

**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:** 46 (1999)

**Heft:** 3

**Artikel:** In iure canonico exponendo respiciatur ad mysterium Ecclesiae : ein Beitrag zum Wesen der Kanonistik

**Autor:** Aimone, Pier V.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761235>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 03.05.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

PIER V. AIMONE

# In iure canonico exponendo respiciatur ad mysterium Ecclesiae

Ein Beitrag zum Wesen der Kanonistik

## *I. Inhalte und Methoden der Kanonistik*

Heinrich aus Segusia<sup>1</sup>, besser bekannt als Kardinal Hostiensis, ist der wohl berühmteste Kanonist des 13. Jahrhunderts. Ihm ist ein Versuch zuzuschreiben, der die Beziehungen zwischen Theologie und Kirchenrecht beschreiben will. Dieser Ansatz hat auch heute seine Bedeutung keineswegs verloren. In seiner *Lectura in Decretum*<sup>2</sup> vergleicht Hostiensis die Kirche mit einem Leib. In diesem übt die Theologie die Funktion des Hauptes aus, das römische Recht die der Füße, und das kanonische Recht die der Hand. In der Vorrede zur *Summa aurea* wird das kanonische Recht weder als geistige noch als zivile Wissenschaft betrachtet; es bildet vielmehr ein *tertium genus*. Es geht um ein wissenschaftliches Fach, das von beiden anderen profitiert: ein gemischtes Fach, welches ebenso die geistige wie die weltliche Dimension betrifft.<sup>3</sup>

Nach der Promulgation des CIC/1917 hatte die Auffassung, das Kirchenrecht sei eine juristische Wissenschaft mit juristischer Methode eine gewisse Vorherrschaft erlangt.<sup>4</sup> Im allgemeinen hielt man

<sup>1</sup> Segusia ist das heutige Susa bei Turin.

<sup>2</sup> Ad X 1.14.14 n. 2.

<sup>3</sup> HOSTIENSIS, Prooemium zur *Summa aurea* n. 10 (ed. Lugduni 1537, fol. 2; ND 1962): «Nos clerici seculares ... sumus positi tamquam centrum ... Ideo hoc tertium genus permixtum vitam permixtam ducens scientia permixta egebat qua utrumque sibi commissum, scilicet spirituale et temporale, posset regere defendere et tueri.»

<sup>4</sup> Dies war vor allem in den nichtkirchlichen juristischen Fakultäten der Fall. In den Seminarien und theologischen Fakultäten wurde weiterhin das Kirchenrecht vornehmlich als Teil der Moraltheologie oder als eine Disziplin, die zur praktischen Theologie gehört, betrachtet. Gelehrt wurde allerdings nicht systematisch, sondern nach der sogenannten «schola textus».

es daher nicht für nötig, das Thema einer «Theologie des Kirchenrechts» ausdrücklich zu bedenken. Die ekklesiologischen Überlegungen des Zweiten Vatikanischen Konzils forderten jedoch die Kirchenrechtswissenschaft erneut zu einer kritischen Prüfung und Vertiefung ihres Wesens heraus. Doch bereits lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil<sup>5</sup> wurde durch den Gründer der sogenannten Münchener Schule, Klaus Mörsdorf, ausdrückliche Kritik am Verständnis des Kirchenrechts als juristischer Wissenschaft mit juristischer Methode geübt.<sup>6</sup> Obgleich die juristische Methode für Mörsdorf tatsächlich durchaus legitim ist, war es für ihn vollkommen inakzeptabel, in der Kirchenrechtswissenschaft nicht auch ausdrücklich eine theologische Wissenschaft zu sehen.

Implizit wenigstens war die Auffassung der katholischen Kirche von ihrem eigenen Recht und dessen Geist ohnehin die bereits vorherrschende. Die Juridisierung des Kirchenrechts als Wissenschaft und der ihr eigenen Methode erfolgte hauptsächlich durch die Staatskirchenrechtswissenschaft und die Kanonistik der laikal-liberalen italienischen Schule (laikal-katholisch und im Gefolge dann auch teilweise laikal-marxistisch), die sich an den staatlichen juristischen Fakultäten parallel mit dem Staatskirchenrecht entwickelte.<sup>7</sup> Das letzt-

<sup>5</sup> Diese Auffassung war, wenn auch vielleicht nicht kritisch thematisiert, im kirchenrechtlichen Lehrbetrieb sowohl in den Seminarien als auch an den theologischen Fakultäten sowie an den ausnahmslos kirchlichen oder katholischen Kirchenrechtsfakultäten die gängige. Hier wandte man nach der Kodifikation von 1917 die exegetische Methode der Kommentierung jedes einzelnen Canons an. Cfr. A. MIGLIAVACCA, *L'insegnamento del diritto canonico secondo le direttive del magistero della Chiesa universale e italiana in questo secolo*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 10 (1997) 7–27.

<sup>6</sup> K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bd. 1, 11. Aufl., München-Paderborn-Wien 1964, 36f.

<sup>7</sup> Vgl. dazu G. FELICIANI, *La scuola canonistica italiana dal dogmatismo giuridico al post-Concilio*, in: *Scienza giuridica e diritto canonico*, Turin 1991, 63–77; ebenso die verschiedenen Aufsätze die in: *Il Diritto ecclesiastico* 89 (1978), Teil I, 3–289 enthalten sind. FELICIANI zählt zu den Juristen der italienischen Schule, die zu einer Angleichung des Kirchenrechts an das staatliche Recht neigen; auch G. LO CASTRO gehört dazu, der «einer nachfolgenden Generation» von Juristen (DEL GIUDICE, JEMOLO, D'AVACK, GIACCHI) zuzuzählen ist, die als Hauptexponenten der italienischen Schule bezeichnet werden. Im selben Band, der die Studie FELICIANIS enthält, findet sich ein Aufsatz von LO CASTRO, «Scienza giuridica e diritto canonico», der scharfe Kritik an K. MÖRSDORFS These, das Kirchenrecht sei «eine theologische Disziplin mit juristischer Methode», übt. Cfr. außerdem S. BERLINGÒ, *L'insegnamento del diritto canonico nelle Università Statali italiane*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 10 (1997) 40–66.

genannte Fach wurde nur in einigen europäischen Staaten, vor allem in den deutschsprachigen und in Italien, das auf wissenschaftlicher Ebene stark von Deutschland abhing<sup>8</sup>, unabhängig gelehrt, das heißt getrennt vom Verwaltungs- und Öffentlichen Recht. In Frankreich, England oder den Vereinigten Staaten dagegen nicht, nicht einmal in Spanien, wo erst in jüngster Zeit das Staatskirchenrecht (*derecho eclesiastico*) eine gewisse Selbständigkeit im Wissenschafts- und Lehrbetrieb erhalten hat, ja sogar, wenigstens an den staatlichen juristischen Fakultäten, das eigentliche Kirchenrecht abgelöst hat.<sup>9</sup>

Der italienische Jurist Santi Romano entwarf eine Theorie vom Kirchenrecht als einer juristischen Primärordnung, welche staatlicher Anerkennung oder Billigung nicht bedarf.<sup>10</sup> Dies hatte den italienischen Juristen<sup>11</sup> erlaubt, eine Disziplin, die bereits an den theologischen Fakultäten gelehrt wurde (und an den deutschsprachigen Universitäten noch gelehrt wird) wieder in die juristischen Fakultäten der italienischen Universitäten Einzug halten zu lassen. Mit der Abschaffung der theologischen Fakultäten im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts war diese Disziplin von den italienischen Universitäten verschwunden. Ein Fach, das an einer juristischen Fakultät gelehrt wur-

<sup>8</sup> Von erheblicher Bedeutung ist dabei, daß es unter jungen italienischen Staatskirchenrechtlern üblich war, einen Teil ihres Studiums und ihrer Ausbildung an deutschen Universitäten zu absolvieren.

<sup>9</sup> Vgl. R. NAVARRO VALLS, *Diritto canonico e cultura giuridica spagnola*, in: *Scienza giuridica*, a.a.O., 81–94. Der Autor weist dort auf eine in Spanien vorhandene sakramentale Schule des Kirchenrechts hin (anstelle der traditionellen exegetischen Schule), die, gegründet von I. IBÀN, sich die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgeschlagene Methode, die Lehre des Kirchenrechts auf das Mysterium der Kirche zu beziehen, zu eigen machte.

<sup>10</sup> Diese Theorie übertrug mit etwas anderen Voraussetzungen die Lehre von der Kirche als «*societas perfecta*» in den weltlichen oder staatlichen Bereich. Diese Lehre war vom katholischen Kirchenrecht, von der Würzburger bis zur römischen Schule, ausgearbeitet worden, stützte sich dann auf die neuscholastische Philosophie der Gesellschaftszwecke und wurde in gewissem Maße auch vom ordentlichen päpstlichen Lehramt vertreten. SANTI ROMANOS Gedanke wurde von den Kirchenrechtlern der italienischen Schule aufgenommen, um die Lehre des Kirchenrechts an den juristischen Fakultäten zu rechtfertigen und dessen Rechtscharakter zu bestätigen.

