Gnade vor Recht?

Autor(en): **Höhn, Hans-Joachim**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **33 (1986)**

Heft 3

PDF erstellt am: **29.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760692

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Hans-Joachim Höhn

Gnade vor Recht?

Sozialtheoretische Überlegungen zu Ansatz und Aufbau einer Theologie des Kirchenrechts

Die Promulgation des revidierten kirchlichen Gesetzbuches (CIC/1983) hat für das Kirchenrecht ein Interesse geweckt, das über den engen Kreis der Kanonisten weit in den Raum der kirchlichen Öffentlichkeit hinausgeht. Neben dem selbstverständlichen Bedürfnis, über die vorgenommenen Änderungen informiert zu werden, besteht aber auch unvermindert die Forderung nach einer theologisch tragfähigen Begründung des Kirchenrechts überhaupt. Der Versuch, gerade dieser Erwartung zu entsprechen und die zahlreichen Ressentiments gegen die Institution des Rechts in der Kirche aufzuarbeiten, gerät jedoch unversehens zu einer Gleichgewichtsübung auf dem kirchenpolitischen und theologischen Schwebebalken: Wer es heute unternimmt, theologische Gründe für das Bestehen kirchlicher Institutionen aufzuführen, zieht sich sehr bald den Verdacht zu, mit einem solchen Bemühen restaurativen Tendenzen das Wort zu reden und Reformen zu verhindern. Für den Kirchenrechtler, der um solche Vorbehalte gegenüber seiner Disziplin weiß, kommt dieser Angriff keineswegs unerwartet. Er muß ohnehin häufig bemerken, zu jenen Kräften gezählt zu werden, die durch eine theologische Sinndeutung antiquierte Strukturen der Kirche rechtfertigen und damit einer längst überfälligen Veränderung entziehen wollen. Nicht selten steigert sich dieser Vorwurf zu einer rigorosen Ablehnung des Faches ‹Kirchenrecht› allgemein: Entweder wird es als Ort «lehramtspositivistischer Funktionärsschulung» verfemt oder als Zulieferer jenes «Herrschaftswissens» verdächtigt, das von der Hierarchie für eine nicht immer liberale Organisation des kirchlichen Lebens in Anspruch genommen wird.

Gerade unter den Kanonisten ist aber in den letzten Jahren die Sensibilität dafür gewachsen, ihre Disziplin durch eine umfassende Reflexion auf ihre theologische und rechtstheoretische Basis angesichts der angedeuteten Vorhaltungen zu rehabilitieren. Allmählich werden hier die Konturen einer ‹Grundlagenforschung› sichtbar, die keineswegs nur darauf abgestellt ist, das überkommene Selbstverständnis der Kanonistik steril zu wiederholen, sondern es ebenso kritisch wie konstruktiv zu überprüfen.

Zwar haben diese Anstrengungen um eine Theologie des Kirchenrechts[1] noch keine besondere Öffentlichkeitswirksamkeit erreicht. Aber sie verdienen es, daß man versucht, diesen neuen Ansätzen erst einmal gerecht zu werden. Dies dürfte ihren Kritikern um so leichter fallen, je deutlicher die Kanonisten ihrerseits die Bereitschaft zeigen, berechtigter Kritik Raum zu geben. Beide Seiten müssen dort, wo sie Richtiges intendieren, auch einander Recht geben.

Die folgenden Ausführungen sind aus dem Versuch entstanden, zwischen den Parteien zu dolmetschen und von ihren Positionen her zu einer Neubesinnung über die theologische Bedeutung des Kirchenrechts anzuregen. Der hierbei erarbeitete Vermittlungsvorschlag ist quasi das Ergebnis dreier Gesprächsrunden, deren Verlauf und Inhalt mit dem Dreischritt ‹verstehen – vermitteln – verändern› wiedergegeben werden kann:

Beide Seiten müssen zunächst einmal wahrnehmen, was der jeweils andere an Argumenten vorzubringen hat. Sodann muß es ihnen darum gehen, ihre berechtigten Anliegen zu begründen und so darzustellen, daß falsche Alternativen als solche erkennbar und vermeidbar werden. Der Verlauf der weiteren Auseinandersetzung mag dann den Kirchenkritiker zu der Erkenntnis führen, daß seine Gründe keineswegs mit der

[1] Vgl. hierzu E. Corecco, Theologie des Kirchenrechts, in: HdbKathKR, 12–24; ders., Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze, Trier 1979; P. Krämer, Warum und wozu kirchliches Recht? Zum Stand der Grundlagendiskussion in der katholischen Kirchenrechtswissenschaft, Trier 1979; A. M. Rouco-Varela, Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts. Überlegungen zum Aufbau einer katholischen Theologie des Kirchenrechts, in: AfkKR 148 (1979) 341–352; ders., Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblicks, in: AfkKR 145 (1976) 3–21; H. Heinemann, Das Kirchenrecht im Wandel theologischer Fragestellungen, in: G. Kaufmann (Hg.), Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, München 1979, 76–94; A. Glässer, Theologie des Kirchenrechts – Stand und Hoffnung, in: ders., Kirche kontra Gesellschaft. Beiträge zur Theologie und Soziologie der Kirche, Kevelaer 1976, 113–166.

von ihm vermuteten Konsequenz eine Ablehnung des Kirchenrechts erzwingen. Im Gegenzug kann dann auch der Kanonist erkennen, daß das Akzeptieren von Kritik nicht gleich die gesamte Kirchenordnung in ihren Grundlagen zur Disposition stellt, wohl aber Korrekturen in der bisher geübten Theorie und Praxis provoziert. Sämtliche Einzelschritte sind fraglos höchst voraussetzungsreich. Die wichtigsten dieser Vorgaben sollen gleich einleitend zur Sprache kommen. Den Anfang macht eine kurze Vorstellung der wichtigsten Repräsentanten und Strömungen theologischer Rechtstheorie in der nachkonziliaren Zeit (I). Danach sollen die elementaren methodischen wie auch die konkreten inhaltlichen Anforderungen, die diesen Denkansätzen voraus- und zugrundeliegen, in den Blick genommen werden. Zu berücksichtigen sind an dieser Stelle auch die grundsätzlichen Zweifel an Sinn und Geltung des Kirchenrechts. Auf diese Weise kann trotz der Verschiedenheit der vorliegenden Entwürfe und der breiten Streuung der geäußerten Kritik ein gemeinsamer, methodisch und thematisch qualifizierter Problemhorizont ausgemacht werden (II). Schrittweise fortgeführt und zu einer Synthese gebracht werden die hierbei erarbeiteten Analysen und Postulate in einer theologischen Integration des sozialphilosophischen, rechtssoziologischen und rechtstheoretischen Beitrages zur Rechtfertigung von Anspruch und Funktion des Kirchenrechts (III). Das in diesem Abschnitt entworfene Exposé wird überwiegend von sozialtheoretischen Denkfiguren bestimmt. Es ist also nicht unmittelbar dem Bestand kanonistischer Argumentationen entliehen, sondern greift zurück auf die Querlinien der Kanonistik zu den Grunddisziplinen der Rechtswissenschaft. Eine solche Beschränkung, die in wissenschaftstheoretischer Hinsicht aber auch als Ausweitung des Blickfeldes verstanden werden kann, hat ihren näheren Grund in der Konzentration auf ein besonders strittiges und häufig nur defizitär behandeltes Thema: die Analogie zwischen kirchlichem und staatlichem Recht und die daraus folgende Möglichkeit und Notwendigkeit, philosophische und soziologische Rechtstheorien theologisch zu reflektieren. Unter dieser Rücksicht besteht das besondere Anliegen dieses Beitrages darin, eine Schwelle zu nehmen, vor der die Kirchenrechtslehre der letzten Jahre stehenblieb, und ein neues ‹Theoriedesign› anzubieten. In allen Arbeitsschritten kommt es uns zuerst und zuletzt darauf an, die nichttheologischen, aber keineswegs überflüssigen und verzichtbaren Komponenten einer Theologie des Kirchenrechts freizulegen sowie ihre Rele-

vanz für die Fundierung und Ausgestaltung dieser Disziplin zu demonstrieren[2].

Es ist zweifellos notwendig, angesichts der Verschiedenheit von Gesellschaft und Kirche das kirchliche Recht nicht von einem präsumierten sozialphilosophischen Rechtsbegriff abzuleiten, sondern ekklesiologisch zu begründen[3]. Andererseits wäre es bei diesem theologischen Bemühen unzulässig, die theoretischen sowie praktischen Leistungen und Erfahrungen der Sozial- und Rechtswissenschaft zu ignorieren. Trotz aller Unterschiede zwischen staatlichem und kirchlichem Recht geht es in beiden Fällen doch wesentlich um die Sondierung und Identifizierung der elementaren Bedingungen und Voraussetzungen normativer Handlungsorientierungen. Ein weiterer Berührungspunkt besteht in der Suche nach den Kriterien der Legitimität und Verbindlichkeit von Gesetzen sowie der Überprüfung ihrer Ordnungs- und Gestaltungsansprüche. Die Befürchtung, daß die Theologie sich hierbei von soziologischen Theoremen abhängig macht und dabei ihr Proprium preisgibt oder unkenntlich macht, ist in diesem Zusammenhang besonders ernstzunehmen. Sie dürfte nur in der Weise als grundlos zu erweisen sein, daß im weiteren Fortgang dieses interdisziplinären Gespräches über Art und Umfang eines gleichermaßen kritischen wie affirmativen Anschlusses eigens Rechenschaft gegeben wird.

I. Gegenwärtige Tendenzen in der Kirchenrechtswissenschaft

Das Fehlen einer entwickelten Kirchenrechtstheorie erwies sich in nachkonziliarer Zeit als ein bedeutendes Manko. Hinsichtlich der Aufforderung der Konzilsväter, durch intensive Bemühungen die genuin theologische Basis des Kirchenrechts offenzulegen, haben die nachfolgenden Jahre gezeigt, daß keine theologische Rechtstheorie so ausgereift war, um die großen Vorhaben dieses Zeitabschnitts – die Reform des CIC/1917[4], der Entwurf einer ‹Lex Ecclesiae Fundamentalis›[5]

[2] Vgl. mit ähnlichem Anliegen G. Luf, Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, in: HdbKathKR, 24–32.

[3] Zu dieser Problematik vgl. etwa R. Sebott, De Ecclesia ut societate perfecta et de differentia inter ius civile et ius canonicum, in: PerRMCL 69 (1980) 107–126, bes. 120ff.

[4] Siehe hierzu den Überblick von H. Schmitz, Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959–1978, Freiburg/Basel/Wien 1979; ders., Reform des kirchlichen Gesetzbuches CIC 1963–1978. 15 Jahre Päpstliche CIC-Reformkommission, Trier 1979.

sowie die teilkirchliche Verwirklichung konziliarer Weisungen und Anregungen[6] – grundlegend und bestimmend zu beeinflussen.

Bis in die unmittelbare Gegenwart konnte in der Grundlegungsdebatte der katholischen Kirchenrechtswissenschaft kaum ein Konsens über die Grund- und Leitprinzipien einer zu greifbaren Resultaten führenden Auseinandersetzung entstehen. Unterschiedliche theologische Optionen lenken die Diskussion in so zahlreiche Stoßrichtungen, daß der Versuch eines forschungsgeschichtlichen Überblicks mehr einem Literaturbericht gleichkommt als einer systematisch-kritischen Bestandsaufnahme. Zugleich signalisiert dieser Pluralismus aber auch, daß die Kanonistik auf dem Weg ist, sich vom Stigma des Methodenmonismus zu befreien, und daß sie eine deutlichere Verklammerung mit den übrigen theologischen Disziplinen anstrebt:

Die ganze Bandbreite der theologischen Traktate wurde zwischenzeitlich für eine solche Theologie des Kirchenrechts herangezogen – vom ekklesiologischen Ansatz R. Sobańskis[7] über den Versuch einer kerygmatisch-sakramentalen Grundlegung von A. M. Rouco-Varela und E. Corecco[8] bis hin zu P. Krämers[9] heilsökonomischer Betrachtung der rechtlichen Implikationen in der Korrelation ‹Offenbarung–Glaube›. Deutlich in den Hintergrund getreten sind dagegen die Versuche, sozialontologische Analysen, die ihren Ort in der katholischen Soziallehre haben, auf die Kirche zu übertragen. Unter der Prämisse, die Kirche sei eine menschliche, auf die übernatürliche Ebene erhobene Gemeinschaft, hat zuletzt W. Bertrams[10] ein solches Konzept favorisiert. Auf eine nur kurze Wirkungsgeschichte, aber auf ein hohes Maß an Publizität kann die Zeitschrift ‹Concilium› mit ihrem Programm

[5] Vgl. W. Aymanns, Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis, in: HdbKathKR, 65–71; J. G. Gerhartz u. a., Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen, Düsseldorf 1971.

[6] Vgl. H. Schmitz, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, in: AfkKR 146 (1977) 381–419; H. Heimerl, Zur Rechtsentwicklung in der katholischen Kirche, in: ThPQ 128 (1980) 374–381.

[7] R. Sobański, Modell des Kirche-Mysteriums als Grundlage der Theorie des Kirchenrechts, in: AfkKR 145 (1976) 22–44; ders., «Communio» als Formalprinzip des kirchlichen Rechts, in: ThGl 72 (1982) 175–188.

[8] A. M. Rouco–Varela – E. Corecco, Sacramento e diritto: antinomia nella chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico, Mailand 1971.

[9] P. Krämer, Warum und wozu kirchliches Recht?, 19ff.; ders., Das Recht im Selbstvollzug der Kirche. Erwägungen wider die Gefahr der Verrechtlichung, in: TThZ 85 (1976) 321–331.

[10] W. Bertrams, Qaestiones fundamentales iuris canonici, Rom 1969.

einer ‹Enttheologisierung› des Kirchenrechts zurückblicken[11]. Hinter der Forderung, bei der Ausgestaltung einer Kirchenordnung auf der Dienstfunktion des Rechts zu insistieren und jeder theologischen Mystifizierung gegenzusteuern, haben manche Kritiker allerdings mehr ein Ausweichen vor einer theologisch verantwortbaren Begründung normativer Strukturen in der Kirche als die Lösung dieser Aufgabe gesehen.

Dehnt man diesen Überblick auf die evangelische Theologie aus, so wird eine bemerkenswerte Scherenstellung offenbar: Die katholische Kanonistik hat ein weitverzweigtes Gefüge von Normen und Gesetzen zur Verfassung der Kirche und zur Ordnung ihrer Grundvollzüge hervorgebracht, verfügt aber kaum über eine ausgearbeitete theologische ‹Basistheorie›. Dem steht in der evangelischen Kirchenrechtslehre ein respektabler Fundus repräsentativer Entwürfe gegenüber – erinnert sei an die Darstellungen von J. Heckel, E. Wolf und H. Dombois[12] –, womit allerdings eine große Zurückhaltung einhergeht, dem Recht im Alltag der Kirche besonderen Einfluß zu lassen. Die gegenwärtige evangelische Rechtstheologie verharrt nach dem Urteil kompetenter Beobachter vorwiegend bei der prinzipiellen Erörterung methodologischer Prolegomena[13]. Zudem verhindert ein zersplittertes Nebeneinander der verschiedenen Ansätze und Terminologien den Durchbruch zu einer praxisnahen Theologie des Kirchenrechts. Hinzukommt die traditionell institutionenkritische Spitze reformatorischen Denkens, das solchen Einrichtungen keinen besonderen theologischen Stellenwert beimessen kann. Wo rechtliche Strukturen dennoch bestehen, herrscht

[11] T. I. Jimenez–Urresti, Zur Theologie des Kirchenrechts, in: Conc 3 (1967) 608–612. Vgl. ferner A. Müller – F. Elsener – P. Huizing, Um eine neue Kirchenordnung. Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?, Einsiedeln 1968.

[12] Vgl. den darstellenden Vergleich von W. Steinmüller, Evangelische Rechtstheologie. Zwei-Reiche-Lehre – Christokratie – Gnadenrecht, 2 Bde., Köln/Graz 1968.

