jeden orientalischen Ritus, die außerhalb der betreffenden Patriarchate residieren, oder innerhalb dieser Patriarchate wohnen, aber keine Pfarrer des eigenen Ritus haben, dem lateinischen Ordinarius des Wohnortes unterstehen, namentlich in lateinischen Diözesen.»³

Wie Kardinal Coussa betont, stammt die erwähnte Norm aus der alten *Überlieferung der Kirche*. Darauf weist schon can. 6 des Ersten Konzils von Nizäa hin, der die Gewalt der drei wichtigsten Bischöfe jener Zeit, die des Bischofs von Rom, des Bischofs von Alexandrien und des Bischofs von Antiochien umreißt: «In Ägypten, Libyen und der Pentapolis werde der alte Brauch beibehalten, wonach der Bischof von Alexandrien die Gewalt über alle diese Gebiete hat, weil auch der Bischof der Stadt Rom sich an den entsprechenden Brauch hält, und desgleichen sollen auch in Antiochien und den übrigen Provinzen die Kirchen ihre Privilegien behalten.»⁴

Dies wird noch entschiedener festgesetzt in can. 2 des Ersten Konzils von Konstantinopel, wo diesen obersten Patriarchen verboten wird, ihre Gewalt außerhalb der Grenzen ihres Territoriums