

Norbert Lüdecke

## Das Verständnis des kanonischen Rechts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983

Einleitung: Kanonisches Recht

Im deutschen wissenschaftlichen Sprachgebrauch bezeichnet „kanonisches Recht“ die Gesamtheit jener Rechtsnormen, die das Leben der weltweit verbreiteten katholischen Kirche regeln. „Katholisch“ steht hier für die Konfessionsbezeichnung „römisch-katholisch“<sup>1</sup>. Sie unterscheidet diejenigen christlichen Gemeinschaften, deren Oberhaupt der Papst ist, von den orthodoxen Kirchen, der alt-katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen – nach amtlich urgiertem Sprachgebrauch<sup>2</sup> – kirchlichen Gemeinschaften. Der Codex Iuris Canonici (CIC)<sup>3</sup> ist das Gesetzbuch des zahlenmäßig weit überwiegenden Teils der römisch-katholischen Kirche, der lateinischen Kirche<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Zu Entwicklung und Problematik vgl. M. Seckler, Katholisch als Konfessionsbezeichnung?, in: Ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg u. a. 1988, 178-197 und 254-260.

<sup>2</sup> Vgl. C Doctr, Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen“ vom 30. Juni 2000, n. 12. J. Kard. Ratzinger übersandte die Note mit einem vom Papst gutgeheißenen, nicht in den AAS publizierten „Brief an die Hochwürdigsten Herren Vorsitzenden der Bischofskonferenzen“, um „eine theologisch richtige Terminologie zu fördern“. Der Ausdruck „Schwesterkirchen“ werde „von einigen unrechtmäßig auf das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche einerseits und der anglikanischen Gemeinschaft bzw. den nicht katholischen kirchlichen Gemeinschaften andererseits angewandt“, vgl. den Brief im Internet unter [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congre...aith\\_doc\\_2000063\\_chiesesorelle\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congre...aith_doc_2000063_chiesesorelle_ge.html) (eingesehen am 5. November 2001). Vgl. außerdem dies., Erklärung „Dominus Iesus“ vom 6. August 2000, in: AAS 92 (2000) 742-765, n. 17. Für eine deutsche Übersetzung der Note wie der Erklärung und Kritik katholischer und evangelischer Theologen vgl. M.J. Rainer (Hg.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001.

<sup>3</sup> Canones ohne Zusatz beziehen sich im folgenden auf den geltenden Codex.

<sup>4</sup> Darüber hinaus gehören zu ihr die verschiedenen katholischen oder unierten Ostkirchen. Diese leben als Teilgemeinschaften der römisch-katholischen Kirche nach einer eigenen Rechtsordnung und sind durch eine hierarchische Spitze (z. B. Patriarch) mit dem Papst verbunden. Für sie gilt der *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), der am 18. Oktober 1990 erlassen wurde. Zur Befassung mit ihm vgl. den Überblick von S. Haering, Die Rezeption des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium durch die deutschsprachige Kanonistik, in: OstKSt 50 (2001) 176-200.

Es geht im folgenden nicht um die Frage: Welche Verständnismodelle des Rechts werden *in* der Kirche vertreten<sup>5</sup>? Gefragt wird nach dem Recht im Selbstverständnis *der* Kirche, wie es verbindlich nur die universalkirchliche Autorität, der Papst und – unter seiner Führung – das Bischofskollegium in Lehre und Recht artikulieren kann, und wie es sich in dem von Papst *Johannes Paul II.* erlassenen CIC niedergeschlagen hat.

Der Papst versteht den CIC als rechtliche Transformation des II. Vatikanischen Konzils<sup>6</sup>, jenes Konzils, das wie keines vor ihm als Selbstausslegung der Kirche gilt. Insofern das geltende Recht Teil des Selbstverständnisses der Kirche ist und der Begriff des Kirchenrechts vom Kirchenbegriff abhängt<sup>7</sup>, liegt die Frage nahe: Welche Hinweise auf das Rechtsverständnis enthält das konkret geltende Recht in Gestalt des CIC?

### 1. Der Rechtscharakter der Kirche

Nach dem CIC ist die Kirche von Gott mit einer Sendung betraut, die sie in dieser Welt erfüllen soll (c. 204 § 1)<sup>8</sup>. Diese Kirche (Christi) ist als *societas*<sup>9</sup> er-

---

<sup>5</sup> Es geht nicht um das Rechtsverständnis einzelner Päpste, vgl. etwa *C. Huber*, Papst Paul VI. und das Kirchenrecht (BzMK 21), Münster 1999, oder um wissenschaftliche Theorien des Kirchenrechts, vgl. als Überblicke *C.R.M. Redaelli*, Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice, Mailand 1991; *M. Wijlens*, Theology and Canon Law. The Theories of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco, Lanham u. a. 1992; *K.-C. Kuhn*, Kirchenordnung als rechtstheologisches Begründungsmodell. Konturen eines neuen Modells katholischer Rechts-theologie unter besonderer Berücksichtigung von Peter J. M. J. Huizing (Kontexte 7), Frankfurt a. M. 1989; *R. Sebott*, Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts, Frankfurt am Main 1993.

<sup>6</sup> Vgl. *N. Lüdecke*, Der Codex Iuris Canonici von 1983: „Krönung“ des II. Vatikanischen Konzils?, in: *H. Wolf/ C. Arnold* (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn u. a. 2000, 209-237.

<sup>7</sup> Vgl. *H. Barion*, Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, in: *Barion* GA 79-104, 89. Vgl. auch *J. Neumann*, Das Kirchenrecht vor seiner Revision, in: *J.C. Hampe* (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im Ökumenischen Disput 2, München 1967, 488-527, 488: „Die kirchliche Rechtsordnung ist stets ein Spiegelbild der Theologie der Kirche und Ausdruck des sie bestimmenden Geistes“.

<sup>8</sup> Sie besteht darin, den Menschen das Evangelium auf die ihr geeignet erscheinenden Weisen zu verkünden, vgl. cc. 747 § 1 und 748 § 2 und die ihr von Gott anvertrauten Sakramente zu verwalten, vgl. c. 840 f. Dem entspricht das Recht der Gläubigen auf Empfang der geistlichen Güter durch die Hirten nach c. 213. Vgl. die Redeweise von der Sendung *der* Kirche auch in cc. 114 § 1, 207 § 2 (Heilssendung), 216, 529 § 2.

<sup>9</sup> *Societas* meint allgemein die Verbindung mehrerer Menschen zu einem gemeinsamen Zweck.

richtet (*constituta*<sup>10</sup>) und geordnet (*ordinata*) sowie konkret verwirklicht in der römisch-katholischen Kirche (c. 204 § 2)<sup>11</sup>. Nach katholischem Verständnis ist die Kirche *als* Glaubensgemeinschaft zugleich Rechtsgemeinschaft (*societas iuridice*)<sup>12</sup>.

Außer für ordensrechtliche Vereinigungen innerhalb der Kirche<sup>13</sup> wird der Ausdruck *societas* im CIC für die weltliche Gesellschaft<sup>14</sup> sowie für staatliche und substaatliche politische Gesellschaften<sup>15</sup> verwendet<sup>16</sup>. Die darin anklingende Parallelität von Kirche und Gemeinwesen wird explizit in c. 113 § 1. Ihm zufol-

<sup>10</sup> Die amtliche deutsche Wiedergabe mit „verfasst und geordnet“ [Hervorhebung von mir] übernimmt die Übersetzung der Quelle, LGent 8b. Bereits dort lässt die deutsche Wendung den Charakter der Gründung zurücktreten. Die Verfasstheit als konkrete Ordnungsgestalt ist Inhalt des *ordinata*. Zwar kann *constituere* ebenfalls „verfassen“ im Sinne von „Ordnung geben“ heißen. Das wäre aber eine nicht sinnvolle, allenfalls pleonastische Doppelung zu *ordinata*. *Constituta* bezeichnet die Errichtung, Gründung der Kirche, die dann eine konkrete Organisation (*ordinata*) erfährt. Vgl. auch den Sprachgebrauch *Ecclesia – a Christo Iesu constituta* in: CatCE Überschrift vor Nr. 763, und die Wiedergabe in der deutschen Ausgabe mit „Die Kirche von Jesus Christus gegründet“ (KKK). Möglicherweise spiegeln die Übersetzung des Konzilstextes und des Canons wieder, dass in der Theologie seit langem mindestens fraglich ist, ob von einer Gründung/Stiftung der Kirche durch Jesus gesprochen werden kann, vgl. etwa H. Döring, Grundriss der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz, Darmstadt 1986, 13-52; J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg u. a. 1994, 76-94 („Kirchen-Gründung?“); J. Hilberath/R. Leicht, Wer ist die wahre Kirche? Ein neues Vatikanpapier sprengt die Ökumene, in: M.J. Rainer (Hg.), „Dominus Iesus“, 286-302, 289 (Anm. 2).

<sup>11</sup> Zur neueren Diskussion um Verständnis und Konsequenzen der *subsistit-in*-Formel die Beiträge von E. Jünger, J. Kard. Ratzinger und P. Neuner, in: M.J. Rainer (Hg.), „Dominus Iesus“ (Anm. 2), sowie P. Knauer, Die „katholische Kirche“ subsistiert in der „katholischen Kirche“. Zur ökumenischen Tragweite von *Lumen gentium* 8,2, in: J. Hainz u.a. (Hg.), „Den Armen eine frohe Botschaft“. FS Bischof F. Kamphaus, Frankfurt a. M. 1997, 153-167. Vgl. auch J. Hamer, Die ekklesiologische Terminologie des Vatikanum II und die protestantischen Ämter, in: *Catholica* 26 (1972) 146-153.

<sup>12</sup> Vgl. bereits LGent 8 sowie G. Gänswein, Kirchengliedschaft – vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das nachkonziliare Gesetzbuch der Lateinischen Kirche (MthStkan 47), St. Ottilien 1995, 220; J. Listl, Die Kirche als Rechtsgemeinschaft, in: W. Brandmüller (Hg.), *Mysterium Kirche. Sozialkonzern oder Stiftung Christi?*, Aachen 1996, 163-193, 166 sowie L. Scheffczyk, Rechts- oder Liebeskirche?, in: F. Breid (Hg.), *Kirche und Recht. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1998“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr 1988*, 45-65.

<sup>13</sup> Vgl. *Ochoa* Index CIC 456 f.

<sup>14</sup> Vgl. cc. 768 § 2 und 795.

<sup>15</sup> Vgl. c. 3 sowie in diesem Sinne der Gebrauch von *societas civilis* in cc. 353 § 4, 793 § 2, 797, 799.

<sup>16</sup> Zur allgemeinen Verwendung von *societas* im kirchlichen Sprachgebrauch vgl. M. Morgante, *Societas*, in: DMC 4 (1968) 306-309.

ge besitzen (nur) die katholische Kirche und der Papst<sup>17</sup> aufgrund göttlicher Anordnung den Charakter einer „moralischen Person“<sup>18</sup>. Damit wird die Kirche nicht nur als ein Sozialgebilde qualifiziert, das wie eine natürliche Person rechtsfähig ist, d. h. Träger von Rechten und Pflichten sein kann<sup>19</sup>. Mit dieser aus dem alten CIC<sup>20</sup> übernommenen Bestimmung wird die Kirche als eine *societas perfecta* gekennzeichnet<sup>21</sup>.

Bereits im Gefolge des Investiturstreits hatte die Kirche begonnen, sich und ihr Recht zunehmend staatsanalog zu verstehen. Sie übertrug ihre an Aristoteles orientierte naturrechtliche Staatsauffassung auf sich selbst, um dem Staat gegenüber Rechtsfähigkeit und Hoheitsmacht zu behaupten. Seit dem 17. Jahrhundert wurde diese Auffassung von den Vertretern einer bestimmten kanonistischen Schule als *Ius Publicum Ecclesiasticum* ausgebaut. Im 19. Jahrhundert wurde sie vom päpstlichen Lehramt rezipiert<sup>22</sup>. C. 113 § 1 beansprucht im Sinne dieser Lehre, dass die katholische Kirche und der Papst als ihr Oberhaupt in allem, was der Erfüllung ihrer Sendung dient<sup>23</sup>, „souverän sind, d.h. unabhängig von jeglicher menschlichen, (genossenschaftlichen oder) hoheitlichen Begründung ihres rechtlichen Seins“<sup>24</sup>. Ihnen kommt damit völlige Autonomie<sup>25</sup> gegenüber allen weltlichen Mächten<sup>26</sup> zu.

---

<sup>17</sup> Der im Text verwendete Ausdruck „Apostolischer Stuhl“ umfasst hier abweichend von der Legaldefinition des c. 361 nicht die römische Kurie, vgl. *H. Pree*, in: MKCIC (Stand: 35. Lfg. November 2001) 113, 3.

<sup>18</sup> Diese Qualität wird hier nicht konstituiert, sondern als göttliche Vorgegebenheit verbindlich deklariert, vgl. *H. Pree*, in: MKCIC 113, 2.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. sowie *ders.*, in: MKCIC 115.

<sup>20</sup> Vgl. c. 100 § 1 CIC/1917

<sup>21</sup> Das bestätigt die Zusammenschau mit den *iura nativa* der Kirche, vgl. unten 2.2.1. Vgl. *G. Göbel*, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983 (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 21), Berlin 1993, 105-113 sowie *P. Mikat*, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche, in: *HdbStKirchR*<sup>2</sup> 1, 111-155, 142-155, bes. 154 f. sowie ausführlich *J.M.T. Okolo*, The Holy See: A Moral Person. The Juridical Nature of the Holy See in the Light of the Present Code of Canon Law, Rom 1990, bes. 138.

<sup>22</sup> Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Staat – Gesellschaft – Kirche (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 15), Freiburg u. a. 1982, 5-120, 15-26 sowie als Überblick zu Entstehung und Entwicklung des *Ius Publicum Ecclesiasticum* *G. Göbel*, Verhältnis 18-48 (Lit.!) (Anm. 21). Die in den Quellen zum c. 100 § 1 CIC/1917 genannten päpstlichen Lehräußerungen und ein Dekret des *Sanctum Officium* stammen aus den Jahren 1854-1907.

<sup>23</sup> Vgl. für konkrete dieser Sendung entsprechende Ziele oder Zwecke cc. 114 § 2, 215, 1752, 223 § 1, 1254.

<sup>24</sup> *H. Barion*, Kirche und Staat 6., in: *RGG*<sup>3</sup> 3, 1336 f.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. sowie *J.M.T. Okolo*, Holy See 117 f., 161-181 (Anm. 21).

<sup>26</sup> Vgl. *H. Pree*, in: MKCIC 113, 4 sowie *N. Lüdecke*, Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität (fzk 28), Würzburg 1997, 140-144.

Beide Bestimmungen – c. 204 § 2 über die rechtliche Verfasstheit der Kirche als *societas* und c. 113 § 1 über deren göttliche Anordnung – sind in letzter Minute auf persönliche Veranlassung des Papstes in den künftigen Codex eingefügt worden<sup>27</sup>.

## 2. Göttliches und menschliches Recht

Die Bezugnahme auf eine Anordnung Gottes zeigt eine Besonderheit des kanonischen Rechts an. Wie der alte CIC enthält auch das geltende Gesetzbuch *Canones*, die mit verschiedenen Wendungen ausdrücklich als göttliches Recht gekennzeichnet sind<sup>28</sup>. Ob es solches gibt bzw. wie es zu verstehen ist, wurde nach dem II. Vatikanischen Konzil auch in der katholischen Theologie strittig<sup>29</sup>. Von „göttlichem Recht“ zu reden, sei missverständlich und habe zu Missbrauch und unnötiger Einschränkung der Freiheit geführt. „Bei der Neufassung des kirchlichen Gesetzbuches [sollten] die Begriffe ‚*ius divinum*‘ und ‚göttliche Einsetzung‘ tunlichst vermieden oder doch differenzierter gebraucht werden“<sup>30</sup>.

Des ungeachtet sind im CIC Existenz und Bedeutung des *ius divinum* vorausgesetzt. Wie im alten CIC ist diese Schicht von Normen nicht systematisch zusammengestellt<sup>31</sup>, sondern über das ganze Gesetzbuch verteilt<sup>32</sup>. Zwei Grup-

<sup>27</sup> Beide gehörten zu den ca. 150 *Canones*, die der Papst im Sommer 1982 mit einer kleinen Beratergruppe überprüfte, vgl. die Aufzählung bei dem Mitglied dieser Gruppe *U. Betti*, In margine al nuovo Codice di diritto canonico, in: *Antoniano* 58 (1983) 628-647, 631. Nach *J.M.T. Okolo*, Holy See 115 (Anm. 21) befinden sich die Quellen im Archiv des Staatssekretariats unter Verschluss.

<sup>28</sup> Vgl. eine Zusammenstellung bei *H. Pree*, Zur Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit des *Ius Divinum*, in: *H.J.F. Reinhardt* (Hg.), in: *Theologia et Jus Canonicum. FS H. Heinemann*, Essen 1995, 111-135, 111 Anm. 2.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. und *ders.*, The divine and the human of the *ius divinum*, in: *In Diversitate Unitas. Monsignor W. Onclin Chair 1997*, Löwen 1997, 23-41, 24 Anm. 4, den gelungenen kurzen Überblick über Grundprobleme bei *M. Kleinwächter*, Das System des göttlichen Kirchenrechts. Der Beitrag des Kanonisten Hans Barion (1899-1973) zur Diskussion über Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts (fzk 26), Würzburg 1996, 11-22 (Lit.!) und *S.J. Lederhilger*, Das „*Ius Divinum*“ bei Hans Dombois, Rom 1993 (Lit.!). Aus evangelischer Sicht vgl. *R. Dreier*, Göttliches und menschliches Recht, in: *ZevKR* 32 (1987) 289-316.

<sup>30</sup> *J. Neumann*, Das „*ius divinum*“ im Kirchenrecht. Kritische Überlegungen, in: *Orientierung* 31 (1967) 5-8, 8.

<sup>31</sup> Bei der Erarbeitung des alten CIC war zunächst im Sinne vereinzelter Anregungen auf dem I. Vatikanum und privater Kodifikationsversuche des ausgehenden 19. Jahrhunderts daran gedacht worden, dem *ius ecclesiasticum* ein *ius dogmaticum* voranzustellen. *P. Kard. Gasparri* änderte diese Aufteilung. Er sorgte dafür, dass die ausdrücklichen Bezugnahmen auf göttliches Recht auf die verschiedenen Materien so verteilt wurden, wie es für das Rechtsgefüge des Codex erforderlich oder nützlich schien, vgl. dazu *J.A. Faßbender*, Das göttliche Recht im Codex Iuris Canonici. Eine Untersuchung zur Kodifikations-

pen von Normen werden nach Ursprung, Geltung und Verpflichtung unterschieden: das *ius divinum* als von Gott gesetztes und das *ius humanum* als das von Menschen (in der Kirche oder im Staat) gesetzte Recht (z. B. c. 1059). Das göttliche Recht ist entweder Naturrecht (*ius divinum naturale*) oder positives göttliches Recht (*ius divinum positivum*) (cc. 199 n. 1, 1163 § 2, 1165 § 2). Göttliches Recht gilt als allem übrigen Recht vor- und übergeordnet (cc. 22, 24 § 1, 199 n. 1, 1492 § 1, 1290, 1299)<sup>33</sup>, indispensabel (cc. 85, 1057 § 1, 1141)<sup>34</sup>, zeitlich und räumlich universal (c. 8 § 1) sowie als (substantiell) unveränderlich<sup>35</sup>. Die Qualifizierung als göttliches Recht soll dasjenige kennzeichnen, „worüber die Kirche nicht verfügen kann, ohne ihre Identität zu verlieren. Auch die höchste Autorität ... ist daran gebunden, besitzt aber zugleich aus der Vollmacht des Lehramts die Interpretationskompetenz“<sup>36</sup>. Um die so spezifizierte Unverfügbarkeit zu verste-

---

technik des CIC (Diss. masch.), Bonn 1949, 1-11 sowie A. Vetulani, *Codex Iuris Canonici*, in: DDC 3, 909-935, 927 f.

