

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

15. Jahrgang

1964

Heft 1

Grundfragen einer Reform des kanonischen Rechtes*

Von Klaus M ö r s d o r f, München

Die von Papst J o h a n n e s XXIII. in Gang gesetzte Reform des Codex Iuris Canonici wirft Fragen unterschiedlichen Ranges auf. Bereits 1917 hat P i e t r o G a s p a r r i von der Möglichkeit eines Codex repetitae praelectionis gesprochen, offenbar aus der Erkenntnis, daß der wesentlich von ihm gestaltete CIC gewisse Mängel und Lücken aufweist, die eines Tages eine Überprüfung erforderlich machen werden. G a s p a r r i konnte damals kaum ahnen, daß die wissenschaftliche Durcharbeitung des kodifizierten Rechtes zu einer Renaissance der kanonistischen Rechtssystematik führen werde. Es will weiter beachtet sein, daß das neu erwachte Kirchenbewußtsein wesentlich dazu beigetragen hat, das kanonische Recht aus seiner Isolierung herauszuführen und als wesentliches Element der durch Wort und Sakrament konstituierten Kirche zu begreifen. Die angekündigte Anpassung des CIC, die nach dem Willen des verstorbenen Papstes die synodalen Vorhaben begleiten und krönen soll, wird sich daher kaum auf technische Fragen beschränken, sondern auch Fragen grundsätzlicher Art anzupacken haben.

Zu den *Fragen mehr technischer Art*, die ich hier nicht näher erörtern, aber doch kurz ansprechen will, gehören etwa:

1. *Die Einarbeitung der Entscheidungen der zur authentischen Auslegung des CIC eingesetzten Kommission (= PCI) in den Text des CIC.* Dies war bereits im MP »Cum Iuris Canonici« vom 15. 9. 1917 vorgesehen, um den CIC vor einer Erstarrung zu bewahren, wurde aber – abgesehen von zwei Eingriffen in den Text der cc. 1099 § 2 und 2319 n. 1 – nicht durchgeführt. In den Entscheidungen der PCI hat die Rechtsentwicklung seit der Kodifikation ihren hauptsächlichsten Niederschlag gefunden. Die Einarbeitung der Entscheidungen in den CIC ist keine leichte Aufgabe.

2. *Die Abstimmung des CIC mit den neueren Gesetzen des Heiligen Stuhles.* Es handelt sich dabei teils um Gesetze, die sich als Aus- und Durchführungsbestim-

* Vortrag auf dem Festakt anlässlich der Vollendung des 80. Lebensjahres des Hochwürdigsten Herrn Apostolischen Protonotars Professor Dr. Max B i e r b a u m, Offizial des Bistums Münster, gehalten am 15. 9. 1963 im Collegium Borromaeum in Münster.

mungen zum CIC ausgeben, aber doch hier und da ändernd in das Recht des CIC eingreifen, und teils um Gesetze, die bewußt über den CIC hinausgehen und auf bestimmten Einzelgebieten neues Recht geschaffen haben. Ich erinnere an die Neuordnung des kirchlichen Studienwesens durch die Const. »Deus scientiarum Dominus« vom 24. 5. 1931.

3. *Die Anpassung des lateinischen CIC an den im Werden begriffenen orientalischen CIC¹⁾*. Die bisherigen Teilpublikationen zum orientalischen Kirchenrecht haben sich weitgehend an den Text des CIClat angelehnt, aber – ganz abgesehen von dem ostkirchlichen Eigengut – in einzelnen Fragen erhebliche Abweichungen von dem lateinischen Recht gebracht. Ob und inwieweit diese Änderungen in den CIClat eingebaut werden, ist eine noch offene Frage. Die Kodifikation des ostkirchlichen Rechtes hat für die lateinische Kirche auch Fragestellungen gebracht, die sehr ins Grundsätzliche gehen; ich erinnere an das Verhältnis zwischen Papst und Bischof und das Fehlen einer Mittelinstanz in der lateinischen Kirche. Es kommen andere Fragen hinzu, die in Ost und West verschieden gelöst worden sind, aber um der Einheit der Kirche willen eine einheitliche Antwort erheischen; dazu gehört namentlich die Übertragung des Bischofsamtes, die nach ostkirchlichem Recht grundsätzlich (d. h. außer im Falle der Versetzung) mit der Ordination erfolgt, während nach lateinischem Recht Ordination und Amtsübertragung zwei getrennte Akte sind.