<sup>11</sup> Diese waren, ursprünglich von liberaler, nach dem Konkordat von 1929 aber auch katholischer Provenienz. Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es auch einige von kommunistischer Weltanschauung. So waren GRAMSCI, der Gründer der Kommunistischen Partei Italiens, und TOGLIATTI, der Parteivorsitzende, in die Schule des liberalen Staatskirchenrechtlers FRANCESCO RUFFINI gegangen. Die KPI sprach sich für die Einfügung der Lateranverträge in die italienische Verfassung von 1948 aus.

de, wie es zu diesem Zeitpunkt geschah, konnte natürlich nicht als theologische Wissenschaft qualifiziert werden – bestenfalls als philosophische, als allgemeine Rechtstheorie oder Rechtsphilosophie. Was dagegen die Methode angeht, so gab es keine Unterschiede zu den kirchlichen Kanonisten, die unter anderem die Kodifikation des Kirchenrechts zu Beginn des Jahrhunderts vorgenommen hatten. Diese Kodifikation war in hohem Maße, wenn nicht in der Substanz, so doch in der Methode, von den staatlichen Rechtskodifikationen abhängig, welche sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in Europa entwickelt hatten. Dieser Ansatz wurde zunächst, wenn auch mit besonderen Modifikationen, von der spanischen Kirchenrechtsschule (von Navarra) aufgenommen.<sup>12</sup> Diese sah, wie übrigens auch so mancher italienisch-laikale Kirchenrechtler, vor allem Pio Fedele<sup>13</sup>, im Kirchenrecht höchstens ein Recht sui generis, insbesondere in seinem ganz eigenen Geist. Dies hatte in gleicher Weise schon U. Stutz unmittelbar nach der Promulgation CIC/1917 vertreten.<sup>14</sup> Wenn es sich also schon um keine theologische Wissenschaft handelte, so doch sicher um eine besondere juristische Wissenschaft, die anders begründet ist als die übrigen juristischen Disziplinen.

Was jedoch die Methode betrifft, der bei der Ausarbeitung einer solchen wissenschaftlichen Disziplin zu folgen ist, konnte kein Zweifel bestehen: Die Methode als solche war ausschließlich juristisch und durfte nur juristisch sein. Diese Auffassung, zuletzt noch von G. Lo Castro<sup>15</sup> bekräftigt, ging einher mit einer scharfen Kritik desselben Autors an den Vorschlägen zu einer Theologie des Rechts, wie sie A. Rouco Varela und vor allem E. Corecco vorgebracht hatten. Auch wenn Lo Castro insgesamt die neuen ekklesiologischen Perspektiven des Konzils (die Kirche als Geheimnis, Gottesvolk, «communio») nicht sehr positiv aufzunehmen scheint, macht er doch einige Beobachtungen, die bedenkenswert sind. Die erste betrifft vor allem das Prinzip der Kodifikation selbst, das der kanonische Gesetzgeber von 1917 übernahm und 1983 bestätigte; dieses stellte eine rationalistische

<sup>12</sup> Eine genauere Untersuchung des Denkens der Schule von Navarra über das Wesen des Kirchenrechts hat für ihre Hauptvertreter (LOMBARDIA, HERVADA, VILADRICH, DE LA HERA) C. REDAELLI durchgeführt, *Il concetto di diritto della chiesa*, Mailand 1991. Er sieht im Verständnis des Kirchenrechts als gerechter Sozialordnung die Besonderheit der genannten Schule.

<sup>13</sup> P. FEDELE, *Il problema dello studio e dell'insegnamento del diritto canonico e del diritto ecclesiastico in Italia*, in: *Archivio Diritto Ecclesiastico* I (1939).

<sup>14</sup> U. STUTZ, *Der Geist des Codex Iuris Canonici*, Stuttgart 1918.

<sup>15</sup> Vgl. Anm. 5.

und systematische Option dar. Diese aber stehe im Kontrast zur jahrhundertalten Tradition des Kirchenrechts, die ja auch aus der Tradition des römischen Rechts stammt. Die Tradition des römischen Rechtes war, sich an die Wirklichkeit von Lebensverhältnissen und konkreten Rechtsfällen zu halten, Lösungen aus der Natur der Sache selbst zu suchen, bei Definitionen vorsichtig zu sein und auf konkrete Erfordernisse der Gerechtigkeit zu antworten. Weitere Beobachtungen sind zu machen: Sie betreffen mögliche Schlußfolgerungen sowohl in Bezug auf den Begriff der «Theologie des kanonischen Rechts» als auch bei der Bedeutung der Grundrechte der Person. In diesem Fall könnte die Konzeption der Kirche als «communio» zur Extremkonsequenz führen, daß die Personenrechte in der Kirche nicht für Grundrechte gehalten werden. Die Feststellung, daß das Kirchenrecht eine praxisorientierte Wissenschaft sei, ist eine Beobachtung, die ausdrücklich auf die Theorie von Ladislaus Örsy von der «fides quaerens actionem» verweist. Für Örsy ist diese Theorie der Gegenstand der Kirchenrechtswissenschaft, in Parallele zur «fides quaerens intellectum», dem Gegenstand der theologischen Wissenschaft.<sup>16</sup>

Das wirklich Neue an den Vorschlägen zu einer Theologie des Rechts besteht in der Aussage, daß das Kirchenrecht nicht nur eine theologische Wissenschaft ist, sondern sich auch der der Theologie eigenen Methoden bedienen kann und muß. Diese Einsicht oder Aussage stammt von E. Corecco, der damit weiter geht als die Münchener Schule. Doch: Nicht alle, die nach Corecco<sup>17</sup> meinen, die Methode des Kirchenrechts müsse eine theologische Methode sein, können deswegen einfach der Münchener Schule zugerechnet werden. Sie

<sup>16</sup> Vgl. L. ÖRSY, *Theology and Canon Law*, Collegeville 1992; zu Örsys Ausführungen vgl. M. WIJLENS, *Fides quaerens actionem. Eine Analyse der Theorie Ladislas Örsys*, in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 34 (1991) 367–386.

<sup>17</sup> Unter den Kanonisten, die bei ihren Reflexionen über das Wesen des Kirchenrechts besonders dessen theologische Dimension betont haben, sind unter anderen zu nennen: KAISER, AYMANS, ROUCO VARELA, KRÄMER, SOBANSKI, BERTOLINO, GEROSA, CATTANEO. Gewöhnlich und zurecht werden die genannten Autoren alle der Schule Mörsdorfs zugerechnet, insofern sie (nach der Synthese von C. REDAELLI, *Il concetto di diritto*, op. cit.) eine theologische Vision des Kirchenrechts haben. Redaelli analysiert etwas detaillierter das Denken Mörsdorfs, Varelas, Sobanskis und Coreccos. Dabei scheint allerdings, daß aus Redaellis zweifellos wichtiger Analyse der Theorie Coreccos das vielleicht originellste Charakteristikum des Tessiner Kanonisten nicht klar hervorgeht: die Einsicht von der «ordinatio fidei». Cfr. außerdem C. REDAELLI, *La canonistica nel contesto delle scienze teologiche*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 10 (1997) 28–39.

gehören vielmehr jener Schule an, die man «Schule der *ordinatio fidei*» nennen könnte. Tatsächlich bleiben ja K. Mörsdorf und seine Anhänger im engeren Sinn noch immer verankert in der thomistischen Definition der «*lex*» als «*ordinatio rationis*».

W. Aymans hat in verschiedenen Aufsätzen eine besondere Theorie entwickelt. Eine Synthese seines Denkens über das Wesen des Kirchenrechts findet sich in einem Artikel<sup>18</sup>, in dem der deutsche Kirchenrechtler vor allem die wissenschaftliche Methode der Kanonistik diskutiert. Dabei kommt er zur Schlußfolgerung, daß das Kirchenrecht eine theologische Disziplin sei, die gemäß den Bedingungen ihrer theologischen Erkenntnisse von der juristischen Methode Gebrauch mache. Er bleibt also einerseits Mörsdorfs Theorie treu, andererseits scheint er von der «*ordinatio fidei*» Coreccos fasziniert und versucht eine eigene Synthese.

Aymans Studie hat außerdem den Vorzug, sehr klar zu sein, vor allem durch die schematische Darstellung der verschiedenen möglichen Optionen, wobei er jeder einen Hauptvertreter zuordnet.<sup>19</sup> Aymans kritisiert zunächst die Position jener Kanonisten, die unmittelbar nach dem Konzil für die Enttheologisierung des Kirchenrechts eintraten mit der Absicht, es lediglich auf eine Kirchenordnung zu reduzieren. Trotzdem anerkennt er, daß es auch eine berechnete Enttheologisierung des Kirchenrechts gibt: Doch darf dabei der theologische Charakter des Rechts der Kirche nicht grundsätzlich in Frage

<sup>18</sup> Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik, in: *Fides et Ius*, Festschrift May, Regensburg 1991, 58–74, italienisch: «*Osservazioni critiche sul metodo della canonistica*», in: *Scienza giuridica*, op. cit., 95–119.

<sup>19</sup> So wird Carl GEROLD FÜRST, *Vom Wesen des Kirchenrechts* in: *IKZ* (1977) 496–606, und Javier HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente* Pamplona 1989, die These zugeschrieben, das Kirchenrecht sei eine juristische Disziplin mit juristischer Methode. Diesen Autoren könnte man sicher G. LO CASTRO und einen großen Teil der laikalen italienischen Kirchenrechtsschule hinzufügen. Eugenio CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts – Methodologische Ansätze*, Trier 1980, wird die These, die Kanonistik sei eine theologische Disziplin mit theologischer Methode, zugewiesen. K. MÖRSDORFS Meinung nach handelt es sich um eine theologische Disziplin mit juristischer Methode. Georg MAY und Anna EGLER, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, und Hans HEIMERL und Helmut PREE, *Allgemeine Normen und Eherecht*, Wien-New York 1983, vertreten schließlich die These vom Kirchenrecht als gemischter theologisch-juristischer Disziplin, mit entsprechend theologisch-juristischer Methode.

gestellt werden, nur eine künstliche theologische Ausschmückung soll kritisiert werden.<sup>20</sup>

Aymans Kritik, wie zuvor schon die von A. Rouco Varela<sup>21</sup>, richtet sich vor allem gegen den baskischen Theologen und Kirchenrechtler T. Jiménez-Urresti, sowie gegen den holländischen Kanonisten P. Huizing.<sup>22</sup> Dieser wiederum wird von L. Örsy<sup>23</sup> sehr geschätzt, der ihn als Schöpfer einer liturgischen Theorie des Rechts darstellt. Nach Örsy ist Huizing der Ansicht, die kanonische Norm sei auf neue historische und theologische Grundlagen zu stellen, und diese Grundlagen seien der liturgischen Praxis der Urkirche zu entnehmen, in welcher Rechte und Pflichten der kirchlichen Gemeinschaft an die Eucharistiefeyer gebunden waren. Obwohl sich Huizing nicht speziell mit der Problematik der Beziehungen zwischen Theologie und Recht auseinandergesetzt hat, könnte seine Theorie vom kanonischen Recht als Kirchenordnung eine zufriedenstellende Lösung für ein Verständnis der Beziehungen zwischen Theologie und Kirchenrecht bieten. Für Huizing müßte nämlich das Glaubensverständnis die Entwicklung des Rechtssystems leiten, und die Theologie müßte bestimmte Aspekte, die mit dem Recht verbunden sind, korrigieren.<sup>24</sup>

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß das Kirchenrecht nicht eine «*ordinatio rationis*» ist, sondern vielmehr eine «*ordinatio*

<sup>20</sup> Dazu, d.h. zur Notwendigkeit, die Worte «Theologie», «Theologisierung» oder «Enttheologisierung» des Kirchenrechts richtig zu interpretieren, vgl. C. REDAELLI, *Il concetto*, op. cit., v.a. 273ff.