<sup>32</sup> Für das Projekt der *Lex Ecclesiae Fundamental* wurde früh entschieden, diese nicht auf Bestimmungen des göttlichen Rechts zu beschränken. Aufzunehmen seien sicher die Vorschriften des göttlichen Gesetzes über die Struktur der Kirche. Sie sei so darzubieten, wie sie angesichts der Tradition und der historischen Entwicklung legitim Bestand habe. Außerdem seien kirchliche Vorschriften nur schwierig mit Sicherheit von göttlichen Gesetzen zu unterscheiden, vgl. Relatio LEF 1969, 65 n. 4b) und Com 1 (1969) 105. Wo der Gedanke einer Zusammenfassung des göttlichen Rechts in den Konsultationen wieder auftauchte, wurde der Sache nach oder ausdrücklich auf diese Entscheidung rückverwiesen, vgl. Relatio LEF 1971, 124 n. 6 sowie Com 4 (1972) 124 f.; Com 12 (1980) 27. In der Relatio LEF 1980, XIV hieß es gleichwohl, ihre Intention sei, *modo nempe organico et iuridico illa exponere fundamentalia principia, quorum pleraque sunt iuris divini, quae Ecclesiae structuram expriment prout ipsa est visibilis compago, hierarchie ordinata et a Christo condita*. Wenig später wurde beteuert, die LEF wolle die rechte dogmatische und disziplinäre Entwicklung nicht behindern. Es sollten jene der lateinischen Kirche und den Ostkirchen gemeinsamen fundamentalen Normen zusammengestellt werden, *quin propter hoc appareat absolute definitiva et irreformabilis*. Bei den Überlegungen zur Systematik des neuen Codex spielte die Aufteilung nach göttlichem und menschlichem Recht keine Rolle, vgl. H. Schmitz, Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex iuris canonici 1963-1978. 15 Jahre Päpstliche Codex-Reformkommission, Trier 1979, 36-44. Vgl. auch Com 23 (1991) 120 mit der Auffassung R. Castillo Laras und W. Onclins, die LEF sei keine staatliche Verfassung und stünde unter dem göttlichen Gesetz.

<sup>33</sup> Vgl. auch H. Pree, Bemerkungen zum Normenbegriff des CIC/1983, in: ÖAKR 34 (1985) 25-61, 49 f.

<sup>34</sup> Vgl. H. Pree, Wandelbarkeit 114 (Anm. 28) und *ders.*, Divine 26 f. (Anm. 29) mit Hinweisen zur Möglichkeit der Dispens aufgrund einer eingeschränkt auf den Papst verstandenen *potestas Ecclesiae vicaria*. Vgl. außerdem R. Weigand, Zur Dispensabilität naturrechtlicher Normen in Geschichte und Gegenwart, in: M. Tedeschi (Hg.), *Il problema del diritto naturale nell' esperienza giuridica della Chiesa*. Atti de Convegno Internazionale Napoli, 15-16-17 ottobre 1990, Messina 1993, 127-144.

<sup>35</sup> Vgl. H. Pree, Divine 24 (Anm. 29); *ders.*, Wandelbarkeit 113 f. (Anm. 28).

<sup>36</sup> A. Hollerbach, *Ius divinum II*. Kanonisches Recht, in: *EStL*<sup>3</sup> 1, 1414-1416, 1414.

hen, ist es hilfreich, sich über das amtliche Verständnis des göttlichen Rechts<sup>37</sup> sowie über Art und Umfang der diesbezüglichen Kompetenz des kirchlichen Lehramtes<sup>38</sup> nach seinem Verständnis zu orientieren.

## 2.1 Begriffliche Orientierung

Das universalkirchliche Lehramt (des Papstes und – unter seiner Autorität – des Bischofskollegiums) beansprucht die Kompetenz authentischer Lehrverkündigung. *Formal* bedeutet dies den Anspruch, in allen Angelegenheiten von Glaube und Sitte in der Autorität Christi und mit Anspruch auf rechtlichen Gehorsam sowie unter bestimmten Bedingungen irreformabel Feststellungen zu treffen und Interpretationen vorzunehmen. *Materiell* geht es um theologisch-spekulative Inhalte (*fides*) und das sog. „moralische Gesetz“ (*mores*) im Sinne praktischer (sittlicher wie rechtlicher) Verhaltensnormen. Darin enthalten ist das *ius divinum positivum sive naturale* wie das *ius humanum* in einem moralische Normen einschließenden Sinn<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Die kirchenamtliche Theorie vom *ius divinum*, wie sie dem geltenden Codex zugrunde liegt, ist zu erheben aus älteren – vgl. dazu *J.A. Faßbender*, Recht 12-44 (Anm. 31) – und neueren lehramtlichen Stellungnahmen, vor allem KKK 1949-2082 und *Enz. Veritatis Splendor* – vgl. dazu *G. Russo* (Hg.), *Veritatis Splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Rom <sup>2</sup>1994; *G. Grisez*, Revelation versus dissent, in: *J. Wilkins* (Hg.), *Understanding „Veritatis Splendor“*. The Encyclical Letter of Pope John Paul II on the Church’s moral teaching, London <sup>2</sup>1994, 1-8 sowie *J. Finnis*, Beyond the encyclical, in: Ebd. 69-76, und aus der in der alten Rechtslage zum Ausdruck kommenden, maßgeblich von der Thomas-Rezeption des *F. Suarez* geprägten kanonischen Tradition – vgl. dazu *H. Pree*, Der Stellenwert der Tradition im kanonischen Recht. Die Auslegungsregel des c. 6 § 2 CIC/1983, in: *A. Debinskięo/E. Szcot* (Hg.), *Plenitudo Legis Dilectio*. FS *B. W. Zubert*, Lublin 2000, 543-571 sowie *H.F. Köck*, Grundsätzliches zur Geltung und Auslegung des *Ius divinum*, in: *H. Kaluza* u. a. (Hg.), *Glaube und Politik*. FS *H. Prantner*, Berlin 1991, 215-229, *H. Lacerte*, The Nature of Canon Law according to Suarez (Univ. Cath. Ottav. Diss. Series canonica nova 6), Ottawa 1964 und *F. Ricken*, Unveränderlichkeit und Wandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes nach Francisco Suárez, in: *M. Sievernich/G. Switek* (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg u. a. 1989, 340-353. In der theologischen Literatur tritt die Darlegung der amtlichen Theorie zurück hinter – nachvollziehbarer – hermeneutisch-theologischer Kritik, vgl. oben Anm. 29.

<sup>38</sup> Vgl. *N. Lüdecke*, Grundnormen, 134-195 (Anm. 26) sowie *J. Schuster*, Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit (FThSt 31), Frankfurt a. M. 1984. In der Regel verlaufen die Diskurse über das göttliche Recht in der systematischen Theologie, vor allem der Moraltheologie, und der Kanonistik getrennt. Über den Lehramtsgegenstand, d. h. die Reichweite lehramtlicher Kompetenz, sind sie sachlich miteinander verbunden.

<sup>39</sup> Vgl. cc. 747-752 sowie die Normen über die Kompetenzen der Auslegung und der Ausstattung mit Sanktionen cc. 1075 § 1 und 1315 und 1399, vgl. *K. Lüdicke*, in: MKCIC

Beide Arten von Inhalten (*fides vel mores*) gehören nach amtlichem Verständnis entweder zum *donum revelatum*, dem Gesamtbestand der in Schrift bzw. Tradition geoffenbarten Wahrheiten<sup>40</sup>, oder zu jenen Lehren, die nicht als solche geoffenbart sind, aber in einem engen Zusammenhang zu jenen Wahrheiten stehen. Beide Ebenen machen das der Kirche anvertraute *depositum fidei* in dem durch das Lehramt neuerdings erweiterten Sinne aus.<sup>41</sup>

Definitiven (infalliblen, irreformablen) Lehren gebührt Glaubensgehorsam (*fides divina*) (c. 750 § 1) bzw. unbedingte Annahme und Bewahrung („*fides ecclesiastica*)“ (c. 750 § 2). Lehren, die einen Zusammenhang mit der Offenbarung nicht haben, sind nicht Gegenstand des authentischen unfehlbaren Lehramts. Sie werden gleichwohl vom authentischen nicht-unfehlbaren Lehramt mit dem Anspruch auf religiös begründeten Verstandes- und Willensgehorsam vorgelegt. Dieser Anspruch gilt bis zur Selbstkorrektur seitens des Lehramts. Öffentlicher Widerspruch gegen solche Lehren ist nicht zulässig (c. 752 mit c. 1371 n. 2)<sup>42</sup>. Die Reichweite der einzelnen Verpflichtungsebenen zu bestimmen, ihnen die verschiedenen Lehren zuzuordnen und damit den Umfang der eigenen Kompetenz festzulegen („Kompetenz-Kompetenz“), obliegt dem kirchlichen Lehramt.

---

1075, 2, 4 und 1315, 3. Eine allgemeinverständliche Darlegung der traditionellen zum Verständnis der lehramtlichen Äußerungen unerlässlichen Begrifflichkeit bietet K. H. Peschke, *Christian Ethics. Moral Theology in the Light of Vatican II. 1: General Moral Theology*, Alcester <sup>7</sup>1993, bes. 108-176; in Bezug auf Lehräußerungen von Papst *Leo XIII.* bis Papst *Paul VI.* vgl. detaillierter J. Schuster, *Ethos* bes. 75-113 (Anm. 38) sowie F. Ricken, *Naturrecht I. Altkirchliche, mittelalterliche und römisch-katholische Interpretationen*, in: TRE 24 (1994) 132-153 (Lit.!). Zur Enz. *Veritatis Splendor* vgl. L. J. Welch, *Christ, the Moral Law, and the Teaching Authority of the Magisterium*, in: ITHQ 64 (1999) 16-28 und P. Carlotti, *L'intrinsece malum et la Veritatis Splendor. Aspetti del dibattito teologico-morale*, in: A. Russo/G. Coffele (Hg.), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. FS Kard. W. Kasper*, Rom 2001, 135-169.

<sup>40</sup> Zur theologischen Kritik an der Redeweise von den Offenbarungswahrheiten (Plural!) und dem ihm entsprechenden Offenbarungsverständnis sowie zu seiner amtlichen Weitergeltung vgl. N. Lüdecke, *Codex* 213-216 (Anm. 6).

<sup>41</sup> C. 747 § 1 verwendet *depositum fidei* im Sinne von Offenbarungsschatz. Neuerdings lösen sich amtliche Texte von der in der theologischen Erkenntnislehre durchgängig anzutreffenden Beschränkung des Ausdrucks *depositum fidei* auf Offenbarungslehren. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat die lehramtlich als definitiv gekennzeichnete Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen einerseits zum *depositum* gerechnet, vgl. *C Doctr.* Responsum vom 28. Oktober 1994, in: AAS 87 (1995) 1114, andererseits festgestellt, sie gelte (noch) nicht als geoffenbarte Lehre, vgl. *dies.*, *Nota doctrinalis „Professionis fidei“ formulam extremam enucleans* vom 29. Juni 1998, in: AAS 90 (1998) 544-551, 547 Nr. 7. Dem entspricht, dass im KKK Nr. 88 unter „Dogmen des Glaubens“, denen „unwiderrufliche Glaubenszustimmung“ gebührt, auch definitive Lehren verstanden werden, die nicht unmittelbar geoffenbart sind.

<sup>42</sup> Vgl. zu Entstehung und amtlichem Verständnis dieser Antwohaltung ausführlich N. Lüdecke, *Grundnormen* 304-359 (Anm. 26).



In welchem Verhältnis stehen *ius divinum* und Lehramtsgegenstand zueinander? Das positive göttliche Recht meint die dem Neuen Testament bzw. der *traditio divina* entstammenden Anordnungen Christi<sup>43</sup>. Sie gehören dem Inhalt nach zu den – kirchlich weit verstandenen – *mores*, dem Umfang nach zum Primärobjekt des unfehlbaren Lehramts. In Entsprechung zur Ebene des Sekundärobjekts kann der Ausdruck *ius divinum* aber auch unmittelbar aus einem offenbarungsrechtlichen Satz abgeleitete bzw. zu seinem Schutz als notwendig erachtete Normen bezeichnen. Insofern sie die formalen Merkmale der Unwiderrufbarkeit, der Universalität und Indispensierbarkeit teilen, kann von *ius divinum derivatum* gesprochen werden<sup>44</sup>.

Das natürliche Sittengesetz umfasst nach kirchenamtlicher Auffassung jenen Normenbestand, der mittels der menschlichen Vernunft der von Gott geschaffenen Natur zu entnehmen ist. In seinem Grundbestand und mit seinen Hauptgeboten gilt es als zugleich im Dekalog geoffenbart<sup>45</sup>. Das – auch dem staatlichen

---

<sup>43</sup> Als Beispiele gelten herkömmlich der Taufbefehl Christi oder der Auftrag, das Herrenmahl zu seinem Gedächtnis zu feiern, vgl. *K.H. Peschke*, *Ethics* 120 (Anm. 39). Für hermeneutische Kritik an der Kategorie „Offenbarungsrecht“ vgl. *H. Pree*, *Divine* 30-36 (Anm. 29) sowie *ders.*, *Ius divinum between normative Text, normative Content, and material Value Structure*, in: *Jurist* 56 (1996) 41-67, 48-52.

<sup>44</sup> *J.A. Faßbender*, *Recht* 148 (Anm. 31) unterscheidet bei Naturrecht und positivem göttlichen Recht zwischen *principia primaria* und deren Auslegung und Entfaltung durch das unfehlbare Lehramt in Gestalt von *principia derivata*. Vgl. aktuell die Erklärung des Päpstlichen Rates zur Auslegung der Gesetzestexte über die Nichtzulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie vom 24. Juni 2000, in: *Com* 32 (2000)159-162, 159 Nr. 1): Das Verbot des c. 915 leite sich, seiner Natur entsprechend, aus dem göttlichen Gesetz ab und überschreite den Bereich der positiven kirchlichen Gesetze, sowie 160f. Nr. 2): Sein wesentlicher Inhalt sei ununterbrochen vom Lehramt und der Disziplin der Kirche durch die Jahrhunderte erklärt worden. Nach Nr. 4) kann in Anbetracht der Natur der oben zitierten Norm (vgl. Nr. 1) keine kirchliche Autorität in irgendeinem Fall von dieser Verpflichtung des Kommunionsspenders dispensieren oder Direktiven erlassen, die dieser Verpflichtung widersprechen“. Nach *C.M. Polvani*, *Authentic interpretation in canon law. Reflections on a distinctively canonical institution (TesiGregSerieDirCan 34)*, Rom 1999, 310 f. haben derartige, erst seit 1997 zu verzeichnenden Stellungnahmen des Rates den Rang einer (orientierenden) Meinung, vgl. auch u. Anm. 158. Als solche entkräfteten sie nicht die Vermutung der Nichtunfehlbarkeit nach c. 749 § 3. Die widerspruchslose Hinnahme durch den Episkopat kann gleichwohl die Inanspruchnahme der Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegium nach c. 749 § 2 vorbereiten.

<sup>45</sup> Die argumentative Tragfähigkeit der kirchenamtlichen Position über die natürliche Sittlichkeit und das Naturrecht wird vielfach in Frage gestellt, vgl. etwa die Kritik an der Enz. *Veritatis Splendor* bei *S.H. Pförtner u.a.*, *Abschottung statt Dialog? Das Lehramt der Kirche und die Moral*, Luzern 1994 sowie *J.A. Selling/ J. Jans* (Hg.), *The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions made by Veritatis Splendor*, Kampen 1994, die meisten Beiträge in *J. Wilkins* (Hg.), *Understanding*, und *D. Mieth* (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“* (QD 153), Freiburg i. Br. 1994.

Recht übergeordnete – Naturrecht ist jene Teilmenge an Normen des natürlichen Sittengesetzes, welche die Beziehungen der sozialen Gerechtigkeit betreffen<sup>46</sup>.

Um einen Rechtssatz des göttlichen Rechts handelt es sich dann, wenn der Papst *ex cathedra* eine Norm als solche qualifiziert oder auf andere Weise eindeutig erkennbar macht, dass sie zum *depositum fidei* gehört, oder wenn dies in einem vom Papst initiierten oder bestätigten gemeinsamen Akt des Bischofskollegiums auf einem Konzil bzw. ohne örtliche Versammlung des Episkopats geschieht (c. 337 §§ 1 und 2 mit c. 749 § 2, 1. Halbsatz) oder schließlich durch das ordentliche und universale Lehramt des Bischofskollegiums, wenn es – über die Welt verteilt – untereinander und mit dem Papst in einer Lehre definitiv überein-

---

Da die Autorität des Lehramts nach seinem Selbstverständnis nicht in der Kraft der Argumente gründet, sondern unabhängig von der Überzeugungskraft Gehorsam verlangt, sieht es den Geltungsanspruch seiner Lehren durch solche Kritik nicht berührt. Als Kurzformel für die Verbindlichkeit kirchlicher Lehren gilt: *solum magisterium*, vgl. N. Lüdecke, Codex 216-219 (Anm. 6). Dem entspricht, dass einige Beiträge des letztgenannten Sammelbandes in einem mit drei Asteriska (\*\*\*) gekennzeichneten anonymen Artikel zum „Wohl der Gläubigen“ als im Ton „beleidigend für das Lehramt des Nachfolgers Petri“ und in der Sache als radikaler und die Substanz betreffender Dissens zurückgewiesen wurden, vgl. Osservazioni sul libro *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*, in: OssRom 136 (1996) vom 2. Februar 1996, 3 = OssRom (dt.) 26 (1996) vom 9. Februar 1996, 4. Diese anonymen Beiträge im L'Osservatore Romano sind Nachfolger der um 1940 einsetzenden Praxis der römischen Kurie, zu ihren Bücherverboten (meist anonyme) Kommentare zu veröffentlichen. Amtliche Begründungen wurden weiterhin abgelehnt. A. Kard. Ottaviani erklärte auf der Sitzung der Vorbereitenden Konzilskommission über die Disziplin des Klerus und des christlichen Volkes am 5. Mai 1962, es sei nicht opportun, Bücherverurteilungen im Index zu begründen. Das könne zu unnützen und gefährlichen Polemiken führen. Die Gründe würden fast immer in „articoli autorevoli“ angezeigt. Diese werden von „offiziösen Artikeln“ unterschieden, vgl. AD Series II. Vol. II Pars III, 851. Ihre Autorität liegt gleichwohl oberhalb der *auctores probati*, vgl. A.E. Hierold, *Auctores probati*, in: LThK<sup>3</sup> 1, 1173. Die „articoli autorevoli“ sind amtlich veranlasste, nicht amtlich verantwortete Kritiken. Die „Gegenleistung“ besteht in der Anonymität des Autors. Den Beiträgen sind mögliche, nicht die tatsächlichen Gründe für die Verurteilung zu entnehmen. Näheres und Beispiele vgl. bei H.H. Schwedt, Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965-1966, in: *Geschichtsverein für das Bistum Aachen e. V.* (Hg.), Papst Paul VI. zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897-1997. Vorträge des Studententages am 29. November 1997 in Aachen, Neustadt a. d. Aisch 1999, 45-111, bes. 54-61. Nach K. Golser, Kann eine Ehe sterben? Eine dogmatische, kirchenrechtliche, moral- und pastoraltheologische Anfrage, in: S. Haering u.a. (Hg.), Gnade und Recht. FS G. Holotik, Frankfurt u. a. 1999, 27-37, 27, sind heutige Auftraggeber vor allem die Kongregation für die Glaubenslehre und das Staatssekretariat.