4. *Die Bereinigung der unsicheren Terminologie des CIC²⁾*. Das Gesamtbild, das der CIC in terminologischer Hinsicht bietet, ist wenig erfreulich. Fast alle Fachausdrücke stehen bald in dieser, bald in jener Bedeutung, und andererseits findet sich oft für einen und denselben Begriffsinhalt eine Vielzahl fachlicher Bezeichnungen. Hier ist eine schwierige Arbeit zu leisten. Gleiche Dinge müssen mit gleicher Bezeichnung belegt und an dem einmal gewählten Wortsinn muß unbeirrt festgehalten werden. Nur so kann ein Gesetzbuch der Forderung gerecht werden, klare und bestimmte Entscheidungen zu geben. Die Erfahrungen mit der Kodifikation des ostkirchlichen Rechtes lassen indessen befürchten, daß die Bedeutung dieser Aufgabe nicht erkannt ist.

5. *Die Systematik des CIC bedarf dringend einer Überprüfung³⁾*. Man wird sich dabei kaum auf kleinere Korrekturen beschränken können, sondern starke Eingriffe vornehmen müssen, vor allem im Verfassungsrecht. Vor der Gesetzestechnik, die hier zu üben ist, steht die Einsicht in das systematische Ganze, so daß die Neuordnung der Gesetzssystematik weitgehend von Entscheidungen abhängt, die das Grundgefüge der kirchlichen Ordnung betreffen.

Damit ist der äußere Rahmen abgesteckt, in dem sich die Überprüfung des CIC bewegen dürfte. *Wie aber wird das Bild ausschauen, das uns der Codex repetitae praelectionis bieten wird?* Das kanonische Recht steht in dem Ruf, konservativ zu sein, was bald in einem auszeichnenden, bald in einem abwertenden Sinne verstanden wird. Der CIC sagt von sich, daß er meistens die bisher geltende Rechts-

¹⁾ Folgende Teilgebiete des CIC orientalis sind durch Pius XII. bereits veröffentlicht: 1. das Eherecht (IOmatr) durch MP v. 22. 2. 1949: AAS 41 (1949) 89–117, 2. das Prozeßrecht (IOiud) durch MP v. 6. 1. 1950: AAS 42 (1950) 5–120, 3. das Ordensrecht (IOrel), 4. das Vermögensrecht (IOtemp) und 5. Die Abgrenzung verschiedener Begriffe (IOsignif) durch MP v. 9. 2. 1952: AAS 44 (1952) 65–152, sowie 6. das Personenrecht (IOpers) durch MP v. 2. 6. 1957: AAS 49 (1957) 433–603.

²⁾ Vgl. Klaus Mörsdorf, *Die Rechtssprache des CIC*, Paderborn 1937.

³⁾ Vgl. hierzu neustens Heribert Schmitz, *Die Gesetzssystematik des CIC Liber I–III*, München 1963 (MThStkan 18).