<sup>21</sup> Rezension von «Iglesia y Derecho», in: *AKKR* 135 (1966) 639–643, v.a. 642.

<sup>22</sup> Vgl. *Concilium* 1 (1965) 625ff; 670–685; 3/10 (1967) 603–607; 608–612; P. HUIZING, «Um eine neue Kirchenordnung», in: A. MÜLLER, F. ELSENER, P. HUIZING, *Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? Einsiedeln-Zürich-Köln 1968*, 55–83. Zur Schule der «Enttheologisierung des Kirchenrechts» vgl. C. REDAELLIS Analyse «*Il concetto di diritto*», op. cit., die die Gedanken HUIZINGS, JIMÉNEZ URRESTIS und ALBERIGOS untersucht. Diesen kann man K. WALF und andere der Zeitschrift *Concilium* Verbundene hinzufügen.

<sup>23</sup> *Theology and Canon Law: An Inquiry into their Relationship*, in: *The Jurist* 50 (1990) 402–434, 424f.

<sup>24</sup> Über HUIZINGS Gedanken, vor allem über die Theorie vom Recht als «Kirchenordnung», die AYMANS so lebhaft kritisiert (die programmierte Enttheologisierung des Kirchenrechts gipfelt demnach im Anspruch HUIZINGS, das «Kirchenrecht» sei auf eine bloße «Kirchenordnung» zu reduzieren, vgl. Die wissenschaftliche Methode, a.a.O. 59, Anm. 1), die ÖRSY aber ohne weiteres unterstützt («there is nothing in Huizing's theory that would not fit harmoniously into our understanding of the relationship between theology and canon law» – *Theology and Canon Law*, cit. 425) vgl. K.C. JUHN, *Kirchenordnung als rechtstheologisches Begründungsmodell*, Frankfurt am Main 1990.



fidei». Diese stellt die entscheidende Wende dar, die notwendigerweise die theologische Methode verlangt. Vielleicht kann man diese Aussage vergleichen mit dem Wort Karl Barths von der «*analogia fidei*», die alternativ oder komplementär zur thomistischen, katholischen, der «*philosophia perennis*» eigenen «*analogia entis*» steht. So gesehen könnte das Kirchenrecht als theologische Wissenschaft mit theologischer Methode – das Kirchenrecht also verstanden als «*ordinatio fidei*» – sich in einigen Aspekten, trotz deutlicher Unterschiede, an die Konzeption kirchlichen Rechts annähern, was eher den evangelischen Kirchen eigen ist: Mit geringeren Ansprüchen auf Sichtbarkeit als dies der überaus sichtbaren katholischen Kirche eigen ist. Die Neuheit der Aussage, das Kirchenrecht sei eine «*ordinatio fidei*», erregte, als sie vorgeschlagen wurde, sofort unterschiedliche Reaktionen, weil sie als erkenntnistheoretisch innovativ und offen für radikale Konsequenzen in der Kanonistik begriffen wurde.<sup>25</sup> Sowohl die klassische Kanonistik (Kirchenrecht als primär theologische Wissenschaft mit juristischer Methode im Spannungsfeld von Theologie und Recht) als auch die tridentinische und nachtridentinische (Kirchenrecht als gemischte, aber primär juristische Wissenschaft mit juristischer Methode) bleiben, nach dem, was bisher gesagt wurde, in den Bahnen der «*ordinatio rationis*».

Im 13. Jahrhundert konnte Thomas von Aquin, der in einer «*societas naturaliter christiana*» lebte, in der das hierarchische Band an erster Stelle (vor dem symbolischen und liturgischen Band) das soziale und kirchliche Leben ordnete, die «*lex ecclesiae*» (wie das zivile Gesetz) nicht anders verstehen denn als «*ordinatio rationis*». Wo der Bürger sich vom Gläubigen nicht unterscheiden soll, scheint auch eine Einheit der Gesetzgebung nicht unangemessen.<sup>26</sup> Im 20. Jahrhundert, in dem es keine «*societas christiana*» mehr gibt, nicht einmal mehr im europäischen Westen (eine solche gab es auch in den ersten drei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung nicht), ist es nicht mehr so evident, daß die gleiche Behauptung für die «*lex civilis*» und die «*lex canonica*» wiederholt und akzeptiert werden kann. Im 13. Jahrhundert

<sup>25</sup> Diese Aussage, vorgetragen bei einem Kirchenrechtskongreß, erregte eine unmittelbare Reaktion, auch wenn dieser dann für einen Moment das Schweigen O. GIACCHIS folgte. Dieser dozierte als Kirchenrechtler an einer italienischen juristischen Fakultät: Zwar war er kein Theologe, aber doch tief gläubig. CORECCO erwähnte die bedeutsame Episode in: *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, xxxix Sept.–Dez. 1992, 291.

<sup>26</sup> Vgl. E. CORECCO, *L'apporto della teologia alla elaborazione di una teoria generale del diritto*, in: *Scienza giuridica*, cit. Torino, 1991, 33–59.

konnte sich das Kirchenrecht, als im Entstehen begriffene theologische Wissenschaft, ein System und eine Methode – das römische Recht – zu Nutze machen, die aus der damaligen zivilen Gesellschaft stammte; diese war zu jener Zeit mit der religiösen Gesellschaft völlig eins. Doch heute liegen nicht mehr die gleichen Gegebenheiten vor, daher ist es nicht mehr so evident, daß das Kirchenrecht sich derselben Methode bedienen muß noch daß Wesen und Ziele in der gleichen Weise betrachtet werden müssen.

Nehmen wir zum Beispiel den anonymen Autor des Prooemiums «Si Romanorum Pontificum», der am Anfang seines Kommentars zum *Decretum Gratiani* kurz den Inhalt sowohl des zivilen als auch des kirchlichen (kanonischen) Rechts analysieren will. Während nach seiner Darlegung sich das «ius forense» mit den «actiones» sowie den «morum institutiones» befaßt, hat bei ihm das «ius ecclesiasticum» drei Gebiete zu seinem spezifischen Gegenstand, nämlich kirchliche Personen, die Glaubensartikel und die Sakramente.<sup>27</sup> Die Analogie zwischen dem, was hier ein Kanonist des 12. Jahrhunderts feststellt, und dem Inhalt von can. 207 des heutigen CIC ist unübersehbar. In diesem Canon werden die Bedingungen voller kirchlicher Gemeinschaft als dreifaches Band definiert: als persönliches (hierarchisches), bekenntnismäßiges (symbolisches) und sakramentales (liturgisches). Bedeutsam ist meines Erachtens auch die Gegenüberstellung von «ius forense und ius ecclesiasticum» in dieser Handschrift des 13. Jahrhunderts. Jedem der beiden ist ein spezifisches Gebiet reserviert, auch wenn für den anonymen Kanonisten die Methode, derer sich beide Rechte bedienen, identisch ist: Für ihn ist die Methode in beiden Fällen die juristische.

Diese Bemerkung historischer Art läßt zu einer synthetischen Betrachtung der Geschichte des gesamten kanonischen Rechts ein.<sup>28</sup> Einem unbestimmten Anfang (1.–5. Jahrhundert), in dem sich Theologie und Recht überschneiden und vermischen, unthematisch und ohne Gebiete abzugrenzen, folgt eine lange Periode fortschreitender Entfernung der beiden Disziplinen voneinander (5.–11. Jahrhundert),

<sup>27</sup> « ... Consistit autem ius ecclesiasticum circa statum earum quod in tribus consistit, scilicet in personis ecclesiasticis, fidei articulis et sacramentis ... Item ius ecclesiasticum ait de articulis fidei et sacramentis de quibus ius forense parum uel nil ait», MS Klosterneuburg 655 fol. 163 vb.