[13] Zu einer solchen Einschätzung der Situation in der evangelischen Theologie vgl. ausführlicher: K. Schwarz, Rechtstheologie – Kirchenrecht. Anmerkungen und Aperçus zu innerprotestantischen Kontroversen hinsichtlich Begründung und Entfaltung eines evangelischen Kirchenrechts, in: ZevKR 28 (1983) 172–199; R. Dreier, Entwicklungen und Probleme der Rechtstheologie, in: ZevKR 25 (1980) 20–39; U. Nembach (Hg.), Begründungen des Rechts, Göttingen 1979; K. v. Bonin (Hg.), Begründungen des Rechts II, Göttingen 1979; A. Stein, Zur Entwicklung der deutschen evangelischen Kirchenrechtswissenschaft 1961–1975. Versuch einer Bestandsaufnahme, in: ZevKR 22 (1977) 6–25; A. M. Rouco-Varela, Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialoges, in: AfkKR 140 (1971) 106–136.

ein entsprechend hoher Legitimationsbedarf, der sich wiederum in entsprechend vielfältigen theoretischen Versuchen spiegelt.

Auf annähernd gleichem Niveau haben sich in beiden Kirchen Skepsis und Abneigung der ‹einfachen› Gläubigen gegenüber der im ganzen tatsächlich spröden Materie des Kirchenrechts eingepegelt. Sie bewegen sich zwischen einer verstohlenen Selbstdispensierung von den als Korsett für die Freiheit eines Christenmenschen empfundenen Kirchengeboten und dem erklärten Protest gegen bestehende Regelungen, die manche damit in Konflikt geratene Kirchenglieder in die Distanz zur ‹Amtskirche› gedrängt haben.

Die kursorische Durchsicht der Stoßrichtungen theologischer Rechtsforschung dürfte, wenn sie an dieser Stelle abgebrochen wird, trotz aller fehlenden Details bereits eine resümierende und weitere Einzeluntersuchungen zur faktischen Bedeutung des Rechts in der Kirche vorwegnehmende Folgerung zulassen: Will die Kanonistik unter den gegenwärtigen wissenschaftlichen, zwischen- und innerkirchlichen Rahmenbedingungen zu einer theologisch einsichtigen Relevanz für das Handeln der Gläubigen finden, muß sie sich von dem Odium einer für-sich bestehenden, objektiven und überzeitlichen Gedankenwelt befreien. Gefordert ist damit die Abkehr von einer Hypostasierung des Kirchenrechts, die es von den konkreten Umständen sozialen Handelns in den Gemeinden isoliert und theologisch überhöht. Für die im Gegenzug verlangte Hinkehr zur sozialen Realität wird gleichwohl die Angabe theologischer Gründe notwendig, die den Rekurs auf die anthropologische und soziologische Bezugsebene rechtfertigen, von der aus rechtliche Ordnungsformen zu begründen sind. Dieses Feld gehört aber nicht unmittelbar zum Arbeitsgebiet der Theologie, sondern konstituiert den Gegenstandsbereich der Rechts- und Sozialwissenschaft. Die weitergehende Besinnung auf die Grundlagen des Rechts kann die Theologie daher nur mit diesen Wissenschaftszweigen zu einem überzeugenden Resultat bringen. Dies gelingt wiederum nur, wenn sie sich die Konturen des eigenen Fachs von diesen mitbestimmen läßt und aus einem monolithischen Gehäuse zu einem Forum des interdisziplinären Gespräches wird[14]. Ein solches Experiment hat in der Kirchenrechts-

[14] Zur Methodendiskussion in der Kirchenrechtswissenschaft siehe W. Steinmüller, Wissenschaftstheorie, Rechtstheorie und Kirchenrecht, in: ZevKR 23 (1978) 59–89; R. Dreier, Methodenprobleme der Kirchenrechtslehre, in: ebd., 343–367; R. Sobański, Die methodologische Lage des katholischen Kirchenrechts, in: AfkKR 147 (1978) 345–376.

wissenschaft kaum Vorbilder. Dieser Umstand zwingt dazu, an fachfremde Denkmodelle anzuknüpfen, was den Aufbau einer theologischen Rechtstheorie zwar nicht vereinfacht, ihn aber auf eine breitere Basis stellt.

II. Profil einer interdisziplinären Theorie des Kirchenrechts

Der Kanonist teilt sein Materialobjekt ‹Kirche› nicht nur mit der Ekklesiologie und Pastoraltheologie, sondern auch mit zahlreichen Vertretern der Sozialforschung (Religions-, Kirchensoziologie). Diese gehen jedoch in der Regel von Prämissen und Vorgaben aus, die beim ersten Hinsehen nur schwer mit theologischen Denkmodellen in Übereinstimmung zu bringen sind:

Wo die Kirche als Gegenstand soziologischer Untersuchungen vorkommt, gilt es unter Soziologen als ausgemacht, daß es sich hierbei um ein soziales Phänomen handelt, das seine Grundlagen nicht irgendwelchen metaphysischen oder metageschichtlichen Wesensordnungen verdankt. Ihre gesellschaftliche Verfassung erscheint ebenfalls nicht als unmittelbare Emanation eines göttlichen Stiftungswillens, sondern als eine besondere Form menschlichen Miteinanders unter bestimmten sozio-ökonomischen Randbedingungen. Kirchliche Institutionen werden begriffen als Artefakt menschlichen Handelns, die kirchlichen Grundvollzüge als Funktionen der Sinndeutung menschlicher Grenzsituationen («Kontingenzbewältigung»)[15]. Eine solche Deutung muß jedoch aus der Sicht der Theologie um einige wesentliche Momente korrigiert werden, um eine ausreichende Definition des Phänomens ‹Kirche› zu geben[16]. Zwar wird nicht geleugnet, daß es als konkrete soziale Größe auf der Ebene des Empirisch-Objektiven begegnet. Von ihrem dogmatischen Selbstverständnis her will die Kirche aber primär

[15] Zur Einführung in die religions- und kirchensoziologische Literatur der Gegenwart vgl. K.-F. Daiber – Th. Luckmann (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983; K. Gabriel – F.-X. Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980; I. Mörth, Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie, Stuttgart 1978; K.-W. Dahm – V. Drehsen – G. Kehrer (Hg.), Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß der sozialwissenschaftlichen Kritik, München 1975.

[16] Zur Kritik an einer unreflektierten Übernahme soziologischer Kategorien auf seiten der Theologie vgl. W. Weber, Wenn aber das Salz schal wird... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln, Würzburg 1984.

als die vom Geist Gottes zusammengeführte Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden verstanden werden – ein Sachverhalt, der sich dem rein soziologischen Zugriff entzieht. Beide Dimensionen, die soziologische und die theologische, vereint die Kirche in sich gleichwohl ‹ungetrennt› und ‹unvermischt› (vgl. LG 8)[17]. Diese ‹chalzedonensische Signatur› ist daher auch der eigentliche Grund, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit der Kirche sowohl einer soziologischen wie einer theologischen Interpretation unterzogen werden kann.

Auch für das Recht der Kirche – als eine spezifische Objektivierung ihres Seins und Handelns – besteht unter dieser Rücksicht die Möglichkeit und Notwendigkeit einer ebenso theologisch wie soziologisch zureichenden Erklärung und Begründung.

Umstrittener als die Anerkennung einer grundsätzlichen Zuständigkeit beider Disziplinen für das Thema ‹Kirchenrecht› ist eine sachgemäße Abstimmung über die Reihenfolge und Reichweite bei der Anwendung ihres Instrumentars: Stehen sie gleichgewichtig-komplementär nebeneinander? Verdient die Theologie den Vorzug, da sie das eigentliche ‹Wesen› der Kirche thematisiert, oder die Soziologie, weil sie zuverlässig zu empirisch überprüfbaren Daten über Funktion und Geltung des Rechtes in einem Sozialwesen führt?[18]

1. *Zum Verhältnis von Theologie und Soziologie: Dialog statt Diastase*

Als Parameter für eine widerspruchsfreie Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zu ihren nichttheologischen Nachbardisziplinen

[17] Die Logik der christologischen Formel ‹ungetrennt und unvermischt› wird hier allein aus heuristischen Gründen per analogiam auf die Kirche angewandt, um ihre theologische und soziologische Dimension widerspruchsfrei zueinander in Beziehung setzen zu können. Zur Rechtfertigung dieses Vorgehens, zu seinen Möglichkeiten und Grenzen siehe auch H. Müller, De analogia Verbum Incarnatum inter et Ecclesiam (LG 8a), in: PerRMCL 66 (1977) 499–515; Y. Congar, Christologisches Dogma und Ekklesiologie. Wahrheit und Grenzen einer Parallele, in: ders., Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966, 65–104; Th. Sartory, Die Gefahr der Kategorie des «Inkarnatorischen» für die Ekklesiologie, in: W. Bauer (Hg.), Ich glaube eine heilige Kirche (FS Asmussen), Stuttgart/Berlin 1963, 64–79.

[18] Zu den Versuchen einer Verhältnisbestimmung beider Disziplinen vgl. u. a. F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1979, 11–15; ders., Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg/Basel/Wien 1973, 11–62; G. Baum, Theologie und Soziologie, in: Conc 10 (1974) 12–17; G. Wackenheim, Ekklesiologie und Soziologie, in: ebd., 2–6; H.-G. Geyer u. a., Theologie und Soziologie, Stuttgart 1970.

am Beispiel des Phänomens ‹Kirche› sei folgende Anwendung der chalzedonensischen Formel (vgl. DS 302) vorgeschlagen: Streng genommen muß die Doppelstruktur der Kirche dahingehend verstanden werden, daß die Verkürzung der soziologischen Hinsicht (Kirche als «soziales System») eo ipso auch die der theologischen (Kirche als «Gemeinschaft der Glaubenden») zur Folge hat. Eine Abwertung der empirischen Dimensionen kommt daher keineswegs einer umso intensiveren Würdigung ihrer theologischen Dimension zugute, sondern verdirbt den möglichen Aufweis der theologischen Qualität ihrer Phänomenalität. Beide Aspekte sind aufeinander bezogen, sie bedingen sich gegenseitig und sind losgelöst voneinander nicht zureichend zur Geltung zu bringen (‹ungetrennt›). Man darf also nicht die vermeintlich unsichtbar-heilige ‹Innenseite› gegen ihre sichtbar-welthafte ‹Außenseite› ausspielen. Gleichfalls verfehlt ist die Vorstellung von einem anzustrebenden Mittelwert oder einem Ausbalancieren dieser Polarität. Vielmehr sind beide Hinsichten in ihrer untrennbaren Bezogenheit zugleich voneinander zu unterscheiden (‹unvermischt›), d.h. sie sind nicht aufeinander reduzierbar oder ineinander zu überführen[19]. Nur in dieser positiven (‹ungetrennt›) und zugleich negativen (‹unvermischt›) Reziprozität kann die Wahrnehmung des soziologischen Momentes diejenige des theologischen sichern, wie umgekehrt dabei Raum bleibt für die Wahrnehmung des soziologischen Aspektes.

Macht man diese Grundsätze zum Richtungsweiser für eine interdisziplinäre Ausweitung der Bemühungen um eine integrale Theorie des Kirchenrechts, verlieren alle Modelle ihre Berechtigung, in denen die Theologie als Schiedsrichter auftritt oder die nichttheologischen Wissenschaften lediglich die Rolle von Zulieferer- und Hilfsdisziplinen spielen, deren Beiträge in der Weise überboten werden, daß die Theologie zusätzliche Erkenntnisse auf deren eigenem Feld beisteuern will.

[19] Die Logik dieser Beziehung läßt sich auch in folgender Weise aufschlüsseln: ‹Unvermischt› besagt, daß zwei Größen nicht miteinander identisch sind. ‹Ungetrennt› meint, daß zwei Größen aufeinander bezogen sind. ‹Unvermischt *und* ungetrennt› drückt aus, daß einerseits zwei Größen sie selbst bleiben, obwohl sie miteinander verbunden sind, und sie andererseits in ihrer Verschiedenheit in einer unaufhebbaren Beziehung zueinander stehen. Diese Bestimmungen gelten ohne Abstriche für das Ineinander der soziologischen und theologischen Dimension, wenn es um die Wahrnehmung des Phänomens ‹Kirche› geht. Ihre Anwendung wehrt jede Dichotomie zwischen einem «göttlichen Wesen» der Kirche und seiner «irdischen Erscheinung» ab und kritisiert ebenso jede Idolatrie einer in den Rang einer selbständigen Heilsinstitution versetzten Christengemeinde.

Die dem Kirchenrechtler zufallende Aufgabe besteht vielmehr darin, in einem hermeneutisch klar ausgewiesenen Verfahren Theologie, Sozialtheorie und Rechtswissenschaft unterscheidend miteinander in Beziehung zu setzen. Bei dem Versuch, über Begründung und Funktion des Rechts in der Kirche Auskunft zu geben, wird ihm auch zugemutet werden müssen, sein bisheriges Sprachspiel in den Verstehenshorizont der Gegenwart zu übersetzen. In der Auseinandersetzung mit heute gültigen Denkmustern sind von ihm Kirche und Recht als soziale Institutionen darzustellen, ohne ihrem theologischen Anspruch die Spitze zu nehmen. Zielvorgabe ist somit eine Alternative zur Skylla eines fossilen kanonistischen Positivismus und zur Charybdis der Selbstauslieferung an zufällig aktuelle soziologische Trends. Die Alternative beginnt mit der Einsicht, daß die Theologie und die für sie relevanten Wissenschaften nur unter Wahrung ihrer je eigenen Autonomie zueinander sachgemäß in Beziehung zu setzen sind. Die Eigenart jeder Disziplin muß unvermischt bestehen bleiben; keine Disziplin darf an die Stelle einer anderen treten. Zugleich müssen sie voneinander ungetrennt ihre je besondere Kompetenz einsetzen, d. h. jede Disziplin kann ihre jeweils eigene Aufgabe nur mit dem Blick auf die der jeweils anderen erfüllen.

Die theologische und sozialtheoretische Komponente einer Theorie des Kirchenrechts können nur miteinander angemessen ausgearbeitet werden: Im Vollzug der sozialtheoretischen Problemlösung muß die spezifisch theologische Aufgabenstellung bewußt und gegenwärtig sein. Entsprechend kann die theologische Problemstellung nur dann adäquat bewältigt werden, wenn dabei das Problembewußtsein der sozialtheoretischen Aufgabenstellung einbezogen wird, damit Sachverhalte einer nicht-theologischen Disziplin keiner theologischen Regulierung unterworfen werden.

Umgekehrt soll dadurch verhindert werden, daß die theologischen Momente kirchlichen Handelns «more sociologico» (z. B. durch Demoskopie) behandelt werden. Indem also alle beteiligten Disziplinen einander ihre besondere Problemstellung gegenseitig vor Augen stellen, schärfen sie den Blick für die Erfüllung ihrer je eigenen Aufgabe[20].

[20] Vgl. ähnlich E. JÜNGEL, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen zueinander, in: DERS., Unterwegs zur Sache. München 1972, 57: «Die durch eine theologische Disziplin jeweils zu leistende Entlastung der übrigen theologischen Disziplinen setzt deren Belastung mit dem Problembewußtsein der jeweils entlasteten Disziplin voraus.»

Durch diese wechselseitige Offenheit wird jede Einzelwissenschaft in die Lage versetzt, ihre eigenen Möglichkeiten im Dienst an einer gemeinsamen Sache voll auszuschöpfen und gerade darin ihre Eigenständigkeit zu wahren.

2. *Der sozialtheoretische Problemhorizont einer Theologie des Kirchenrechts*

Eine umfassende Theorie des Kirchenrechts bedarf aufgrund des bisher Ausgeführten einer doppelten Erweiterung des Problemhorizontes der Kanonistik. In einem ersten Schritt muß es um ihre Anbindung an eine Ekklesiologie gehen, die ihrerseits Anschluß gefunden hat an eine sozialtheoretische Hermeneutik sozialen Handelns und sozialer Systeme[21]:

Da die Kirche-konstituierenden Prozesse ihrer empirischen Seite nach über Interaktionsformen verlaufen, die auch für andere soziale Systeme konstitutiv sind, kann die Ekklesiologie soziologische Erkenntnisse über deren Möglichkeitsbedingungen, Konstanten und Funktionen in ihren Reflexionsprozeß einbeziehen, ohne dabei sich eines Verstoßes gegen ihren speziellen Wissenschaftsauftrag schuldig zu machen. Diesem wird sie in der Weise gerecht, daß sie die Frage nach der theologischen Finalität des Institutionellen in der Kirche zu beantworten sucht und verdeutlicht, daß es mehr als eine organisationssoziologische ‹quantité négligeable› ausmacht.