ordnung beibehält, aber gleichwohl geeignete Änderungen bringt (c. 6 pr). Von einer Reform des CIC erwartet man, daß sie dem neu gewonnenen Wesensverständnis der Kirche in der rechtlichen Ebene zum Durchbruch verhilft. Von hier aus stellen sich dem Gesetzgeber viele Fragen, die sich hauptsächlich auf das Verfassungsrecht, das Sakramentenrecht und das Strafrecht beziehen. Um nur einige dieser *Grundfragen* beim Namen zu nennen, weise ich aus dem Bereich des kirchlichen Verfassungsrechtes hin auf das schwierige Problem der Kirchengliedschaft, um dessen Erhellung sich Theologen und Kanonisten in unserer Zeit lebhaft bemüht haben⁴⁾, auf die grundlegende Unterscheidung zwischen Weihe- und Jurisdiktionshierarchie, die der Kirchenverfassung das ihr eigentümliche Gepräge gibt, auf die nicht weniger bedeutsame Unterscheidung des kirchlichen Wirkens in einem äußeren und einem inneren Bereich, deren weit verbreitete Fehldeutung als Rechts- und Gewissensbereich entscheidend dazu beigetragen hat, die Kirche in eine Heilsgemeinschaft und eine rechtliche Gesellschaft zu spalten, ferner auf die begriffliche Klärung des Kirchenamtes und die Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen Grundämtern, aus denen sich die kirchliche Organisation aufbaut (z. B. Bischofsamt, Pfarramt), und Hilfsämtern, die jeweils im Dienste eines Grundamtes stehen (z. B. Generalvikar, Offizial)⁵⁾. In den Begriffen »Grundamt« und »Hilfsamt« zeigt sich eine verschiedene Struktur des Kirchenamtes, die bislang durch den Gegensatz von bepfründetem Amt (*beneficium*) und nicht bepfründetem Amt (*officium*) verdeckt war, aber dank der durch die Wirtschaftskrisen herbeigeführten Aushöhlung des Benefizialsystems nicht mehr übersehen werden kann.

Für die Reform des kirchlichen Ämterwesens – ich denke dabei vor allem an die Reform der Römischen Kurie, aber auch an die Reform der bischöflichen Kurien – wird die im weltlichen Recht ausgebildete Gewaltenteilung in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung eine wichtige Rolle spielen. Im Bereich des kanonischen Rechtes⁶⁾, das den Gedanken der Gewalteneinheit bei den eigenberechtigten Gewaltträgern (Papst, Bischof) in vollendeter Weise verwirklicht hat, geht es nicht um eine Gewaltenteilung, sondern um die begriffliche Unterscheidung der drei Gewalten und die darin begründete Verschiedenheit in der Art und Weise der Gewaltausübung. Bei dem im Bereich der Verwaltung und der Rechtsprechung notwendigen stellvertretenden Organ kommt die begriffliche Unterscheidung aber auch zur vollen organisatorischen Auswirkung. Wenngleich der CIC, trotz seiner Vorliebe für gelehrte Einteilungen, die Trias von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung nicht ausdrücklich nennt, liegt ihm diese Gewaltenlehre doch zugrunde. Es gilt hier, das Gegebene tiefer zu durchdringen, und vor allem dies, ein kirchliches Gerichtswesen aufzubauen, das sich nicht in der Ehegerichtsbarkeit erschöpft, sondern allgemein den Schutz der rechtlichen Ordnung in der Kirche zu gewährleisten imstande ist. Die vom Vaticanum I offen gelassene Frage nach dem Wesen des Bischofsamtes bedarf dringend einer Klärung, welche die Eigenständigkeit des auf göttlicher Anordnung beruhenden Bischofsamtes außer Zweifel stellt und die Verantwortung der Bischöfe für das Wohl der Gesamtkirche klärt⁷⁾. Das

⁴⁾ Siehe hierzu Heribert Schauf, *Zur Frage der Kirchengliedschaft*: ThRev 58 (1962) 217–224, und Klaus Mörsdorf, *Persona in Ecclesia Christi*: AfkKR 131 (1962) 345–393.

⁵⁾ Vgl. Klaus Mörsdorf, *Kritische Erwägungen zum kanonischen Amts begriff*: Festschrift für Karl Gottfried Hugelmann (Aalen 1959) I 383–398, und Richard A. Strigl, *Grundfragen der kirchlichen Ämterorganisation*, München 1960 (MThStkan 13).