<sup>28</sup> Zu dieser Synthese vgl. die detaillierte Darstellung von J. GAUDEMET, *Théologie et droit canonique, Les leçons de l'histoire*, in: *Revue de droit canonique* 39 (1989) 3–13 passim.

obwohl Kontakte und Überlappungen noch zahlreich bleiben. Dieser zweiten Periode folgt ein Zeitraum von fünf Jahrhunderten, in dem Theologie und Recht ihre jeweilige Eigentümlichkeit ausbilden.<sup>29</sup> Auch wenn sie einerseits vielfältige Verbindungen beibehalten, tauchen doch andererseits Divergenzen oder Gegensätze auf. Dennoch verschwinden die Verbindungen nie ganz, wie sich an den Dekreten des Tridentinums erkennen läßt, dessen dogmatische Canones den disziplinären vorangehen. Auch dogmatische Werke werden zu Orten von Begegnung und Unterscheidung. Zu erwähnen ist Alvarez Pelagio, ein spanischer Kirchenrechtler und Theologe des 14. Jahrhunderts, der die «canonica scientia» als «practica theologia» definiert. Er kritisiert jene Theologen, die meinen, die heilige Kirche Gottes könnte allein von der Bibel und der «theoretischen» Theologie unter Verzicht auf die heiligen Canones geleitet werden.<sup>30</sup> Ebenso ist für den Anfang des 17. Jahrhunderts der Traktat *De legibus* zu nennen, in dem Suarez eine Theologie des Gesetzes entwickelt.<sup>31</sup> Dies schließlich ist die letzte Periode – vom 17. Jahrhundert bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Während dieser verschärft sich die Isolierung des Rechts von der Theologie, seine Eigenart und juristische Dimension werden deutlicher, sowohl in Inhalt wie in Methode. Dies zeigt sich in manchen Formulierungen des CIC/1917 und bestimmten Erscheinungen, die das Zweite Vatikanische Konzil dazu führen werden, den Juridismus als eine pathologische Erscheinung im Leben der Kirche zu sehen. Mit dem Zweiten Vatikanum öffnen sich gewisse neue Horizonte, und der CIC/1983, mit all seinen Widersprüchen und Grenzen, kann als ein Versuch angesehen werden, die Perspektiven und Impulse, die das Konzil gegeben hat, zu bekräftigen.

<sup>29</sup> Vgl. F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters*, Bd. 1, Graz 1870, ND Graz 1956: «Erst durch diese Schule [der Glossatorenschule von Bologna] wird die Wissenschaft des canonischen Rechts als ein von der Theologie geschiedener, selbständiger Theil der Rechtswissenschaft begründet» (Vorrede, xii).

<sup>30</sup> Vgl. A. SOUSA COSTA, *Theologia et ius canonicum iuxta canonistam Alvarum Pelagii*, *Acta conventus internationalis canonistarum*, Romae 1968 (ersch. 1970) 42.

<sup>31</sup> Vgl. P. LEGENDRE, *L'inscription du droit canon dans la théologie. Remarques sur la seconde scholastique*, *Proceedings of the Fifth Int. Congress of med. canon law*, Città del Vaticano 1980, 443–454.

## II. Ein liturgisches Kirchenrecht

Die «vincula», die die theologische und juridische Zugehörigkeit zur katholischen Kirche bestimmen und charakterisieren (can. 207 CIC) können schematisch angegeben werden als

- a) ein Band des Glaubensbekenntnisses («vinculum symbolicum»),
- b) ein hierarchisches und
- c) ein liturgisches Band (Wort und Sakrament).

Nun scheint es, man könne jedem dieser «vincula» eine bestimmte Konzeption des Kirchenrechts und der Kanonistik zur Seite stellen.<sup>32</sup> Dem symbolischen Band könnte das Kirchenrecht als theologische Wissenschaft mit juristischer Methode entsprechen; dem hierarchischen Bande entspräche das Kirchenrecht als juristische Wissenschaft mit juristischer Methode, und dem liturgischen Band schließlich könnte man das Kirchenrecht als theologische Wissenschaft mit theologischer Methode zur Seite stellen. Das hierarchische Band als entscheidendes Kriterium für die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche ist erst mit dem Tridentinum und der Gegenreformation (oder katholischer Reform) zu seiner vorrangigen Bedeutung gekommen, da diese den Aspekt der äußeren Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche betonen. Dies ist vielleicht auch eine Antwort auf die Vorstellung der Reformation von der Kirche als einer unsichtbaren Größe.

Dem Reformator Luther gegenüber, der sich auf eine Kirche des Heiligen Geistes beruft und eine sichtbare Kirche, die das Wort Gottes vermittelt, weder für nötig noch schriftgemäß hält, bestehen die Trienter Konzilsväter auf der Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche, die Christus zur Rettung der Menschen gegründet hat. Auch das nachtridentinische Kirchenrecht, bis hin zum Zweiten Vatikanum, betont immer mehr diese theologische und juristische Notwendigkeit, indem es die von Christus gewollte Kirche mit der einen katholischen Kirche identifiziert und die Zugehörigkeit zu dieser an eine weitere Bedingung bindet. Zusätzlich zur Taufe (liturgisch-sakramentales Band) und zum Glaubensbekenntnis (symbolisches Band) kommen noch die Bedingung der Gemeinschaft mit den legitimen Hirten (hierarchisches Band) und der Gehorsam gegenüber diesen. Deren Legitimität leitet sich im wesentlichen von der apostolischen Sukzession her. Dabei ist nicht zu vergessen, daß auch eine frühere Reform, die das Aufkommen und die Blüte einer eigent-

<sup>32</sup> Es handelt sich hierbei um eine Schematisierung, die notwendigerweise zum Teil unvollkommen und auch zu starr ist.

lichen Kirchenrechtswissenschaft begünstigt hat, ebenso die Notwendigkeit des hierarchischen Bandes für die Einheit der Kirche betont hatte.

Die Gregorianische Reform des 11. Jahrhunderts stellte die zentrale und unersetzliche Rolle des römischen Papstes heraus und schuf damit die Voraussetzungen für ein einheitliches Kirchenrecht, das die ganze lateinische Kirche eint, also das ganze westliche Gebiet, für das der Bischof von Rom von allen Kirchen in West und Ost als legitimer Patriarch betrachtet wurde.<sup>33</sup> Sowohl die Sammlung Gratians, die vermutlich das Zweite Laterankonzil gewünscht hatte, als auch die folgende Blüte päpstlicher Gesetzgebung bis hin zur im Auftrag des Papstes Gregors IX. entstandenen Sammlung des Raimund a Peñafort unterstreichen den Übergang von einem Kirchenrecht, das eher dem symbolischen und liturgischen Band untergeordnet war, zu einem nichtsakramentalen Kirchenrecht, das in besonderer Weise mit dem «vinculum communionis et hierarchicum» korrespondiert und als solches diesem untertan war. Seit Beginn des 4. Jahrhunderts, als das Christentum zunächst tolerierte, dann anerkannte Staatsreligion war, und seit dem Konzil von Nicaea war das Kirchenrecht vor allem an die Einheit des Glaubens gebunden. Diese Bekenntniseinheit garantierte ein einheitliches Recht, freilich mit unterschiedlichen Entwicklungen für die Kirchen des Westens und des Ostens.

Dabei muß festgehalten werden, daß die Trennung oder Verminderung der Gemeinschaft zwischen den Kirchen des Westens und jenen des Ostens etwa in jener Zeit um die Gregorianische Reform stattfand, als die Rolle und Aufgabe des römischen Papstes in neuer Weise hervorgehoben wurde. Diese Rolle und Aufgabe konnte von den Ostkirchen so nicht akzeptiert werden: Für sie ist das gemeinschaftlich hierarchische Band für die Einheit der Kirche – für das die Träger der Gregorianischen Reform so nachdrücklich eintreten – keineswegs unverzichtbar. Bis dahin reichte die Einheit des Glaubensbekenntnisses, garantiert in und durch die ersten Ökumenischen Konzilien, um den verschiedenen Ortskirchen jene universale Gemeinschaft zu garantieren, die eine notwendige Eigenschaft und ein notwendiges Kennzeichen der von Christus gewollten Kirche ist. Das entsprechende Recht der Canones spiegelte jene Einheit im Glauben und im gemeinsamen Bekenntnis wider (trotz des theologischen Streits um das Filioque).

<sup>33</sup> Vgl. P.V. AIMONE, Titoli attribuiti al papa e all'imperatore nella Decretistica, in: *Apollinaris* LIX (1988) 213–249, 224–227.

In beiden Epochen kann das kanonische Recht nach heutigen Maßstäben als theologische Wissenschaft qualifiziert werden. Das Kirchenrecht hingegen ausschließlich als juristische Wissenschaft zu betrachten, hieße meiner Ansicht nach, das Kirchenrecht in seinem Wesen nicht ernstzunehmen, sondern nur eine spezielle Entwicklung desselben, die sich erst nach der Entstehung des modernen Staates herausbildete. Im Gefolge des Grundsatzkonfliktes zwischen Kirche und Staat, der sich aus dem Versuch des Staates ergab, die Kirche auf eine staatlicher Gewalt unterstehende Vereinigung zu reduzieren<sup>34</sup>, versuchten die Kirche, ihre Theologen und Kanonisten nicht nur institutionell zu überleben, sondern auch auf der Ebene der staatlichen juristischen Theorien, indem sie die Kirche als «societas» entwarfen, die der staatlichen analog und alternativ ist, mit einem eigenen Recht: «analogatum princeps» des staatlichen Rechts.

Der Einfluß von Elementen, die von der Methode herkommen, auf die Substanz zeigt jedoch einen Unterschied zwischen der ersten Epoche (vom 4. zum 11. Jahrhundert) und der zweiten (vom 11. Jahrhundert zum Zweiten Vatikanum), wobei der zweite Abschnitt aus zwei Teilabschnitten besteht (von Gratian zum Tridentinum und von da zum Zweiten Vatikanum). Bezüglich des ersten Zeitabschnitts bleibt es jedoch unsicher, ob die Methode der Kirchenrechtswissenschaft als juristische zu qualifizieren sei, auch weil eine wirkliche Autonomie der Kanonistik nicht sicher behauptet werden kann. Das gilt übrigens auch für die theologische Wissenschaft, ihre Autonomie und wissenschaftliche Qualifikation.