<sup>46</sup> Auf der Vollversammlung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 15.-18. Januar 2002 war eines der Hauptthemen das Naturrecht, vgl. die Äußerungen des Sekretärs, Titularerzbischof T. Bertone, in: Die Tagespost Nr. 8 vom 17. Januar 2002, 5, und die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vom 18. Januar 2002, in: Die Tagespost Nr. 11 vom 24. Januar 2001, 6.

kommt (c. 749 § 2, 2. Halbsatz)<sup>47</sup>. Damit eine solche Feststellung unter strafrechtlichem Schutz steht, muss die Definitivität nach c. 749 § 3 zum Schutz der Gläubigen offenkundig feststehen. Der nicht ohne weiteres erkennbare Konsens des Gesamtepiskopats hinsichtlich der Definitivität einer Lehre oder Norm kann die erforderliche Offenkundigkeit dadurch annehmen, dass der Papst die Übereinkunft der Bischöfe als gegeben erklärt und dies vom Episkopat widerspruchlos aufgenommen wird<sup>48</sup>.

Dogmen und Rechtssätze des göttlichen Rechts haben die gleiche formale Struktur von Rechtssätzen<sup>49</sup>. Nach geltendem Recht und amtlicher Lehre trifft zu: Glaubenslehre und Kirchenrecht „gehen durch Dogmatisierung der Rechtsgrundlagen und Verrechtung der Glaubenslehre ineinander auf und treten an die Gläubigen Hand in Hand heran mit den Forderungen des Glaubens- und Rechtsgehorsams“<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Diese Ausübung des unfehlbaren Lehramts fehlt bei *H. F. Köck*, Grundsätzliches 225 (Anm. 37).

<sup>48</sup> Beispiel für eine so festgestellte Norm des *ius divinum derivatum* ist die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen. Inhaltlich geht es um die Beschränkung der kirchlichen Gewalt durch Gott. Zur formalen Qualität als unfehlbare Lehre aus dem Sekundärbereich vgl. ausführlich *N. Lüdecke*, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese, in: *W. Bock/W. Lienemann* (Hg.), Frauenordination. Studien zu Kirchenrecht und Theologie 3, Heidelberg 2000, 41-119. Weitere Beispiele aus dem Bereich des natürlichen Sittengesetzes sind die Lehren der Enz. *Evangelium Vitae* über das Tötungsverbot (aus dem Dekalog und damit Offenbarungsbestandteil und mit Anspruch auf Glaubensgehorsam, c. 750 § 1) sowie (in notwendigem Zusammenhang dazu und so mit Anspruch auf unbedingte und unwiderrufliche Annahme und Bewahrung, c. 750 § 2) die Lehren über die unbedingte Unzulässigkeit von Abtreibung und Euthanasie, vgl. dazu *N. Lüdecke*, Grundnormen 518-533 (Anm. 26).

<sup>49</sup> Vgl. *H. Barion*, Römisch-katholisches Kirchenrecht, in: *Barion* GA 335-340, 339 sowie *G. May*, Das Glaubensgesetz, in: *Ders./A. Scheuermann* (Hg.), *Ius sacrum*. FS *K. Mörsdorf*, München u.a. 1969, 349-372, 353-355.

<sup>50</sup> *E. Ruck*, Kirchenrecht, Berlin 1926, 3. *J. Kard. Meisner* betonte dementsprechend bei seiner Intervention auf der Bischofssynode am 2. September 2001 unter großem Beifall, die Bischöfe seien nicht nur berufen, vom Glauben Zeugnis abzulegen und diesen zu pflegen und zu bewahren, sondern auch den Glauben zu beurteilen und zu disziplinieren und wenn nötig – in Einheit mit der universalen Jurisdiktionsgewalt des Papstes – in die richtige Form zu bringen, vgl. *L'Osservatore Romano* 161 (2001) Nr. 226 vom 3. Oktober 2001, 7. Zur Problematik der Verknüpfung von Dogma und Recht vgl. *P. Huizing/W. Basset*, Glauben auf Befehl? Rechtsprobleme rund um die Lehrautorität, in: *Conc(D)* 12 (1976) 405-409 und *J. Neumann* antwortet Ingo Hermann, Braucht die Kirche ein Recht? Funktion und Grenzen des Rechts in der Kirche (Das theologische Interview 14), Düsseldorf 1970, 31 f.

Es gilt: Zweifelsfrei als definitiv vorgelegte Normen enthalten *ius divinum*<sup>51</sup>. Gilt der Umkehrschluss? *Hans Barion* hat dies für den alten Codex bejaht. Canones die göttliches Recht kodifizieren, ohne *ex cathedra* oder durch ein Ökumenisches Konzil definitiv vorgelegt worden zu sein, erhielten ihren definitiven Charakter aus der Unfehlbarkeit des *magisterium ordinarium et universale*. Der Episkopat habe die vom Papst in dieser Weise eindeutig als irreformabel gekennzeichneten Bestimmungen ohne Widerspruch übernommen. „Wer diese Canones nicht im Widerspruch zum CIC für reformabel erklären will, muss ihre Endgültigkeit auf das Magisterium ordinarium et universale stellen“<sup>52</sup>. *Barion* sah sich zu dieser erinnernden Klarstellung veranlasst durch die nach dem II. Vatikanum festzustellende – s. E. einem *error toleratus* nahekommende – breite Nichtbeachtung dieser Ausübungsweise des unfehlbaren Lehramts nicht nur in der theologischen Literatur, sondern auch in Verlautbarungen von Bischöfen<sup>53</sup>. Wie wenig präsent sie bis vor kurzem im kirchlichen Bewusstsein war, zeigte sich in den unsicheren und widersprüchlichen Einschätzungen des Verbindlichkeitsanspruchs jener Verlautbarungen des amtierenden Papstes, die sich als Bestätigungen von Lehren zu verstehen geben, die vom ordentlichen und universalen Lehramt des Bischofskollegiums vorgetragen werden<sup>54</sup>. Diese Unsicherheit hat sich inzwischen gelegt<sup>55</sup>. Mit Recht werden Bewusstmachung, Verständnis und Ausübung dieser Lehrtechnik zu den bedeutsamsten Beiträgen des gegenwärtigen Pontifikats gerechnet<sup>56</sup>. Der Papst hat sie als die gewöhnliche

---

<sup>51</sup> So ist etwa c. 1024, dass die Priesterweihe gültig nur ein getaufter Mann empfängt, als Satz des *ius divinum (derivatum)* zu verstehen, vgl. oben Anm. 41. Dies ergibt sich aus der einen Zweifel im Sinne von c. 749 § 3 nicht belassenden Kennzeichnung der Lehre von der Unmöglichkeit, Frauen zu Priesterinnen zu weihen, als definitive Lehre des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums.

<sup>52</sup> *H. Barion*, Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht, in: *Barion GA* 356, vgl. auch c. 1323 § 1 CIC/1917.

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 355.

<sup>54</sup> Vgl. *N. Lüdecke*, Dogma 41-80 (Anm. 48).

<sup>55</sup> Sie findet jedenfalls keinen breiten literarischen Niederschlag mehr. Die wiederholte Aufforderung zum Vortrag tragfähigerer Zweifel als der bisher vorgelegten etwa an der Unfehlbarkeit der Lehre von OS, vgl. ebd. 117, blieb bislang so gut wie unbeantwortet. *H.J. Pottmeyer*, Auf fehlbare Weise unfehlbar? Zu einer neuen Form päpstlichen Lehrens, in: *StdZ* 217 (1999) 233-242, hat darauf hingewiesen, die Feststellung des synchronen Konsenses der Bischöfe durch den Papst erhebe selbst nicht den Anspruch der Definitivität und sei somit nicht unfehlbar. Danach hat der Papst in Ausübung seines ordentlichen Lehramtes möglicherweise irrtümlich eine Lehre für irreformabel erklärt – im nicht definitiven Bereich der wohl denkbar schwerwiegendste Irrtum. Ihn zu erweisen, wird mit jedem Tag des Schweigens der Bischöfe schwieriger. Sie wissen, dass ihr Schweigen amtlich als Zustimmung interpretiert wird.

<sup>56</sup> Vgl. *B. Ferme*, Developments in Church Magisterium: The Pontificate of John Paul II, in: *PRCan* 90 (2000) 45-83, 45, 48f., 70-83.

Form unfehlbaren Lehrens bezeichnet<sup>57</sup>. Die Eindeutigkeit der Bezeichnung *ius divinum* als Unfehlbarkeitsindikator wäre gleichwohl in Frage zu stellen, wenn im alten CIC vorhandene formelle Qualifizierungen im geltenden Codex fehlen und dies als Widerruf des göttlich-rechtlichen Charakters verstanden werden müsste<sup>58</sup>.

## 2.2 Göttliches Recht

Welche Inhalte hat der Gesetzgeber unter welchen Bezeichnungen *und weshalb* als göttliches Recht in den geltenden CIC aufgenommen<sup>59</sup>? Im folgenden wird ein systematischer Überblick über die dort formell als göttlich-rechtlich gekennzeichneten Normen gegeben. Solche Kennzeichnung geschieht direkt und ausdrücklich durch die Adjektive *divinum* und/oder *naturalis* oder durch Berufung auf Gott bzw. Christus. Es geschieht indirekt durch die Benutzung von Wendungen, die aus dem *Ius Publicum Ecclesiasticum*<sup>60</sup> in dieser Funktion eingespielt sind<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Vgl. Papst *Johannes Paul II.*, Ansprache beim Ad-Limina-Besuch amerikanischer Bischöfe am 15. Oktober 1988, in: Sekretariat der DBK (Hg.), *Der Apostolische Stuhl, Vatikanstadt u. a. o. J., 1736-1740, 1739*. Jüngstes Anwendungsbeispiel ist die Ansprache Papst *Johannes Pauls II.* vor der Römischen Rota vom 21. Januar 2000, in: *OssRom* 140 (2000) Nr. 17 vom 22. Januar 2000, 7. Darin hat er festgestellt, die Lehre, dass sich die päpstliche Gewalt auf die Lösung sakramentaler und vollzogener Ehen erstreckt, werde vom ordentlichen und universalen Lehramt des Bischofskollegiums als definitiv verkündet. Vgl. dazu *B. Ferme*, A Note on the Exercise of the Magisterium, in: *IE* 12 (2000) 253-259. Damit wurde die Bestimmung über die absolute Unauflöslichkeit dieser Ehen gemäß c. 1141 als eine Norm des *ius divinum (derivatum)* offenkundig gemacht. *B. Ferme*, *Developments* 81 Anm. 36 (Anm. 56) merkt an, dies sei schon 1998 in einem „articolo autorevole“ behauptet worden, vgl. zu dieser literarischen Gattung oben Anm. 45.

<sup>58</sup> Vgl. dazu 2.2.4.

<sup>59</sup> Canones, die den Bezug zum *ius divinum* lediglich als Definitionsbestandteil enthalten (cc. 145 § 1, 1165 § 2) sowie Generalklauseln zur Kennzeichnung oder Unterstreichung des formalen Verhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Recht (cc. 1059, 1163 § 2, 199 § 1, 1290, 1299 § 1), können als für die Frage unergiebig ausgeklammert bleiben. Für den alten CIC insgesamt vgl. *J.A. Faßbender*, *Recht* (Anm. 31) sowie *A. Landolt*, *Das Naturrecht im Codex Iuris Canonici*, Basel 1951 und *A. Dordett*, *Das Naturrecht im Codex Iuris Canonici*, in: *J. Höffner u.a.* (Hg.), *Naturordnung in Gesellschaft, Staat Wirtschaft*, Innsbruck u. a. 1961, 423-436. Für einen – nicht vollständigen – ersten Überblick zum geltenden CIC vgl. *J.J. Koury*, *Ius divinum as a Canonical Problem: On the Interaction of Divine und Ecclesiastical Law*, in: *Jurist* 53 (1993) 104-131.

<sup>60</sup> Vgl. *J.A. Faßbender*, *Recht* 45-57 (Anm. 31) sowie *H. Pree*, *Wandelbarkeit* 111 A. 2 (Anm. 28).

<sup>61</sup> Vgl. diese Unterscheidung der formellen Kennzeichnungen bei *J.A. Faßbender*, *Recht* 45- 49 (Anm. 31).

### 2.2.1 Souveränität und Autonomie der Kirche und des Papstes: *Societas perfecta*

Eine Reihe von Canones mit göttlich-rechtlichen Normen unterstreichen und konkretisieren die in dem grundlegenden<sup>62</sup> c. 113 § 1 fixierte Souveränität und Autonomie der Kirche als *societas perfecta*. Überwiegend unter der Bezeichnung *ius nativum* und/oder *proprium* bzw. *exclusivum* oder durch alleinige Betonung der Freiheit und Unabhängigkeit werden subjektive Rechte<sup>63</sup> oder Machtbefugnisse<sup>64</sup> beansprucht, die als unmittelbar in der Gründung der Kirche als *societas perfecta* enthalten oder als unmittelbare naturrechtliche Ansprüche daraus abgeleitet gelten<sup>65</sup>.

Der Papst untersteht als Stellvertreter Christi keiner weltlichen Instanz und beansprucht, seine Gewaltfülle immer frei ausüben zu können (c. 331). Daraus folgt auch sein Recht der freien und unabhängigen Gesandtschaft (c. 362). Weil von Gott beauftragt, muss die Kirche<sup>66</sup> ihre Sendung unabhängig von jeder staatlichen und gesellschaftlichen Macht<sup>67</sup> ausüben können (c. 747 § 1; c. 1075 § 1). Diese Autonomie erstreckt sich auch auf die moralische Beurteilung allen menschlichen Handelns, einschließlich des politischen (c. 747 § 2).

Kraft göttlichen Gesetzes sind alle Menschen verpflichtet, die von der kirchlichen Hierarchie in Erfüllung des Auftrags Christi gelehrt Offenbarungswahrheiten, soweit sie als solche erkannt sind, anzunehmen, d. h. sich in die römisch-katholische Kirche aufnehmen zu lassen, und diese Wahrheiten zu bewahren, d. h. in der Kirche zu verbleiben (c. 748 § 1)<sup>68</sup>. Nur die Kirche ist berechtigt, Kleriker auszubilden (c. 232)<sup>69</sup>. Entsprechend ihrem Charakter und ihren Zwe-

---

<sup>62</sup> Ebd. Recht 147 f., 153-156 und 163 unterscheidet *Faßbender* bei den formell als *iuris divini* gekennzeichneten altkodikarischen Canones zwischen „Fundamentalcanones“ bzw. „Hauptrechtsgrundsätzen“ und daraus abgeleiteten, sie konkretisierenden oder ergänzenden Canones göttlichen Rechts. In ihnen gründet alles übrige kirchliche Recht. Einige von ihnen, die cc. 113 § 2, 207 und 840 f., sind auch materiell fundamental, vgl. zu treffend *M. Kleinwächter*, System 125 (Anm. 29). *H. Barion*, Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts, in: *Barion GA* 285-322, 292 hebt diese Fundamentalcanones als „Wurzelcanones im Vollsinn“ heraus, die „sich nicht mehr auf einen anderen göttlich-rechtlichen Kanon des CIC zurückführen“ lassen. Soweit eine Übernahme der alten Bestimmungen erfolgt, ist diese Unterscheidung auch für den geltenden Codex sinnvoll und hilfreich.

<sup>63</sup> Vgl. *G. Göbel*, Verhältnis 103 f. (Anm. 21).

<sup>64</sup> Vgl. *J.A. Faßbender*, Recht 52 (Anm. 31).

<sup>65</sup> Für den alten Codex vgl. ebd. 50-52, für den neuen *G. Göbel*, Verhältnis 103-113 (Anm. 21).

<sup>66</sup> Zur Begründung des Verständnisses von Kirche im Sinne von „kirchlicher Autorität“ vgl. *N. Lüdecke*, Grundnormen 156-168 (Anm. 26).

<sup>67</sup> Zum Verständnis von *humana potestas* vgl. ebd. 140-144.

<sup>68</sup> Vgl. ebd. 196-213. *J.A. Faßbender*, Recht 159 (Anm. 31), hält dies für den wichtigsten Punkt des kirchlichen Rechts auf unabhängige Durchführung der göttlichen Sendung. Vgl. außerdem *L. Scheffczyk*, Rechts- oder Liebeskirche? 61 (Anm. 12).

<sup>69</sup> Dass die Kirche sich, wie in Deutschland, konkordatär auf eine bestimmte Ausübung dieses Rechtes verpflichtet, lässt den Anspruch unberührt.

cken beansprucht die Kirche das Recht auf Vermögensfähigkeit (cc. 1254<sup>70f.</sup>, c. 1259), Abgabehoheit (c. 1260<sup>71</sup>), Strafgewalt (c. 1311<sup>72</sup>), Gerichtshoheit in kirchlichen Straf- und Streitsachen (c. 1401, einschließlich vor allem der Ehesachen c. 1671)<sup>73</sup>.

### 2.2.2 Die hierarchische Struktur der Kirche: *Societas (perfecta) inaequalis*

Eine weitere Gruppe von Canones markiert die tragenden Säulen des unveränderlichen inneren Aufbaus der römisch-katholischen Kirche: die Hierarchie der Stände, deren innere hierarchische Ordnung sowie die monarchische Leitung der Kirche<sup>74</sup>.

Nach dem weiteren göttlich-rechtlichen Wurzelcanon 207 gibt es in der Kirche aufgrund göttlicher Einsetzung Kleriker und Laien (c. 207 § 1). Beide Stände<sup>75</sup> gehören zur hierarchischen Struktur der Kirche (§ 2). Aufgrund göttlicher Anweisung bewirkt das Sakrament der Weihe die Aufnahme in den Klerikerstand und bestimmt die *sacri ministri* unwiderruflich dazu, das Volk Gottes zu weiden, indem (nur) sie die Aufgaben des Lehrens, Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes ausfüllen können<sup>76</sup> (c. 1008<sup>77</sup>). Die auf göttliche Einsetzung zurückgehende Leitungs- oder Jurisdiktionsgewalt in der Kirche in-

---

<sup>70</sup> Während der Erarbeitung des Canons war die betonend-abgrenzende Formel „libere et independente a civile potestate“ gestrichen worden. Sie sei irgendwie polemisch, vgl. Com 5 (1973) 94 sowie c. 1 Schema IurPatr. Einige Voten aus der weltweiten Konsultation begrüßten das als Ausdruck einer neuen ekklesiologischen Konzeption. Die Kirche werde so in der Organisation ihrer Güterverwaltung der staatlichen Rechtsordnung unterstellt, auch wenn beide *societates* frei und unabhängig seien. Darauf hin meinten einige Konsultoren, die Formel sollte wieder aufgenommen werden, um nicht intendierten doktrinen Interpretationen vorzubeugen, vgl. Com 13 (1980) 396. Seit c. 1205 § 1 Schema CIC 1980 wurde die Unabhängigkeit erneut betont.