⁶⁾ Vgl. Klaus Mörsdorf, *Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht*, Freiburg 1941.

⁷⁾ Vgl. Klaus Mörsdorf, *Die Unmittelbarkeit der päpstlichen Primatialgewalt im Lichte des kanonischen Rechts*: Einsicht und Glaube (Festschrift G. Söhngen, München 1962) 464–478.

Fehlen einer Mittelinstanz zwischen Papst und Bischof hat zu einem Ausbau der Bischofskonferenz geführt, der weit über den CIC hinausgeht und bei der anstehenden Reform die gesetzliche Grundlage erhalten muß. Die Bischofskonferenzen sind aus dem Bild der Kirche unserer Tage nicht mehr wegzudenken. In ihnen hat das bischöflich-synodale Element, das ein eigentümliches Kennzeichen der altchristlichen Kirchenverfassung ist, eine bedeutsame Neugeburt erfahren.

Von zentraler Bedeutung für die Reform des kirchlichen Verfassungsrechtes scheint mir die *Frage nach der rechtlichen Stellung des Laien in der Kirche*⁸⁾ zu sein. Diesem Problem will ich näher nachgehen; es gibt mir zugleich die Gelegenheit, andere Probleme wenigstens zu streifen. Der Vorwurf, die katholische Kirche sei eine Kirche des Klerus, ist nicht neu und wird nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß man ihm unter Berufung auf Pius XII. die Parole entgegenhält: »Der Laie ist die Kirche.« Die Optik, die der CIC in der Laienfrage bietet, ist leider allzu geeignet, den Vorwurf zu stützen. Ulrich Stutz⁹⁾ hat ihn in seinem Buch über den Geist des CIC in der Sprache des Genossenschaftsrechtes dahin charakterisiert, daß »die Laien mehr nur Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen erscheinen«. Das zweite Buch des CIC, das mit der Überschrift *De Personis* im wesentlichen eine Darstellung der kirchlichen Verfassung gibt, ist in drei Teile gegliedert, die mit *De clericis*, *De religiosis* und *De laicis* überschrieben sind. Der dritte Teil handelt in einem einzigen Kanon von den Rechten der Laien (c. 682) und läßt im nächsten Kanon die Aussage folgen, daß es den Laien verboten ist, die geistliche Gewandung zu tragen. Daran schließt sich in den cc. 684–725 das kirchliche Vereinsrecht an, eine Materie, die nicht allein die Laien, sondern auch die Kleriker angeht. Es wird damit offenkundig, daß die vom Gesetzgeber gewählte Gliederung verfehlt ist. Man wird diesem Mangel nicht dadurch begegnen können, daß man – wie es in dem neuen ostkirchlichen Verfassungsrecht geschehen ist – den beiden Aussagen des CIClat eine dritte beigesellt, die von den Aufgaben der Laien spricht (*IOpers can. 528*). Auf diese Weise läßt sich das tief eingewurzelte falsche Bild von der Stellung des Laien in der Kirche nicht beseitigen. Es wird vielmehr eines vollkommen neuen Ansatzes bedürfen, um das rechte Bild von dem Laien auch im kirchlichen Gesetzbuch aufleuchten zu lassen. Dabei soll nicht verkannt werden, daß der CIC trotz der verfehlten Gliederung des zweiten Buches bereits alle wesentlichen Elemente enthält, die zu dem neuen Ansatz erforderlich sind.