Es ist daher notwendig, um die Bedeutung der Aussage vom Kirchenrecht als «ordinatio fidei» zu verstehen, nicht nur vor Thomas von Aquin, sondern bereits vor Augustinus anzusetzen, in den Jahrhunderten der Urkirche, als das hauptsächlichste Band der Einheit das liturgische war. Da die Einheit des Glaubensbekenntnisses (vinculum symbolicum) noch nicht explizit formuliert war (wurde sie doch erst durch die großen Ökumenischen Konzilien, beginnend mit dem 4. Jahrhundert definiert) und weil auch das hierarchische Einheitsband noch dabei war, sich herauszubilden und zu präzisieren, findet sich die Einheit von Glauben und Leben der einen Kirche – mithin

<sup>34</sup> Der italienische Kanonist V. DEL GIUDICE schrieb diesbezüglich 1925 wörtlich in einem Brief an C.A. JEMOLO: «[der liberale italienische Staat] hat sich vorgenommen, die Kirche gleichsam auf eine Verbrecherbande zu reduzieren.» (Text von F. MARGIOTTA BROGLIO publiziert in: *Ius* 1992, cit. 225–267, Anhang III, 264–265).

die Einheit der kanonischen Disziplin – nur in der liturgischen Feier, im Gedächtnis von Tod und Auferstehung des Herrn. Nun geht das liturgische Handeln, jenes «tut dies zu meinem Gedächtnis» (Lk 22,19) gewiß zeitlich und sachlich sowohl der theologischen Reflexion als auch der Methode dieser Reflexion voraus, wobei die Teilnahme an der Liturgie notwendig den Glauben an das Mysterium verlangt. Wenn man die Meinung vertritt, daß das Kirchenrecht nicht nur eine theologische Wissenschaft ist, sondern auch eine theologische Methode verlangt (nicht einfach nur die *ratio*, die, soweit vernünftig, nicht vernachlässigt werden darf, sondern vielmehr die *fides*), folgt daraus, daß, wer nicht glaubt, kein wahres Kirchenrecht wie überhaupt keine echte Theologie betreiben kann. Das heißt, der Gelehrte, der Richter, der juristische Praktiker, der nur aus der «*ordinatio rationis*» schöpft, um das Kirchenrecht zu verstehen, zu interpretieren und anzuwenden, kann Geschichte des Kirchenrechts betreiben, Philosophie des Kirchenrechts, auch allgemeine Theorie des Kirchenrechts, aber nicht Kirchenrecht als solches; so wie ein Theologe, der Theologie treiben will, indem er sich allein der *ratio* bedient, ohne Rückgriff auf Gebet und Kontemplation und ohne vom Glauben getragen zu sein, Theologiegeschichte betreiben kann, auch Religionsphilosophie, aber nicht Theologie.

Da die theologische Methode den Primat der *fides* verlangt, sowohl der «*fides quae creditur*», als auch der «*fides qua creditur*», kann nur, wer ausdrücklich diesen Primat akzeptiert und lebt, theologische Wissenschaft betreiben, mithin auch Kirchenrecht, das eine genuin theologische Wissenschaft ist. Diejenigen, die, obgleich sie das Kirchenrecht für eine theologische Wissenschaft halten, doch glauben, es könne sich einer eigenen Methode bedienen, unterschieden von der theologischen, aber entlehnt von den Profanwissenschaften – den juristischen etwa – unterstreichen damit eher die «marginale» Funktion des Kirchenrechts in der Struktur der Kirche. Marginale Funktion ist hier nicht in einem negativen Sinn zu verstehen, sondern positiv als Dienstfunktion, die dem Recht eignet, sowie als pastorale Funktion, um herauszuheben, daß Kirchenrecht und Theologie nicht notwendig eine einheitliche Methode haben.

Die meines Erachtens verständlichste Kritik gegen die sogenannte Theologisierung des Kirchenrechts, das heißt seine Überhöhung im

Gegensatz zur Herabsetzung in den Konzilsjahren<sup>35</sup>, gründet sich in der Tat auf die Gefahr, Kirchenrecht und Dogmatik zu identifizieren, mit dem Risiko, das juristische Element spekulativ zu fixieren, vor allem das *ius «divinum»*: offenbartes wie natürliches. Es würde damit jener sozusagen transversalen Funktion beraubt, die es im notwendigen Dienst für die unversehrte Bewahrung des symbolischen und des hierarchischen Einheitsbandes besitzt. Es handelt sich um ein nicht zu vernachlässigendes Risiko, auf das man achten muß, um nicht die spekulative Ebene mit der praktischen zu verwechseln, wenn man die juristisch-dogmatische Konstruktion auf eine theologisch-dogmatische Konstruktion reduziert. Das läßt sich vielleicht vermeiden, indem die Intuition eines Kirchenrechts als «*ordinatio fidei*» nicht auf eine dogmatische und spekulative Ebene gehoben, sondern zum eigentlichen Ursprung des Kirchenrechts zurückgeführt wird, das heißt zur Liturgie, zur liturgischen Theologie.<sup>36</sup>

Das Kirchenrecht ist als solches seinem Wesen nach liturgisches Recht, und nur als liturgisches Recht kann es richtig als «*ordinatio fidei*» verstanden werden.<sup>37</sup> Das sakramentale Kirchenrecht entsteht als liturgisches Recht; die *Canones* sind Ausdruck einer «*lex orandi*», die in der Gedächtnisfeier der Auferstehung des Herrn ihre feste Form

<sup>35</sup> E. CORECCO schreibt von einer «subtilen antijuridischen Tendenz des Zweiten Vatikanums» (*L'apporto della teologia*, in: *Scienza giuridica*, cit. Turin 1992, 33–59).

<sup>36</sup> Bekanntlich gehören in der klassischen Unterscheidung von biblischer, historischer, dogmatischer und praktischer Theologie sowohl die Liturgik als auch die Kanonistik zum letzteren Zweig.

<sup>37</sup> Liturgisches Recht ist aber nicht zu verstehen als oder zu verwechseln mit Zeremonialrecht, Rubrikenrecht, einer «Krankheit des Kirchenrechts». Zum Kirchenrecht als liturgischem Recht vgl. R. BERTOLINO, «Per uno statuto epistemologico nuovo del diritto ecclesiale», in: *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*, Turin 1989, 3–44, v.a. 23ff: «... das kirchliche Recht ist tatsächlich ganz und gar liturgisches Recht.» Die These des Autors könnte überraschen, wenn er zu den weltlichen Kanonisten (katholischer Prägung) der italienischen Schule zählte. Der Autor bemerkt tatsächlich, ein begeisterter Anhänger der «*divina pagina*» zu sein, also dem geoffenbarten Wort Gottes Aufmerksamkeit zu schenken. «*Lectura in sacra pagina*» ist ja auch der alte Name für die Theologie. BERTOLINOS Aufsatz geht kurz die gesamte neuere Reflexion über das Wesen der Kanonistik durch (Theologisierung oder Enttheologisierung – ein bedeutender Autor, nicht zitiert, aber zweifellos originell, bleibt meines Erachtens L. ÖRSY), gibt weitere Anstöße und Anregungen, v.a. am Schluß über das Recht der Kirche als Recht der Liebe. Zu BERTOLINOS Aufsatz vgl. die ausführliche positive Rezension von G. SARACENI in: *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* VIII (1992) 633–642.



hat. In der «lex orandi» liegen die kirchliche Gemeinschaft und ihre Einheit begründet. Die These R. Sohms<sup>38</sup>, wonach Gratians *Concordia canonum* ausschließlich ein nichtsakramentales Kirchenrecht enthalte, ist von F. Gillmann mit einer Fülle von Argumenten kritisiert worden. Das liturgische (sakramentale) Kirchenrecht, das der Urkirche eigen war, verändert sich langsam und beginnt seit dem 4. Jahrhundert andere Züge anzunehmen. Es entwickelt sich von einer ausschließlich liturgisch-kommunionalen Größe zu einer solchen mit spezifischem Glaubensbekenntnis und besonderem hierarchischem Band.

Dennoch bleibt während des ganzen ersten Jahrtausends das symbolische Band wichtiger als das hierarchische, während das liturgisch-sakramentale Recht als Recht immer mehr an Relevanz verliert. Die großen Konzilien des ersten Jahrtausends beschäftigen sich nicht mit der Ekklesiologie, das heißt dem hierarchischen Band, sondern mit dem Inhalt der «*professio fidei*», mit dem symbolischen Band also. Die Canones, die aus ihnen hervorgehen, dienen vor allem dazu, dieses Band, das durch Häresie bedroht ist, zu stärken. Auch die notwendigen disziplinarischen Canones haben das Ziel, die Einheit der Glaubensgemeinschaft im Bekenntnis zu fördern. Später erst, als der Akzent mehr auf das hierarchische Band, die ekklesiologische Struktur gelegt wird, tauchen jene Canones auf, die eher Teilung, Trennung und Schisma bekämpfen wollen. Die klassische Kanonistik sieht noch

<sup>38</sup> Das altkatholische Kirchenrecht, in: Festschrift A. Wacht, München-Leipzig 1918. Die bekannte kritische Analyse GILLMANNs findet sich in Einteilung und System des gratianischen Dekrets nach den alten Dekretglossatoren bis Johannes Teutonicus einschließlich (unter besonderer Rücksicht auf Rudolph SOHM: Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians), in: *AKKR* 106 (1926) 472–574: «Wenn Sohm recht hätte, so wäre er tatsächlich der einzige, der den Gratian verstanden hat» (S. 574). Sohm teilt die Kirchengeschichte in drei Perioden ein. Die erste (bis zum Ende des 1. Jahrhunderts) ist die charismatische Zeit; die zweite, bis zum 12. Jahrhunderts, ist die Zeit des sakramentalen Kirchenrechts; die dritte beginnt mit dem *Decretum Gratiani* und wird als Zeit des korporativen Kirchenrechts qualifiziert. Kritik an Sohms These wurde in rechtsgeschichtlicher Hinsicht außer von Gillmann auch in der Rezension von U. STUTZ, *Alt-katholisches Kirchenrecht*, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte kan. Abt.* VII (1918) 238–246, geübt, sowie von K. MÖRSDORF, *Altkanonisches Sakramentenrecht? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani*, *Studia Gratiana* I, 483ff., 488; in theologischer Hinsicht von A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohms «Wesen und Ursprung des Katholizismus»*, Leipzig 1910 (Neudruck Darmstadt 1978) 121ff.

die Möglichkeit eines Schismas ohne Häresie, wiewohl mit gewissen Schwierigkeiten.<sup>39</sup> Später gibt es diese Unterscheidung nicht mehr. Das Schisma enthält immer auch den Begriff der Häresie. Der Bruch zwischen Ost und West ist im Grunde ein schismatischer Bruch, die Minderung des hierarchischen Bandes zwischen den Kirchen. Schwierigkeiten, die mit dem symbolischen Band zusammenhängen, die dogmatische Frage des Filioque etwa, spielen eine untergeordnete Rolle im Vergleich zu den wahren Gründen des Schismas, nämlich dem Mangel an tatsächlicher Kirchengemeinschaft.