<sup>71</sup> Hier wurde die Streichung der Unabhängigkeitsformel des alten c. 1496 CIC/1917 in c. 3 Schema IurPatr nicht rückgängig gemacht. Näherliegend als die von R. Althaus, in: MKCIC 1260, 2 vermuteten Gründe ist ein Versehen ohne konzeptionelle Folgen.

<sup>72</sup> Auch die Umschreibung des Strafanspruchs mit *delinquentes coercere* entspricht der Konzeption der *societas perfecta*, vgl. K. Lüdicke, in: MKCIC Einleitung vor 1311, 5. Zur Diskussion weiterer Begründungen des kirchlichen Strafanspruchs vgl. ebd. 1311, 2-9 sowie G. Göbel, Verhältnis 126-129 (Anm. 21).

<sup>73</sup> Zur Streichung des *Privilegium fori* des kirchlichen Asylrechts und der Beanspruchung des *Bracchium saeculare* vgl. ebd. 119-130.

<sup>74</sup> Vgl. so der Sache nach für den alten Codex J. A. Faßbender, Recht 159-162, 164 (Anm. 31).

<sup>75</sup> Vgl. für die Geläufigkeit des Begriffs Kap. IV: Der Verlust des klerikalen Standes (cc. 290-293) sowie LGent 31 und CD 35.

<sup>76</sup> Vgl. für II. Vatikanum und CIC ausführlich N. Lüdecke, Grundnormen 94-122 (Anm. 26).

<sup>77</sup> *Ex Christi institutione* (c. 948 CIC/1917) wurde geändert in *ex divina institutione*. Christus habe Presbyterat und Diakonat nicht direkt eingesetzt, vgl. Com 10 (1978) 181.

nezuhaben, ist Klerikern vorbehalten. Laien können an der Ausübung dieser Gewalt mitwirken (cc. 129, 274)<sup>78</sup>.

Laien sind unfähig zu verbindlicher Lehre (cc. 747-753). Die Verkündigung des Evangeliums ist ureigene Aufgabe des Priesters (c. 757). Die spezifische Predigtform der „Homilie“ ist Klerikern vorbehalten (c. 767 § 1). Laien können zur Mitarbeit an der Ausübung der Verkündigung berufen werden. (c. 759). Außer bei Taufe und Ehe ist zur Spendung der Sakramente mindestens die Priesterweihe erforderlich. Die Ergänzung des Klerikerstandes geschieht nicht durch Berufung oder mit Zustimmung der Gläubigen bzw. durch weltliche Gewalt. Sie geschieht von oben her, durch Kooptierung seitens der kirchlichen Obrigkeit<sup>79</sup>.

Es gilt: Klerus und Laien sind in der römisch-katholischen Kirche scharf voneinander geschieden und in ein Verhältnis der Über- und Unterordnung gestellt. Rechtlich begründet die Ordination der einen, die Subordination der anderen<sup>80</sup>. Insoweit kann der Klerikerstand als Leitungs- oder Führungsstand bezeichnet werden. Mit einem lange üblichen, seit dem II. Vatikanum weniger geläufigen und eher peinlich vermiedenen Ausdruck, der gleichwohl rechtlich zutrifft, ist die katholische Kirche eine *societas inaequalis*, eine Gesellschaft von Ungleichen<sup>81</sup>. Und diese Ungleichheit beruht – wie c. 207 und c. 1008 erneut festhalten – auf göttlicher Anordnung. Sie ist nach kirchlichem Selbstverständnis der Aufhebung durch die kirchliche Gewalt entzogen.

Die beiden Stände sind nicht nur einander hierarchisch zugeordnet. Kraft göttlichen Rechts sind sie auch in sich hierarchisch differenziert. Die Beschränkung des gültigen Empfangs der Weihe auf den Mann ist durch das – in der

---

<sup>78</sup> Vgl. zur Diskussion um die Auslegung und Anwendung *B. Laukemper-Isermann*, Zur Mitarbeit von Laien in der bischöflichen Verwaltung. Rechtliche Möglichkeiten der Anwendung des can. 129 § 2 (BzMK 16), Essen 1996, 4-52 sowie *G. Assenmacher*, Laien als kirchliche Richter. Die Situation in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland. Zur Diskussion einer Grundsatzfrage, in: *K. Lüdicke u.a.* (Hg.), *Iustus Iudex. FS P. Wesemann*, Essen o. J., 363-386.

<sup>79</sup> So in c. 109 CIC/1917 ausdrücklich, heute weiterhin der Sache nach.

<sup>80</sup> Vgl. *P.M. Zulehner*, *Das Gottesgericht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft*, Düsseldorf 1987, 74.

<sup>81</sup> Vgl. ausdrücklich Papst *Paul VI.*, Ansprache vom 20. November 1965 zum Beginn der Arbeiten der Codexkommission, in: *AAS 57* (1965) 985-989, 987. Vgl. auch *G. Bier*, Kirchenverfassung 2. Katholisch, in: *RGG*<sup>4</sup> 4, 1349-1355, 1350 f. *P. Hünermann*, Stand. II. Stände in der Kirche, in: *LThK*<sup>3</sup> 9, 925 f., 926 macht die Rede von den Ständen in der Kirche „verantwortlich für ein geistlich-feudales Amtsverständnis“. Es sei im alten Codex noch voll ausgeprägt, im neuen „abgeschwächt bewahrt“. Belege für diese Einschätzung werden nicht angegeben und sind für die Substanz auch nicht angebar. Der kirchliche Gesetzgeber kennt Berührungängste gegenüber dem sozialgeschichtlich vertrauten Standesbegriff nicht, vgl. zu diesem *N. Glatzel*, Stand. I. Sozialgeschichtlich, in: *Ebd.* 924 f. sowie *P. Blickle*, Stand, in: *StL*<sup>75</sup>, 255-258. Für die Analogie zum staatlichen Untertanenmodell spricht auch die gängige Verwendung des Ausdrucks *subditus* im Sinne von Untergebenen, vgl. *Ochoa* Index CIC 468.



Terminologie des Katechismus der katholischen Kirche – Dogma<sup>82</sup> von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen insoweit als Norm des positiven göttlichen Rechts ausgewiesen<sup>83</sup>. Dadurch besteht innerhalb des Laienstandes eine göttlich-rechtliche Differenzierung. Sie betrifft die Rechtsfähigkeit der Gläubigen, das Personsein in der Kirche (c. 96). Nach c. 213 haben alle Gläubigen das Recht, „das Wort Gottes verkündet und die Sakramente gespendet zu bekommen“<sup>84</sup>. Der Canon spricht ohne Unterschied von *den* Sakramenten<sup>85</sup>. Dieses Recht besteht für Mann und Frau nicht im gleichen Umfang. In bezug auf die Weihe kommt es der Frau nicht etwa nur in differenzierter Weise zu, sondern gar nicht. Die Kirche sieht sich nicht verpflichtet, die von einer Frau behauptete Berufung zum Priestertum zu prüfen. Nach amtlicher Lehre besteht in der katholischen Kirche die Glaubensüberzeugung, Gott wolle Frauen nicht zum besonderen Priestertum berufen. Was Klerikern vorbehalten ist, können Männer nicht ohne besondere Berufung, Frauen können es kraft göttlichen Rechts keinesfalls. Insofern gibt es in der Kirche aufgrund des Geschlechts zwei Kategorien von Laien, die sich durch den Umfang ihrer Rechtsstellung unterscheiden<sup>86</sup>. In der

---

<sup>82</sup> Vgl. KKK 88.

<sup>83</sup> Zur Relevanz für die Frage nach dem Diakonat der Frau vgl. *N. Lüdecke*, Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: *Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift H. Müller* (= fzk 27), Würzburg 1997, 66-90, 85-87 sowie die Notifikation der Kongregationen für die Glaubenslehre, für den Gottesdienst und die Sakramente und für den Klerus vom 17. September 2001, in: *OssRom* (dt.) 31 (2001) Nr. 38 vom 21. September 2001, 3 über die Unzulässigkeit von Initiativen zur Vorbereitung von Frauen auf den Diakonat. Es gebe keine solide doktrinale Grundlage für die Hoffnung auf die Weihe von Frauen zu Diakoninnen. Die Ordinarien werden angewiesen, diese Direktiven ihren Gläubigen zu erklären und sie sorgfältig umzusetzen. *G.L. Müller* sieht die Unmöglichkeit der Diakoninnenweihe als „eine verbindliche, irreversible Lehre der Kirche, die vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche verbürgt ist, die aber noch einmal mit hoher Autorität bestätigt werden kann, wenn weiterhin die Lehrtradition der Kirche entstellt wiedergegeben wird mit dem Ziel, die Entwicklung in einer bestimmte Richtung zu drängen“, vgl. *Das dreistufige Weiheamt muss eine Einheit bilden. Die Internationale Theologenkommission der Glaubenskongregation sagt Nein zur Weihe von Diakoninnen – Ein Gespräch mit G.L. Müller*, in: *Die Tagespost* Nr. 148 vom 11. Dezember 2001, 5. Gleichwohl gilt in dieser Frage die Vermutung der Nicht-Unfehlbarkeit nach c. 749 § 3.

<sup>84</sup> Vgl. *H.J.F. Reinhardt*, in: *MKCIC* 213,1.

<sup>85</sup> Das Weihesakrament kommt in der kanonistischen Kommentierung jedoch regelmäßig nicht in den Blick. Auf seine Relevanz auch für das Weihesakrament hat knapp *L. Örsy*, *The fundamental rights of christians and the exercise of the „munus sanctificandi“*, in: *E. Corecco u.a.* (Hg.), *Grundrechte*, 203-220, 219 (Anm. 65) hingewiesen. Es gehe dabei nicht um das konkrete Recht geweiht zu werden, sondern um „the radicale capacity“ dazu.

<sup>86</sup> Die Frau wird nicht, wie *M. Zimmermann*, Weder Kleriker noch Laie – die Frau in der Kirche, in: *Conc(D)* 21 (1985) 406-411, 410, meint, „vom Laienstand in seinem Voll-sinn ferngehalten“. Der Laienbegriff ist rein negativ bestimmt. Die Frau ist Laie als Nicht-

Kirche gibt es eine Vielfalt an fraulichen Mitwirkungsmöglichkeiten. Letztverantwortliche Leitung in der Kirche kommt nach amtlicher Auffassung unveränderlich nur Männern zu. Insofern ist der ständische Aufbau der Kirche *rechtlich* eine Geschlechterhierarchie.

Der Klerikerstand weist eine doppelte Stufung auf<sup>87</sup>. Die in der Weihe vermittelten Aufgaben werden je nach Weihestufe ausgeübt (c. 1008). Folgeschwerer ist die hierarchische Stufung hinsichtlich der Jurisdiktionsgewalt. Nach dem Dogma des I. Vatikanums über die Fülle der gesetzgebenden, ausführenden und richterlichen (c. 135 § 1) Leitungsgewalt des Papstes (Jurisdiktionsprimat) ist er oberster und absoluter Leiter der Kirche aufgrund göttlicher Anordnung (cc. 113 § 1, 331). Der Papst versteht sich als den einzigen Stellvertreter Christi<sup>88</sup>, ungeachtet der theologischen Kritik<sup>89</sup> an diesem Titel. Nur Gott schuldet der Papst Rechenschaft. Er ist moralisch an seine eigenen Gesetze gebunden. Rechtlich ist er *dominus canonum*<sup>90</sup>.

Dass c. 113 § 2 nicht das Bischofskollegium erwähnt, ist konsequent. Es kann nur zusammen mit und in Abhängigkeit vom Papst als Träger kirchlicher Höchst- und Vollgewalt bezeichnet werden und handeln (c. 336-342)<sup>91</sup>. Die Gewaltfülle des Papstes schließt einen Vorrang ordentlicher Gewalt über alle Teilkirchen und deren Verbände ein (c. 331 § 1). Die Leitung einer Teilkirche durch den Bischof wird, anders als im alten CIC, nicht auf göttliche Einsetzung zurückgeführt. Im neuen CIC treten die Bischöfe kraft göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel (c. 375 § 1). Hinsichtlich der Gewalt der Diözesanbischöfe üben die Päpste zwar Selbstbeschränkung. Die diözesanbischöfliche Gewalt ist aber disponibel: Sie umfasst nur das, was der Papst nicht sich oder einer anderen kirchlichen Autorität per Gesetz oder Verwaltungsakt oder durch eine andere primatiale Entscheidung vorbehält (c. 381 § 1)<sup>92</sup>. Die cc. 1315 und 1399 enthalten die Kompetenz, göttliche Rechtsnormen mit weiteren Sanktionen zu versehen. Die cc. 24 § 1 und 199 n. 1 legen die Unmöglichkeit fest, „daß vom Kirchenvolk aus oder via facti die Kirchenverfassung abgeändert werden könne“<sup>93</sup>.

---

Klerikerin. Der Laienstatus von Männern und Frauen unterscheidet sich aber in der rechtlichen Ausstattung.

<sup>87</sup> Vgl. früher die cc. 108 f. CIC/1917 über die *sacra hierachia*.

<sup>88</sup> Das II. Vatikanum nannte auch die Bischöfe so, vgl. LGent 20c; 27a. Zur konsequenten Reservierung des Titels für den Papst im vgl. G. Bier, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (fzk 32), Würzburg 2001, 34-38.

<sup>89</sup> Vgl. Y. Congar, Titel, welche für den Papst verwendet werden, in: Conc(D) 11 (1975) 538-544; 542 f.

<sup>90</sup> Vgl. c. 333 § 3, cc. 1404 und 1372.

<sup>91</sup> Zum Verhältnis von Primat und Episkopat vgl. G. Bier, Rechtsstellung 23-50 (Anm. 88) sowie zum Bischofskollegium und zur Kollegialität ebd. 326-350.

<sup>92</sup> Vgl. dazu ausführlich ebd. 140-160.

<sup>93</sup> J.A. Faßbender, Recht 161 (Anm. 31) mit Bezug auf die entsprechenden Vorschriften des alten CIC.

### 2.2.3 Grundlegung und Betonung im Sakramentenrecht

Die übrigen Canones mit positivem göttlichen Recht gehören zum Sakramentenrecht. Sie verankern es im göttlichen Recht, indem sie feststellen, dass die Sakramente von Christus eingesetzt wurden bzw. dem von Gott der Kirche anvertrauten Glaubensgut angehören (cc. 840 § 1 und 841). Der göttlich-rechtliche Ursprung des Weihe- und des Ehesakraments (cc. 1008, 1055 § 1) werden eigens unterstrichen. Darüber hinaus werden eherechtliche und bußrechtliche Einzelsatzungen als göttlichen Rechts hervorgehoben.

Eheverbote und –hindernisse göttlichen Rechts werden nur von der höchsten kirchlichen Autorität festgestellt (1075 § 1). Der ehebegründende Konsens ist absolut unersetzbar (c. 1057 § 1). Die als sakramentale vollzogene Ehe kann durch keine menschliche Gewalt außer den Tod aufgelöst werden (c. 1141)<sup>94</sup>. Der Priester schließlich ist von Gott als Diener der göttlichen Gerechtigkeit wie der Barmherzigkeit eingesetzt. Er nimmt beim Beichtören die Stelle eines Richters und eines Arztes ein (c. 978). Die Gläubigen sind auf Grund göttlichen Gesetzes verpflichtet, Buße zu tun (c. 1249).

### 2.2.4 Änderung der Kennzeichnungen des göttlichen Rechts

Inhaltlich bedeutsame<sup>95</sup> *neue Bezüge* auf göttliches Recht finden sich in cc. 330f., 755 § 1 und 1249. Dass Petrus und die übrigen Apostel ein einziges Kollegium gebildet haben, wird als Anordnung des Herrn (*statuente Domino*) qualifiziert (c. 330)<sup>96</sup>. Ähnlich (*pari ratione*) seien der Papst und die Bischöfe untereinander verbunden. Der Papst selbst veranlasste die Einfügung dieses

<sup>94</sup> Vgl. oben Anm. 57.

<sup>95</sup> Vgl. außerdem die Erwähnungen in cc. 98 § 2, 1165 § 2, 1399 und 1692 § 1.

<sup>96</sup> Der Wortlaut verankert nicht das Bischofskollegium im göttlichen Recht, vgl. *G. Bier*, Rechtsstellung, 326 (Anm. 88). *H. Barion*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht. *Zweiter Teil*, in: *Barion GA* 519-537, 525 f., 532 hat die Konzilsstelle als „wissenschaftlich nicht haltbar“ kritisiert und dafür unter anderem auf rechtsgeschichtliche und exegetische Befunde verwiesen. Dagegen ist – schon von den eigenen Voraussetzungen *Barions* her – daran zu erinnern, dass die lehramtliche Kennzeichnung von Inhalten als *iure divino*, die keinen (expliziten) Rückhalt im Neuen Testament haben, im Einklang steht mit dem lehramtlichen Anspruch auf autoritative Schriftauslegung und mit dem Verständnis der Dogmenentwicklung als Wachstum im Glaubensverständnis, vgl. *KKK* 94 f. sowie *J. Drumm*, Dogmenentwicklung, in: *LThK*<sup>3</sup> 3, 295-298, 295 und *L. Scheffczyk*, Grundlagen des Dogmas, Einleitung in die Dogmatik (*Scheffczyk/Ziegenaus*, Katholische Dogmatik 1), Aachen 1997, § 7, 152-157. In diesem Punkt wird zu Recht gefragt, ob *Barion* eine nach dem von ihm selbst herausgestellten formierenden Prinzip des katholischen Glaubens – das „Sola Ecclesia“, das mit dem kirchlichen Lehramt identisch ist, – unzulässige Kritik äußert, vgl. *H.J. Pottmeyer*, Konzil oder CIC/1917? Die Konzilskritik des Kanonisten Hans Barion, in: *A. Gabriels/ H.J.F Reinhardt*, Ministerium Iustitiae. FS *H. Heinemann*, Essen 1985, 51-65 sowie *M. Kleinwächter*, System, 125 f. und 386-388 (Anm. 29).

Canons vor die Bestimmungen über den Römischen Pontifex<sup>97</sup>. Damit wird die in ihrer Ausdrücklichkeit neue<sup>98</sup> Lehre aus LGent 22a wörtlich übernommen, möglicherweise um gesetzssystematisch der Gedankenfolge des Konzilstextes zu entsprechen<sup>99</sup>. Nach c. 331 folgt der Bischof von Rom dem Petrus in jenem Amt nach, das der Herr einzig diesem übertragen hat, das an Nachfolger weiterzugeben ist und die Primatialgewalt beinhaltet. Damit sollte in der Diktion von LGent 20c die Definition des I. Vatikanums kodifiziert werden, dass der römische Bischof kraft göttlichen Rechts Nachfolger des Petrus im Primat ist<sup>100</sup>. Schließlich hat der Papst veranlasst, dass in c. 755 § 1 die Pflicht der Kirche, die Wiederherstellung der Einheit der Christen zu fördern, *ex voluntate Christi* besteht<sup>101</sup>. Mit dem Hinweis auf die göttlich-rechtliche Bußpflicht der Gläubigen in

---

<sup>97</sup> Vgl. *U. Betti*, Margine 630 f. (Anm. 27).