Unter den theologischen Arbeiten, die sich mit der Stellung des Laien in der Kirche befassen, nimmt der Versuch einer Theologie des Laientums von Yves Congar¹⁰⁾ den ersten Platz ein. Congar unterscheidet zwischen der Kirche als *Institution* und als *Gemeinschaft*. Er kennzeichnet die Institution als etwas, das »vor und über den Gläubigen steht, vor und über der Gemeinschaft, die sie bilden«¹¹⁾. »So etwa wie die Kerntruppen, die Dienstvorschriften und das Material das Wesentliche der Armee bilden«¹²⁾, sieht Congar in der Institution das Wesentliche der Kirche. Mit dem doppelten Aspekt der Kirche als Institution und als Gemeinschaft verbindet Congar zwei verschiedene Organisationsprinzipien: das *hierarchische Prinzip* und das *Gemeindeprinzip*¹³⁾. Daß man zu derart

⁸⁾ Vgl. meinen Aufsatz »*Die Stellung der Laien in der Kirche*«: *RevDroitCan* 10/11 (1960/61) 214–234 (*Mélanges en l'Honneur de S. E. le Cardinal André Jullien*).

⁹⁾ Vgl. Ulrich Stutz, *Der Geist des CIC*, Stuttgart 1918, 83.

¹⁰⁾ *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1952, 21954, in deutscher Übersetzung: *Der Laie*. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart (1956).

¹¹⁾ Congar, a. a. O. 74.

¹²⁾ Congar, a. a. O. 81.

¹³⁾ Congar, a. a. O. 739.

gegensätzlichen Prinzipien greifen muß, um den Standort des Laien in der Kirche zu bestimmen, erscheint mir bedenklich, zumal dabei nicht gezeigt wird, wie die Einheit der Kirche bewahrt werden soll. Das der Kirche eigene Strukturprinzip ist das im Bild vom mystischen Leib des Herrn grundlegende Prinzip der *Haupt-Leibes-Einheit*. Nach ihm sind die Kirche als ganzes wie die Teilgemeinschaften der Kirche gebaut. Es ist dabei nicht ein Prinzip, das als eigenes institutionelles Etwas der Kirche als Gemeinschaft vorgegeben wäre und ihr gegenüberstünde, sondern ein von der göttlichen Stiftung her in der Kirche wesendes Gestaltgesetz. Die Kirche ist nicht teils ein »Es« und teils ein »Wir«, sondern ein auf göttlicher Stiftung beruhendes »Wir«, das in hierarchischer Ordnung lebende neue Gottesvolk zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden.

In der theologischen Diskussion um den Laien ist auch der *Begriff des Laien* strittig geworden. Congar bietet im LThK gleich drei Definitionen an¹⁴⁾; ein anderer Vorstoß kommt von Karl Rahner¹⁵⁾. Nach ihm ist ein Christ, der »rechtmäßig im habituellen Besitz irgendeines (über die Grundrechte jedes getauften Mitgliedes der Kirche hinausgehenden) Stückes einer liturgischen oder rechtlichen Gewalt ist«, nicht mehr als Laie »im eigentlichen Sinne« anzusehen. In diesem Sinne – Rahner spricht sogar von einem »streng theologischen Sinne« – könne eine Frau durchaus zum »Klerus« gehören.

Diese Grenzziehung ist für den Kanonisten schockierend; sie läßt sich weder kanonistisch noch theologisch halten und ist auch in keiner Weise geeignet, die Laienfrage einer Lösung näher zu bringen. Die mit der Ausweitung des Klerikerbegriffes gegebene Einengung des Laienbegriffes läßt die Stellung des Laien in der Kirche noch prekärer erscheinen als bisher. Der CIC sagt in c. 107: Kraft göttlicher Anordnung sind in der Kirche die Kleriker von den Laien unterschieden, wenn auch nicht alle Kleriker göttlicher Einrichtung sind; beide aber können Religiöse sein. Mit dieser Aussage leitet der Gesetzgeber über zur Darstellung der Kirchenverfassung und gibt damit zu verstehen, daß es sich um eine grundlegende Norm des kirchlichen Verfassungsrechtes handelt. Die ausdrückliche Feststellung, daß die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien auf göttlicher Anordnung beruht, macht deutlich, daß es sich um ein unveränderliches Element der Kirchenverfassung handelt, das keiner willkürlichen Setzung zugänglich ist. Laie bezeichnet den *Unterschied zum Kleriker*, so daß der Begriff des Laien allein aus dieser Gegenüberstellung gewonnen werden kann. Der CIC unterstreicht dies mit der Feststellung, daß beide Religiösen sein können, und gibt damit eine klare Absage an die in neuerer Zeit aufgekommene und auch bereits stark in amtliche Dokumente eingegangene Dreiständelehre¹⁶⁾, welche die Religiösen als eigenen Stand zwischen die Kleriker und die Laien einreihet. Der klösterliche Stand ist sicher ein eigener kirchlicher Personenstand, aber nicht in dem Sinne, daß er als dritter Stand zwischen dem des Klerikers und dem des Laien gelten könnte. Er ist eine Schöpfung der Kirche und umgreift Kleriker und Laien, ohne an dieser der Kirche als hierarchischer Gemeinschaft wesentlichen Gliederung etwas zu ändern. Man darf in ihm eher eine Klammer sehen, die unter dem Gesichtspunkt des Strebens nach christ-