Im liturgisch-sakramentalen Recht existieren die Begriffe Häresie und Schisma nicht: Insofern die liturgische Feier vollkommene Gemeinschaft fordert, verlangt sie, daß sowohl die Gemeinschaft als auch jeder einzelne Gläubige sich nicht nur der objektiven Glaubenswahrheit anschließt, sondern der Person, an die geglaubt wird, Jesus Christus selbst. Im liturgischen Recht, in der liturgischen Feier ist die «fides qua» also unverzichtbar, der Glaube als Hingabe und Vertrauen, der Glaube als Feier des Auferstandenen, der Glaube mithin, dem die Vernunft nicht widerspricht und den sie nicht fesselt: «*ordinatio fidei*» präzise, aber nicht so sehr die «*fides quaerens intellectum*» als vielmehr die «*fides quaerens actionem (liturgicam)*». Daß das Zweite Vatikanische Konzil durch den Gedanken der Kirche als «*communio*» und Abbild der trinitarischen Gemeinschaft eine Rückkehr zum liturgischen Kirchenrecht signalisiert, zeigt sich auch an der Feststellung, daß das liturgische Band als ein Band der Feier, des Vertrauens, der Gemeinschaft und Liebe, das die Gemeinschaft und den Gläubigen frei und bewußt einbezieht, weniger durch Häresie oder Schisma gelockert wird, als vielmehr durch Mißtrauen, Entmutigung, Gleichgültigkeit, durch Entfremdung und Aufgabe. All diese Ausdrücke sind dem Menschen und Christen von heute verständlicher als «Apostasie», einem antiken juristisch-kanonischen Ausdruck griechischer Herkunft, der eine entsprechende Wirklichkeit ausdrückt.

Von der Kirche als «*communio*», von der das Zweite Vatikanische Konzil spricht, entfernt man sich heute nicht so sehr durch Häresie

<sup>39</sup> Bezeichnend ist hier ein Abschnitt der *Summa coloniensis* über den «*papa a fide devius*», der in den vorliegenden Handschriften unterschiedlich lautet. In der jüngsten Pariser Handschrift (Paris Bibl. Nat. 14997), die in die kritische Edition, besorgt von G. FRANSEN, Bd. I, 117, aufgenommen wurde, kann man, im Unterschied zu den Handschriften von Wien (Nationalbibl. 2125 fol. 34vo) und Bamberg (Staatsbibl. Can. 39, fol. 30r), in denen die Glosse nicht überliefert ist, lesen: «*Condemnari potest, ut si in heresi uel scismate, quod tamen absque heresi concomitante non est, deprehenditur*».

oder Schisma, obwohl einige sporadische Fälle noch vorkommen mögen. Sie wird verlassen durch «Apostasie», die oft einfach Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit ist. Die kirchliche Gemeinschaft hört nicht so sehr deswegen auf, weil das symbolische oder hierarchische Band sich lockert – natürlich fallen auch diese Bindungen, aber als Konsequenz, nicht Grund –, sondern weil das liturgische Band aufhört, das Vertrauen, das Gebet, die Gründe zum Glauben und Hoffen. Das Prinzip der Gewissensfreiheit und der individuellen Religionsfreiheit, die Freiheit des Glaubensaktes, hat sich das Zweite Vatikanum voll zu eigen gemacht und deutlich ausgesprochen. Nicht ebenso deutlich wurde das Prinzip des freien Verlassens akzeptiert, der Aufgabe des Glaubens, des (auch formellen) Austritts aus der Kirchengemeinschaft, ohne daß man gleich einer anderen Konfession oder Religion beitreten müßte, der schlichten Apostasie eben.

Während der Begriff der Religionsfreiheit, der freien Wahl, der Freiheit des Glaubensaktes zweifellos positive Konnotationen hat – niemand beruft sich mehr auf das augustinische «*compelle intrare*» –, klingt der Begriff der Apostasie noch eher negativ und ist, wenigstens psychologisch, dem des Verrats nahe. Freilich ist der negative Klang, auch in der Sprache, etwas nuancierter. Und doch mußte das Kirchenrecht der neuen Situation Rechnung tragen und daher die Abnahme der wesentlichen «*vincula*» disziplinarisch regeln. Ich denke aber, daß im Fall des Kirchenaustritts heute das liturgisch-sakramentale Band am meisten in Frage steht. Sowohl der formelle Austritt, der, wenn er nicht mit der Kirchensteuer verbunden ist, eher selten ist, als auch der weit häufigere informelle Austritt hängen wenig mit dem symbolischen und hierarchischen Band zusammen, mit häretischen oder gar schismatischen Behauptungen oder Überzeugungen. Es gibt z. B. Gläubige, die den Leitlinien des ordentlichen päpstlichen Lehramts über die Geburtenregelung nicht zustimmen können, aber das bedeutet keinerlei häretische oder schismatische Absicht, die hierarchische Gemeinschaft aufzukündigen.

Ein Austritt hängt vielmehr mit Gleichgültigkeit zusammen, damit, daß ein Leben aus dem Glauben, dem Gebet, der Feier, eben das liturgische Band, für nutzlos und nebensächlich gehalten wird, obgleich dies alles ja schließlich auch die Quelle der Liebe ist. Wie in den ersten Jahrhunderten, als die liturgische Gemeinschaft<sup>40</sup> das Kri-

<sup>40</sup> Von sakramentaler Gemeinschaft zu sprechen, wäre insofern unangemessen, als sich die theologische Reflexion über das Sakrament und die Sakramente erst viel später entwickelte.

terium der Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft darstellte, müßte auch heute das Kirchenrecht ausschließlich als liturgisches Recht gestaltet werden. Wenn die liturgische oder sakramentale Gemeinschaft das unterscheidende Kriterium wird, dann findet das Kirchenrecht seine ursprüngliche Formulierung und Bedeutung wieder als «*ordinatio fidei*», als ein Recht, in dem Inhalte und Methoden nicht von der *ratio*, sondern von der *fides* motiviert und geleitet werden.

### III. *Respicere ad mysterium ecclesiae*

Wenn der Vorschlag eines Kirchenrechts als eines wesentlich liturgischen Rechts<sup>41</sup> der Kirche akzeptiert wird, kann jeder einzelne der erwähnten Vorschläge, die meiner Ansicht nach besonders originell und reich an Entwicklungsmöglichkeiten sind, bedeutsame Beiträge zu Disziplin und Leben der Kirche leisten. Ich will den wesentlichen Beitrag, den Klaus Mörsdorfs Lehre vom Kirchenrecht als Wort und Sakrament zur Kanonistik geleistet hat, nicht im mindesten bestreiten. Aber seine bekannte Aussage, das Kirchenrecht sei eine theologische Disziplin mit juristischer Methode, bleibt eben doch in den Bahnen einer festverwurzelten kanonistischen Tradition, die Wechselwirkungen gekannt hat, wie die historische Skizze oben zeigt. Diese Tradition hob einmal den theologischen, ein andermal den juristischen Aspekt hervor. Bisweilen herrschte die Unterscheidung zwischen den beiden Disziplinen vor, dann wieder die Sicht einer Einheit in der Substanz, und manchmal gab es sogar Auseinanderdriften und Rivalität zwischen den beiden Disziplinen.

Die meines Erachtens interessantesten Vorschläge jedoch, die im Verlauf der nachkonziliaren Diskussion, welche versuchte, nach den Direktiven des Konzils bei der theologischen Begründung des Kirchenrechts «*respicere ad mysterium Ecclesiae*»<sup>42</sup>, sind folgende: «*ordinatio fidei*» (Corecco), «*fides quaerens actionem*» (Örsy), «*ordina-*

<sup>41</sup> Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik IV/2*, Zollikon-Zürich 1955: § 67, 791 (zitiert nach der französischen Ausgabe): «Le droit ecclésiastique est liturgique dans son origine; il crée l'ordre à partir du culte, se renouvelle en lui et en assume en même temps l'ordonnance.»