<sup>98</sup> Vgl. *K. Rahner*, Kommentar zu Art. 18-27 der Konstitution *Lumen Gentium*, in: LThK<sup>2</sup>-Konzilsband 1, 210-246, 222.

<sup>99</sup> Die Gründe der Einfügung sind nicht bekannt. Der heutige Text war zunächst in c. 31 § 3 Schema LEF 1969 und mit leichter Änderung in c. 32 § 3 Schema LEF 1971 als Übernahme von LGent 22 im Verständnis der NEP vorgesehen. In c. 29 § 3 Schema LEF 1976 und c. 29 § 3 Schema LEF 1980 findet er sich ersetzt durch einen „umfangreicheren theologischen Abschnitt“, so *O. Stoffel*, in: MKCIC 330,1, und wurde so unter die *Canones inserendi*, 353, aufgenommen. Der Papst griff nicht darauf, sondern auf die frühe LEF-Fassung zurück. Der Gedanke der Übereinstimmung der Abfolge der *Canones* mit dem Aufbau von konziliaren Bezugstexten spielte in den Eingaben aus der Konsultation zum Schema LEF 1971 eine Rolle, vgl. Com 4 (1972) 134.

<sup>100</sup> Vgl. c. 31 § 2 Schema LEF 1969; c. 32 § 2 Schema LEF 1971. Auf dem Weg zum gleichlautenden c. 29 § 2 Schema LEF 1976 schlug der anglikanische Beobachter, der Moraltheologe vom King's Colledge in London *G. Dunstan*, in der zuständigen Spezialkommission eine Formulierung vor, die aus exegetischen und historischen Gründen offen lassen sollte, ob Christus die ausgebildete und ausdrückliche Intention hatte, zur Weitergabe des Petrusamtes zu beauftragen. Der Vorschlag wurde abgelehnt. Eine Änderung des aus LGent 22 übernommenen Wortlauts würde die Frage nicht nur offen lassen, sondern die Zweifel an der Intention Christi stärken. Außerdem sei dieser Punkt im I. Vatikanum – vgl. *Denz-Hün.* 3058 – entschieden. In der katholischen Lehre verhindere die Verbundenheit zwischen Heiliger Schrift, Tradition und Lehramt, dass künftige exegetische Zweifel als legitime Frage betrachtet werden, um eine Gewissheit auf ein bloßes historisches Faktum – sei es auch unter dem Beistand des Geistes stehend – zu reduzieren, vgl. Com 8 (1976) 89-91.

<sup>101</sup> Der Zusatz war in c. 754 § 1 Schema CIC 1982 noch nicht enthalten. Der Canon ist bei *U. Betti*, Margine 631 (Anm. 27) als Gegenstand der letzten päpstlichen Überprüfung dieses Schemas verzeichnet.

c. 1249<sup>102</sup> antwortet der Gesetzgeber auf die Krise der kirchlichen Bußdisziplin<sup>103</sup>.

Einige göttlich-rechtliche Canones des alten Codex wurden *gestrichen, verloren diese Kennzeichnung* oder wurden *inhaltlich verändert*. Wurde damit nur auf die Kodifizierung verzichtet oder lediglich die formale Kennzeichnung aufgegeben? Oder sollten sie auch materiell ihren göttlich-rechtlichen Charakter verlieren? Wären es Belege dafür, dass der Gesetzgeber den Ausdruck *ius divinum* auch rechtspolitisch verwendet? Sollen durch uneigentlichen Sprachgebrauch bestimmte Normen gegen wissenschaftliche Reformdiskussionen immunisiert werden<sup>104</sup>, ohne dass dem Gesetzgeber bzw. dem Lehramt verwehrt wäre, sich selbst zu korrigieren oder die Irreformabilität zu gegebener Zeit offenkundig zu machen?

Der Gesetzgeber hat die Bestimmung, dass durch den CIC göttliches Recht nicht aufgehoben wird, nicht mehr für nötig erachtet<sup>105</sup>. Ebenso verzichtet hat er auf die Benennung verschiedener Arten von Simonie und damit auch derjenigen göttlichen Rechts<sup>106</sup>. Daraus folgt nicht, das damit gemeinte „Abhängigmachen eines Sakramentes von einer weltlichen Gegenleistung“<sup>107</sup> sei nur noch kraft

---

<sup>102</sup> Nach c. 48 Schema EcclMunSanct sollten die Hirten die Gläubigen an ihre Pflicht erinnern. Auf Vorschlag eines der weltweit angegangenen Konsultationsorgane fügte die zuständige Arbeitsgruppe 1980 die heutige Formulierung ein, vgl. Com 12 (1980) 363-366. Vgl. bereits Papst Paul VI., Ap. Konst. *Paenitemini* vom 17.02.1966, in: AAS 58 (1966) 177-198, 183 I, § 1.

<sup>103</sup> Vgl. zur Situation L. Mödl, Sackgassen im Leben – Ausweg in Hoffnung. Pastoraltheologische Überlegungen zu Buße und Krankensalbung, in: P. Neuner/M. Weitlauff (Hg.), Für euch Bischof – mit euch Christ. FS F. Kard. Wetter, St. Ottilien 1998, 879-897, 879-885.

<sup>104</sup> Die faktische Wirkung kommt der von irreformablen Lehren nahe: Dazu aufgeworfene Fragen können „als längst und endgültig beantwortet abgetan und Zweifel an der Richtigkeit einer bestimmten theologischen oder kanonistischen Interpretation sowie Anmerkungen gegenüber der Behauptung einer absoluten Unveränderlichkeit gewisser Normen des positiven kirchlichen Rechts als ein ‚nichtkirchenerhaltendes‘ Unterfangen klassifiziert werden“, vgl. J. Neumann, „Ius divinum“ 5 (Anm. 30).

<sup>105</sup> Die Klausel des c. 6 n. 6 CIC/1917, nach der göttliches Recht unabhängig von seiner Kodifikation in Kraft ist, wurde nicht in den neuen, gestrafften c. 6 übernommen. Auf der ersten Sitzung der Arbeitsgruppe der Codexkommission für die Allgemeinen Normen, war bereits der Vorschlag abgelehnt worden, einen eigenen Canon über die Kompetenz des Lehramtes zur authentischen Auslegung der *leges divinae* aufzunehmen. Das betreffe das Lehramt, nicht den Part über die Gesetze, vgl. Com 16 (1984) 144. K. Lüdicke, in: MKCIC 1075, 4 weist darauf hin, dass in der kirchlichen Rechtspraxis auch nicht kodifiziertes oder vorgängig authentisch erklärtes Naturrecht angewendet wird, wie etwa im Falle der Entwicklung des heute in c. 1095 kodifizierten Ehenichtigkeitsgrundes.

<sup>106</sup> Vgl. c. 727 CIC/1917.

<sup>107</sup> K. Lüdicke, in: MKCIC 1380, 2.

kirchlichen Rechts verboten<sup>108</sup>. In c. 1714 wurde die *ius divinum*-Klausel des c. 1926 CIC/1917 aufgrund der zusammenfassenden Generalnorm des c. 22 überflüssig<sup>109</sup>. Aufgegeben ist im Strafrecht die Sprachregelung, nach der als *officia divina* jene „Handlungen der Weihegewalt“ bezeichnet wurden, „die nach Anordnung Christi oder der Kirche auf den Gottesdienst gerichtet sind“<sup>110</sup>. Die Streichung des Straftatbestandes der Spendung von Sakramenten an solche, denen ihr Empfang kraft göttlichen oder kirchlichen Rechts verboten ist, bedeutet nicht, die Sakramentspendung etwa an Ungetaufte<sup>111</sup> unterliege nur kirchlichem Verbot<sup>112</sup>. Das naturrechtliche Verbot, unmittelbar geistlich gefährdende Schriften zu lesen, ist mit seiner Streichung aus dem Codex nicht entfallen<sup>113</sup>. Das gilt ebenso für die auf das natürliche Sittengesetz zurückgeführte Pflicht, bei Gefahr für den Glauben oder die Religion oder bei einem dem allgemeinen Wohl drohenden Übel der kirchlichen Obrigkeit fremde Vergehen anzuzeigen<sup>114</sup>.

Auch die Änderungen der Bestimmungen über konfessions- und religionsverschiedene Ehen sind kein Beleg für die Wandelbarkeit göttlichen Rechts. Aufgrund der göttlich-rechtlichen Pflicht zur Glaubensbewahrung (c. 748 § 2) ist die Eingehung einer Ehe, welche die Gefahr des Glaubensabfalls mit sich brächte, weiterhin *iure divino* verboten<sup>115</sup>. Geändert hat sich im Zuge ökumenischer An-

---

<sup>108</sup> So aber ohne Rechtsbeleg *J.J. Koury, Ius Divinum* 111 f. Dem steht entgegen, dass aufgrund der Pflicht zur engen Auslegung von Strafbestimmungen gemäß c. 18 der in c. 1380 nicht näher spezifizierte Straftatbestand der Simonie allenfalls die göttlichen Rechts umfassen kann vgl. *K. Lüdicke*, in: MKCIC 1380, 2.

<sup>109</sup> Vgl. *H. Socha*, in: MKCIC 22, 1.

<sup>110</sup> *Mörsdorf R* 245.

<sup>111</sup> Vgl. dieses und andere Beispiele bei *K. Mörsdorf Lb* 3, 454.

<sup>112</sup> Vgl. cc. 842 § 1, 844 § 1.

<sup>113</sup> Vgl. c. 1405 CIC/1917. Die Streichung ist Konsequenz der Aufhebung der rechtlichen Wirkungen des Index der verbotenen Bücher, der gleichwohl weiterhin als moralisch verbindlich gilt, vgl. dazu *H.H. Schwedt*, Papst 71-78 (Anm. 45).

<sup>114</sup> C. 1935 § 2 CIC/1917 sowie *F. Loza*, *Comentarios a los cc. 1717-1731*, in: *Instituto Martin de Azpilcueta* (Hg.), *Código de derecho canonico. Edición bilingüe y anotada*, Pamplona 1992, 1028-137, 1028f.; *L. Chiappetta*, *Il codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale II*, Neapel 1988, 771 n. 5276. Solche Anzeigen kommen weiterhin vor, vgl. *K. Lüdicke*, in: MKCIC 1717, 1. Sie können die Voruntersuchung gemäß c. 1717 in Gang bringen. Diese kann ihrerseits zu einem Strafverfahren führen, vgl. dazu im einzelnen ebd. 1717-1731.

<sup>115</sup> C. 1060 CIC/1917 sah die konfessionsverschiedene Ehe auf das strengste und im Falle der Gefahr des Glaubensabfalls des katholischen Partners und der Kinder *lege divina* verboten. Für eine Dispens musste diese Gefahr durch die Sicherheitsleistungen (*cautiones*) gebannt sein. Diese wurden sukzessive gemildert bzw. samt Verbot abgeschafft. Der Hinweis auf göttliches Recht wanderte zunächst aus den dispositiven Teilen der Rechtsdokumente in die Einleitung, vgl. *C Doctr*, Instruktion über die Mischehen vom 18. März 1966, in: AAS 58 (1966) 235-239, 236, sowie Papst *Paul VI.*, MP „*Matrimonia Mixta*“ vom 31. März 1971, in: AAS 62 (1970) 257-263, 260. Nach den Normen ist die Dispens erforderlich, weil die Konfessionsverschiedenheit „*natura sua plenae spirituali coniugum*“

näherung die amtliche Einschätzung des glaubensgefährdenden Potentials der konfessions- bzw. religionsverschiedenen Ehe, nicht die Verpflichtung zur Glaubensbewahrung. Die Kennzeichnung des Ehehindernisses der Beischlafsunfähigkeit wechselte von *ipso iure naturae* zu *ex ipsa natura*<sup>116</sup>. Da die Kompetenz definitiven (unfehlbaren) Lehrens sich nicht auf rein naturrechtliche Fragen erstreckt, ist dies keine Änderung einer irreformablen Festlegung<sup>117</sup>.

C. 219 CIC/1917 regelte, der zum Papst Gewählte erhalte sogleich mit der Annahme der Wahl, *iure divino*, die volle jurisdiktionelle Höchstgewalt<sup>118</sup>. Als Kern der Bestimmung galt der göttlich-rechtliche Ursprung der Primatialgewalt und der Ausschluss jedweder menschlichen Übertragung<sup>119</sup>. Dem Wortlaut nach konnte auch die Annahme der Wahl als allein ausreichende Form und damit der genaue Zeitpunkt der Übertragung der Gewalt von der *ius-divinum*-Kennzeichnung erfasst sein<sup>120</sup>.

---

communioni obstat“, vgl. ebd. 260 f. n. 1. Cc. 1124 f. kennen weder eine Begründung noch die Qualifizierung als göttliches Recht, vgl. U. Beykirch, Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen (fzk 2), Würzburg 1987, bes. 104-154. 165 f. 171. 179. 232. 234. 348-352. Für die religionsverschiedene Ehe vgl. c. 1071 CIC/1917 und c. 1129.

<sup>116</sup> Vgl. c. 1068 § 1 CIC/1917 und c. 1084 § 1. Nach ausführlicher, kontroverser Diskussion in der Codexkommission wurde die eindeutige Kennzeichnung aufgegeben. Die syntaktische Stellung der Naturklausel lässt allein ihren Bezug auf *matrimonium* zu. Zur rechtssprachlichen Mehrdeutigkeit der *natura*-Klauseln vgl. für den alten Codex J. A. Faßbender, Recht 59-66 (Anm. 31). Zur unterschiedlichen Würdigung – Abkehr vom Naturrecht oder Behauptung identischen Inhalts trotz Änderung des Wortlauts – vgl. W. Kursawa, Impotentia coeundi als Ehenichtigkeitsgrund. Eine kanonistische Untersuchung zur Auslegung und Anwendung von Canon 1084 des Codex Iuris Canonici 1983 (fzk 22), Würzburg 1995, 255-294 sowie 322-324.

<sup>117</sup> Vgl. oben 2.1.

<sup>118</sup> „Romanus Pontifex, legitime electus, statim ab acceptata electione, obtinet, *iure divino*, plenam supremam iurisdictionis potestatem“ [Hervorhebung von mir]. Dem wahrhaft bischöflichen Charakter der Primatialgewalt nach c. 218 § 2 CIC/1917 trug Papst Pius XII. durch die Auffassung Rechnung, die Weiheunfähigkeit und der fehlende Wille, sich weihen zu lassen, machten einen Nichtgeweihten unfähig zur Wahlannahme, vgl. G. May, Das Papstwahldekret in seiner jüngsten Entwicklung. Bemerkungen zu der Apostolischen Konstitution „Romano Pontifici eligendo“, in: P. Leisching u. a. (Hg.), *Ex aequo et bono*. FS W.M. Plöchl, Innsbruck 1977, 231-262, 253 f. 258.

<sup>119</sup> Vgl. etwa Mörsdorff Lb 1, 350 f.; R. Naz u. a., *Traité de droit canonique* 1, Paris 1954, 372 f. n. 508; A. Cance, *Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique* 1, Paris 1946, 226 f. n. 212; F. X. Wernz u. a., *Ius Canonicum* 2, Rom<sup>3</sup> 1943, 469 f., 406.

<sup>120</sup> Für G. May, Papstwahldekret 261 (Anm. 118) war nicht sicher, ob die Kirche überhaupt die Macht besitzt, die Weise der Übertragung des Papstamtes zu ändern. J. Neumann, „Ius divinum“, 7 (Anm. 30) und ders., Grundriß des katholischen Kirchenrechts (Grundrisse 1), Darmstadt 1981, 95, sieht in der Hinzufügung der Konsekration eine einschränkende Modifizierung der göttlich-rechtlichen Vorgabe.

Nach dem geltenden c. 332 § 1 wird die Höchstgewalt durch die Wahlannahme zusammen mit der Bischofsweihe übertragen. Damit soll der bischöfliche Charakter der päpstlichen Gewalt betont werden. Eine doktrinelte Änderung bezüglich des Zeitpunktes ihrer Übertragung war nicht intendiert. Die Auslassung der Kennzeichnung beugt dem Missverständnis vor, eine göttlich-rechtlich vorgegebene Übertragungsweise der Papstgewalt sei geändert worden<sup>121</sup>. Dass die Vollmacht des Papstes direkt von Christus herkommt, hat Papst *Johannes Paul II.* als Glaubenslehre (*doctrina fidei*) bezeichnet; dass sie durch die Annahme der Wahl zusammen mit der Bischofsweihe erteilt wird, gelte als gewiss

---

<sup>121</sup> Die Überarbeitung des Canons erfolgte im Rahmen des LEF-Projekts. Von Beginn an sollte die Relevanz der Bischofsweihe erhöht werden. Als treibendes Motiv wird die unter Berufung auf das II. Vatikanum vorgetragene theologische Auffassung erkennbar, alle Jurisdiktionsgewalt sei an die Weihe gebunden. Zudem sei die Bischofsweihe für die Mitgliedschaft im Bischofskollegium erforderlich. Das gelte erst recht für dessen Haupt, vgl. zur Textgeschichte detailliert *G. Ghirlanda, Accettazione della legittima elezione e consecrazione episcopale del Romano Pontefice secondo la „Cost. Ap. Universi Dominici Gregis“ di Giovanni Paolo II, in: PRCan 86 (1997) 615-656, 617-629. In c. 34 § 1 Schema LEF 1969 und c. 35 § 1 Schema LEF 1971 hieß es „acceptatione una cum episcopali consecratione iure divino obtinet“.* Hier war die Kennzeichnung deutlicher auf das „Wie“ der Übertragung bezogen. Das hätte die substantielle Änderung einer als göttlich-rechtlich gekennzeichneten Norm sein können. Papst *Paul VI.* verfügte in RomPontElig n. 88, ein zum Papst gewählter Bischof sei sofort wahrer Papst. Er erwerbe daher die Höchstgewalt und könne sie ausüben. Ein Nichtbischof sei sogleich zu weihen. Die Kennzeichnung als göttliches Recht fehlt. Der Papst wollte lediglich disziplinarisch sicherstellen, dass der unterstellte Wille eines gewählten Nichtbischofs, sich weihen zu lassen, alsbald bewiesen und umgesetzt würde, vgl. *G. Ghirlanda, Accettazione 625 f.* Ohne doktrinelte Entscheidung sollte die Ausübung päpstlicher Gewalt ohne Bischofsweihe praktisch verhindert werden. Der genaue Zeitpunkt der Übertragung der Gewalt blieb offen. Benannt wurde er in c. 30 § 1 Schema LEF 1976: Es sei beim Bischof die Annahme der Wahl, beim gewählten Nichtbischof die Konsekration. Dies wurde als Änderung göttlichen Rechts empfunden. Bei der weiteren Arbeit hieß es, der Canon wechsele von der Lehre, die Primatialgewalt werde kraft göttlichen Rechts durch die Annahme der Wahl erlangt, zu der Lehre, dies geschehe kraft göttlichen Rechts durch die Konsekration. Da auch in RomPontElig der Bezug auf göttliches Recht fehle, strich man *iure divino* für c. 30 § 1 Schema LEF 1980. Das führe nicht zu theologischen Schwierigkeiten. Man bejahe lediglich die Notwendigkeit der Bischofsweihe, damit die (päpstliche) Gewalt eine wahrhaft bischöfliche sei, vgl. Com 13 (1981) 47. Das sah das Sekretariat der Codexkommission anders. Sie stellte für den Fall, dass der Papst von der Promulgation der LEF absehen sollte, eine Liste jener Canones zusammen, die in das Schema CIC 1980 einzufügen seien. In dieser Liste, vgl. *Canones inserendi* 1981, 353, war c. 30 § 1 erneut verändert und entsprach bis auf orthographische Unterschiede dem heutigen c. 332 § 1. Dieser entspricht seinerseits inhaltlich RomPontElig n. 88 und wird überwiegend als disziplinäre Regelung einer doktrinell offenen Frage verstanden, vgl. *G. Ghirlanda, Accettazione 628 f.* mit weiteren Belegen. *G. Gänswein, Um den Anfang der Primatialgewalt, in: ÖAKR 34 (1983-84) 47-95, 94 f.,* sieht durch die Theorie von der Einheit der Kirchengewalt das Proprium des päpstlichen Primats gefährdet.