Der nächste Schritt erfordert eine umfassende Erörterung der Herleitung und Funktion von Rechtsnormen sowie die Frage nach dem Verfahren ihrer sachgemäßen Anwendung und Legitimation. Für eine sozialtheoretisch verklammerte Theologie des Kirchenrechts ist damit die Auseinandersetzung mit den juristischen Grundlagendisziplinen Rechtsphilosophie, -theorie und -soziologie angezeigt[22], ohne die ein ganzheitliches Erfassen der Sache ‹Recht› nicht gelingen kann:

[21] Zur Einlösung dieses Postulats vgl. H.-J. Höhn, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt 1985 (FThSt 32).

[22] Vgl. hierzu auch das Plädoyer für eine interdisziplinäre Öffnung der Kanonistik von R. Potz, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts, Wien 1978. Zu den Hauptströmungen der zeitgenössischen rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung vgl. A. Kaufmann –

a) Die *Rechtsphilosophie* fragt traditionell nach der Richtigkeit des Rechts nach Maßgabe der Forderungen des Gemeinwohls, nach der Idealität von Normen und Gesetzen im Spannungsfeld der drei Grenzmarken ‹Freiheit›, ‹Gleichheit› und ‹Gerechtigkeit›. Sie rekonstruiert aber auch in kritischer Absicht die Wertvorstellungen und ethischen Grundentscheidungen, die hinter allgemein verpflichtenden Verhaltensmustern stehen. Schließlich untersucht sie das Recht als Kulturform der Regelung intersubjektiver Beziehungen, als Ausdruck der Selbstinterpretation des Menschen in seiner geschichtlich-sozialen Existenz[23].

Auch die Kanonistik kann der sozialphilosophischen Frage nach der anthropologischen und gesellschaftlichen «raison d'être» des Rechts nicht ausweichen. Wenn sie aber nicht rechtspositivistischen und naturrechtlichen Engführungen erliegen will, verbietet sich eine univoke Übertragung überkommener philosophischer Auskünfte[24]. Zu kurz greifen würde zum anderen der Versuch einer unmittelbaren Ableitung des Kirchenrechts aus einer dogmatischen Bestimmung des Wesens der Kirche. Die anspruchsvolle Aufgabe besteht vielmehr darin, die theologische und rechtsphilosophische Seite so miteinander zu verknüpfen, daß eine Spiritualisierung des Kirchenrechts ebenso vermieden wird wie ein Rückfall in abstrakte naturrechtliche Deduktionen.

b) Die *Rechtstheorie* analysiert die Logik des Rechts sowie die methodologischen Bedingungen juristischer Grundlagenforschung und Theoriebildung. Ihr Ziel ist die Ausscheidung irrationaler, tautologischer und widersprüchlicher Elemente hinsichtlich der Begründung und Organisation einer Rechtsordnung. Ihre Analysen gelten darum vorwiegend den Kriterien der Rationalität, Berechenbarkeit und Sachlichkeit eines Rechtssystems. Diese Kriterien entsprechen den Merkmalen und Verfahrensweisen einer legitimen Gesetzgebung, die für alle von

W. Hassemer (Hg.), Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, Karlsruhe [4]1985; A. Aarnio, Denkweisen der Rechtswissenschaft. Einführung in die Theorie der rechtswissenschaftlichen Forschung, Wien 1979; A. Ollero, Rechtswissenschaft und Philosophie. Grundlagendiskussion in Deutschland, Ebelsbach 1978.

[23] Vgl. W. Fikentscher u. a. (Hg.), Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen, Freiburg/München 1980; J. M. Broekman, Recht und Anthropologie, Freiburg/München 1979; K. Larenz, Richtiges Recht. Grundzüge einer Rechtsethik, München 1979.

[24] Vgl. hierzu etwa die Kritik an der italienischen Laienkanonistik bzw. an der Schule von Navarra von A. M. Rouco-Varela, Die katholische Rechtstheologie heute, 17ff.

der Geltung des Rechts Betroffenen grundsätzlich mit triftigen Gründen einsichtig zu machen sind[25].

Für die Bestimmung des Kirchenrechts lauten die entsprechenden Fragen: Welche formalen und inhaltlichen Anforderungen haben Kirchengesetze zu erfüllen, damit sie sowohl dem Auftrag der Kirche wie auch den juristischen Rationalitätskriterien der Gegenwart nachkommen? Inwiefern gelten auch hier die Maßstäbe, die im Namen vernunftorientierten Denkens an jede Rechtsordnung angelegt werden: Gleichheit der Rechtssubjekte, Garantie von Rechtsmitteln, Gesetzgebungsvollmacht auf seiten derer, die von der Geltung des Rechts betroffen sind? In diesem Zusammenhang muß auch geklärt werden, in welchem Sinn die Auffassung verstanden werden kann, bestimmte Strukturen und Normen seien der Kirche geschichtlich verpflichtend und zwingend («iure divino») vorgegeben, so daß in diesen Punkten eine Rechtsfortschreibung kaum möglich ist. Man wird ferner zu differenzieren haben zwischen den konstanten und unaufgebbaren, ‹essentiellen› Momenten sozialer Wirklichkeit und den kontingenten Formen menschlichen Zusammenlebens. Auch angesichts der Tatsache, daß die Kirche die christliche Botschaft in den zurückliegenden 2000 Jahren verschiedenen gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen zu inkulturieren hatte, muß noch stärker als bisher bedacht werden, inwiefern die Normierung kirchlichen Handelns in geschichtlicher Kontingenz erfolgte und daher prinzipiell veränderbar ist[26]. Besonderes Gewicht gewinnt hierbei die Frage, ob die Gründe und Mittel für den Um- und Ausbau der gesellschaftlichen Verfassung der Kirche theologisch und/oder soziologisch qualifiziert sein müssen[27]. Zur Diskussion

[25] Vgl. C. v. METTENHEIM, Recht und Rationalität, Tübingen 1984; H. ROTTLEUTHNER, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Freiburg/München 1981; N. LUHMANN, Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt 1981; R. DREIER, Recht – Moral – Ideologie. Studien zur Rechtstheorie, Frankfurt 1981, 17–47; A. KAUFMANN (Hg.), Rechtstheorie. Ansätze zu einem kritischen Rechtsverständnis, Karlsruhe 1971; G. JAHR – W. MAIHOFER (Hg.), Rechtstheorie. Beiträge zur Grundlagendiskussion, Frankfurt 1971.

[26] Tatsächlich ist manche Bestimmung, die als Konkretisierung ‹göttlichen Rechts› in der Kirche ausgegeben wird, «in Wirklichkeit organisatorische Regelung und theologisch jedenfalls nicht zwingend – was sich ja sofort zeigt, wenn die Kirche unter ungünstigen Umständen Konzessionen machen kann, die sie anderwärts für theologisch ausgeschlossen erklärt», O. H. PESCH, Gesetz und Gnade, in: CGG 13, 66 (5–77).

[27] Vgl. F.-X. KAUFMANN, Kirche als religiöse Organisation, in: Conc 10 (1974) 34: «Der springende Punkt ist somit, daß bestehende Probleme der *Sozialform* von Kirche als *theologisch* relevant definiert werden und damit innerkirchlich nur noch unter religiösen, d. h. das «Eigentliche» oder «Identische» betreffenden Gesichtspunkten und nicht unter

steht vornehmlich in Situationen, in denen die Kirche sich in einem Verhältnis der Ungleichzeitigkeit zu ihrer sozialen Umwelt befindet, nach welchen soziologisch und theologisch zureichenden Kriterien sie solche für die Weitergabe des Glaubens unproduktive Interferenzen überwinden kann.

c) Die *Rechtssoziologie* erforscht die Faktizität des Rechts, sein Entstehen aus sozialen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen sowie seine tatsächlichen Leistungen als sozialer Ordnungsfaktor bezüglich folgender Felder: (1) Koordination der gesellschaftlichen Interaktion und der Regulierung dabei entstehender Konflikte; (2) Legitimation der politischen Organisation eines Sozialsystems durch die Bereitstellung allgemein überprüfbarer Formen der politischen Willensbildung und Entscheidungsfindung; (3) Regelung der Beziehung zu anderen Sozialsystemen. In dem Bestreben, die Querlinien zwischen der faktischen Bedingtheit des Rechts durch die Gesellschaft und die normative Bedingtheit einer Gesellschaft durch ihr Recht nachzuzeichnen, hinterfragt die Rechtssoziologie insbesondere den Einfluß sozialer Interessengruppen und Machtverhältnisse auf die Kodifikation des Rechts[28].

Soziologisch faßbar sind ohne weiteres die Funktion, die Kompetenz und die Orientierungsleistungen des Kirchenrechts. Die Interpretation dieser Daten ist zu verknüpfen mit der Frage nach den Kriterien, für welche Bereiche des kirchlichen Lebens das Recht mit welchen Verpflichtungsgraden Geltung beanspruchen kann und wo es anderen Urteilsinstanzen Platz machen muß[29]. Außerdem ist die wachsende

Zweckmäßigkeitserwägungen diskutiert werden können... Jede organisatorische Veränderung muß entweder im Bereich des theologisch und insbesondere kirchenrechtlich nicht eindeutig Definierten ansetzen, oder es müssen quasi-theologische Legitimationen aufgebaut werden, um bestimmte zweckmäßige Veränderungen durchzusetzen.»

[28] Vgl. L. Kissler, Recht und Gesellschaft. Einführung in die Rechtssoziologie, Opladen/Wiesbaden 1984; R. Zippelius, Gesellschaft und Recht. Grundbegriffe der Rechts- und Staatssoziologie, München 1980; G. Dux, Rechtssoziologie. Eine Einführung, Stuttgart 1978; M. Rehbinder, Rechtssoziologie, Berlin/New York 1977; L. M. Friedmann, Das Rechtssystem im Blickfeld der Sozialwissenschaften, Berlin 1981; Th. W. Bechtler, Der soziologische Rechtsbegriff. Eine systematische Darstellung, Berlin 1977; R. Girtler, Rechtssoziologie – Thesen und Möglichkeiten, München 1976.

[29] Zur bisherigen Einschätzung der Soziologie von seiten der Kanonistik vgl. R. Sobański, De theologicis et sociologicis praemissis theoriae iuris ecclesiae elaborandae, in: PerRMCL 66 (1977) 657–681; E. Colagiovanni, L'integrazione della sociologia nel diritto canonico, in: MonEccl 95 (1970) 290–314; H. Liermann, Kirchenrecht und Soziologie. Zugleich ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, in: H. Lentze – J. Gampl (Hg.), Speculum Juris et Ecclesiarum (FS Plöchl), Wien 1967, 233–244.

Kritik an innerkirchlichen Bürokratisierungstendenzen zu berücksichtigen. Die Bedenken beziehen sich vorwiegend auf die Gefahr, «daß situative Kreativität, spontan-expressive Darstellung von Sinngehalten oder Werten und charismatische Gaben durch formale Organisation, administrative Vorgaben... ‹verschüttet› werden»[30]. Dabei wird befürchtet, daß eine weitere Ausdehnung des Verwaltungssektors die Selbstorganisation der Glaubenden in den Gemeinden behindert bzw. diese einem Legitimationsdruck ‹von oben› aussetzt, der nur solche Initiativen billigt, die sich innerhalb des kirchenrechtlich und dogmatisch eindeutig Festgelegten bewegen.

3. *Die theologische Umsetzung sozialtheoretischer Anfragen zu einer Theorie des Kirchenrechts*

Innerhalb des aufgezeigten sozialtheoretischen Problemhorizontes einer Theorie des Kirchenrechts darf der genuin theologische Charakter dieses Projektes nicht untergehen. Daher sind entsprechend eindeutige Differenzierungen unumgänglich. Zum andern kann es sich gerade die Kanonistik nicht leisten, sich mit diesem Hinweis den Herausforderungen der Sozialtheorie zu entziehen und ihr Arbeitsniveau zu unterbieten. Sie bewährt sich nur dadurch als umfassende Hermeneutik der Größe ‹Recht›, daß sie nicht-theologische Interpretationen als autonome Sinndeutungen zu integrieren und die Sozialtheorie als mit-konstitutiv für ihre theologische Arbeit anzunehmen vermag[31].

Es wird also nicht soziologischer Wein in theologische Schläuche gegossen, wenn sich die Kanonistik offen dafür hält, andernorts Relevantes für ihre eigenen Aufgaben zu entdecken. Nur dadurch entgeht sie der Gefahr der Ideologisierung, d.h. des willkürlichen Ausschlusses bestimmter Möglichkeiten der Wirklichkeitserfahrung und -deutung.

[30] Zu diesem Fragenkreis vgl. besonders H. Geddert, Recht und Moral. Zum Sinn eines alten Problems, Berlin/München 1984; J. Gründel (Hg.), Recht und Sittlichkeit. Freiburg 1982; G. Otte, Recht und Moral, in: CGG 12,5–36.

[31] F. Hegner, Planung – Verwaltung – Selbstbestimmung, in: CGG 11,104 (79–129). Zum weiteren Hintergrund dieser Kritik vgl. E. Berning, Kirche und Planung. Die Frage nach der theologischen Relevanz von Theorie und Praxis außerkirchlicher Planung, Frankfurt/Bern 1976; F.-X. Kaufmann, Kirche als religiöse Organisation, in: Conc 10 (1974) 30–36; Y. Spiegel, Kirche als bürokratische Organisation, München 1969; G. Bormann – S. Bormann-Heischkeil, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen, Opladen 1971; G. Kehrer, Organisierte Religion, Stuttgart 1982.

Dieser Weg darf jedoch nicht mit dem Anspruch der exklusiven Dominanz oder in der Weise vereinnahmender Inklusivität beschritten werden, sondern einzig derart, daß die Kanonistik ihre theologische Exklusivität als Inklusivität in bezug auf den positiven Gehalt jeder anderen Theorie versteht. Sie braucht weder eine Allzuständigkeit ins Auge zu fassen, noch eine hermeneutisch ungeklärte Vereinnahmung soziologischer Theoreme und politischer Alternativordnungen zu praktizieren. Vielmehr wird sie jenes kritisch zu integrieren suchen, was aus der Sicht der christlichen Botschaft in anderen Entwürfen ‹anonym› oder explizit dem entspricht, was auch einem genuin theologischen Verständnis von Recht und Gerechtigkeit nahekommt[32]. Wo aber behauptet wird, der Mensch könne von sich aus Bedingungen, Strukturen und Gehalte schaffen, die die Vollendungsgestalt menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte garantieren, muß sie unüberhörbar ihre Vorbehalte geltend machen. Auch auf dem Feld des Rechts ist die Theologie zum Widerspruch gegen alle Versuche menschlicher Selbstrechtfertigung aufgerufen, mögen diese noch so sehr im Gewand soziologischer Aufgeklärtheit auftreten[33].

Gleichwohl birgt dieser Widerspruch auch eine beträchtliche innerkirchliche Reizwirkung: Mit der Parole, das Recht entspreche wie alles übrige Institutionelle in seiner Starrheit und Formalität niemals der charismatischen Signatur des Christseins, lassen sich noch immer Emotionen gegen das Kirchenrecht wecken – trotz des Evidenzargumentes, daß der Gegensatz zur Rechtskirche nicht die Liebes- sondern die Unrechtskirche ist. Zwar hat die These R. Sohms, das Wesen des Rechts stehe im Widerspruch zum Wesen der Kirche, nur noch wenige engagierte Verfechter. Dennoch ist besonders auf protestantischer Seite die Skepsis geblieben, daß das Recht zum Ausdruck des eigenmächtigen Verfügenwollens der Kirche über die Gnade Gottes werden kann[34].

[32] Zur philosophischen und fundamentaltheologischen Rechtfertigung dieser These siehe J. Heinrichs, Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen, in: E. Klinger (Hg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1976, 42–64, bes. 43–44.

[33] Ansätze und Kriterien einer dezidiert theologischen Definition des Rechts finden sich etwa bei W. Dantine, Recht aus Rechtfertigung. Ausgewählte rechtstheologische und kirchenrechtliche Aufsätze, Tübingen 1982; W. Pannenberg, Zur Theologie des Rechts, in: ders., Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, 11–40; ders., Christliche Rechtsbegründung, in: HChrE II, 323–338.

[34] Vgl. etwa G. Maron, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Göttingen 1969.

Die Erledigung dieser Anfragen läßt sich nicht einfachhin mit dem Grundsatz « ubi societas ibi ius » führen. Es bedarf vielmehr einer explizit theologischen Antwort, warum das Recht der Verwirklichung der Freiheit eines Christenmenschen innerhalb der Kirche nicht im Wege stehen muß, sondern über seine funktionale Bedeutung als Ordnungsfaktor hinaus auch selbst Medium der Weitergabe eines zur Freiheit befreienden Glaubens sein kann.