¹⁴⁾ Laie ist 1. unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes und der Spannung zwischen Kirche und Welt jedes Glied der Kirche, 2. nach der Weise der Heilsmittlung ein Glied der Kirche, das nicht zum klerikalen Stand gehört, und 3. im Hinblick auf den klösterlichen Stand nur jenes Kirchenglied, das weder Kleriker noch Religiöse ist: Art. Laie I: LThK² VI 732–735.

¹⁵⁾ *Über das Laienapostolat*: Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1955) 340 f.

¹⁶⁾ Vgl. Nikolaus Hilling, *Die kirchliche Ständelehre und die Apostolische Konstitution Provida Mater Ecclesia vom 2. 2. 1947*: AfkKR 124 (1949/50) 96–101.

licher Vollkommenheit die beiden auf göttlicher Anordnung ruhenden Stände der Kirche miteinander verbindet. So gesehen, ist gerade der klösterliche Stand in hervorragender Weise geeignet, das Miteinander von Klerikern und Laien in der Gemeinschaft der Kirche darzutun. Um den Mitgliedern der Säkularinstitute einen eigenen Platz zu sichern, genügt manchen die Dreiständelehre nicht mehr, und kein geringerer als G a b r i e l L e B r a s¹⁷⁾, der bekannte französische Kanonist und Religionssoziologe, will diese Gruppe als *quartum genus christianum* verstanden wissen. Hier wird deutlich, daß die Drei-, und wenn man L e B r a s folgen will, die Vierständelehre einen Einbruch der Soziologie in die Theologie darstellt.

Nach c. 108 § 1 heißt Kleriker, wer sich wenigstens durch die erste Tonsur dem göttlichen Dienst gewidmet hat. Das »wenigstens« (saltem) weist darauf hin, daß die Erste Tonsur noch nicht den Kleriker im vollen Sinne ausmacht. Wenn c. 107 feststellt, daß nicht alle Kleriker göttlicher Einrichtung sind, so folgt daraus, daß der rechtliche Begriff des Klerikers eine Scheidung zwischen Klerikern göttlichen und kirchlichen Rechtes impliziert. Die Abgrenzung zwischen beiden Arten ist aus der Verschiedenartigkeit der Bindung an den geistlichen Stand zu gewinnen. Da erst die Diakonatsweihe eine unwiderrufliche und unzerstörbare personale Prägung für den göttlichen Dienst mitteilt, ist die Grenze zwischen dem Diakon und dem Subdiakon zu ziehen. Im Gegensatz zu dem Vorstoß von K a r l R a h n e r, den Begriff des Klerikers so auszuweiten, daß auch die im amtlichen Dienst der Kirche stehenden Laienkräfte zum Klerus gerechnet werden, besteht in theologischer Hinsicht aller Anlaß, in umgekehrter Richtung vorzugehen und den Begriff des Klerikers, jedenfalls des Klerikers im vollen theologischen Sinn des Wortes, einzuschränken.