(*pro certo habendum est*)<sup>122</sup>. Ein substantieller Wandel göttlichen Rechts ist dieser Verzicht auf die formelle Kennzeichnung nicht.

Schließlich hat der Gesetzgeber eine präzisierende Interpretation der kraft göttlichen Rechts bestehenden bischöflichen Verfasstheit der Kirche vorgenommen. Sie bedeutet nicht, dass die Bischöfe *ex divina institutione* einer Teilkirche vorstehen (c. 329 § 1 CIC/1917)<sup>123</sup>. Nicht die Teilkirche und das Amt des Diözesanbischofs sind göttlichen Rechts, sondern der Eintritt der Bischöfe in die apostolische Nachfolge, d. h. der Bischofsstand (c. 375 § 1). Anders als von den einen befürchtet<sup>124</sup> und von anderen gehofft bzw. angenommen<sup>125</sup>, hat der Gesetzgeber durch die Art der Transformierung der konziliaren Lehre über die Bischöfe in das geltende Recht den Primat des Papstes konsequent zur Geltung gebracht. „Als irreformabel gekennzeichnet wird die theologische Würde der Nachfolgerschaft, nicht die rechtliche Leitungskompetenz. Demnach muss es in der Kirche unaufgebbar Bischöfe geben, nicht aber unbedingt die Leitung einer Teilkirche

---

<sup>122</sup> Vgl. UDG, Einleitung 307. Die diesbezüglichen Einzelbestimmungen bleiben auf der Linie Papst *Pauls VI.*, vgl. UDG nn. 88 f. und 91 sowie *G. Ghirlanda*, *Accettazione* 629-633.

<sup>123</sup> Dieses Verständnis hat in besonderer Weise *H. Barion* verfochten. Er interpretierte c. 329 § 1 CIC/1917 so, dass der Bischof als Leiter einer territorial umschriebenen Teilkirche, also das Diözesanbischofsamt mit einer zwar teilkirchlich begrenzten, „aber in dieser Begrenzung absolute(n) Eigenständigkeit“ zur – wenngleich mittelbar – göttlich-rechtlichen Verfasstheit der Kirche gehöre, vgl. *Ordnung und Ortung im kanonischen Recht*, in: *Barion GA* 181-214, 184-192. Er setzte dabei voraus, die Apostolische Sukzession könne nur auf die einzelnen Bischöfe (distributiv) und nicht auf ein gesamtkirchliches Kollegium der Bischöfe bezogen sein. Ungestellt blieb dabei – für *Barion* ungewöhnlich – die Frage, wer denn entscheide, ob eine Einschränkung der bischöflichen Gewalt jene Fülle unterschreitet, „die überhaupt einer Teilkirche zugänglich und notwendig ist“, ebd. 190. Und was bedeutet es, dass auch gegenüber der päpstlichen Aufsicht, „nach göttlichem Recht die eigenständige Jurisdiktion des Einzelbischofs *im Normalfall* [Hervorhebung von mir] immer das Maß an Rechten in sich schließen muss, ohne das von einer *Ecclesia peculiaris* und von ihrer Leitung durch den Einzelbischof im göttlich-rechtlichen Sinne des c. 329 § 1 nicht gesprochen werden kann“, ebd. 192? Vgl. die prägnante Zusammenfassung und hier zutreffende Kritik von *M. Kleinwächter*, *System* 176-180, bes. 179 (Anm. 29).

<sup>124</sup> Die Zuordnung von bischöflicher und päpstlicher Gewalt sah *Barion* im II. Vatikanum durch die Verfechter der Herleitung der bischöflichen Gewalt aus der des Bischofskollegiums in „antiprimatialer“ und auf die „Erhöhung“ des Bischofsamtes gerichteten Weise bedroht. C. 329 § 1 CIC/1917 sei in der Kirchenkonstitution zwar der Sache nach rezipiert, aber verunklart, vgl. *Barion GA* 525-532, bes. 527-531.

<sup>125</sup> Exemplarische Belege für die verbreitete Auffassung, das Verhältnis von Primat und Episkopat, von Papst und Diözesanbischof habe sich in Lehre und Recht zugunsten des letzteren substantiell geändert, vgl. bei *G. Bier*, *Rechtsstellung* 13-15 (Anm. 88).

durch einen Bischof<sup>126</sup>. Der grundlegende Canon über die Gewalt des Diözesanbischofs (381 § 1)<sup>127</sup> formuliert die *plenitudo potestatis* des Papstes aus der Sicht des Diözesanbischofs. Dessen Amt zeigt in der Gesamtschau der kodikarischen Bestimmungen zu Bischofsstand und Bischofsamt sowie in dessen normativer Ausgestaltung das Profil einer päpstlichen Beamtenstelle. Restaurative Kritiker wie reformfreudige Verfechter des II. Vatikanums haben dessen systemtranszendierendes Potential über- und die Selbstverteidigungsressourcen der Oberhoheit des Papstes über das Konzilsgeschehen wie über das Konzilsergebnis unterschätzt<sup>128</sup>.

*Fazit:* Der Gesetzgeber hat die altkodikarische Auswahl göttlich-rechtlicher Normen für die Kodifizierung ohne Bruch weithin und ihre Systematik vollständig übernommen. Die Auswahl akzentuiert weiterhin jene kirchlichen Lehren, die sich besonderen Akzeptanzproblemen ausgesetzt sahen<sup>129</sup> und sehen. Hinzu kamen spezifisch rezipierte Lehren des II. Vatikanums. Systematisch werden Naturrecht und Offenbarungsrecht zur Geltung gebracht im Blick auf die Souveränität der Kirche nach außen (c. 113 § 1), auf den ständisch-hierarchischen Aufbau der Kirche nach innen (c. 207) und auf die Sakramente (cc. 840f.). Die Stützpfiler des kirchenrechtlichen Systems werden markiert, um die Identität der Kirche und ihrer Heilssendung zu sichern<sup>130</sup>.

### 3. Kirchliches Recht

Das göttliche Recht begründet und begrenzt das kirchliche Recht und richtet es inhaltlich normativ aus<sup>131</sup>. In diesem Sinn kann kirchliches Recht als Konkretisierung göttlich-rechtlicher Grundlagen verstanden werden.

---

<sup>126</sup> Ebd. 370 f. in der Zusammenschau seiner Ergebnisse. Im einzelnen vgl. ebd. 25-85 unter Einbeziehung der kodikarischen Verhältnisbestimmung von Gesamtkirche und Teilkirche.

<sup>127</sup> Dem Diözesanbischof kommt in der ihm anvertrauten Diözese alle ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung seines Hirtendienstes erforderlich ist; ausgenommen ist, was von Rechts wegen oder aufgrund einer Anordnung des Papstes der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten ist“. Vgl. die detaillierte Darstellung bei G. Bier, Rechtsstellung 140-260 (Anm. 88).

<sup>128</sup> Vgl. für das II. Vatikanum N. Lüdecke, Codex 227-237 (Anm. 6).

<sup>129</sup> Vgl. J.A. Faßbender, Recht 166-172 (Anm. 31).

<sup>130</sup> So gilt das göttliche Recht als der wichtigste Faktor der Stabilisierung des kirchlichen Rechts, vgl. J.-P. Schouppe, Convergence et différence entre le droit divin des canonistes et le droit naturel des juristes, in: IE 12 (2000) 29-67, 29, 33, 67. Kritisch zu dieser Art der Identitätssicherung H. Pree, Wandelbarkeit 121 f. (Anm. 28).

<sup>131</sup> Die von A. Hollerbach, Naturrecht IV. 3, in: StL 3, 1313 für das Naturrecht im Kirchenrecht herausgestellten Funktionen der Legitimierung, Limitierung und Normie-

### 3.1 Geltung und Auslegung kirchlicher Gesetze

Nach c. 7 existiert ein objektiv verbindliches Gesetz mit seiner amtlichen Veröffentlichung – unabhängig von der Zustimmung und Befolgung durch seine Adressaten. Theorien, die den Adressaten eine konstitutive Rolle für die Begründung der Geltung von Gesetzen beimessen, sind kirchenamtlich nicht anerkannt<sup>132</sup>. Dem entspricht, dass es weder ein formelles Gesetzgebungsverfahren noch Normenkontrollverfahren gibt.

Die Auslegung ist nach c. 17 strikt an den Wortlaut des Gesetzes gebunden. Ist dieser klar<sup>133</sup>, so ist der Kanonistik die Anwendung außergesetzlicher Interpretationsmittel, wie Konzilskonformität, ökumenische Offenheit, bestimmte „Communio“-Konzeptionen oder auch der sog. „Geist“ des Konzils untersagt. Auch eine Auslegung unter Beachtung dieser befohlenen Methode hat nur privaten Charakter. Authentisch, d. h. verbindlich auslegen, kann gemäß c. 16 § 2 nur der Gesetzgeber bzw. ein von ihm bevollmächtigtes Organ<sup>134</sup>. Als *dominus canonum* ist der Papst nicht an die von ihm befohlene Auslegungsmethode gebunden. Authentische Interpretationen werden daher nicht begründet; sie ergehen nicht als Wahrspruch, sondern als Machtspruch<sup>135</sup>. Die zentralen Interpretationsnormen wurden und werden mit guten Gründen als „positivistisch, voluntaristisch, statisch, nicht hermeneutisch oder anachronistisch“ kritisiert. Der Gesetzgeber hat sie gleichwohl „erneut ausdrücklich bekräftigt“<sup>136</sup>. Die Festlegung

---

rung gelten auch für das positive göttliche Recht; so mit Recht *J.-P. Schouppe*, *Convergence* 30 f., 67 (Anm. 130).

<sup>132</sup> Vgl. grundlegend *R. Potz*, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts (KuR [Wien] 15), Wien 1978.

<sup>133</sup> C. 17 setzt einen in sich feststehenden Wortsinn voraus. Zur Kritik an der amtlich geltenden Interpretationstheorie vgl. in diesem Band *M. Jestaedt* sowie *H. Pree*, Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm im Kanonischen Recht (Linzer Universitätschriften. Monographien 6), Wien u. a. 1980, 220: „Einen Wortsinn als solchen, d. h. einen, welcher unabhängig von der bedeuteten geschichtlichen und sich wandelnden Wirklichkeit ermittelbar sein soll, gibt es nicht. Stellte man daher auf ein derartiges Kriterium, wie den echten Wortsinn usf. ab, befürwortete man uneingestandenermaßen eine willkürliche Vorgehensweise bei der Interpretation“.

<sup>134</sup> Vgl. insgesamt *C.M. Polvani*, Interpretation (Anm. 44).

<sup>135</sup> Vgl. *Aymans/Mörsdorf* Lb 1 180 sowie *R. J. Kardinal Castillo Lara*, Die authentische Auslegung des kanonischen Rechts im Rahmen der Tätigkeit der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des *ius canonicum*, in: ÖAKR 37 (1987/88) 209-228, 226: „... eine Antwort der auslegenden Kommission verpflichtet, nicht weil sie auf überzeugenden Motiven basiert, sondern weil die gesetzgeberische Autorität sie bindend will“. Jeder Argumentationsversuch gilt als Gefährdung der Verpflichtungskraft. Die authentische Auslegung wird vor allem als Willensakt verstanden.

<sup>136</sup> Vgl. *H. Socha*, in: MKCIC 17, 7 und 13 mit Belegen für die Kritik. *K. Walf*, Rechtsschöpfung durch Gewohnheitsrecht, in: *Diakonia* 28 (1997) 384-389 betont das Gewohnheitsrecht nach cc. 23-28 als die im Unterschied zum staatlichen Recht außer dem

der Auslegungsmethode und die authentische Interpretation sind effektive rechtspolitische Mittel zur Absicherung der päpstlichen Souveränität<sup>137</sup>.

### 3.2 *Vera aequalitas*: Gleiche Würde, nicht gleiche Rechte

In der Kirche sind nach c. 208<sup>138</sup> alle Gläubigen aufgrund der Taufe (nicht aufgrund des Menschseins) wahrhaft gleich in Würde und Tätigkeit. Das kodikarische Verständnis der Gleichheit beinhaltet eine allen Gläubigen gemeinsame, in der Taufe gründende theologische Qualität, eine ethisch gebotene Achtung und Wertschätzung der Person und ihres Handelns als Kirchenglied.

Anders als in staatlichen Rechtsordnungen ergibt sich aus dieser Gleichheit nicht die funktionelle Gleichstellung. Die Gleichheit in der Würde besteht nach c. 208 vielmehr unbeschadet einer funktionellen Ungleichheit in der Mitwirkung an der kirchlichen Sendung. Diese Mitwirkung unterscheidet sich auch aufgrund der Rechtsstellung, z. B. nach Standeszugehörigkeit oder Geschlecht. D. h.: Der Codex kennt weder das Prinzip der Gleichheit *vor* dem Gesetz (*Rechtsanwendungsgleichheit*: ohne Ansehen der Person), noch kennt er das Prinzip der Gleichheit *im* Gesetz (*Rechtssetzungsgleichheit*).

Letzteres gilt in der rechtsstaatlichen Ordnung als notwendige Konsequenz aus der substantiellen Gleichheit in der Würde der Person und bindet auch den Gesetzgeber. Der CIC enthält weder einen allgemeinen rechtlich bindenden Gleichheitsgrundsatz noch spezielle Differenzierungsverbote. Entscheidend ist nicht, dass es kein Ungleichbehandlungsprinzip gibt, sondern dass die Verpflichtung auf die Gleichheit *vor* und *im* Gesetz fehlt. Das Verständnis der Gleichheit im CIC schließt weder für die Rechtsanwendung noch für die Gesetzgebung etwa das Geschlecht als legitimen Anknüpfungspunkt für eine Ungleichbehandlung aus<sup>139</sup>. Auch wo das Gesetz unterschiedslos allen Laien Rechte zuspricht, können Gesetzgeber und Verwaltung unter Berufung auf das Gemeinwohl z. B. geschlechtsbedingte Regelungen in bezug auf die Rechtsausübung vorsehen (c. 223 § 2).

Auch die zweite in modernen westlichen Staaten geltende Konsequenz aus der Gleichheitsidee kann der Codex nicht ziehen: das Grundprinzip der Demokratie mit dem Recht aller, zu gleichen Teilen an der politischen Willensbildung

---

Gesetzesrecht vorgesehene zweite Rechtsquelle. Er zeigt gleichwohl deren enge Grenzen. Sie bestätigen den Vorrang der hierarchischen Gesetzgebungsgewalt.

<sup>137</sup> Vgl. *B.Th. Dröbner*, Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983, in: *AfkKR* 153 (1984) 3-34; 30 f.

<sup>138</sup> Vgl. zur Auslegung *N. Lüdecke*, Bemerkungen 68-80 (Anm. 83) sowie *G. Lo Castro*, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Mailand 1985, 177 f., 185-190. Er übersieht, ebd. 174, die auswählende Rezeption des Konzilstextes LGent 32 in c. 208.

<sup>139</sup> Insoweit zu Recht auch *E. McDonough*, *Die Frauen und das neue Kirchenrecht*, in: *Conc(D)* 22 (1986) 210-216, 215.

mitzuwirken<sup>140</sup>. Ein Recht auf innerkirchliche Entscheidungsbefugnisse gibt es für den Laienstand nicht (c. 228); die den Klerikern zukommende Leitung (cc. 129 § 1, 274 § 1) steht unter dem Vorbehalt der päpstlichen Souveränität. Im Sinne der Analogie zwischen staatlich-monarchischer und kirchlicher Regierungsform übertrug das I. Vatikanum die Idee der Souveränität auf den Papst mit der Konsequenz des Primats in Jurisdiktion und Lehrkompetenz<sup>141</sup>. Seine Definition im I. Vatikanum schloss intentional eine Parallelisierung mit der weiteren staatlichen Entwicklung aus, in der die Souveränität vom Fürsten auf das Volk überging<sup>142</sup>.

Beide Spezifizierungen des kirchlichen Begriffs der Gleichheit sind bedingt durch die göttlich-rechtlichen Prinzipien der ständischen Gliederung (c. 207) sowie der absoluten (d. h. auch keine Bindung an einen rechtlichen Gleichheitsgrundsatz vertragenden) Souveränität des Papstes. Welche Konsequenzen aus der Gleichheit nach Würde und Tätigkeit für die kirchliche Rechtsordnung zu ziehen sind, bestimmt der Gesetzgeber entsprechend den lehramtlichen Vorgaben<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Vgl. *J. Herranz, Salus animarum, principio dell'ordinamento canonico*, in: IE 12 (2000) 291-306, 297 sowie als konkretes Beispiel die Klarlegung der grundverschiedenen Bedeutung und Funktion von Wahlen im geltenden kanonischen Recht bei *H. Pree*, Das sog. „Familienwahlrecht“ bei PGR-Wahlen aus kanonistischer Sicht, in: DPM 8 (2001) 375-390, 375-382.

<sup>141</sup> Vgl. *H.J. Pottmeyer*, Ultramontanismus und Ekklesiologie, in: SdtZ 210 (1992) 449-464.

<sup>142</sup> Zum Problem einer etwaigen Fortentwicklung des Kirchenverständnisses vor dem Hintergrund der Primatsdogmen vgl. *H.J. Pottmeyer*, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums: Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums, in: *Ders. u. a. (Hg.)*, Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 89-110 und *O.H. Pesch*, Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: *H. Häring/K.-J. Kuschel (Hg.)*, Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. FS *H. Küng*, München 1993, 88-128.

<sup>143</sup> Vgl. cc. 747 § 2 und 768 § 2. Für die Begründung der Unvereinbarkeit von Demokratie im staatlichen Verständnis und katholischer Kirche vgl. den Neuabdruck des erstmals 1970 veröffentlichten Beitrags von *J. Ratzinger*, Demokratisierung der Kirche?, in: *Ders., H. Maier (Hg.)*, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Limburg 2000, 7-46. *J. Kard. Ratzinger*, Demokratisierung der Kirche – Dreissig Jahre danach, in: Ebd. 78-92, 78 erklärt, er vertrete „alles damals Gesagte auch heute noch so“.