III. Sozialtheoretische Bausteine einer Theologie des Kirchenrechts

Der grundsätzliche Charakter der zuvor aufgelisteten Problemstellungen bringt es mit sich, daß bei ihrer schrittweise vorzunehmenden Aufarbeitung nicht gleich eine vollständig ausgearbeitete Theologie des Kirchenrechts entstehen kann. Zunächst muß es darum gehen, den Grundriß und die Fluchtlinien vorzuzeichnen, die aus sozialtheoretischer Sicht für dieses Unternehmen konstitutiv sind. Um sie zu konkretisieren, bleiben weitere und ausgiebigere Untersuchungen unerläßlich. Abstrakt im schlechten Sinn dieses Wortes wäre jedoch eine solche Kirchenrechtstheorie, die von ihren rechtsphilosophischen, -theoretischen und -soziologischen Dimensionen absieht und sich unter dem Vorwand der Nähe zur kirchlichen Praxis oder Dogmatik ihre wissenschaftliche Fundierung bloß erschleicht. Um diesen Fehler zu vermeiden, reicht es nicht aus, sozialtheoretische Versatzstücke herbeizutragen und notdürftig zusammenzumontieren. Vielmehr ist der aufgewiesene Problemhorizont in einer solchen Weise zu füllen, daß sie sowohl einer theologischen wie auch einer sozialtheoretischen Prüfung standhält. Am ehesten gelingt dies in dem einleitend skizzierten Bemühen eines unterscheidenden In-Beziehung-Setzens der hierbei zu beteiligenden Disziplinen.

Den folgenden Überlegungen kommt es vor allem darauf an, den Zusammenhang der jeweiligen Beiträge dieser Einzelwissenschaften sowohl im Sinne einer fortschreitenden Integration wie auch im Sinne einer reziproken Voraussetzung zu erkennen:

Nur dann kann der Mehrdimensionalität kirchlichen Rechts entsprochen werden, wenn nicht bereits bei der Bestimmung seiner sozialphilosophischen und -ethischen Momente Halt gemacht wird oder es bei der Erfüllung rechtstheoretischer Kriterien seiner Legitimität und

Rationalität bleibt, sondern wenn diese gemeinsam mit der soziologischen Erklärung der Funktion des Rechts in die theologische Interpretation der Intentionalität des Kirchenrechts eingebracht werden. Umgekehrt läßt sich eine theologische Rechtstheorie ohne den Bezug auf den Wissensstand der Rechtssoziologie wahrscheinlich nur unzureichend empirisch verankern, wie ebenso die Rechtssoziologie ohne die Verschränkung mit ethischen Maximen zur Sozialkybernetik verkümmern kann.

1. *Die sozialphilosophische Idee des Rechts: Regel der gegenseitigen Begrenzung und Ermöglichung von personaler und sozialer Freiheit*

Als eine von den Interaktionen der zugehörigen Subjekte lebende soziale Größe unterliegt die Kirche den Entstehungs- und Wandlungsbedingungen eines jeden gesellschaftlichen Systems. Auch sie findet ihren sozialen Bezugs- und Einheitspunkt u.a. in der Vereinbarung von Verhaltenserwartungen, deren Erfüllung zu ihrer Existenzsicherung und Bestandserhaltung beiträgt sowie die Wahrscheinlichkeit von Konflikten unter ihren Mitgliedern zu verringern hilft.

Ihre philosophische Berechtigung ziehen solch normative Instanzen aus dem anthropologischen Faktum, daß menschliches Sprechen und Handeln immer in sich relational bestimmt ist, d. h.: sich in Vollzügen äußert, welche sich auf die sachhafte Umwelt, die personale Mitwelt und die soziale Lebenswelt des Subjekts richten. Das Grundmuster und die Verlaufsformen dieser Bezüge und ihres inneren Zusammenhanges bedeuten allerdings zugleich Einschränkung und Ermöglichung: *Einschränkung,* weil der Umfang des subjektiven Handelns auf diese drei Weltbezüge beschränkt bleibt und von ihnen begrenzt wird; *Ermöglichung,* weil ohne diese Weltbezüge das freie Wirken des Subjekts leer und inhaltlos bliebe.

Die rechtliche Regelung des Verhältnisses handelnder Subjekte zueinander und ihrer Handlungspläne wird notwendig aufgrund eines möglichen negativen, die Weltbezüge des jeweils anderen aufhebenden Einsatzes der subjektiven Freiheit. Der Grund dieser Möglichkeit liegt darin, daß nicht nur die Menge der verfügbaren Inhalte und Gegenstände des Handelns und der Interaktion, sondern auch der Altruismus der daran interessierten Subjekte begrenzt ist. Das Recht fungiert daher

als Grenzgestaltung[35]; es gilt als die Feststellung der Übereinstimmung von Subjekten bezüglich jener Vollzüge, in denen sie aufeinandertreffen und eine gewaltsame oder willkürliche Durchsetzung ihrer Interessen verhindert werden soll.

Das Recht verliert dabei nur dann das Stigma eines Zwangsinstrumentes politischer Herrschaft, wenn es die Situationen der gegenseitigen Angewiesenheit und des Konflikts im menschlichen Zusammenleben in einer auch ethisch zu rechtfertigenden Weise bestimmt. Man kann es also nicht auf eine wertfreie Ordnungsfunktion gründen, die allein die Bestandssicherung sozialer Systeme zum Maßstab nimmt. Als ein zentrales Merkmal des Ethischen gilt heute das Kriterium der Universalisierbarkeit[36], d. h. Normen können nur dann Bestandteil von Gesetzen werden, wenn die Konsequenzen und Nebenfolgen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung auf Dauer und im ganzen für die Erfüllung der Interessen jedes Einzelnen ergeben können, von allen Betroffenen ohne die Ausübung von Zwang frei akzeptiert werden können. Damit ist das Anliegen des Naturrechtsdenkens keineswegs aufgegeben. Sein Ansatz, Vernunfteinsicht als Geltungsbedingung für positives Recht zu erweisen sowie gesetztes Recht an Grenzmarken zu orientieren, die nicht zur freien Disposition stehen, wird hier neu aufgenommen. Allerdings kommt diese Vernunfteinsicht nicht in der Beratung eines einsamen Denkers mit sich selbst zustande. Die unhintergehbare Grundlage für die Gültigkeit und Richtigkeit rechtlicher Normen muß vielmehr in den unausweichlichen und universalen Bedingungen sozialer Interaktion und Argumentation gesucht werden. Dazu gehört auch der Grundsatz des argumentativ herstellbaren Nachweises der Konsensfähigkeit von Normen und Gesetzen innerhalb einer prinzipiell offenen Argumentationsgemeinschaft.

Eine Rechtsordnung, die dieses Kriterium erfüllen will, muß die tendenzielle Bedrohung menschlicher Handlungsfreiheit – sei es durch den Einsatz von Willkür und Gewalt, sei es durch die Mißachtung der wechselseitigen Angewiesenheit von Subjekten bei der Bewältigung sozialer Aufgaben – derart aufheben, daß die individuelle Handlungs-

[35] Siehe zu dieser These auch O. Höffe, Politische Gerechtigkeit, in: K.-O. Apel u.a. (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studientexte Bd. 3, Weinheim/Basel 1984, 735–762; J. Heinrichs, Freiheit – Sozialismus – Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft, Bonn 1978, 11–34.

[36] Vgl. R. Wimmer, Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche, Frankfurt 1980.

freiheit nicht nur für bestimmte Personen oder nur vorübergehend gesichert wird. Zugleich muß sie jedem Rechtssubjekt garantieren, gegenüber jedem anderen Subjekt sich und seine Ansprüche gemäß der ihm zugestandenen Rechte und Pflichten behaupten zu können.

Die weiteren elementaren Anforderungen, denen eine solche Freiheitsordnung zu genügen hat, lassen sich im einzelnen einer prägnanten Zusammenstellung I. Kants entnehmen. Nach der Ordnung der Kategorien (vgl. KrV B 95/106) müssen Gesetze, «1. was die *Quantität* betrifft, so gegeben werden, als ob einer sie für alle und alle für einen jeden einzelnen freiwillig beschlossen hätten. 2. Die *Qualität* des Zwecks dieser Gesetze (...) ist nicht Glückseligkeit, sondern Freiheit für jeden, seine Glückseligkeit selbst, worin er sie immer setzen mag, zu besorgen, nur daß er anderer ihrer gleich rechtmäßigen Freiheit nicht Abbruch tut. 3. Die *Relation* der Handlungen, welche Zwangsgesetzen unterworfen sind, ist nicht die des Bürgers auf sich selbst oder Gott, sondern bloß auf andere Mitbürger, d.i. öffentliche Gesetze gehen auf äußere Handlungen. 4. Die *Modalität* der Gesetze ist, daß die Freiheit nicht durch willkürliche Zwangsgesetze, sondern nur durch die, ohne welche die bürgerliche Vereinigung nicht bestehen kann und die also in dieser schlechthin notwendig sind, eingeschränkt werde»[37].

Das Ziel des Rechts in der kirchlichen Gemeinschaft wie in der bürgerlichen Gesellschaft besteht in der Förderung des Gemeinwohls

[37] I. KANT, Brief an Jung-Stilling nach dem 1. März 1789, zitiert in: R. EISLER, Kant-Lexikon, Hildesheim/New York 1977, 453. Vgl. auch DERS., Die Metaphysik der Sitten (= WW VIII), Frankfurt 1977, 337: «Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.» Eine Rechtsordnung, die dem Vernunftkriterium der Verallgemeinerung genügt, ist für Kant ein Normengefüge, das gleichsam durch einen gemeinschaftlichen Willen gesetzt ist. Vgl. DERS., Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: DERS., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1 (= WW XI), Frankfurt 1977, 153: «Hier ist nun ein ursprünglicher Kontrakt, auf den allein eine bürgerliche, mithin rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeinsames Wesen errichtet werden kann. Allein dieser Vertrag ... ist keineswegs als ein Faktum vorauszusetzen nötig. (...) Sondern es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelbare praktische Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes habe entspringen können und jeden Untertan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmet habe. Denn das ist der Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes.» Siehe hierzu auch W. KERSTING, Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin/New York 1984.

und der sozialen Freiheit ihrer Mitglieder. Darunter fallen diejenigen Bedingungen des Wohls und der Freiheit von Personen, zu deren Verwirklichung es ihres Miteinanders bedarf. Von diesen Bedingungen und ihrer Realisierung gilt nun wiederum, daß die Einschränkung der Handlungsfreiheit *einzelner* Personen und Gruppen nur dort zulässig ist, wo sie der Sicherung größerer Handlungsfreiheit für *alle* Mitglieder des Sozialwesens *auf Dauer* und *im ganzen* dient[38]. Wichtiger als die Garantie einer maximalen individuellen Freiheit dürfte gerade für kirchliches Recht der Auftrag der Kirche leitend sein, durch und über das Miteinander der Glaubenden diese größere gemeinsame Freiheit zu suchen. Das Kirchenrecht erblickt seinen Indikativ und Imperativ dann weniger darin, einschränkende Zwangsregel subjektiver Interessen zu sein, als zur Sicherung der gegenseitigen Befreiung der Subjekte im Sinne eines gemeinsamen ‹Mehrwerdens› zu verhelfen. Bei aller Analogie zum staatlichen Recht ist sein Proprium genauerhin darin zu sehen, daß seine inhaltliche Qualifizierung nicht unabhängig von einer Definition christlicher Glaubenspraxis und kirchlichen Handelns vorgenommen werden kann: Eine zentrale Stoßrichtung der christlichen Verkündigung besteht in dem Anspruch, den Menschen auf den Weg der Identitätsfindung und Subjektwerdung zu bringen und jede monologische Existenzform aufzusprengen[39]. An ihre Stelle setzt sie das Prinzip solidarischer Verantwortung und der intersubjektiven Zuerkennung gemeinsamer Sinn- und Handlungsbereiche, wodurch die personale Freiheit in ihrem Recht auf Selbstbestimmung bestätigt, zugleich aber um die Dimension der Mitverantwortung für die Freiheit des jeweils anderen erweitert wird. Damit leistet die Freiheitsbotschaft der Christen und die ihr entsprechende Lebenspraxis einen entscheidenden Beitrag zur Konstitution von Rechtssubjekten, denen bestimmte Entscheidungen und Handlungen als freie und verantwortbare zugerechnet und bestimmte Aufgaben und Pflichten zugemutet werden können.

Insofern nun die *Sinnstruktur* der Kirche durch eine Botschaft definiert ist, in deren Mitte ein dialogisches und kommunikatives Freiheitsverständnis steht (vgl. Joh 8, 36; Gal 4, 3–7; 5, 1; Röm 8, 15–21), muß auch ihre *Organisationsstruktur* von dort her und darauf hin interpretiert

[38] Vgl. hierzu die Problemanzeige von H. Müller, Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Verwirklichung von Freiheit im kanonischen Recht, in: AfkKR 150 (1980) 454–476.

[39] Vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ²1978, 29–43, 57–59, 68–70.

und ausgestaltet werden[40]. Wenn also die kirchliche Verkündigung auch auf die Befreiung des Menschen von undurchschauten Zwängen und auf seine Befähigung zu eigenverantwortlicher Daseinsbewältigung zielt, dürfen sich die Institutionen der Kirche nicht indifferent zu diesem Ziel verhalten, sondern müssen darauf transparent sein. Auch ihnen muß es darum gehen, aus Situationen scheinbar vollendeter Unfreiheit und Unmündigkeit Wege zu zumindest unvollendeter Freiheit und Mündigkeit des Menschen zu entdecken. Diese Vorgabe ergibt sich unmittelbar aus der Intention christlicher Glaubenspraxis, die nicht die Ausweitung von Verfügungsmöglichkeiten über das Leben der Mitmenschen erstrebt, sondern die Ausdehnung von Verständigungsmöglichkeiten zur Erschließung neuer, gemeinsamer Lebensbereiche anzielt. Sie erweist sich zugleich als Prüfstein für die rechte Gestaltung des kirchlichen Lebens. Wo etwa innerhalb hierokratischer Strukturen die Erfahrung freier Gegenseitigkeit ausfällt, wird es immer schwieriger, das Wort von der voraussetzungslosen und unbedingten Zuwendung Gottes, die jeden Menschen von selbst- und fremdverschuldeter Unmündigkeit befreien will, überzeugend weiterzusagen. Anders formuliert: Nicht das Institutionelle als solches kann der Botschaft von der Gnade Gottes entgegenstehen, wohl aber eine bestimmte Erscheinungsform, die gleichwohl vom Evangelium her als nicht mit ihm übereinstimmend entlarvt werden kann (vgl. Mt 22, 3).

Sicherlich geht es in der Kirche vorrangig um mehr und um anderes als um die Utopie der Herrschaftsfreiheit oder die Verwirklichung einer ‹Basisdemokratie›, wenngleich einer weitestmöglichen Beteiligung des Kirchenvolkes besonders im Vorfeld der gemeinsamen Willensbildung nichts im Wege stehen muß. Anzustreben ist zunächst und grundlegend die Verwirklichung der sozialen Natur menschlicher Freiheit. Die

[40] Zu der Forderung, Begriff und Aufgabe des kirchlichen Rechts in Abhängigkeit von Begriff und Auftrag der Kirche zu definieren, siehe auch R. Sobański, Geist und Funktion des Kirchenrechts, in: AfkKR 151 (1982) 369–394; E. Corecco, «Ordinatio rationis» oder «ordinatio fidei»? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes, in: IkaZ 6 (1977) 481–496. Zum Zusammenhang von Natur- und Kirchenrecht siehe die Hinweise von A. Scola, La fondazione teologica della legge naturale nello ‹Scriptum super Sententiis› di San Tommaso d'Aquino, Freiburg/Schweiz 1982, 263–265. – Von seiten der evangelischen Theologie vgl. zur ekklesiologischen Dimension des Kirchenrechts A. Stein, Der Zeugnischarakter des evangelischen Kirchenrechts als Problem der Auslegung kirchenrechtlicher Normen, in: ZevKR 28 (1983) 160–171; K. Schlaich, Kirchenrecht und Kirche. Grundfragen einer Verhältnisbestimmung heute, in: ebd., 337–369.

Selbstentfaltung der Person in ihren sozialen Bezügen, die Entfaltung ihrer Beziehungsfähigkeit, Menschen miteinander und mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes in Beziehung zu bringen, wird hier das erste Ziel kirchlichen Handelns sein, dem auch das Recht unterstellt ist.