<sup>42</sup> Der Ausdruck findet sich im Konzilsdekret *Optatam totius* Nr. 16. Die jüngste Forschung (vgl. C. REDAELLI, *Il concetto* 268, Anm. 35) brachte ans Licht, daß die Formulierung in der letzten Redaktion eingefügt wurde, ohne daß irgendein Konzilsvater sie explizit oder sonstwie vorgeschlagen hätte. Einige sind der Auffassung, das Konzil habe bisweilen vom «Beistand des Heiligen Geistes» profitiert.

mentum Ecclesiae» (Huizing). Wenn diese Theorien absolut genommen werden, können sie auf den ersten Blick als einander widersprechend und entgegengesetzt erscheinen. Dabei entstanden sie ja als Vorschläge zur Theologisierung und Enttheologisierung des Kirchenrechts, wobei Örsys Vorschlag als ein Versuch erscheint, einer Disziplin, die zur praktischen Theologie gehört, eine angemessene theologische Begründung zu geben, um ihre Dogmatisierung zu vermeiden. Dennoch ist die zu ziehende Schlußfolgerung nicht die gleiche, wenn diese Theorien in einem relativen Sinn betrachtet werden: wenn man sie nämlich auf das ausgearbeitete Kirchenrecht mit Blick auf das Mysterium der Kirche, bezogen auf ein als liturgisches Recht verstandenes Kirchenrecht, versteht.

Von daher wäre, wie man zu Recht bereits bemerkt hat, eine terminologische Klärung wünschenswert. Denn wenn mit ein und demselben Wort Unterschiedliches gemeint ist, ergeben sich auch unterschiedliche Konsequenzen. Der Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang ist «Theologie» mit den davon sachlich abgeleiteten Begriffen «Enttheologisierung» und «Theologisierung». Auch sollten die historischen Umstände, der Zeitpunkt, in dem sich die einander entgegengesetzten Theorien herausbilden, die Diskussionen, die das Leben der Kirche nach dem Konzil bestimmen, nicht außer Acht bleiben. Es geht jedoch nicht nur darum, liturgische Aspekte oder Kennzeichen des Kirchenrechts zu unterstreichen<sup>43</sup>, sondern darum, die «actio liturgica» ins Leben der Kirche zu übertragen, da das Leben der Kirche ja nichts anderes als liturgisches Leben sein kann, auch wenn das Leben der Kirche nicht nur liturgisches Handeln ist. Das Konzil selbst präzisiert in der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (Nr. 9), daß «die heilige Liturgie das Handeln der Kirche nicht ausschöpft».

Der Begriff des Handelns, der Umsetzung der Gegebenheiten des Glaubens in Praxis und Alltagsleben, ist in der oben genannten Definition des Kirchenrechts, die L. Örsy gegeben hat, enthalten: «fides quaerens actionem».<sup>44</sup> Er beurteilt übrigens in einem jüngsten Auf-

<sup>43</sup> Vgl. zu diesem Aspekt G. LAJOLO, *Indole liturgica del diritto canonico*, in: *La scuola cattolica* 99 (1971) 251–268. Ich möchte betonen, daß der Titel nicht genau den Inhalt der Überlegungen wiedergibt, in denen die Liturgie als Prinzip des Kirchenrechts bezeichnet wird (S. 254–262), auch wenn dann die (dem Konzil ebenfalls eigene) Unterscheidung zwischen Kirchenrecht und Liturgie in Erinnerung gerufen wird (S. 262–263).

<sup>44</sup> S. o. Anm. 16.

satz<sup>45</sup> Coreccos Position kritischer, insofern Coreccos (von Mörsdorf herkommende) Konzeption des Kirchenrechts nicht genügend ausgewogen sei. Die Aussage, das Kirchenrecht sei nur «*ordinatio fidei*» und nicht auch «*rationis*» stellt die Tatsache, daß in Wirklichkeit bei der Ausarbeitung des Kirchenrechts sowohl der Glaube als auch die Vernunft je ihre Rolle spielen, nicht in Rechnung. So sehr die Schule, zu der Corecco gehörte, das Verdienst hatte, daran zu erinnern, daß die Kirche nicht nur eine charismatische Gemeinschaft, sondern auch eine Institution ist, die sich auf Strukturen und Gesetze gründen muß, ist es doch auch wahr, daß eben diese Schule das Kirchenrecht in eine göttliche Wirklichkeit umzuformen scheint, die nur eine entfernte Ähnlichkeit mit den Normen hat, die von Menschen erstellt sind und auf deren Grundlage die Gemeinschaft lebt.<sup>46</sup>

Örsys Kritik kann man teilweise zustimmen, soweit sie ein «hierarchisches» Kirchenrecht betrifft, nicht aber, sofern sie auch für das Kirchenrecht als liturgisches Recht gelten wollte. Die charismatische Dimension der Kirche findet ja im liturgischen Handeln ihre authentischste Verwirklichung, in jenem Handeln, in dem sich der Glaube zum Ausdruck bringt, so daß Himmel und Erde sich begegnen. Die charismatische Dimension bedarf einer Dimension, die der Treffpunkt ist zwischen den Erfordernissen des Glaubens und dessen Manifestation durch menschliche Zeichen, die auf eine höhere Wirklichkeit verweisen.

Nicht alle menschlichen Zeichen vermögen in gleicher Weise auf eine höhere Wirklichkeit zu verweisen, auf die Wirklichkeit des Heils, die Christus seiner Kirche anbietet, sondern nur jene Gesten, die diese Heilswirklichkeit realisieren. Die rechtliche Dimension der Liturgie bedeutet die Bewahrung der Authentizität, aber auch der Notwendigkeit jener Zeichen, um die Bedeutungslosigkeit der kirchlichen Dimension jener Gesten zu verhindern, da sie nur in der Liturgie der Kirche realisieren können, was sie bezeichnen. Daher ist liturgisches Handeln, wenn es authentisch ist, immer öffentlich, das heißt durch die Kirche ausgeübt, welche in diesem Handeln das lebendige und wahre Zusammentreffen von Charisma und Institution verwirklicht. Die öffentliche und gemeinschaftliche Dimension der liturgischen

<sup>45</sup> Corecco's theology of canon law: a critical appraisal, in: *The Jurist* 53 (1993) 186–198. Die kritischen Anmerkungen dieses Aufsatzes stellen eine Vertiefung der Vorbehalte dar, die bereits in «*Theology and Canon Law*» 176f. geäußert worden waren.

<sup>46</sup> Ebd. 194.

Feier kann nur in der Kirche ihren Ursprung haben, die eine sichtbare und institutionelle Dimension hat, welche sich in der Liturgie mit der Kirche des Geistes trifft und diese vergegenwärtigt.

Im liturgischen Handeln kann sich außerdem die institutionelle oder rechtliche Dimension der «ecclesia orans» auch in jenem Bild von der Kirche als «ordinamentum» gut verwirklichen und ausdrücken, wie es unmittelbar nach dem Konzil von verschiedenen Kanonisten vorgeschlagen wurde, als Heilmittel gegen eine «ecclesia iuris», die die Kirche des Geistes und der Liebe zu ersticken drohte, wo nicht nur das liturgische Handeln seine öffentliche Dimension hatte, sondern das ganze Leben des Christen, all seine Tätigkeiten von einer organisatorischen und gesellschaftlichen Struktur streng diszipliniert und schematisiert wurden, eher wie in einer politischen Gesellschaft als in einer Gemeinschaft des Glaubens, wie sie die Kirche beseelt. Zu Recht wird unterstrichen, daß die Vorschläge der theologischen Kirchenrechtsschule zu einer Zeit aufkamen, als die geistliche Dimension (die Kirche der Liebe) betont wurde: als Reaktion gegen eine Rechtskirche, die die theologischen Fundamente der Gesetze der Kirche fast vergessen hatte und diese rein rechtlich begründete.

Die Rede von der Enttheologisierung<sup>47</sup> des Kirchenrechts, der sich eine Bewegung radikaler Theologisierung entgegengesetzt hätte, ist meines Erachtens nicht exakt. Besser hätte man von einer Entrechtlichung der Kirche sprechen sollen, sowohl von seiten derer, die vorschlugen, die Kirche als «Ordnung» zu betrachten statt als starre juristische Struktur, als auch von seiten jener, die eine Theologie des Kirchenrechts verlangten und das Kirchenrecht, wie es bis dahin war, für inakzeptabel hielten, vor allem wegen des Einflusses, den die Analogie zum staatlichen Recht ausübte, sowie wegen der prägenden Wirkung der Schule des öffentlichen Rechts der Kirche. Beide Kritiken aber richteten sich vor allem gegen ein «hierarchisches» Kirchenrecht, in dem sowohl die symbolische als auch vor allem die liturgische Dimension eine nur mehr untergeordnete Bedeutung hatten.

Die Aufforderung des Konzils «respicere ad mysterium ecclesiae» in Verständnis, Vorstellung und Anwendung des Kirchenrechts wur-

<sup>47</sup> Dabei ist nicht zu vergessen, daß man von «Enttheologisierung» des Rechts nicht in dem Sinn sprechen sollte, als wolle man dem Kirchenrecht seine theologische Mitte nehmen, sondern im Sinne einer Entdeckung eben dieses dem Kirchenrecht innewohnenden theologischen Kerns ohne weiterer Zusätze. Vgl. T. JIMÉNEZ-URRESTI, Kirchenrecht und Theologie – zwei verschiedene Wissenschaften in: *Concilium* 3/10 (1967), 608–612, v.a. 609.

de in einer umfassenden und radikalen Weise von den Exponenten beider Schulen aufgenommen. Dabei kamen sie jedoch zu scheinbar gegensätzlichen Schlußfolgerungen, da die einen fürchteten, die gemeinschaftlich-institutionelle Dimension werde verlassen, während die Befürchtung der anderen eine weitere exzessive Betonung der rechtlich-gesellschaftlichen Dimension war – wie schon allzu oft vor dem Konzil. Es ist nicht leicht festzustellen, ob die Reaktion der theologischen Kirchenrechtsschule, über die unmittelbare Polemik im Einzelfall hinaus, gegen die «Enttheologisierung» gerichtet war, oder nicht vielmehr gegen die alte klassische Schule des bereits erwähnten «*jus publicum ecclesiasticum*».