### 3.3 Primär materialer Rechtsbegriff

Die Kirche versteht sich als von Gott gesandt, um den Menschen zur Erkenntnis und zur Annahme des Heils zu verhelfen, vor allem durch die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat (Caritas, Diakonie) und durch die Spendung der Sakramente<sup>144</sup>. Aus der göttlich-rechtlichen Pflicht, die erkannte und mit der Aufnahme (Taufe oder Konversion) in die römisch-katholische Kirche angenommene Wahrheit zu bewahren (c. 748), folgt unmittelbar die insoweit grundlegende und allen Rechten in der Kirche vorangestellte umfassende Rechtspflicht des c. 209<sup>145</sup>. Alle Gläubigen haben (nicht nur in der Gesinnung, sondern) auch in ihrem Verhalten, immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (§ 1), d. h. die sichtbare Verbundenheit mit Christus durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung (c. 205)<sup>146</sup>. Mit großer Sorgfalt haben sie ihre Pflichten gegenüber der Kirche zu erfüllen (c. 209 § 2). Es geht um die Verwirklichung der nach katholischem Verständnis inneren Verbindung von Gottesbeziehung und Kirchlichkeit<sup>147</sup>. Diese Anteilhabe am Heil durch die Gemeinschaft mit der Kirche macht ihre Besonderheit als Sozialgebilde aus.

Ihre Eigenart, „Keimzelle des Heils“<sup>148</sup> zu sein, prägt auch die Rechtsgestalt der Kirche. Aufgrund ihres gottgegebenen hierarchischen Aufbaus ist es Aufgabe der Hierarchie, die Erfüllung der *communio*-Verpflichtungen in bezug auf Lehre, Sakramente und kirchliche Obrigkeit und damit die *salus animarum*<sup>149</sup> struktu-

<sup>144</sup> Vgl. LGent 9b und 11 sowie G.L. Müller, Heil, in: LKD 236-239, 237f. und S. Spindel, Heil V. Praktisch-theologisch, in: LThK<sup>3</sup> 4, 1264.

<sup>145</sup> Vgl. R.J. Kaslyn, The Value Underlying the Law: A Foundational Analysis of Canon 209, § 1, in: StCan 29 (1995) 7-28, 14-28 sowie als Überblick zur Kommentierung des Canons *ders.*, „Communion with the church“ and the Code of Canon Law. An Analysis of the Foundation and Implications of the Canonical Obligation to Maintain Communion with the Catholic Church (Roman Catholic Studies 5), New York 1994, 115-137.

<sup>146</sup> Ein textlich unterschiedener, aber sachlicher Vorläufer der Bestimmung ist 1979 eine überarbeitete Fassung des c. 19 SchemaPopDei, vgl. Com 12 (1980) 80. Im Schema CIC 1980 fehlt die Bestimmung. Erst im Schema CIC 1982 findet sich c. 209 § 1, aber mit dem angehängten Attributsatz zum Ausdruck „Kirche“: „...cum Ecclesia, a Romano Pontifice et Episcopis in hierarchica communione cum cuiusdem Ecclesiae capite et membris gubernata“. Der Papst hat ihn bei der letzten Überarbeitung gestrichen. Es wäre eine unnötige Wiederholung und Selbstverständlichkeit gewesen.

<sup>147</sup> Vgl. J. Vries, Gottesbeziehung und Gesetz. Grund, Inhalt und Grenze kanonischer Normierung im Bereich des religiösen Lebens der Gläubigen (MthStkan 44), St. Ottilien 1991, 152, 212, 280, 227. Vgl. auch die von Papst Johannes Paul II., Ap. Konst. *Sacrae Disciplinae Leges* vom 25. Januar 1983, in: AAS 75 (1983) VII-XIV, XIV, ausgedrückte Hoffnung, die Disziplin der Kirche möge wieder erstarren und dadurch das Heil der Seelen gefördert werden.

<sup>148</sup> Vgl. LGent 9b.

<sup>149</sup> Die Kanonistik hat eine Vielzahl von Theorien über die Bedeutung und Tragweite der *salus animarum* im kanonischen Recht entwickelt. Sie gehen weit über das hinaus,

rell zu ermöglichen und sicherzustellen. Darin besteht das vorgegebene Gemeinwohl der Kirche<sup>150</sup>. Ein Mittel zu seiner Verwirklichung ist das kirchliche Recht. Es ist wie alles in der Kirche funktional auf die *salus animarum* – im Sinne des Erhalts und der Vertiefung der kirchlich bedingten Christusbeziehung – ausgerichtet und insoweit Instrument (c. 1752)<sup>151</sup>.

Inhalt und Umfang der unbestimmten Rechtsbegriffe der Wahrung der *communio*, des *bonum commune* und der *salus animarum* bestimmt aufgrund göttlicher Ermächtigung und begrenzt durch das göttliche Recht das authentische Lehramt. Damit liegen die Leitprinzipien oder Kriterien zur Abwägung und Feststellung, welche Erfordernisse der *salus animarum* welche interpretative oder anwendende Rechtsgestaltung<sup>152</sup> erfordern, in seiner Hand. Das kirchliche Recht kann nicht nur wegen seiner Ausrichtung auf das Seelenheil als immer pastoral bezeichnet werden<sup>153</sup>, sondern auch aufgrund der Letztverantwortung der Hirten für die Verwirklichung dieser Ausrichtung<sup>154</sup>.

---

was sich unmittelbar aus dem Codex erheben lässt vgl. P. Moneta, *La salus animarum nel dibattito della scienza canonica*, in: IE 12 (2000) 307-326.

<sup>150</sup> Vgl. allgemein A. Hollerbach, *Gemeinwohl*, in: StL<sup>7</sup> 2, 857-863, 858 sowie in bezug auf die Kirche N. Witsch, *Bonum commune*, in: LKStKR I, 294-297, 296 f. Die Begriffe *communio cum Ecclesia*, *bonum (Ecclesiae) commune* und *salus* bzw. *bonum animarum* konvergieren im CIC. Nur vereinzelt wird der Versuch einer gegenständlichen Abgrenzung erkennbar vgl. in c. 1452 § 1 die Unterscheidung von Sachen des öffentlichen Wohls von Angelegenheiten, die das Heil der Seelen betreffen. K. Lüdicke, in: MKCIC 1452, 7 vermutet hinter letzterem etwa Rechtsstreitigkeiten über Sakramente. Die *bonum-commune*-Formel kann nicht auf Aspekte der guten Ordnung oder Organisation beschränkt werden. Sie ist immer auf die Kirche in ihrer komplexen und auf das Heil ausgerichteten Wirklichkeit bezogen, vgl. Ochoa Index CIC 57. Umgekehrt meint *salus* oder *bonum animarum* im Sprachgebrauch des CIC nicht nur die eschatologische Vollendung, sondern auch die diesseitige kirchliche Realität des Heils der hier und jetzt lebenden Gläubigen, vgl. J. Vries, *Gottesbeziehung* 219-227 (Anm. 140). Zur Synonymität und Verhältnisbestimmung der *salus*- und *bonum*-Formeln vgl. auch T. Schüller, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum*. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie (fzk 14), Würzburg 1993, 302-319.

<sup>151</sup> Vgl. Nr. 1 und 3 der Leitlinien für die Arbeit der Codexkommission, in: Com 1 (1969) 78-85, 78 f. sowie J. Herranz, *Salus animarum* 294, 302, 306 (Anm. 140).

<sup>152</sup> Vgl. H. Pree, *Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: Possibilità e limiti ecclesiali di impiego*, in: IE 12 (2000) 375-418.

<sup>153</sup> Vgl. so J. Herranz, *Salus animarum* 295 (Anm. 140).

<sup>154</sup> Dem entspricht die große Bedeutung des Ermessens im CIC, vgl. H. Pree, *Ermessen*, in: LKStKR I, 605-610. Für Beispiele im Zusammenhang mit der Amtsenthebung eines Pfarrers vgl. den Beitrag von M. Landau in diesem Band. Zur Notwendigkeit, dieses Ermessen stärker zu binden, um einer Auslegung von „pastoral“ als willkürlich vorzubeugen, vgl. H. Pree, *Bemerkungen zum Normbegriff des CIC/1983*, in: ÖAKR 34 (1985) 25-61, 32 f. und 39 f.

Die programmatisch an den Schluss des CIC gestellte Maxime, „salus animarum in Ecclesia suprema semper lex esse debet“ (c. 1752), ist eine Nachbildung zu dem aus dem römischen Recht tradierten Grundsatz „salus populi suprema lex“<sup>155</sup>. Der Sache nach ist in ihm die zugrundeliegende Redewendung *Ciceros* bewahrt: „Den Herrschenden soll das Wohl des Volkes oberstes Gesetz sein“<sup>156</sup>. Kirchliches Recht ist so vor allem materiales, nicht neutrales oder formales Recht<sup>157</sup>. Es ist politisches Instrument der Hierarchie zur Umsetzung des lehrmäßig bestimmten Gemeinwohls.

Dieser kirchliche Rechtsbegriff schließt formale Elemente der Rechtsordnung nicht aus. Sie sind jedoch mit folgenden Konsequenzen relativiert:

- Dem festgelegten Kirchenrecht mangelt es an inhaltlicher Gewissheit, Unverbrüchlichkeit und Verlässlichkeit. Das zeigt sich an der jederzeit möglichen Änderung des Sinns von Gesetzen durch eine authentische Interpretation<sup>158</sup>. Es

---

<sup>155</sup> Vgl. *T. Schüller*, Barmherzigkeit 293 Anm. 27 (Anm. 150) sowie ebd. 293-302 zur Tradition der kanonischen Version.

<sup>156</sup> „Ollis [altlateinisch illis = Imperantibus] salus populi suprema lex esto“, vgl. *D. Liebs*, Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter, München 1982, 193.

<sup>157</sup> Zum Verständnis der Eigenart und Problematik eines vorwiegend materialen Rechtsbegriffs aus rechtsstaatlicher Sicht vgl. anschaulich *E.-W. Böckenförde*, Die Rechtsauffassung im kommunistischen Staat, München 1967, bes. 33-55 und 85-93. Daraus folgt nicht das Postulat eines rein formalen Rechtsbegriffs, vgl. *ders.*, Staatliches Recht und sittliche Ordnung, in: *H. Fechtrop* (Hg.), Aufklärung durch Tradition, Münster 1995, 87-107.

<sup>158</sup> Vgl. *H. Socha*, in: MKCIC 16, 2 und 14. Hinzu kommt, dass der dafür zuständige Rat für die authentische Interpretation der Gesetzestexte seit 1996 in kodikarisch nicht vorgesehenen Formen tätig wird. Er richtet unpublizierte „offizielle Antworten“ direkt an den Fragesteller. Unter der irreführenden Bezeichnung „private Antworten“ geraten diese doch an die Öffentlichkeit. Zur Klärung von Zweifeln publiziert er *declaraciones*, ohne dass diese formal authentische Interpretationen darstellen. Auf Anfragen römischer Dikasterien zur Rechtsanwendung veröffentlicht er *Notae explicativae*. Kanonistisch werden sie als Meinungen eines amtlichen Organs eingestuft, in der die Kraft der Argumente entscheidend ist. Ihre Diktion ist gleichwohl autoritativ, vgl. etwa die *Nota explicativa zu c. 915*, in: Com 32 (2000) 160 Nr. 2: Jegliche Interpretation des Canons, die seinem wesentlichen Inhalt widerspreche, wie er ununterbrochen vom Lehramt und der Disziplin der Kirche durch die Jahrhunderte erklärt wurde, sei eindeutig abwegig. Die Achtung vor den Worten des Gesetzes nach c. 17 dürfe nicht verwechselt werden mit dem uneigentlichen Gebrauch der selben Worte als Instrumente zur Relativierung der Vorschriften oder zu deren inhaltlicher Entleerung. Die Formulierung „sowie andere, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren“ sei klar und müsse so verstanden werden, dass ihr Sinn nicht verformt und die Anwendung der Norm (auch auf wiederverheiratete Geschiedene) unmöglich wird. Diese Diktion und die Publikation werden als gefährlich eingeschätzt. Sie könnten zu kirchenpolitischen Zwecken missbraucht werden und die wissenschaftliche Interpretation verkümmern lassen, vgl. *N. Polvani*, Interpretation 305-312 (Anm. 44), vgl. auch *K. Lüdicke*, in: MKCIC 915, 7.



zeigt sich insbesondere an der „Blankettstrafdrohung“<sup>159</sup> des c. 1399<sup>160</sup>. Nach ihm gilt im Kirchenrecht nicht *nulla poena sine lege*, sondern *nullum crimen sine poena*<sup>161</sup>.

• Die im CIC statuierten allen Gläubigen gemeinsamen Rechte (cc. 211-223) sind nicht Grundrechte. Sie sind dies formal nicht, weil der Codex einen Stufenbau der Rechtsordnung im Sinne der staatlichen Unterscheidung von Verfassungsrecht und einfachem Gesetzesrecht nicht kennt<sup>162</sup>. Das längere Zeit vorgesehene Projekt eines kirchlichen Grundgesetzes (LEF) wurde aufgegeben. Für die aus ihm in den CIC übernommenen Canones wurde die Bezeichnung „Grundrechte“ bewusst vermieden. Alle Rechte der Gläubigen sind einfache Gesetze. Ihre systematische Zusammenstellung ist übersichtlich. Materiell höherrangig werden sie dadurch nicht. Sie gründen nicht im Menschsein, sondern in der Taufe, sind nach der Konzeption des Codex Gliedschaftsrechte. Sie stehen unter einem doppelten Vorbehalt: dem der Erfüllung der umfassenden Grundpflicht, die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren und alle Pflichten ihr gegenüber zu erfüllen (cc. 209 und 223 § 1), und dem kirchenrechtlich unbeschränkten

---

<sup>159</sup> R. Pahud de Mortanges, Zwischen Vergebung und Vergeltung. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft 3. Folge 23), Baden-Baden 1992, 180.

<sup>160</sup> „Außer den Fällen, die in diesem oder in anderen Gesetzen geregelt sind, kann die äußere Verletzung eines göttlichen oder eines kanonischen Gesetzes nur dann mit einer gerechten Strafe belegt werden, wenn die besondere Schwere der Rechtsverletzung eine Bestrafung fordert und die Notwendigkeit drängt, Ärgernissen zuvorzukommen oder sie zu beheben“. Die Einführung des Legalitätsprinzips im Strafrecht wurde während der Arbeit am Codex verschiedentlich gewünscht, vgl. Com 7 (1975) 94; Com 8 (1976) 167. Auf der Vollversammlung der Codexkommission vom 24. - 27. Mai 1977 wurde sie abgelehnt, vgl. Com 9 (1977) 80 sowie Relatio 1981, 305. Systemgerecht wurde der Integrität der kirchlichen Sendung und der Vermeidung etwaiger Gefahren für das Seelenheil der Vorrang eingeräumt gegenüber den subjektiven Rechten und der Rechtssicherheit. Der *favor animarum et institutionis* wurde konsequent gewahrt, vgl. F. Nigro, c. 1399, in: P.V. Pinto (Hg.), Commento al Codice di diritto canonico, Rom 1985, 822-824, 823.

<sup>161</sup> Was H. Barion, Kirchenrecht, I. Wesen und Rechtsquellen, A. Kath. Kirche, in: Barion GA 327-333, 332, für die Vorgängernorm feststellte, gilt auch heute: „... Rechtskirche darf ... nicht als geistliches Pendant zum Rechtsstaat als einem Staat, der eine einmal festgelegte Rechtsordnung solange innehält, als sie formell in Kraft steht, verstanden werden. Im ganzen Bereich des rein kirchlichen Rechts vielmehr gilt das K[irchenrecht] nicht unverbrüchlich, sondern wenigstens theoretisch nur soweit und solange, als seine Befolgung nicht dem jeweils für kirchlich wichtiger gehaltenen Zweck im Wege steht. Hierfür ist das schlagende Beispiel c. 2222 § 1 ...“. Zur Problematik und kanonistischen Diskussion der Norm vgl. K. Lüdicke, in: MKCIC 1399, 3f.

<sup>162</sup> Vgl. H. Pree/H. Heimerl, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Ehrerecht, Wien u. a. 1983, 24. Die verbreitete Redeweise von „Grundrechten“ oder „Gleichberechtigung“ in der Kirche ist als kritischer Appell nachvollziehbar, aber rechtsdogmatisch falsch.

Vorbehalt der Regelung ihrer Ausübung durch die kirchliche Autorität (c. 223 § 2)<sup>163</sup>.

- Die Rechte der Gläubigen grenzen nicht individuelle Entfaltungsfreiräume ab. Es sind Mitwirkungs- und Beteiligungsrechte zur Verwirklichung der kirchlichen Zielsetzung. Dementsprechend sind den Rechten Betätigungspflichten an die Seite gestellt. Der von *W. Aymans* für die Rechtssprache vorgeschlagene Ausdruck „Gemeinrechte“ hebt sie nicht nur als „gemeinsame“ Rechte von Grundrechten ab<sup>164</sup>. Er bringt auch ihre Ausrichtung auf die Verwirklichung des Gemeinwohls zur Geltung<sup>165</sup>.

- Die Rechte der Gläubigen als „Freiheitsrechte“ zu bezeichnen, ist missverständlich. Es geht im Kirchenrecht nicht um die Verwirklichung subjektiver Freiheit, sondern objektiver Freiheit. Es geht nicht um Freiheit *von* der kirchlichen Gemeinschaft, um die rechtlich garantierte Möglichkeit, nach eigenem Entschluss etwas zu tun oder zu lassen, sondern es geht um die „geistliche“<sup>166</sup> Freiheit *zur* kirchlichen Gemeinschaft, d. h. zur Verwirklichung der Persönlichkeit in und durch jene Gemeinschaft. Diese Freiheit verwirklicht sich im Leben für die

---

<sup>163</sup> Vgl. die treffende Beschreibung der Konzeption *de lege lata* bei *W. Aymans*, Vom Grundstatut zum Gemeinstatut aller Gläubigen, in: *Ders./K.-T. Geringer* (Hg.), *Iuri Canonico Promovendo*. FS *H. Schmitz*, Regensburg 1994, 3-22. Für Kritik an kanonistischen Legitimierungen dieses Rechtszustands und Desiderate *de lege ferenda* vgl. *H. Pree*, *Esercizio della potestà e diritti di fedeli*, in: IE 11 (1999) 7-39, 22-32, bes. 29 f. Zu Optionen für die Rezeption von Menschenrechten, zu kanonistischen Grundrechtstheorien und zur Kritik an c. 223 § 2 vgl. *F. Hafner*, Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte (FVKS 36), Freiburg/Schweiz 1992, 173-292, bes. 249-252.

<sup>164</sup> Vgl. *W. Aymans*, Grundstatut 22 (Anm. 163). Vgl. auch *P. Landau*, Reflexionen über Grundrechte der Person in der Geschichte des kanonischen Rechts, in: *H.J.F. Reinhardt* (Hg.), *Theologia et Jus Canonicum*. FS *H. Heinemann*, Essen 1995, 517-532, 517 f.: „Dem Prinzip des Seelenheils entspricht eher die Rolle des Individuums als eines Destinatärs, eines Begünstigten durch die geistlichen Gaben der Kirche, die den Gläubigen aufgrund der Gnade Gottes zuteilwerden. Dieser Ansatz führt dann zu einer Konzeption von Grundrechten des einzelnen als Empfänger der Gaben der Kirche“.