2. *Der rechtstheoretische Anspruch normativer Strukturen: Legitimität und Rationalität*

Das bloße Bestehen einer Rechtsordnung besagt noch nichts über deren Legitimität. Selbst ein faktisch und mehrheitlich anerkanntes Normengefüge, das trotz dieser Zustimmung oktroyiert sein kann, ist noch nicht identisch mit einem Ablauf der Rechtsfindung und -kodifizierung, der den das heutige (profane) Rechtsverständnis bestimmenden Vernunftpostulaten entspricht. Der Hinweis auf ein einwandfreies Zustandekommen eines Gesetzes innerhalb der verfassungsgemäßen Instanzen und Verfahrensweisen[41] – somit die Legalität seiner Verabschiedung – gibt keine Antwort auf die Frage, warum dieses Verfahren selbst und die Verfassung im ganzen legitim sind. Ebensowenig wird die Pflicht, einem Gesetz oder der Rechtsordnung allgemein Folge zu leisten, durch das Gesetz oder das Recht aus sich heraus begründet. Vielmehr muß die Legitimität der Rechtsordnung im ganzen hinzutreten. Legitim ist diese nur, wenn sie die Zustimmung aller Betroffenen erwarten kann und sich dabei auf allgemein anerkennungswürdige Grundsätze stützt, durch die das, was legal ist, auch als legitim gerechtfertigt werden kann. Solche Prinzipien – etwa die Grund- und Menschenrechte, die Gleichheit vor dem Gesetz, die Garantie von Rechtsmitteln bzw. eine Verfassungs- und Verwaltungsgerichtsbarkeit – sind insofern allgemein einsichtig zu machen, wie sie einerseits die wohl erwogene und aus freien Stücken gegebene Zustimmung aller Betroffenen finden können sowie andererseits erst die Grundlage schaffen, auf die eine Rechtsordnung sich stützen muß[42]. Diese Form der ‹legitimen Legalität›, wobei eine Rechtsordnung als äußerlich auferlegte nicht nur

[41] Vgl. N. Luhmann, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt ³1983.

[42] Zu der sich hier anschließenden Frage nach einem konsensfähigen Regelkanon, der eine rationale und intersubjektiv nachprüfbare Entstehung und Kontrolle juristischer Entscheidungen ermöglicht, siehe R. Alexy, Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung, Frankfurt 1978, bes. 17–49, 259–339.

innerlich anerkannt ist, sondern auch in ihren Grundlagen von allen frei mitgetragen wird, bildet erst die Voraussetzung, daß faktische Legalität (wie sie in der katholischen Kirche besteht)[43] bereits als der Ausweis ihrer Legitimität gelten kann. Erst dann darf sich der Gehorsam gegenüber ihren Gesetzen zurecht auf eine einsichtsvoll vollzogene Anerkennung ihres Anspruches auf Gerechtigkeit und Vernünftigkeit, den jede Rechtsordnung erhebt, berufen[44]. Im Rahmen einer solchen Rechtsordnung hat dann derjenige die Begründungspflicht und Beweislast zu übernehmen, der die Geltung und Verpflichtungskraft eines Gesetzes bestreitet.

Kurz: Eine Gesetzgebung ist *legal,* wenn bestimmte verfassungskonforme Verfahren, die dem Gesetzgeber auferlegten Kompetenzgrenzen eingehalten werden und die Grund- und Freiheitsrechte der einzelnen Rechtssubjekte unangetastet bleiben. Sie ist *vernünftig,* wenn sie alle Betroffenen nach dem Maßstab der Gleichheit und Gerechtigkeit erfaßt bzw. in sich selbst jene Verfahren bereithält, nach denen bestehende Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten offengelegt und überwunden werden können. Und sie ist *legitim,* wenn sie unter den gegebenen Umständen die bestmögliche Entfaltung der sozialen Freiheit der Einzelnen, d.h. ihre optimale Teilhabe und Teilgabe am Gemeinwesen fördert.

In welchem Ausmaß die Verabschiedung kirchlicher Gesetze nach dem Vorbild demokratisch-diskursiver Prozesse organisiert werden soll, welche entsprechenden Formen der Partizipation, Delegation und Repräsentation des Kirchenvolkes zu schaffen sind[45], braucht an dieser Stelle nicht diskutiert zu werden[46]. Vordringlicher ist, daß sich die Einsicht durchsetzt, daß in der Kirche Entscheidungen in einer Weise fallen, welche die Annahme rechtfertigt, sie würden die Zustimmung

[43] Vgl. hierzu H. Socha, Die Geltung kirchlicher Gesetze, in: TThZ 91 (1982) 34–51.

[44] Vgl. hierzu auch J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt ⁵1979, 131–196; ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt ³1982, 271–337; H.-P. Zedler, Zur Logik von Legitimationsproblemen. Möglichkeiten der Begründung von Normen, München 1976; G. Geismann, Ethik und Herrschaftsordnung. Ein Beitrag zum Problem der Legitimation, Tübingen 1974; G. Dux, Strukturwandel der Legitimation, Freiburg/München 1976.

[45] Vgl. M. Hermanns, Kirche als soziale Organisation. Zwischen Partizipation und Herrschaft, Düsseldorf 1979.

[46] Vgl. zur theologischen Problematik K. Lehmann, Die dogmatische Legitimation einer Demokratisierung der Kirche, in: Conc 7 (1971) 171–181.

aller Betroffenen finden, wenn diese an den entsprechenden Vorgängen teilnehmen könnten[47]. Eine tatsächliche Beteiligung aller läßt sich realiter ohnehin nicht durchsetzen, da die Funktionsbedingungen eines solchen Unternehmens seine Funktionalität verhindern. Wenn aber die Theologoumena vom «gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen» (vgl. LG 10) und vom «sensus fidelium» (vgl. LG 12) auch einen praktisch-konkreten Stellenwert haben sollen, ist nicht einzusehen, warum die Gestaltung der kirchlichen Rechtsordnung eine buchstäblich aparte Angelegenheit der Bischöfe und ihrer kanonistisch versierten Berater bleiben sollte[48]. Daraus muß nun nicht gleich der Ruf nach einer Einführung des formaldemokratischen Mehrheitsprinzips gefolgert werden; es ist aber unabweisbar, daß es besonders den an die Errungenschaften der neuzeitlichen Emanzipations- und Freiheitsgeschichte gewöhnten Gläubigen befremdet, wenn vielfältige Bereiche seinem Mitspracheverlangen mit dem Hinweis auf vermeintlich gottgewollte Strukturprämissen entzogen werden. Dies gilt erst recht, wenn es sich dabei um Fragen handelt, «die mit dem sakramentalen Leben und dem geistlichen Auftrag der Kirche nur in einem sehr mittelbaren Zusammenhang stehen»[49]. Überkommene Regelungen werden zuweilen derart ‹sakralisiert›, daß nur noch unter dogmatischen Gesichtspunkten von entsprechenden Experten und nicht mehr nach Kriterien der pastoralen Notwendigkeit und praktischen Möglichkeit von allen,

[47] Damit wird keineswegs eine Auflösung der hierarchischen Kirchenverfassung befürwortet. Hinsichtlich ihrer Aufgabenstellung hat eine hierarchische Struktur als solche nichts mit einer anachronistischen, weil feudalen Sozialordnung gemein. Sie hat vielmehr dort ihr Recht, wo wichtige Beschlüsse unter Zeitdruck und Entscheidungszwang zu fällen sind. Die kollegiale und synodale Struktur wird darum der hierarchischen als Beratungs- und Beschlußfassungsinstanz in solchen Angelegenheiten beizuordnen sein, für deren Bewältigung genügend Zeit zur Verfügung steht. Siehe hierzu auch H. Dombois, Hierarchie. Grund und Grenzen einer umstrittenen Struktur, Freiburg/Basel/Wien 1971.

[48] Vgl. die in den Dekretalen Gregors IX. sich findende ‹Mitbestimmungsformel› «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet.» Siehe hierzu auch den gleichnamigen Aufsatz von Y. Congar, in: RHDFE 36 (1958) 210–259. Vgl. ferner G. Defois, Kritik der Institution und Verlangen nach Mitbestimmung, in: G. Alberigo u.a. (Hg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 57–64.

[49] F.-X. Kaufmann, Kirchenrecht und Kirchenorganisation, in: Diakonia 13 (1982) 221–231. Vgl. hierzu auch G. Luf, Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und Kirchenrecht, in: ÖAKR 30 (1979) 550–571; J.B. Metz, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: ders. – J. Moltmann – W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen ‹politischen Theologie›, München/Mainz 1970, 53–90.

die es angeht, über organisatorische Sachverhalte entschieden werden darf[50]. Weitergehende Beteiligungsmöglichkeiten werden insbesondere verringert durch die seit Jahrzehnten beträchtlich gewachsene *Bürokratisierung*[51] innerkirchlicher Planungs- und Entscheidungsvorgänge, die nach der Entstehung des modernen Verwaltungsstaates mit einer gewissen Phasenverzögerung zum maßgeblichen Organisationsmuster des Kirchenregiments geworden ist[52]. Ihre wichtigsten Merkmale – hauptamtliches Personal, Amtshierarchie, Aufteilung in Ressorts, Zentralisierung der Beschaffung und Zuweisung von Betriebsmitteln – lassen sich heute in nahezu jedem bischöflichen Ordinariat vor Ort studieren.

Ihre besondere Pointe erhält diese Organisationsform dadurch, daß ihr die theologische Legitimation des hierarchischen Kirchenregiments (vgl. CIC/1983 cann. 129–144) unterlegt wurde, so daß die Kirche ihre gesellschaftliche Verfassung als mit einer im wesentlichen unwandelbaren Amtsstruktur ausgestattet versteht. Es existiert daher heute eine Hierarchie im bürokratischen Sinn, die zugleich als hierarchisch im theologischen Sinn begriffen wird[53]. Eine direkte Konsequenz dieser

[50] Dabei liegt den meisten Kritikern gar nicht an einer völligen Beseitigung von Recht und Gesetz, sondern an ihrer Ausrichtung auf solche Bereiche, für die sie tatsächlich kompetent und effizient sind. Ihr Interesse gilt somit einer sachgerechten Unterscheidung anstelle einer hypertrophierenden Vermengung. Zudem fragen sich nicht nur soziologisch aufgeklärte Intellektuelle, ob es sich die Kirche leisten kann, in ihren Herrschaftsformen und -instrumenten mit gesellschaftlichen Grundforderungen und -werten (z.B. Partizipation, Mitbestimmung) zu konfligieren, ohne daß die kulturelle Plausibilität ihrer Verkündigung davon beeinträchtigt wird. Vgl. hierzu F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen, 136–143; ders., Kirchliche Institutionen und Gegenwartsgesellschaft, in: G. Alberigo u.a. (Hg.), Kirche im Wandel, 65–72; F.-W. Niehl (Hg.), Warum geht es nicht mehr wie früher? Zum Strukturwandel in der Kirche, München 1982; J. Schwartländer (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, München/Mainz 1981; J. Neumann, Kirchliche Rechtsordnung angesichts religiöser Emanzipation, in: Orientierung 43 (1979) 199–202.

[51] Der Bürokratiebegriff wird hier nicht im pejorativen Sinn gebraucht, sondern im Anschluß an M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen [5]1972, 124–130, 551–579, zur Kennzeichnung der spezifisch neuzeitlichen Organisationsform sozialer Systeme benutzt. Vgl. hierzu auch W. Schluchter, Aspekte bürokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation der fortschreitenden Industriegesellschaft, München 1972; R. Mayntz (Hg.), Bürokratische Organisation, Köln/Berlin 1968.

[52] Mit weiteren historischen Belegen vgl. hierzu M. N. Ebertz, Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: K. Gabriel – F.-X. Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, 89–111.

[53] Zur theologischen Begründung der hierarchischen Amtsstruktur siehe etwa A. Auer, Die Kirche – das allgemeine Heilssakrament, Regensburg 1983, 118–289.

Entwicklung besteht darin, daß die kirchlichen Verwaltungsbehörden aufgrund ihrer hierokratischen Legitimation eine Appellation gegen ihre Entscheidungen nicht zuzulassen brauchen, wenngleich inzwischen im CIC/1983 cann. 1732–39 Ansätze einer Verwaltungsgerichtsbarkeit vorgesehen sind.

Die Verfassung und Ordnung der Kirche läßt sich jedoch nicht in ein System pressen, das unverändert für alle Epochen ihrer Geschichte beibehalten werden kann. Sie hat Bestand nur als ein «offenes System»[54], – offen für die jeweils neue Umsetzung ihrer Sinnstruktur innerhalb sich ständig verändernden kulturellen, politischen und sozialen Konstellationen. Allerdings bedarf es unter den kirchlichen Führungseliten wohl noch größerer Sensibilität dafür, daß viele Normen – im Sprachspiel der Kybernetik – nicht im Sinne einer Festwert-, sondern einer dynamischen Folgeregelung zu verstehen und unter veränderten Randbedingungen flexibel handzuhaben bzw. fortzuschreiben sind[55]. Andernfalls entstehen beträchtliche Widersprüche, wenn die Probleme, die sich durch die Anwendung überkommener Bestimmungen ergeben, das Ausmaß jenes Problems erreichen, das durch die Beibehaltung dieser Normen verhindert oder bewältigt werden soll. Der gegenwärtig vielleicht deutlichste Beleg für eine solche Situation ist einerseits die wachsende Zahl von Appellen an die Pfarreien, angesichts des zunehmenden Priestermangels aus versorgten zu mitsorgenden Gemeinden zu werden[56], und andererseits die Reservierung relevanter Beeinflussungsmöglichkeiten kirchlicher Entscheidungsprozesse für ihre Amtsträger (vgl. etwa die Stellung des Pfarrgemeinderates nach CIC/1983 can. 536, wonach den Laien nur beratendes, kein beschließendes Stimmrecht zukommt).

Zweifellos gibt es auch für die Kirche Entscheidungen und Geschehnisse, die geschichtlich irreversibel und unüberholbar sind – das Christusereignis selbst ist ein solches – sowie Grund- oder Letztwerte, die unbedingt gelten sollen und niemals die Sache von Mehrheitsentscheidungen sein dürfen. Sie können aber nur in bedingten Formen

[54] Vgl. K. Rahner, Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche, in: ders., Schriften IX, 422–431; H. Schürmann, Kirche als offenes System, in: IkaZ 1 (1972) 306–323.

[55] Vgl. C. Mayer, Innovation in der Kirche. Eine theologische Grundkategorie, in: TGA 22 (1979) 215–223.

[56] Vgl. etwa P. M. Zulehner, Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Gemeinde, München 1983.

erkannt, konkretisiert und realisiert werden. Göttliches Recht gibt es nur eingelassen in die Bedingungen, Möglichkeiten und Veränderungen individueller und sozialer Verstehenshorizonte. Die Kirche kann darum auch den Willen Gottes verkennen, wo sie ihn mit ihren orts- und zeitgebundenen Auslegungen einfachhin identifiziert und dadurch verhindert, daß er jeweils neu und anders zur Geltung kommt. Gerade wenn sie sich selbst als «ecclesia semper reformanda» versteht, darf sie hinsichtlich ihrer Gesetzgebung das Gebot beständiger Selbstüberprüfung nicht mit dem Hinweis auf ein irgendwann fixiertes «ius divinum» zu umgehen suchen[57]. Für viele Kirchenkritiker hat dieser Begriff nur zu oft der restaurativen Befestigung eines ‹status quo› das notwendige theologische Stichwort liefern müssen und ist dadurch zur Kernvokabel einer obsoleten Überbau- und Ablenkungsideologie geworden.