Was mir heute jedoch deutlicher hervorzutreten scheint, ist die Datierung dieser Querele. Eben in der Tatsache, daß sie in eine bestimmte Zeit fällt, findet die jüngste und gemäßigtste Kritik, vor allem diejenige Örsys, eine gewisse Fundierung. Wenn nämlich die Position der Schule, die ich weniger die der «Enttheologisierung»<sup>48</sup>, sondern eher die der «Entrechtlichung»<sup>49</sup> nennen würde, oder die der Sakramentalität des Kirchenrechts, von Örsy mit größerer Sympathie betrachtet wird, liegt dies daran, daß diese Schule weniger den charismatischen Aspekt im Leben der Kirche, sondern eher den liturgischen betont. Die Schule der «*ordinatio fidei*», die den institutionellen Aspekt der Kirche hervorzuheben scheint, muß in letzter Konsequenz den charismatischen Aspekt betonen, denn das Kirchenrecht, das sie anstrebt, existiert nicht wirklich, sondern ist eine Forderung und besteht, so wie es beschrieben und verlangt wird, nur in einer charismatischen Dimension.

Die Ersetzung des Prinzips der «*ordinatio rationis*» durch das der «*ordinatio fidei*» kann tatsächlich dem Kirchenrecht jene instrumen-

<sup>48</sup> Vielleicht ist hier zu unterscheiden und diese Tendenz eher Jiménez-Urresti zuzuschreiben, auch wenn die Präzisierung der vorangehenden Anmerkung ihre Bedeutung vermindern dürfte. Vielleicht war es die Kritik an Jiménez-Urrestis These, die den Enttheologisierungscharakter seines Denkens betonte: über das, was der Autor selbst meinte, hinaus.

<sup>49</sup> Ich glaube nicht, daß sich in Huizings Position eine absolute Enttheologisierung des Kirchenrechts findet. Vielleicht kann man bei ihm eher von Theologie und Kirchenrecht reden als von Theologie des Kirchenrechts; der Akzent jedoch scheint mir eben auf der Entrechtlichung zu liegen. Andererseits betont die genannte Bewegung (vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung), die weniger gegen das Recht (Ordnung hat ja auch noch rechtliche Bedeutung) als vielmehr gegen den Juridismus gerichtete Tendenz der sakramentalen Kirchenrechtsschule.



telle Bedeutung nehmen<sup>50</sup>, die sich aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanums ergibt und die Voraussetzung ist für eine völlige Erneuerung dieser theologischen Disziplin, in Inhalt wie Methode.<sup>51</sup> Dies ist jedoch nur möglich<sup>52</sup>, wenn man zum Kirchenrecht als liturgischem oder sakramentalem Recht zurückkehrt. Nur die Bezugnahme auf das liturgische Recht kann die methodologische und epistemologische Kritik entschärfen, die Örsy an den Forderungen übt, die die theologische Schule für das Kirchenrecht erhebt, welches formell auf das Prinzip der «communio» begründet und eben durch das epistemologische Kriterium des Glaubens definiert wird, eher als von der Vernunft her oder in Antithese zu ihr.

Eine Rückkehr zum liturgischen Recht würde es auch erlauben, einen großen Teil der Kritik am Kirchenrecht zu überwinden, die Huizing in seinem Vorschlag einer Kirchenordnung übt, welche größeres Gewicht auf die Person und die sakramentale Dimension der Kirche legt, das heißt mehr im Dienst des liturgischen Lebens und der sakramentalen Gemeinschaft steht. Wenn man Huizing's Ausführungen heute liest, erscheint der Vorwurf der Enttheologisierung, der innerhalb der aufgezeigten Grenzen auch gegen die Position von Jiménez-Urresti erhoben werden könnte, schon weniger berechtigt. Das Entrechtlichungsprojekt der «sakramentalen Schule» fügt sich in eine komplexere theologische Vision des Kirchenrechts ein, in jene Aufforderung an die Theologie, an die Theologen, Voraussetzungen und Bedingungen für ein Kirchenrecht oder eine Kirchenordnung zu schaffen, die auf die liturgisch-sakramentale Dimension achtet.

Ein überzeugendes Beispiel dafür ist die Notwendigkeit, die Konzeption der Sakramente, die seinerzeit eher materiell ausgerichtet war (das Buch *De rebus*, in dem der CIC/1917 die Sakramente rechtlich regelte, entstammte einer spezifischen Sakramententheologie) in Rich-

<sup>50</sup> Es handelt sich hier um die dienende, diakonische Funktion des Rechts, auf die P. HUIZING hingewiesen hat: Recht als Dienstrecht. Vgl. Die Kirchenordnung, in: *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, 156–183, v.a. 176.

<sup>51</sup> Vgl. LAMBERTO DE ECHEVERRIA, Die Theologie des Kirchenrechts, in: *Concilium* 3/10 (1967) deutsche Ausgabe 603–608, v.a. 604.

<sup>52</sup> Die genannte instrumentelle Funktion wird von ÖRSY in ganz eigener Weise nachdrücklich vertreten, wenn er sich der Analogie Theologie/Astronomie und Kirchenrecht/Wissenschaft von der Weltraumfahrt bedient. Erstere erforschen den Himmel und sein Geheimnis. Letztere helfen, jenen Himmel und das Geheimnis zu erreichen. In ÖRSYS eigenen Worten: «In the case of theology and astronomy the spirit seeks knowledge, in the case of canon Law and space navigation it seeks action.» Vgl. CORECCOS *Theology* 195, Anm. 10.

tung auf eine dynamischere Konzeption zu verändern, die mehr Gewicht legt auf die authentische Heilsbedeutung der Sakramente. Andererseits ist es nur möglich, die Kirchenordnung als Gemeinschaftsordnung zu entwerfen, wenn das persönliche religiöse Leben des erwachsenen Christen nicht verbindlichen kirchlichen Vorschriften unterworfen ist, wenn diese Ordnung als liturgisch-sakramentale Ordnung verstanden wird. Das angeführte Beispiel, daß für Gebet, Beteiligung an Eucharistie, Beichte und Buße dem erwachsenen Christen keine gesetzlichen Bestimmungen mehr auferlegt werden, läßt die Kirchenordnung (als Ersatz für das Kirchenrecht) als liturgisch-sakramentale Ordnung verstehen.

Die Frage, ob die Kirche das Recht brauche, ob es in der Kirche rechtliche Regelungen geben solle, scheint mir von allen kanonistischen Schulen nach dem Konzil positiv beantwortet zu werden. Unterschiedlich fällt jedoch vielleicht die Antwort auf die sich daran anschließende Frage aus: Wenn also in der Kirche Platz ist für das Recht, welches Kirchenrecht muß dann in der Kirche Platz finden, damit es wirklich dem Leben der Kirche diene, in Funktion der Kirche stehe? Die zahlreichen Tendenzen, die erwähnt wurden, aber auch die drei Hypothesen, mit denen wir uns ausführlicher beschäftigt haben («*ordinatio fidei*», Sakramentalität, «*fides quaerens actionem*») beantworten diese Frage sicher unterschiedlich, betonen unterschiedliche Aspekte, so daß Kritiken, Bemerkungen, Würdigungen der einen Theorie gegenüber der anderen, wiewohl immer möglich, auf einer Ebene bleiben, wo die Diskussion alle weiterführt, wenn sie entspannt bleibt und jedem die nötige Freiheit der Forschung und Autonomie läßt, ohne unnötige Verdammungsurteile und Bannsprüche.

Das bisher Gesagte kann und muß weiter entfaltet und vertieft werden: Kirchenrecht als liturgisch-sakramentales Recht und als Recht der Liebe läßt Raum für einen genauen Aufbau des Rechts in der Kirche, verstanden als «Anrecht», insofern der Mensch durch göttliches Wollen als Person geschaffen ist. Das Recht in der Kirche muß vor allem als interpersonales, dialogisches Recht verstanden werden, dessen Fundament im Sein zu suchen ist und das als rechtliches Sollen mit der moralischen Pflicht ineinsfällt.<sup>53</sup> Nur so verstanden ergibt sich eine vernünftige Antwort auf die Frage nach einer gerech-

<sup>53</sup> Vgl. A. MÜLLER, in: «Das Recht als Faktor des kirchlichen Lebens», in: Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung 10. Der Autor übernimmt hier die These vom Recht als Anrecht von J. PIEPER, Über die Gerechtigkeit, München <sup>2</sup>1954, 25.

ten Harmonie zwischen Glaubenswahrheit und Gesetzen, die das Leben der Gemeinschaft regeln, oder zwischen göttlichen Geheimnissen und Normen, die von Menschen gemacht sind. Die Frage ist lebensentscheidend, insofern eine solche Harmonie tatsächlich eine unverzichtbare Bedingung für das Gleichgewicht und das «well being» der Kirche heute ist.<sup>54</sup> Warum also nicht dieses «well being» in neuer Weise suchen, diese Situation friedlicher Entsprechung zwischen Recht und Liebe, die ja doch eine Rückkehr zu den Quellen wäre: das Recht in der Kirche als Mysterium der «communio»<sup>55</sup> zu verstehen und zu leben. Mysterium liturgischer/sakramentaler «communio» vor allem, das den tiefsten und lebenswichtigsten Bedürfnissen christlichen Daseins entspricht, das an einer Gemeinschaft teilhat, deren Kennzeichen die durch den Glauben begründete Liebe ist und für die das Sakrament der Eucharistie «culmen et fons» bleibt, Quelle des Rechts also und Ziel, das es anstreben muß.

<sup>54</sup> Vgl. L. ÖRSY, *Theology and canon law* 7.

<sup>55</sup> Dies ist der sehr passende Titel, den G. GHIRLANDA für seine Darstellung des geltenden Kirchenrechts gewählt hat: *Il diritto nella chiesa mistero di comunione*. *Compendio di diritto ecclesiale*, Rom 1990.