<sup>165</sup> Vgl. anschaulich *R.M. Schmitz*, Das Recht der Laien auf die Verkündigung der göttlichen Heilsbotschaft. Seine Verankerung in der Rechtsordnung des CIC, in: *F. Breid* (Hg.), *Kirche und Recht*. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1998“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr 1988, 66-100.

<sup>166</sup> So in redlicher Abhebung vom in Staat und Gesellschaft leitenden Freiheitsbegriff *Aymans/Mörsdorf* Lb 2, 84-86 und ausführlich: *R.M. Schmitz*, Freiheit zum Heil. Zur Grundlegung der „libertas sacra“, in: *K.-Th. Geringer/H. Schmitz* (Hg.), *Communio in ecclesiae mysterio*. FS *W. Aymans*, St. Ottilien 2001, 573-591. Zu Ansätzen eines überpositiven Freiheitsrechts in der kanonischen Tradition vgl. *P. Landau*, Reflexionen (Anm. 164).

Gemeinschaft<sup>167</sup>. Das „Wozu“ der Freiheit ist nichts anderes als die lehramtlich verbindlich verkündete Wahrheit<sup>168</sup>.

- Es gibt „im katholischen Kirchenrecht kein geregelter Gesetzgebungsverfahren, kein geregelter Verfahren zum Erlass allgemeiner Verwaltungsakte, kein Verfahren zur Überprüfung der Rechtmäßigkeit von Gesetzen und generellen Verwaltungsakten, keine Legistik, so gut wie keine Theorie der kirchlichen Rechtssprache, keine explizite Lehre vom Ermessen ... und keine Lehre vom Rechtssatz“<sup>169</sup>. Formale Elemente des Rechts dürfen in der Kirche die jederzeitige Verwirklichung der materialen Inhalte des Rechts nicht hindern. Im Konfliktfall müssen jene zurücktreten<sup>170</sup>. Sich in einem solchen Konfliktfall auf die formalen Elemente des Rechts zu berufen, gilt als unzulässiger Formalismus<sup>171</sup> und als Ausdruck der Distanz zwischen Gläubigem und *communio*. Sie mag zwar im Staat bestehen, hat aber in der Kirche keinen Platz. Dem Individuum kommt nach Maßgabe der geltenden Rechtsordnung ein Eigenstand gegenüber der *communio* nicht zu<sup>172</sup>.

- Als materiales Recht enthält das kirchliche Recht auch moralisches Recht. Es verpflichtet im Gewissen. Es richtet sich nicht nur auf äußeres Verhalten, auf ein Tun oder Lassen. Es kann sich auch auf die innere Gesinnung der Menschen (z. B. cc. 210, 750; 752f., 1249) beziehen<sup>173</sup>. Es greift in diesem Sinne auf die

---

<sup>167</sup> Vgl. *M. Kaiser*, § 16 Die rechtliche Grundstellung der Gläubigen, in: *HdbKathKR* 171-184.

<sup>168</sup> Für den Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit vgl. *C Doctr*, Instruktion *Donum Veritatis* vom 24. Mai 1990 über die kirchliche Berufung des Theologen, in: *AAS* 82 (1990) 1550-1570 sowie *N. Lüdecke*, Grundnormen 452-497 (Anm. 26).

<sup>169</sup> *H. Pree*, Rezension zu *L. Wächter*, Gesetz im kanonischen Recht (1989), in: *ThRv* 87 (1991) 316-321, 316.

<sup>170</sup> Vgl. erneut c. 1399. Ein weiteres Beispiel ist das römische Sonderverfahren zur Lehrprüfung. Seine Anwendung nimmt Autoren oder Autorinnen, in deren Schriften Lehrverfehlungen vermutet werden, von den Vorkehrungen zum Rechtsschutz aus, welche die kodikarischen Strafverfahren, insbesondere der Strafprozess bieten. Kritik etwa an der späten Einbeziehung der Beanstandeten, am Fehlen einer angemessenen Verteidigung und effektiver Rechtsmittel, am Schutz römischer Verfahrensbeteiligter durch Anonymität gleitet ab am amtlichen Verständnis dieser rechtlichen Sonderbehandlungen als Ausdruck pastoraler Sorge, als bereits im Neuen Testament vorgezeichneter Weg der Pastoral; zur Darstellung und Kritik des Verfahrens vgl. *W. Böckenförde*, Die Verfahrensordnung zur Überprüfung von Lehrfragen durch die Kongregation für die Glaubenslehre von 1997, in: *NVwZ* 17 (1998) 810-814. Zu dieser Kongregation vgl. *H.H. Schwedt*, Kongregation (K.) für die Glaubenslehre (KG), in: *RGG*<sup>4</sup> 4, 1580f.

<sup>171</sup> So etwa der kanonistische Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre, *V. De Paolis*, Considerazioni canonistiche, in: *OssRom* vom 20. August 1997, 5 f., gegen die Forderung, Lehrbeanstandungen als Strafverfahren nach dem CIC durchzuführen.

<sup>172</sup> Zur Kritik vgl. *G. Luf*, § 4 Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, in: *HdbKathKR*<sup>2</sup> 33-48.

<sup>173</sup> Z. B. befiehlt c. 752 nicht nur die äußere Gefolgschaft gegenüber nicht-definitiven Lehren, sondern auch die innere, zustimmende Anerkennung. Der Gesetzgeber erwartet,

Person als ganze zu<sup>174</sup> und erlaubt nur eingeschränkt eine Trennung von innen und außen. Daraus ergeben sich auch Notwendigkeit wie Problematik der Gesinnungsprüfung und Gesinnungsgewähr<sup>175</sup>.

---

dass ein etwaiger Mangel an Einsicht in die inneren Gründe aus religiöser Anerkennung der kirchlichen Autorität doch in eine innere Zustimmung überführt wird, vgl. im einzelnen *N. Lüdecke*, Grundnormen 327-330 (Anm. 26). Dass die Sanktionierung eines Verstoßes nur bei äußerlicher Manifestierung möglich ist, ändert an dem Anspruch nichts. Als Überblick zu der hier nicht führbaren kanonistischen Diskussion über die Gesetzgebungsgewalt bezüglich innerer Akte und über die Eigenart der rechtlichen Normierung religiös-moralischer Akte und Handlungen im CIC vgl. *J. Vries*, Gottesbeziehung 49-100 (Anm. 147) sowie die instruktive Aufbereitung der diesbezüglichen Kontroverse zwischen *J. Klein* und *H. Barion* bei *M. Kleinwächter*, System 273-333 (Anm. 29).

<sup>174</sup> Für *R. Schwarz*, Vom Geist des Kirchenrechts, in: ÖAKR 31 (1985) 223-240, 240, nimmt das Kirchenrecht „wie alle totalitären Systeme den ganzen Menschen mit all seinen Kräften in die Pflicht ..., damit er am Aufbau der gemeinsamen Sache, hier des Leibes Christi, aktiv mitwirkt. Aber gerade diese kompromisslose Radikalität ... muß als Zeichen dafür angesehen werden, dass es ... um die Erlangung des ... Heils“ geht. Vorschläge durch eine deutlichere Unterscheidung von Recht und Moral, auch im kanonischen Recht dem Gewissensurteil der Gläubigen Geltung zu verschaffen, unterbreitet *H. Pree*, Forum externum und forum internum. Zur Relevanz des Gewissensurteils im kanonischen Recht, in: AfKKR 168 (1999) 25-50.

<sup>175</sup> Vgl. etwa die Einforderung einer „Totalverpflichtung gegenüber dem kirchlichen Lehramt“ – so *F. Dünzl*, Perfekter Kontrollmechanismus. Thesen zur neuen „professio fidei“ und dem „iusiurandum fidelitatis“, in: Anzeiger für die Seelsorge 99 (1990) 347-349, 349 – durch die „Professio fidei“ in der Fassung von 1989. Sie ist von Personen abzulegen, die ein Kirchenamt übernehmen, das in einer qualifizierten Beziehung zur Lehraufgabe der Hierarchie steht (c. 833), vgl. *N. Lüdecke*, Grundnormen 416-434, 443-448 (Anm. 26) sowie *ders.*, Ein konsequenter Schritt. Kirchenrechtliche Überlegungen zu „Professio fidei“ und Treueid, in: HerKorr 54 (2000) 339-344. Für die Überprüfung von Lehre und Lebenswandel bei Theologen und Theologinnen vor und während ihrer öffentlichen Lehrtätigkeit im Namen der Kirche vgl. *B. Häring*, Meine Erfahrung mit der Kirche. Einleitung und Fragen von Gianni Licheri, Freiburg u. a. 1989; *A. Auer* u. a., Unsere Erfahrung mit der Kirche, Freiburg u. a. 1991; *T. Berger*, Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie, Würzburg 1999, 151-168; *F. Strazzari* (Hg.), *Edward Schillebeeckx* im Gespräch, Luzern 1994, 74-87; *H. Meesmann* (Hg.), Publik-Forum Materialmappe. Gott, die Taube und die Liebe. Materialien und Dokumente zur Verweigerung des „Nihil obstat“ für die Theologin *Silvia Schroer*, Oberursel 1992 sowie aus historischer Sicht *K. Hausberger*, Franz Heiner als Denunziant seines Kollegen Franz Xaver Kraus. Drei Briefe des Freiburger Kanonisten an den Präfekten der Indexkongregation aus den Jahren 1898/99, in: *E. Möde/T. Schieder* (Hg.), Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderung für die Theologie zur Jahrtausendwende. FS *H. Petri*, Paderborn u. a. 2000, 43-57. Für grundsätzliche Skepsis aus staatsrechtlicher Sicht gegenüber der Möglichkeit einer Gesinnungsprüfung am Beispiel des vor 30 Jahren in Deutschland ergangenen Radikalenerlasses vgl. *E.-W. Böckenförde*, Der Staat als sittlicher Staat (Wiss. Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 14), Berlin 1978, bes. 26-30. Die Gesinnungsprüfung hänge immer von einer Vorgabe an Vertrauen oder Misstrauen ab, führe zum Rückgriff auf vage Anhaltspunkte, zeuge den einmal entstande-

#### 4. Ergebnis und Ausblick

Was sagt dieser Befund über das Rechtsverständnis des CIC?

1. Die römisch-katholische Kirche versteht sich als originär rechtlich verfasst.
2. Sie versteht ihr Recht phänomenologisch und strukturell analog zum staatlichen Recht.
3. Der Rechtsbegriff entspricht gleichwohl nicht dem des modernen Rechtsstaats. Er entspricht vielmehr dem Rechtsbegriff des neuzeitlichen absolutistischen Obrigkeitsstaats mit dem nur moralisch gebundenen absoluten Monarchen an seiner Spitze, der das Gemeinwohl verwirklicht<sup>176</sup>. Soziologisch gesehen ist die Kirche eine (absolute) Monarchie<sup>177</sup>.
4. Dies gilt nach katholischer Glaubenslehre als Ausdruck göttlicher Festlegung, nicht als geschichtlich bedingte Übernahme eines heute überholten staatlichen Modells.
5. An diese göttlich-rechtlichen Vorgaben der Souveränität nach außen sowie der hierarchischen Gliederung und monarchischen Führung nach innen ist auch der kirchliche Souverän bei der Rechtsgestaltung gebunden. Das zur Legitimation des Absolutismus herangezogene Axiom von *Thomas Hobbes*, „auctoritas non veritas facit legem“, trifft den kirchlichen Rechtsbegriff nicht unmittelbar. Er ist material, durch Wahrheit bestimmt.
6. Die göttlich-rechtlichen Prinzipien sind nicht nur Vorgaben. Sie sind auch Ermächtigung des Souveräns zu deren authentischer Interpretation, weiterer Entfaltung und Konkretisierung. Aufgrund der spezifischen gottgewollten

---

nen Zweifel fort, der auch durch späteres Verhalten nicht ausgeräumt werden kann, denn die gefährliche Gesinnung kann sich ja tarnen. Nach seiner Erfahrung als akademischer Lehrer habe dies zu „Bataillonen von Duckmäusern und Opportunisten“ geführt. All das sei nicht missbräuchlicher Auswuchs, sondern konsequent, „... wenn das Sich-Versichern der Gesinnung und damit der Zugriff auf die Gesinnung zum Inhalt rechtlicher Verfahren und Beurteilungen gemacht wird, die ihrer Art nach nur auf Äußeres abzielen können“, vgl. ebd. 27.

<sup>176</sup> Vgl. auch *H. J. Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie es 19. Jahrhunderts (TTS 5), Mainz 1974, bes. 364-371, 388-409 sowie *H. Dombois*, Kirchenrechtliche Betrachtungen nach dem Konzil, in: *J. Chr. Hampe* (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im Ökumenischen Disput 2, München 1967, 527-549, 534.

<sup>177</sup> Nach *F. D'Ostilio*, Prontuario del Codice di Diritto Canonico. Tavole sinottiche, Vatikanstadt 1995, 176 kann von einer monarchischen Leitung der Kirche im strikten Sinne gesprochen werden. Nach *R. Schwarz*, Vom Geist des Kirchenrechts 223-240, 228 (Anm. 174) „signalisiert“ gerade ein „nach außen hin absolutistisch erscheinendes Rechtssystem ... im kirchlichen Bereich“ anders als im Staat „höchstes Recht, weil hier von derartigen Strukturen die Gewährleistung der übernatürlichen Heilsgüter abhängt“.

Struktur der Kirche gilt auf der Ebene der Wahrheitsfindung: „Auctoritas, non theologia facit dogma“<sup>178</sup>.

7. Legalität und Legitimität fallen in der Kirche zusammen<sup>179</sup>. Darin besteht der entscheidende Unterschied zum staatlichen Recht. Seine Legitimitätsbasis kann sich wandeln. Die kirchliche Autorität bleibt aufgrund des *ius divinum* immer legitimiert<sup>180</sup>. Die Gefahr, die kirchliche Hierarchie könne missbräuchlich über das von Gott anvertraute Gut verfügen, ist nach amtlicher Lehre durch das Wirken des Heiligen Geistes gebannt.
8. In diesem Sinne und wegen seiner unverfügbaren Grundlagen ist kirchliches Recht geistliches Recht.

Dieses Verständnis des Kirchenrechts stößt im Kontext des hiesigen leitenden europäisch-neuzeitlichen Rechtsbegriffs „nach innen“<sup>181</sup> wie nach außen<sup>182</sup> auf große Vermittlungsprobleme. Sie wiegen umso schwerer, als die römisch-katholische Kirche nicht eine Kirche der freien Gefolgschaft in dem Sinne ist, dass die Gefolgschaft rechtlich freigestellt werden kann<sup>183</sup>, wohl aber faktisch in dem Sinne, dass die Kirche die Verweigerung der Gefolgschaft nur sehr begrenzt verhindern kann<sup>184</sup>.

---

<sup>178</sup> H. Barion, Lage, in: *Barion* GA 348.

<sup>179</sup> Vgl. *ders.*, Kirchenrecht, in: *Barion* GA 339.

<sup>180</sup> Vgl. die Wiedergabe einer Auskunft H. Barions bei C. Schmitt, Das Problem der Legalität, in: *Ders.*, Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954, Berlin 1958, 448 f.: „Dank der göttlichen Leitung ist die legale Hierarchie immer auch die legitime“.

<sup>181</sup> Am 24. Oktober 1977 gab der damals an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen lehrende Kanonist Johannes Neumann freiwillig seine kirchliche Lehrbefugnis zurück. Seine Begründung: „Ich vermag es nicht länger in meinen Vorlesungen den Studierenden die Diskrepanz zwischen unserer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung auf der einen und der absolutistischen Nicht-Rechtsordnung auf der anderen Seite als zwei miteinander vereinbare Formen der Gerechtigkeit vorzustellen. Hier tut sich eine Kluft auf, die zu verdecken und erst recht zu überwinden ich mich aufgrund der Realität im römisch-katholischen System nicht in der Lage sehe“, vgl. den Abdruck seines Schreibens an den zuständigen Bischof Moser und den Kultusminister, in: MD 29 (1978) 17-19, 19. Zu den Bewegungen für Katholikenrechte in der Kirche und für eine Katholische Verfassungsgebende Versammlung sowie anderen systemüberschreitenden innerkirchlichen Reformbewegungen vgl. L.M. Swidler, A Call for a Catholic Constitutional Convention: The Beginning of the Third Millennium, in: D. Efrogmson/J. Raines (Hg.), *Open Catholicism. The Tradition at it's Best*. FS S. Sloyan, Collegville 1997, 49-86. Vgl. außerdem exemplarisch die konstruktive Kritik und die Desiderata zum Verständnis des göttlichen Rechts bei H. Pree, Wandelbarkeit 132-135 (Anm. 28).

<sup>182</sup> Der Rat der EKD, Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (EKD Texte 69), Hannover 2001, 13 Nr. 2.3 hat festgestellt, „dass die Notwendigkeit und die Gestalt des ‚Petrusamtes‘ und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang

---

des Kirchenrechts in der römisch-katholischen Kirche, Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muss“. *H.F. Köck*, Menschenrechte in der Kirche. Mit Bezug auf die in der EMRK enthaltenen europäischen Grundrechtsstandards, in: *ZfRV* 37 (1996) 89-108, 108 hält aufgrund der Position der Theologie gegenüber dem Lehramt Änderungen nur von außen für möglich: „Die *Anerkennung* der profanrechtlich entwickelten *Grundfreiheiten* und *Menschenrechte* und ihre *Verwirklichung* im Rahmen der *kirchlichen Ordnung* ist für die Kirche selbst von doppelter Bedeutung. Sie ist zum einen *Bedingung* für eine *glaubwürdige Fortsetzung* der von der Kirche seit Jahrzehnten geführten *Menschenrechtskampagne*; und sie ist zum anderen *Voraussetzung* dafür, dass der Kirche der *Genuß der Vorteile* einer Teilnahme am *innerstaatlichen* und *internationalen Rechtsleben* erhalten bleibt“. Zur möglicherweise abnehmenden Akzeptanz einer solchen Teilnahme vgl. auch *J. Mayr Singer*, Unheilige Allianz oder segensreiche Partnerschaft. Der Heilige Stuhl und die Vereinten Nationen, in: *Vereinte Nationen* 6/2000, 193-198. Eine Klage beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte gegen die katholische Kirche ist nicht möglich. Der Papst bzw. der Heilige Stuhl als ihr Repräsentant mit Völkerrechtssubjektivität hat eben jene Konvention nicht ratifiziert.

<sup>183</sup> In diese Forderung ließ am 17. Mai 1946 der seit 1929 am Erzbischöflichen Priesterseminar als Dozent für Kirchenrecht und Liturgik und später auch für Moraltheologie tätige Kölner Diözesanpriester, *J. Klein*, an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn seine Antrittsvorlesung als Privatdozent im Fach Kirchenrecht einmünden, vgl. *ders.*, *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts*, Tübingen (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 130), Tübingen 1947, 27f. Am 2. Oktober 1950 wurde die Schrift von der *Suprema Sacra Congregatio S. Officii* verboten, vgl. AAS 42 (1950) 739.

<sup>184</sup> Dies kommt bei *H. Barion*, *Kirchenrecht* 332 – vielleicht ungewollt – zum Ausdruck, wenn er erklärt, dass die „Kanones für den, der zur kath. Kirche gehören *will*, genau die gleiche, nicht vereinsmäßige, sondern hoheitliche, nicht anerkennungsbedürftige, sondern vorgegebene Autorität wie die Sätze des staatlichen Rechts für den Staatsbürger haben“ [Hervorhebung von mir].