Aber der bloße Verzicht auf diesen Terminus löst keineswegs das Problem, als dessen Lösung er einst in die Theologie eingebracht wurde: Wie läßt sich die kirchliche Verkündigung des Evangeliums, dessen Anruf seinem ganzen Wesen nach auf Unbedingtheit zielt und keine Neutralisierung seines Anspruchcharakters verträgt, im Wandel der Geschichte so gestalten, daß sie die ihr anvertraute Botschaft gleichermaßen sichert wie freisetzt?[58]

Ein deutlicher Fortschritt ist bereits erreicht, wenn man die Rede vom «ius divinum» oder einer «lex divina» von sekundären juridischen Konnotationen befreit und die ursprüngliche biblische und ‹soteriologische› Bedeutung dieser Begriffe hervorholt, – wenn also danach

[57] Die These, daß die Ordnung der Kirche ihr aufgrund einer ‹Stiftung› des irdischen Jesus unabänderlich vorgegeben sei, stößt nicht allein bei jenen Historikern auf Skepsis, die um den geschichtlichen Wandel kirchlicher Strukturen wissen. Auch in der Kirchenrechtswissenschaft setzt sich allmählich eine zurückhaltendere und differenziertere Verwendung des Begriffs ‹ius divinum› durch. Vgl. hierzu U. A. Wolf, Ius Divinum. Erwägungen zur Rechtsgeschichte und Rechtsgestaltung, München 1970; P. Huizing, «Göttliches Recht» und Kirchenverfassung, in: StdZ 183 (1969) 162–173; J. Neumann, Der soziale Dynamismus, der der Kirche als Gemeinschaft eigen ist, und seine Rückwirkung auf den notwendigen Dynamismus des kanonischen Rechts, in: Conc 5 (1969) 576–582.

[58] Vor dem Hintergrund dieser Frage vgl. die Diskussion der letzten Jahre: H. Wagner, Zur Problematik des «ius divinum», in: TThZ 88 (1979) 132–144; H. Heinemann, «Göttliches Recht»? Versuch einer Differenzierung, in: ThQ 157 (1977) 279–291; H. Riedlinger, Anmerkungen zum Problem des «ius divinum», in: U. Mosiek – H. Zapp (Hg.), Ius et salus animarum (FS Panzram), Freiburg 1972, 31–41; J. Neumann, Das ‹Ius divinum› im Kirchenrecht. Kritische Überlegungen, in: Orientierung 31 (1967) 5–8; K. Rahner, Über den Begriff des ‹Jus divinum› im katholischen Verständnis, in: ders., Schriften zur Theologie V (1962) 249–277.

gefragt wird, was Gott primär nicht *von* den Menschen, sondern *für* sie will. Ohne eine zumindest anfanghafte Vorstellung von dem, was Gott in der Geschichte heraufführen will – das Heil und die Versöhnung der Menschen – gibt es auch kein Kriterium, das mit relativer Verläßlichkeit zur Erkenntnis des situativen Willens Gottes führt. Gestützt auf entsprechende biblische Grundaussagen mag dann neu aufgehen, daß das Gesetz des in allem mächtigen Gottes darin besteht, gegen alle Widerstände seinen Gemeinschaftswillen unbedingt und bedingungslos durchzusetzen[59] und den Menschen von den Zwängen zu befreien, die ihn hindern, sich frei für diese Gemeinschaft zu entscheiden.

Die Verfassung der Kirche entspricht bereits dann einem so verstandenen «ius divinum», wenn dieser unbedingte Zuspruch Gottes unverstellt und unverkürzt von den Gläubigen wahr- und angenommen werden kann. Das Moment der Unbedingtheit kommt aber dabei nicht kirchlichen Institutionen als solchen zu, sondern der Botschaft, die sie vertreten: daß Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus nicht auf Widerruf geschehen ist, daß sie allen welthaften Bedingungen vorausliegt und welthaft weder bestreitbar noch ableitbar ist und der Mensch nicht über sie verfügen kann[60]. Man vermag zwar nur in der Gemeinschaft der Glaubenden und durch sie Christ zu werden und zu sein, aber nicht zu ihren Konditionen. Die Kirche hat darum dieses ‹Gesetz› Gottes nicht in der Form und mit den Mitteln des Gesetzes, sondern als Evangelium zu verkünden[61]. Positives Recht wird jedoch dann unumgänglich, wenn die Intention des Evangeliums in ihr Gegenteil verkehrt zu werden droht, d. h. wenn «derjenige, dem radikale Zuwendung von seiten seines Mitmenschen widerfährt, unter Ausnutzung dieser

[59] Vgl. N. Lohfink, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg/Basel/Wien 1982, 31: «Hinter den im Neuen Testament verwendeten Wörtern stehen zwei hebräische Wortwurzeln mit den verschiedenen aus ihnen abgeleiteten Wörtern, die eigentlich gar nicht genau ‹wollen› im Sinn von ‹befehlen›, ‹durchsetzen› meinen, sondern eher: ‹Freude und Lust an etwas haben›, ‹etwas begehren, wünschen, ersehnen›, ‹etwas lieben und gernhaben›, ‹nach etwas verlangen und davon träumen›. Es handelt sich um die Wurzeln ḥāfēṣ und rāṣaḥ.» Siehe hierzu auch G. Braulik, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora, in: ZThK 79 (1982) 127–160; R. Smend – U. Luz, Gesetz, Stuttgart 1981. Zum neutestamentlichen Befund vgl. R. Dillmann, Das Eigentliche der Ethik Jesu, Mainz 1984, bes. 114–122.

[60] Vgl. mit weiteren Konkretionen unten Abschnitt 4: «Das sozio-theologische Fundament des Kirchenrechts».

[61] Zu dieser an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium orientierten These vgl. auch O. H. Pesch, Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1982, bes. 42–94.

Zuwendung, das Wohl dieses seines Mitmenschen mit Füßen tritt. Hier sind zweifellos Regelungen ... notwendig, die eine egoistische Mißachtung des Wohles des anderen so weit wie möglich verhindern»[62]. Evangeliumsgemäß sind aber nur solche Regelungen, die nicht in der Vermehrung obrigkeitlicher Verfügungsmacht ihr Ziel sehen, sondern demjenigen, der noch im Widerspruch zum Evangelium lebt, gleichwohl bleibende Möglichkeiten des Lebens in der Kirche offenhalten[63]. Unter diesem Vorzeichen bedeutet es dann keineswegs die Quadratur des Kreises, sich auf den Weg zu einer Kirchenordnung zu machen, die sowohl mit dem Anspruch der christlichen Botschaft konform geht, die Zuwendung zum Nächsten nicht im Rechtlichen zu belassen, wie auch mit der Vernunftforderung des Schutzes vor Ausbeutung solcher Mitmenschlichkeit. Das Evangelium darf nicht rechtlos werden, das Recht darf nicht gnadenlos sein. Der Ruf, Gnade vor Recht ergehen zu lassen, hat nur dann Sinn, wenn zuvor Recht gegen Unrecht ergangen ist.

Letzter Maßstab für die Gewichtung der Anteile theologischer und nichttheologischer Geltungsgründe bei der Konzeption einer kirchlichen Rechtsordnung ist auch hier wieder das Prinzip des unterscheidenden ‹In-Beziehung-Setzens›: Nur solche sozialwissenschaftlich fundierten Entwürfe des Interessensausgleiches und der Konfliktbewältigung, die auch der Sinnstruktur der Kirche entsprechen, sind in der Lage, eine Situation der ‹unproduktiven Ungleichzeitigkeit› gegenüber ihrer gesellschaftlichen Umwelt zu überwinden.

[62] H. Merklein, Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5) nach der Intention Jesu, in: J. Reikerstorfer (Hg.), Gesetz und Freiheit, Wien 1983, 76–77; siehe hierzu auch R. Henning, Richtet nicht – oder doch? Der Christ und die Strafgewalt des Staates, Köln 1972.

[63] Es muß daher als besonders bedrückend empfunden werden, daß noch immer keine praktikablen Wege gefunden wurden, jenen Christen die volle Teilnahme am kirchlichen Leben zu ermöglichen, die nach der staatlichen Scheidung ihrer Ehe nach staatlichem Recht wieder geheiratet haben, ohne daß dabei der Grundsatz von der Unauflöslichkeit der Ehe aufgegeben wird. Zu einem Neuansatz kirchlicher Geschiedenen- und Ehepastoral vgl. von kanonistischer Seite den Vorschlag von M. Kaiser, Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten, Regensburg 1983.

3. *Die gesellschaftliche Funktion des Rechts: Stabilisierung und Integration sozialen Handelns*

Kein soziales System kann es sich leisten, sich einer naturwüchsigen Evolution zu überlassen. Es ist nicht nur notwendig, einen ethisch zu rechtfertigenden und als legitim ausweisbaren Rahmen sozialen Handelns zu finden, sondern innerhalb dessen auch zu Normen zu kommen, die zu einer wirksamen Koordinierung der wichtigsten gesellschaftlichen Abläufe führen und die Existenz des Sozialsystems sichern. Zur Wahrung ihrer Identität und ihrer Geschichte muß eine Gesellschaft so organisiert sein, daß diese Funktionen dauerhaft erfüllt werden. Aus diesem Grunde werden an ihre Mitglieder Verhaltensorientierungen ausgegeben, die ihre Vollzüge auf die Bestandssicherung des sozialen Handlungszusammenhanges ausrichten und abweichendes Verhalten durch Sanktionen einzudämmen bzw. abzuschrecken suchen.

Rechtsordnungen werden in der Regel aus den Erfahrungen bewältigter und im Vorgriff auf mögliche Konflikte gebildet. Die Ordnungsperspektive zieht dabei aus den Alltagsroutinen jene heraus, die sich mit größter Wahrscheinlichkeit im Konfliktfalle bewähren. Diese Bewährungsaussicht wird dann mit verbindlichen Verhaltenserwartungen verknüpft und durch den Code ‹erlaubt – unerlaubt› ergänzt. « An Hand dieses Schemas können Konflikterfahrungen generalisiert und antezipiert und so in eine Form gebracht werden, in der es nur in Ausnahmefällen auf der Interaktionsebene noch zu Konflikten kommt »[64].

Vor dieselbe Aufgabe sieht sich auch die Kirche im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Verfassung, vor allem hinsichtlich einer zukunftsorientierten und Reibungsverluste verringernden Abstimmung der in ihr wirkenden Initiativen gestellt. Für das Recht sind insbesondere folgende Zuständigkeiten und Kompetenzen auszumachen:

a) Rechtliche Formen der Problembearbeitung haben dort ihren Platz, wo es um die Reproduktion der gesellschaftlichen Grundstruktur der Kirche geht. Dazu gehört das kirchliche Verfassungsrecht, das z. B. die Zuordnung und Zugehörigkeit der Kirchenglieder sowie ihre Grundrechte und -pflichten beinhaltet (vgl. CIC/1983 cann. 204–231), ferner die Sicherung und Gestaltung jener Grundvollzüge, die auf die Weitergabe des Glaubens hingeordnet sind (vgl. cann. 747–1165).

[64] N. LUHMANN, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, 510.

b) Rechtsnormen fällt speziell die Aufgabe der Koordination und Integration kirchlicher Vereine und Verbände (vgl. cann. 298–329, 573–746), die Strukturierung der Kirchenleitung und des Verhältnisses von Orts- und Gesamtkirche zu (vgl. cann. 330–572, 1400–1752).

c) Die Verkehrsform des Rechts ist schließlich dort angezeigt, wo die Kirche gezwungen ist, mit anderen nach Recht und Gesetz verfahrenden Organisationen in Verbindung zu treten[65].

Innerhalb dieses Kompetenzbereiches muß aber eine weitere Präzisierung der Funktionen des Rechts vorgenommen werden, um dem Trend zur Verrechtlichung sozialer Beziehungen entgegenzuwirken. Dabei sind hinsichtlich der Reichweite von Kirchengesetzen folgende Grenzmarken zu beachten:

a) Die rechtliche Einschränkung personaler und sozialer Freiheit ist auf die Regelung jener Handlungsbereiche einzuschränken, die für die Sicherung des gesellschaftlichen Substrates der Kirche notwendig sind[66]. Für das Kirchenrecht ergibt sich daraus der funktionelle Primat, «die Communio in der Kommunikation zu verwirklichen, ... und der Vielfalt einen Rahmen zu geben, in dem sie als Vielfalt Platz hat, ohne die Einheit zu sprengen»[67]. Gegenstand des Rechts sind dabei ausschließlich – wie im staatlichen Bereich – intersubjektive und soziale Beziehungsverhältnisse, die in gegenseitigen Ansprüchen und Verpflichtungen ausgedrückt werden können. Religiöse und ethische Dispositionen als solche gehören nicht dazu; sie liegen auf einer tieferen, rechtlich nicht normierbaren Ebene. In den Rechtsbereich der Kirche

[65] Vgl. N. Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: J. Wössner (Hg.), Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972, 258–259: «So wird im Kontakt zwischen sozialen Systemen, zunehmend aber auch im Kontakt mit organisationsvertrauten Einzelpersonen von der Kirche nicht nur Interaktionsfähigkeit, sondern als Hintergrund auch Organisiertheit der Interaktionsbereitschaft gleich miterwartet. Man unterstellt, daß es kompetente Stellen gibt, die innerhalb kurzer Zeit in geregelten internen Kommunikationsprozessen sachliche (...) Entscheidungen herbeiführen können, die die Kirche als Ganzes binden, und wäre hocherstaunt, beim Eintritt in das Kirchenamt den zuständigen Beamten im Gebet versunken vorzufinden.»

[66] Als ein erstes Zeichen für eine Eindämmung der Verrechtlichung der Kirche darf man vielleicht die Tatsache werten, daß der CIC/1983 nur 1752 cann. zählt gegenüber 2414 cann. des CIC/1917. Ausgespart wurde im Benefizienrecht das Pfründensystem, im Prozeßrecht das Verfahren der Selig- und Heiligsprechungen; im Strafrecht wurde eine Vereinfachung der Lossprechung von Strafen vorgenommen.

[67] H. Heimerl, Kommunikation in Kirche und Kirchenrecht, in: ThPQ 130 (1982) 33; vgl. ferner W. Aymanns, Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche, in: AfkKR 139 (1970) 69–90.

rücken sie nur, wenn ein Mitglied der Kirche von sich aus diese Ebene sucht, seine vom Glauben geprägte Lebensform in einer besonderen, von der Kirche anerkannten Form manifestiert und ihr gegenüber eine Selbstverpflichtung eingeht (z. B. Gelübde) bzw. ihr das Recht einräumt, ein bestimmtes Verhalten von ihm zu erwarten[68].

b) Das Recht als sozialer Ordnungsfaktor bewährt sich lediglich «bei der Lösung von im Zeitablauf relativ gleichbleibenden Problemen, bei denen die Umstände des Einzelfalles oder konkrete Situationsmerkmale nur eine untergeordnete Rolle spielen»[69]. Seine Leistungsfähigkeit beruht vorwiegend auf seiner Sachlichkeit und Berechenbarkeit, d. h. in für alle Beteiligten prinzipiell vorhersehbaren und überprüfbaren Verfahren und Inhalten sowie «im Ausschluß von Motiven für die Entscheidungsfindung, die in den rechtlichen Grundlagen nicht enthalten sind»[70]. Kirchengesetze und bürokratische Verfahren haben also nur dort einen Sinn, wo ihr Gegenstand dergestalt ist, daß er unter generelle Prämissen subsumiert werden kann. Daher erscheint es geboten, den Umfang des rechtlich Regulierbaren gerade im Bereich der personenbezogenen kirchlichen Grundvollzüge (Beratung, Sakramentenpastoral, Diakonie) oder in der Frage der Dispenserteilung[71] noch stärker als bisher einzugrenzen. Andernfalls kann das Recht sich hier ausgesprochen dysfunktional und kontraproduktiv auswirken. Es könnte zum Instrument eines «social engineering» der Kirche mutieren, das die Verlaufsformen der Weitergabe des Glaubens und personaler Zuwendung ‹von oben› steuern will, dadurch aber in letzter Konsequenz zur Sklerotisierung der Gemeinden führt[72].

[68] Zu allgemein bleibt die Abgrenzung von P. Huizing, Reichweite und Grenzen des positiven Rechts im Vergleich zur Sittlichkeit, in: J. Gründel (Hg.), Recht und Sittlichkeit, 112–124: «Objekt des Rechts sind Rechtsbeziehungen zwischen Menschen. Religion oder Gottesverehrung als solche sind keine Rechtsobjekte und können es nicht sein» (112). So ist etwa die Ordensprofeß durchaus ein religiöser Akt, durch den der Gelobende seine radikale Verfügbarkeit für den Dienst an Gott und den Menschen zum Ausdruck bringt (vgl. LG 44), und zugleich ein Rechtsvorgang, durch den er einem religiösen Institut mit besonderen Rechten und Pflichten eingegliedert wird. Vgl. hierzu auch J. G. Gerhartz, Insuper promitto ... Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden, Rom 1966.

[69] F.-X. Kaufmann, Kirchenrecht und Kirchenorganisation, 229.

[70] Ebd. 227.

[71] Vgl. hierzu K. Demmer, Die Dispens von der Lebenswahl – Rechtstheologische und moraltheologische Erwägungen, in: Greg 61 (1980) 207–251; ders., Das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit im Licht der kirchlichen Dispenspraxis, in: Greg 56 (1975) 681–731.

c) Das Kirchenrecht versagt in dem Maße, wie es der Versuchung erliegt, die Selbstorganisation der Christen und ihrer Gemeinschaften unter dem Vorwand der zu wahrenden Einheit in Glaube und Disziplin zentralistisch zu behindern[73]. So würden etwa die Pfarrgemeinden zu Verwaltungsdistrikten einer Diözese degradiert, wenn deren Führungseliten darangehen wollten, «durch eine möglichst perfekte Administration die hauptberuflich, nebenamtlich oder ehrenamtlich in der Gemeinde Tätigen unter dem Vorwand der Einheit des Bistums nach Art einer Ministerialbürokratie bis ins Einzelne in ihrer Tätigkeit festzulegen und dadurch freie Initiativen, Kreativität und Phantasie im Keim zu ersticken»[74]. Im größeren Maßstab gilt Entsprechendes für das Verhältnis der Gesamtkirche zu den Ortskirchen.

Nicht zu übersehen ist, daß das Recht zwar das herausragende, aber nicht das alleinige Integrationsmedium eines Sozialwesens darstellt. Indem es das Ganze nur partiell integriert, kann es für das Ganze auch nur hinsichtlich der oben aufgezählten Teilbereiche des kirchlichen Lebens gelten; andere Felder muß es gesonderten Gestaltungsmöglichkeiten und Entscheidungsinstanzen überlassen (z. B. eingelebte Traditionen, Gewohnheit, freies Ermessen). Wie in allen übrigen komplexen Sozialsystemen ist auch in der Kirche Integration nur durch gleichzeitige Differenzierung legitim; alles Übrige würde in einen unzulässigen Dirigismus münden[75].

Es gehört überdies zu den positiven Paradoxien des Rechts, daß es nahezu in demselben Maße, wie es der Vermeidung von Konflikten dient, zu einer immensen Vermehrung von Konfliktchancen führt. Das einzelne Rechtssubjekt glaubt dann in Streitfragen, daß es «mit der eigenen Position auf der richtigen Seite liegt und die Gegenseite der öffentlichen Ablehnung oder gar Sanktionierung durch Gerichte aussetzen kann»[76]. In diesen Fällen führt die Erledigung einer Streitsache

[72] Vgl. hierzu C. Bäumler, Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten, München 1984.

[73] Vgl. ausführlicher J. Mühlsteiger, Rezeption – Inkulturation – Selbstbestimmung. Überlegungen zum Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Gemeinschaften, in: ZKTh 105 (1983) 261–289.

[74] N. Greinacher, Das Bistum als Verwirklichung von Kirche, in: ThQ 158 (1978) 55.

[75] Zur sozialtheoretischen Begründung dieser These siehe J. Heinrichs, Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft, Bonn 1976, 101–117, 128–141.

[76] N. Luhmann, Soziale Systeme, 535. Vgl. auch ders., Konflikt und Recht, in: ders., Ausdifferenzierung des Rechts, 92–112.

durch das Recht nicht zu einer Repression von Konflikten, sondern über das normativ geregelte Austragen divergierender Auffassungen zu ihrer Überwindung.

Ebenfalls nicht als Nivellierung ihrer Besonderheiten darf die Integration verschiedener Glaubens- und Lebensformen, die je nach Kultur und Mentalität variieren, in der größeren Einheit der Kirche verstanden werden. Unter der Voraussetzung, daß in und hinter diesen Unterschieden das verbindend Christliche hervortreten kann, wird auch den Vertretern des Kirchenrechts die Einsicht unschwer abzuringen sein, daß Differenzierung nicht Entleerung und Verfall bedeuten muß, sondern einen Zuwachs der Ausdrucksmöglichkeiten von Gemeinsamkeiten bewirkt[77]. Die Forderung des Subsidiaritätsprinzips gilt vor diesem Hintergrund darum auch für die innerkirchliche Verteilung unterschiedlicher Befugnisse: «Aus theologischen oder sachlich administrativen Gründen muß gezeigt werden können, warum die höhere Instanz das Recht hat, eine Entscheidungsvollmacht an sich zu ziehen. Die Rechtsvermutung liegt zunächst beim einzelnen oder der kleinen Gemeinschaft, daß sie die Fähigkeit besitzen, in Selbstverantwortung ihre Angelegenheiten zu regeln ohne Einmischung von oben. Die Notwendigkeit, eine einheitliche Regelung vorzuschreiben oder eine Entscheidung der höheren Instanz vorzubehalten, bedarf der Begründung. Wird eine solche Begründung nicht gegeben oder verweigert, gerät die Legitimität der Maßnahme zunächst in Zweifel»[78].

Für die rechtssoziologische Grundfrage nach der Interdependenz zwischen der faktischen Bedingtheit kirchlichen Rechts durch faktisch gelebte ethische Überzeugungen, durch das Rechtsempfinden und -bewußtsein der Gläubigen einerseits und der normativen Bedingtheit der kirchlichen Wirklichkeit durch das Kirchenrecht anderseits gibt das

[77] Vgl. M. Kehl, Ecclesia Universalis. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalkirche, in: E. Klinger – K. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS Rahner), Freiburg/Basel/Wien 1984, 254: «Die Universalität des vollendeten Reiches Gottes kommt in dem Maße innergeschichtlich zur Darstellung, in dem sie sich hineinbindet (‹objektiviert›) in eine *partikuläre,* d. h. unter den verschiedensten Rücksichten (zeitlich und räumlich, inhaltlich und personell) bestimmte kirchliche Form. Diese partikuläre Form zerstört nicht die Universalität, sondern läßt sie in der Geschichte erst voll wirksam werden, da sie aus der Abstraktheit eines rein zukünftigen, sich als bloßes Handlungs- und Hoffnungsmotiv manifestierenden Ideals herausführt und den *ganzen* Sinngehalt universaler Versöhnung *in* der bestimmten Form gegenwärtig setzt.»

[78] W. Kerber, Die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, in: StdZ 202 (1984) 671.

Prinzip ‹Integration-durch-Differenzierung› ebenfalls das zutreffende Stichwort: Die faktische Geltung eines Kirchengesetzes ist abhängig von seiner Rezeption durch die Gläubigen, die wiederum davon bestimmt wird, ob der Inhalt des Gesetzes mit den moralischen Wertungen und dem Rechtsbewußtsein der Gläubigen übereinstimmt. Und nur durch ein differenziertes Eingehen auf diese Dispositionen bzw. durch die Approbation solcher in nuce vorgeprägter Rechtsnormen dient der Gesetzgeber dem Ziel, einer normativen Integration der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Kirche nachzukommen[79].

4. *Das sozio-theologische Fundament des Kirchenrechts: Die Korrelation von Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*

Das Beibringen rechtsphilosophischer und rechtssoziologischer Argumente gegen die Infragestellung des Rechts in der Kirche reicht nicht hin, um eine theologisch motivierte Kritik zu entkräften. Denn diese verlangt die Angabe von Gründen, inwiefern organisatorischen und administrativen Strukturen der Kirche über ihre sozialethische Verantwortbarkeit und funktionale Zweckmäßigkeit hinaus auch eine genuin theologische ‹Qualität› zukommt. Angesprochen ist damit eine keineswegs periphere ekklesiologische Aufgabe: Wer nicht nur unverbindlich von einer institutionslosen Basiskirche träumen oder der verlorenen gesellschaftlichen Unschuld des Urchristentums nachtrauern will, kann sich einer soziologischen Verifizierung dessen, was sich als theologische Alternative anbietet, nicht entziehen. Im Gegenzug muß natürlich derjenige, der die kirchlich-soziale Lebenswelt der Glaubenden nicht bloß als Kulisse für den Weg der Frommen durch die Zeit sehen will, sondern ihr ein ‹Beteiligtsein› am Geschehen der Glaubensvermittlung zubilligen möchte, eine theologische Begründung auch der institutionellen Gestalt der Kirche versuchen, ohne sich gleich blind zu stellen für die Gefahren, die in einer solchen Institutionalisierung liegen.

[79] Eine entsprechende Aussage findet sich bereits im Decretum Gratiani (c. 3 D 4): «Leges instituuntur cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullae leges hodie abrogatae sint, ita moribus utentium ipsae leges firmantur.» Nur verkürzt begegnet dieser Satz im CIC/1983 can. 7: «Lex instituitur cum promulgatur.»

Den Anfang dieses im folgenden unternommenen Versuches macht die von den Kritikern des Kirchenrechts ins Feld geführte Relativierung von Kirche und Recht selbst:

Die Gemeinschaft der Glaubenden ist immer nur eine Konsequenz der Verkündigung vom unbedingten Willen Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen. Es steht ihr daher nicht zu, diese Gemeinschaft von sich aus vermitteln zu wollen oder sich in den Rang einer selbständigen heilswirksamen Größe zu erheben. Die Kirche bleibt gemäß der zuvorkommenden Initiative Gottes immer ein Versammeltwerden aufgrund seines Willens, was nichts daran ändert, daß dieser Gestalt menschlichen Miteinanders tatsächlich die ungeteilte und unüberbietbare Gegenwart des Geistes Gottes zugesagt ist (vgl. Mt 28, 20) und sie das geschichtliche und soziale Geschehen seiner Vergegenwärtigung darstellt[80]. Insofern ist jeder einzelne Glaubende darauf angewiesen, die Gewißheit seiner Gemeinschaft mit Gott von anderen Glaubenden mitgeteilt zu bekommen (vgl. Röm 10, 17)[81]. Anders formuliert: Der christliche Glaube kann nur aus dem Kommunikationszusammenhang der Weitergabe der christlichen Botschaft entgegengenommen werden. Soziale Konkretion dieses Beziehungsgefüges ist die Kirche, deren Glaube dem des Einzelnen vorausgeht. Aber auch für die Gesamtheit und die Gemeinschaft der Glaubenden trifft zu, daß der Glaube vom Hören kommt und weitergegeben werden will.

Gerade dieses gegenseitige Bedingungsverhältnis von Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft – dies ist die hier zu explizierende These – markiert den theologischen Stellenwert des Institutionellen in der Kirche: Es ist eingelassen in den dialektischen Prozeß der inhaltlichen Weitergabe der christlichen Botschaft und ihrer formalen Objektivierung und Strukturierung (vor allem durch Schrift, Dogma, Amt, Liturgie, Recht), welche die Kontinuität und Identität dieses Traditionsvorganges sichern sollen.

[80] Zur rechten Reihenfolge zwischen dem Heilsangebot Gottes und der Kirche als ‹Heilsmittel› und ‹Heilsfrucht› vgl. die Akzentuierung von G. May, Art. ‹Kirchenrecht›, in: HthTL IV, 178: « Weil das K. von der Kirche nicht abtrennbar ist u. weil die sichtbare hierarchisch verfaßte Kirche heilsnotwendig ist, kommt der K. heilsmittlerische Bedeutung zu. Dies gilt, wenn auch in versch. Maße u. in versch. Weise, sowohl für das göttl. als auch für das menschl. Recht. Dabei bleibt unberührt, daß die Gewinnung des Heils ungeschuldetes Gnadengeschenk des sich erbarmenden Gottes ist, wenn auch die Beobachtung des Gesetzes dafür unerläßlich ist. »

[81] Vgl. P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg ³1983, 181ff.

Um diese These am Miteinander von Amt und Gemeinde zu illustrieren: Auch für die Gemeinde als ganze gilt, daß sie den Glauben nicht aus sich selbst hat, – daher steht ihr ein besonderes Lehramt gegenüber, das ihr den Glauben zu verkünden hat. Ebenso ist der einzelne Amtsträger, der nicht sein eigenes Wort verkünden soll, darauf verwiesen, das Wort Gottes selbst zugesagt zu bekommen. Zeichenhaft wird dies deutlich bei der Spendung des Weihesakramentes, durch das den Kandidaten ihr Amt nicht von einer einzelnen Gemeinde übertragen wird, sondern ihnen ihre besondere Vollmacht von anderen, in der apostolischen Sukzession stehenden Amtsträgern weitergegeben wird. Der Begriff der ‹apostolischen Sukzession› kann hier als theologischer Ausdruck des Umstandes buchstabiert werden, daß die Kirche als ganze den Glauben nicht aus sich selbst hat, sondern konstitutiv darauf angewiesen ist, ihn verkündet zu bekommen[82]. Zu verdeutlichen, daß das Wort Gottes ‹von außen› an Amtsträger und Gemeinde herantritt, ist daher nochmals die Aufgabe des Amtes und letztlich aller kirchlichen Institutionen.

Wie läßt sich nun vor diesem Hintergrund die theologische Valenz des Kirchenrechts durch seine Rückführung auf fundamentale Strukturmomente der Weitergabe des Glaubens aufzeigen? Zunächst ist festzuhalten, daß es in der Kirche formale Autorität legitimerweise nur als materiale gibt, d. h. sie muß auf die Autorität und den Geltungsanspruch des Evangeliums zurückzuführen sein. Formale Autorität darf darum nur zur Durchsetzung materialer Autorität eingesetzt werden, aber nicht zur Erhaltung der formalen Autorität selbst.

Insofern können nur solche Instanzen für sich Anerkennung verlangen, die in ihrem Tätigwerden selbst Geschehen der Weitergabe des Glaubens sind bzw. zum Ort der Begegnung mit dem Wort Gottes werden, auf diese Weise die Integration christlicher Gemeinden durch ihre Identifizierung an der Botschaft Jesu vollziehen und den Glauben der Kirche in Kontinuität zu seinem geschichtlichen Ursprung halten. Daher lassen sich die kirchlichen Normen der Weitergabe des Glaubens – Schrift, Überlieferung, Lehramt – dadurch legitimieren, daß in ihrem Zueinander in einem ungebrochenen Traditionszusammenhang

[81] Dieser Sachverhalt erklärt auch, warum in der Kirche nicht alle Gewalt vom Volke ausgehen kann, sondern eine davon unabhängige Leitungsgewalt besteht. Zur Vertiefung dieses Gedankens vgl. K. Lehmann, Geistlich handeln, Freiburg/Basel/Wien 1982, 15–75.

(‹Überlieferung›) das ursprüngliche Zeugnis des Glaubens (‹Schrift›) in der Gegenwart authentisch zur Sprache kommt (‹Lehramt›)[83]. Um der gesellschaftlichen Abstützung dieses Kommunikationsgeschehens willen gibt es in der Kirche weitere, sekundäre Institutionen, die theologisch allerdings nur in Hinordnung auf die elementaren Verlaufsformen und Strukturen der Glaubensverkündigung legitimierbar sind. Was kirchliches Recht seiner Intention nach ist, kann daher nicht als eine zusätzliche Bestimmung neben die ‹Sache› treten, um die es ihm geht, sondern es ist selbst hineingenommen in den Prozeß der Weitergabe des Glaubens. Darum ist seine Autorität keineswegs geringer, wenn man für seine Rechtfertigung nicht einzelne ‹Stiftungsworte› Jesu zitiert, sondern es auf die Vollmacht seiner Botschaft als ganzer bezieht.

Das Recht hat speziell dort seinen berechtigten ‹Sitz im Leben› der Kirche, wo es die Voraussetzungen für jene sozialen Beziehungen zu sichern bzw. zu erschließen gilt, von denen einerseits die für die Glaubensaneignung notwendigen dauerhaften Sozialkontakte abhängen und in denen andererseits Gehalt und Anspruch von Schrift, Überlieferung und Lehramt unverkürzt zur Geltung kommen.

Im einzelnen läßt sich diese sozialintegrative und identitätsbewahrende Funktion unter drei Gesichtspunkten aufgliedern[84]. Sie betreffen a) das Verhältnis des einzelnen Glaubenden zur Glaubensgemeinschaft, b) das Verhältnis der Gemeinden und Ortskirchen innerhalb der Gesamtkirche und c) das Verhältnis der Gesamtkirche zu ihrer Geschichte.

a) Durch dogmatisch und rechtlich verbindliche Bestimmungen soll einerseits die christliche Botschaft dem subjektiven Verfügungswillen sowohl des Verkündigers wie auch der hörenden Gemeinde entzogen werden. Andererseits entlastet die Orientierung an den institutionellen Ausdrucksweisen des Glaubens den Einzelnen wie die Gemeinschaft von dem Zwang, ihre *soziale Identität* gleichsam eigenhändig in jedem Augenblick der Kirchengeschichte neu entwerfen zu müssen. Ihre Aus-

[83] Zu dieser Verhältnisbestimmung siehe auch P.-G. Müller, Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens, Freiburg/Basel/Wien 1982, 303–317.

[84] Das Folgende orientiert sich an M. Kehl, Kirche – Sakrament des Geistes, in: W. Kasper (Hg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie heute, Freiburg/Basel/Wien 1979, 155–180; ders., Kirche in der Sorge um sich selbst oder Kirche für die anderen?, in: LebSeel 32 (1981) 57–65; ders., Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen Ekklesiologie, Frankfurt ²1978, bes. 106–118, 312–321.

richtung auf diese Strukturen befreit sie «von einer subjektiven Enge und Formlosigkeit, die nur das als Ausdruck des Glaubens anerkennt, was sie gerade ‹vollziehen› kann»[85]. Eine solche Haltung findet immer weniger eine gesellschaftlich greifbare Form für das «extra nos» der Glaubensverkündigung und dafür, daß der Glaube «sola gratia» geschenkt wird. Gerade diese Fehlentwicklung will das Institutionelle verhindern; es soll die Subjektivität des Menschen vor der ständigen Versuchung einer vermessenen Selbstrechtfertigung warnen. Besonders in und vermittels seiner Objektivität soll es zum Zeichen dafür werden, daß der Glaube dem Eigensinn der Glaubenssubjekte niemals zuhanden wird, sondern ihnen bleibend vorausliegt; es soll sich als Hinweis auf die objektive Vorgegebenheit der Gemeinschaft mit Gott erweisen.

Aufgrund der Korrelation von Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft ist klar, daß der einzelne Glaubende nur in der Weise des ‹Sich-Hineinnehmen-Lassens› in die vorgegebene und institutionalisierte Form des Glaubens seine soziale Identität als Glaubender realisieren kann. Und zugleich findet durch diese freie Eingabe des Subjekts auch die Gemeinschaft der Glaubenden ihre konkrete soziale Identität als gemeinschaftliche Form christlicher Glaubenspraxis.

Die Gemeinschaft der Glaubenden ist jenes Beziehungs- und Handlungsgefüge, in dem der Glaube als gemeinsamer empfangen, erlebt und weitergegeben wird. Sie manifestiert sich als die von den einzelnen Glaubenden zugleich empfangene und gesetzte gemeinsame Ausdrucksgestalt ihrer Beziehungen zu Gott und zueinander, an der die Einzelnen je verschieden teilhaben, indem sie sie je verschieden hervorbringen. Über die relativ stabilen und invarianten Vollzugsformen kirchlicher Wirklichkeit, in denen sich dieses Gefüge objektiviert, können sich Einzelne und Gemeinschaft «gegenseitig *an*einander identifizieren und *in*einander wiedererkennen»[86]. Andernfalls macht der einzelne Glaubende kaum noch die Erfahrung, daß die Institutionen der Kirche die gesellschaftliche Gestalt auch seines persönlichen Glaubens darstellen.

Da aber besonders das Kirchenrecht in die Gefahr geraten kann, sich dem lebendigen Glaubensaustausch der Kirchenglieder zu entfremden, braucht es nicht nur die Einbindung in die bisherige Glau-

[85] M. Kehl, Kirche – Sakrament des Geistes, 178–179.
[86] Ebd. 171.

bensgeschichte, sondern auch in den Kontext jeweils neuer und größerer Felder gelebten Christseins. Nur auf diese Weise kommt an den überkommenen Institutionen der Kirche jeweils neu unübersehbar zum Ausdruck, daß der einzelne Glaubende sein Christsein immer nur mit anderen Glaubenden und durch die Vermittlung ihres Christseins finden und bewahren kann. Vom Kirchenrecht ist dabei nicht mehr verlangt, als die ‹Gelenkstelle› in dem dialektischen Prozeß von inhaltlicher Weitergabe des Evangeliums und seiner je aktuellen kirchlichen Ausprägung zu bleiben.

b) Die zweite ekklesiale Funktion und Bedeutung des Kirchenrechts besteht in der Abstützung der *synchronen Identität* einer sich in zahlreiche Gemeinden und Ortskirchen differenzierenden Weltkirche. Ohne ein überall an dieselben Zielmarken gebundenes Handeln der Glaubensgemeinschaft und ihrer Amtsträger bestünde die Katholizität der Gesamtkirche in kaum mehr als in der Addition partikularer Kirchentümer. Nur wenn sich das Handeln der Gemeinden und Ortskirchen durch die Bindung an die formalisierten Strukturen der Glaubenspraxis ausweiten läßt auf den Glauben der *einen* Kirche, kann es Ausdruck des Glaubens der *ganzen* Kirche sein, die allein die Verheißung trägt, in der Identität der apostolischen Paradosis zu bleiben. «Ohne die ‹verallgemeinernden› formalen Elemente innerhalb der einen Glaubensgemeinschaft, die den Glauben der einzelnen und einzelner Gruppen überhaupt erst als Teilnahme am Glauben der ganzen Kirche identifizieren, bliebe die Einheit und Allgemeinheit der apostolischen Kirche – trotz aller gegenteiligen verbalen Beteuerungen – in ihrer gesellschaftlichen Form nicht mehr als die Summe der partikularen Glaubensäußerungen einzelner und einzelner Gruppen; das heißt, sie bliebe völlig abstrakt und höbe sich selbst auf»[87].

Nur dann gibt es die eine und ganze Kirche, wenn die Gemeinden und Ortskirchen in ihrem Hier und Jetzt einstimmen auf die in den Konsensdokumenten der Gesamtkirche festgestellte Übereinstimmung bezüglich Bekenntnis und Kirchenverfassung. Der Herstellung dieser Übereinstimmung und ihrer Feststellung wird das Kirchenrecht umso eher gerecht, je mehr es sich zugunsten der zwangfreien Überzeugungskraft des Evangeliums zurückhält und seine Evidenz in den je nach Weltregion sich verschieden äußernden Theologien, Spiritualitäten und Mentalitäten hervortreten läßt und auf die Rezeption durch das

[87] Ebd. 178.

Kirchenvolk Rücksicht nimmt. Die Gehorsam fordernde autoritative Durchsetzung kirchlicher Gesetze ist dann berechtigt, wenn die Anwendung formaler Prinzipien auf Dauer und im ganzen nachweisbar dem Einverständnis in den Inhalten des Glaubens dient. Allerdings wird ein per Verordnung herbeigeführter Konsens die Ausnahme bleiben müssen. Insofern besteht die Eigenart des Kirchenrechts darin, daß es durch sich selbst darauf hinweist, «daß die Kirche im Unterschied zum Staat nicht durch Gesetze und Strafsanktionen den Ausgleich widerstrebender Interessen und Ansprüche und damit den Frieden des Zusammenlebens erzwingen will ..., sondern einzig daran ein Interesse hat, daß ihre Botschaft aus freiem Entscheid des Herzens geglaubt wird»[88]. Den Vorrang der inhaltlichen Überlieferung des Glaubens werden darum auch jene Stimmen, die sich der weit verbreiteten Rechtsverdrossenheit und Institutionenkritik nicht anschließen wollen, nachhaltig bekräftigen. Nicht die unnachgiebige Durchsetzung von Recht und Dogma, nicht die eigenmächtige Befestigung des Amtlichen, sondern seine beständige Überführung in den Dienst an der Freiheit und Einheit der Christen entspricht dem besonderen Charakter des Kirchenrechts.

c) Da die Kirche im theologischen Sinn nichts anderes darstellt als das geschichtliche Ereignis der Realität des Willens Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen, kommt sie zum einen auf die einzelnen Generationen der Glaubenden bereits als gemeinschaftliche Gestalt des Glaubens zu, zum anderen geht sie jeweils neu aus ihren Glaubensvollzügen und Interaktionen erst hervor. Die Aufgabe kirchlicher Institutionen besteht dabei in der Vergegenwärtigung jener Grenzmarken, innerhalb derer die Glaubenden das Gefüge ihrer Handlungen und Beziehungen in Entsprechung zur Sinnstruktur der Kirche gestalten können. Die Bindung an diese Grenzmarken befreit «von einer geschichtslosen, dem Augenblick preisgegebenen und ihn zur jeweils letztgültigen Norm des Glaubens erhebenden Haltung»[89], sie sichert

[88] O. H. Pesch, Gesetz und Gnade, 9–10. Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte verbindlicher Grundentscheidungen kirchlichen Lehrens und Handelns erinnert im übrigen nachdrücklich daran, daß eine ‹verordnete› Herstellung der Übereinstimmung verschiedener Traditionen und theologischer Schulen oft nur sehr bruchstückhaft gelungen ist bzw. andererseits eine solche Übereinstimmung trotz fehlender Feststellung über längere Zeiträume hinweg bestand. Vgl. hierzu K. Lehmann, Verbindliche Lehraussagen und Geschichtlichkeit des Lebens der Kirche, in: Una Sancta 31 (1976) 285–298.

[89] M. Kehl, Kirche – Sakrament des Geistes, 178.

das Evangelium vor dem jeweiligen Zeitgeist und der relativierenden Gleich-Gültigkeit einander ablösender geschichtlicher Entwürfe.

Allerdings kann diese Entlastungsfunktion auch so übermächtig werden, daß die vom einzelnen Subjekt zu treffende Glaubensentscheidung und zu verantwortende Glaubensaneignung an die Institution ‹abgegeben› wird. Ein solcher Vorgang steht jedoch im Widerspruch zu ihrer subsidiären Funktion und Intention. Diese drücken sich nicht in einem protektionistischen Besorgtsein aus, sondern in dem Bestreben, allen dazu bereiten und kompetenten Subjekten und Gruppen gleiche Chancen der Partizipation am Leben der Kirche einzuräumen. Das Recht ist lediglich der Platzhalter von Freiheit und Identität; es steckt den Rahmen ab, innerhalb dessen sich der Aufgang personaler und sozialer Freiheit frei von Willkür und Bevormundung vollziehen kann.

Der theologische Wert einer kirchlichen Rechtsordnung bemißt sich aber mehr noch danach, inwieweit sie die Dialektik der jeweiligen Aktualisierung der kirchlichen Verkündigung und ihres wirkungsgeschichtlichen Kontinuums in Gang hält und dabei zur Erhaltung der *diachronen Identität* der Kirche beiträgt. Gelingen kann dies nur, wenn das Recht behutsam fortgeschrieben und nicht immer als erstes oder letztes Wort über sämtliche Aktivitäten an der Kirchenbasis gesprochen wird, um alle Erweiterungen der Glaubenspraxis auf die Normen der Vergangenheit einzuschwören. Zugleich ist die Kirche erst dann dem geistschwärmerischen Spiel allzu enthusiastischer Charismatiker enthoben, wenn sie nicht nur vor dem Anachronismus sozialgeschichtlich obsoleter Strukturen, sondern auch vor dem theologischen und soziologischen Eklektizismus einer reformeifrigen Avantgarde bewahrt bleibt[90].

Gegenüber beiden falschen Extremen ist geltend zu machen: «Die Kirche ist einerseits nie von ihrer konkreten Erscheinung in der Geschichte abzutrennen, aber andererseits auch nie voll mit ihr gleichzusetzen»[91]. Anlaß und Grund für eine Novellierung des Kirchenrechts wird daher die Wahrscheinlichkeit sein, daß die vorgesehenen Neure-

[90] Vgl. hierzu P. Krämer – J. Mohr, Charismatische Erneuerung der Kirche. Chancen und Gefahren, Trier 1980; H. Socha, Charisma und Recht, in: TThZ 91 (1982) 105–115.

[91] J. Ratzinger, Identifikation mit der Kirche, in: ders. – K. Lehmann, Mit der Kirche leben, Freiburg/Basel/Wien ⁴1977, 23.

gelungen unter veränderten sozialen und kulturellen Bedingungen jeweils deutlicher dem Ursprung des Glaubens gerecht werden. Seine Identität wird ohnehin nicht von der Gleichförmigkeit einer Kirchenordnung bestimmt, sondern von der Selbigkeit der Botschaft Jesu. Daher gibt es nur dadurch eine Tradition des Evangeliums, daß Innovationen bezüglich ihrer Verlaufsformen und Strukturen stattfinden. Sonst verkümmert die Kirche zum musealen Relikt der Kulturgeschichte. Aber nicht der Gehalt der kirchlichen Überlieferung kann verändert werden, sondern lediglich die Weise seiner Tradition. Kennzeichen einer legitimen Innovation ist wiederum das Maß, in dem sie «Erneuerung, Wiederaufnahme des biblisch bezeugten Ursprunges unter den jeweiligen Bedingungen ist»[92]. Ein Fort-Schritt ist nur dann gegeben, «wenn er Rück-Schritt ist in den Ursprung, allerdings in einer neuen Verkündigungssituation und mit dem, was diese erfordert, damit die ursprüngliche Wahrheit heute bewegen kann»[93].

IV. Kritik und Gegenkritik: Profanisierung des Kirchenrechts?

Die zurückliegenden Überlegungen könnten die Befürchtung wachrufen, das Plädoyer für eine Öffnung der Kirchenrechtswissenschaft und eine Übernahme der Vernunftprinzipien rechtsstaatlicher Ordnungsformen rede einer Profanisierung des kanonischen Rechts das Wort und liefere es der Kontingenz philosophischen und soziologischen Denkens aus. Wenn damit das Werben für eine kritische Rezeption erprobter und bewährter rechtswissenschaftlicher Erkenntnisse gemeint ist, so trifft diese Vermutung durchaus zu. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Darstellung sozialtheoretischer Perspektiven einer Theorie des Kirchenrechts keinen Raum mehr lasse für eine genuin theologische Fundierung kirchlichen Rechts. Gerade das unterscheidende In-Beziehung-Setzen theologischer und nicht-theologischer Disziplinen zeigt den sachgemäßen Weg, der zu einem solchen Aufweis führen kann. Wer aber von einer derart dimensionierten Theologie des Kirchenrechts eine direkte Begründung des «so und nicht anders»

[92] H. J. Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: G. Alberigo u. a. (Hg.), Kirche im Wandel, 101.

[93] Ebd. 97. Vgl. ferner E. Biser, Identität durch Tradition und Innovation, in: Diakonia 9 (1978) 292–303; Y. Congar, Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte, in: Conc 9 (1973) 156–165.

bestimmter Normen des CIC erwartet, verlangt zu viel und stellt diese Forderung zu früh. Ohne eine umfassende Reflexion auf die Grundlage des Rechts überhaupt, wie sie hier versucht worden ist, müßte eine solche Legitimation bereits im Ansatz fehlschlagen, da sie ohne die Bezugnahme auf allgemeine sozialtheoretische Problemstellungen und Einsichten auf ein zu schmales Fundament gestellt würde. Die hierbei übersehenen Gemeinsamkeiten bestehen nicht bloß in funktionalen und strukturellen Übereinstimmungen zwischen kirchlichem und staatlichem Recht[94]. Aber wenn selbst nur diese Analogie allein berücksichtigt wird, bleibt eine Theologie des Rechts ohne den Beitrag der Sozialtheorie leer und eine soziologische Theorie des Kirchenrechts ohne Theologie blind.

Sofern der Maßstab der Kirche zuerst und zuletzt ein theologischer sein muß, kann die Suche nach den normativen Grundlagen kirchlichen Rechts nicht im Soziologischen verbleiben. Um die gesellschaftliche Wirklichkeit der Kirche mit dem im Einklang zu halten, was für sie maßgeblich ist, hat eine Theologie des Kirchenrechts nicht nur sachsondern auch zeitgemäß zu sein. Darum sollte sie auch auf das hören, was zeitgenössische ‹profane› Rechtstheorien zu ihrer Sache zu sagen haben.

Zweifellos ist dies für die Kanonistik kein einfacher Weg gegenüber der Möglichkeit, sich durch die Einzelexegese der kirchlichen Gesetzbücher vor Arbeits- und Gedankenlosigkeit zu schützen. Der bemerkenswerte publizistische Auftrieb, den die Promulgation des CIC/1983 den Kirchenrechtlern brachte, wird nur dann eine Langzeitwirkung haben, wenn derselbe alexandrinische Eifer, der hinter der kaum abreißenden Serie von Kommentaren zum Neuen im neuen Kirchenrecht steht, auch für eine interdisziplinäre Klärung der Grundlagen von Recht und Gesetz aufgewendet wird.

[94] Vgl. hierzu auch E. L. Behrendt (Hg.), Rechtsstaat und Christentum. Besinnung auf Identitäten – Besinnung auf Differenzen, 2 Bde., München 1982.