In der Begründung für seine Abgrenzung zwischen Klerikern und Laien geht R a h n e r¹⁸⁾ davon aus, daß die durch kanonische Sendung übertragene Hirten-gewalt (*potestas iurisdictionis*) von der durch heilige Weihe übertragenen Weihe-gewalt (*potestas ordinis*) trennbar sei, und daß die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien nicht »nach der Übertragungsweise, sondern nur nach dem Inhalt des Übertragenen« gewonnen werden könne. R a h n e r übersieht dabei, daß es sich bei der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien um eine *Verschiedenheit in dem kirchlichen Personenstand* handelt, der nur von der personalen Bestimmtheit, aber nicht von den Aufgaben abhängig sein kann, die einem Christen in der Kirche gestellt sind. Es verbindet sich damit eine Vorstellung von dem Verhältnis zwischen Weihe- und Hirten-gewalt, die den ursprünglichen Sinn dieser Unterscheidung nicht mehr sieht und die Beziehungen beider Gewalten zu den Aufgaben der Kirche übersieht.

R a h n e r¹⁹⁾ stellt die Frage, ob man einen Laien, wenn er zum Papste gewählt werde, die Wahl annehme und damit die absolute Fülle aller jurisdiktionellen Gewalt in der Kirche besitze, noch ernsthaft in einem theologischen Sprachgebrauch Laie nennen könne, und zieht aus einer still vorausgesetzten Verneinung der Frage die Folgerung, daß der Laie dort aufhöre, wo in irgendeinem Umfange eine ganze oder teilweise Anteilnahme an der *potestas iurisdictionis* oder *potestas ordinis* oder an beiden beginne. An dieser Fragestellung sieht man, wie weit der Gedanke einer Gewaltentrennung in unserer Theologie fortgeschritten ist. Es ist zwar richtig, daß das Papstwahlrecht die Wahl eines Laien offenläßt; es ist aber unmög-

17) Vgl. LThK² VI 735.

18) A. a. O., 340.

19) A. a. O., 341 f.

lich, in einem solchen Falle die Norm anzuwenden, daß der Gewählte mit Annahme der Wahl wirklicher Papst ist und die volle und absolute Hirten Gewalt über den ganzen Erdkreis erwirbt und ausüben kann. Mit dieser Norm soll allein der selbsttätige Übergang der obersten Hirten Gewalt von Gott her sichergestellt, aber keineswegs außer Kraft gesetzt werden, daß dies nach völlig eindeutiger Tradition nur im Falle der Wahl eines ordinierten Bischofs geschehen kann. Ist der Gewählte noch nicht Bischof, so vollzieht sich der selbsttätige Übergang der obersten Hirten Gewalt erst mit der Ordination zum Bischof von Rom. Es sei daran erinnert, daß sich das Translationsverbot in voller Schärfe am längsten bei der Besetzung des römischen Bischofsstuhles erhalten hat (bis auf Marius 882, vorher Bischof von Cäre), ein Rigorismus, der die bewährtesten Bischöfe vom obersten Hirtenamt fernhielt. Erst mit der Durchbrechung des Translationsverbotes konnte ein bereits ordinierter Bischof allein durch Annahme der Wahl Bischof von Rom und oberster Hirt der Kirche werden. Der innere Zusammenhang von Bischofsweihe und Bischofsamt ist in neuerer Zeit durch zwei Vorgänge in das Gedächtnis gerufen worden. Stephan II. ist bekanntlich aus der Papstliste getilgt worden, weil er nicht zum Bischof von Rom ordiniert worden ist, und das neue ostkirchliche Verfassungsrecht bekennt sich zu der alten Norm, daß sich der Übergang der Oberhirten Gewalt außer im Falle der Translation durch die Ordination auf einen bestimmten Bischofssitz vollzieht (I Opers can. 396 §§ 2. 3).

Das Mißverstehen der kanonischen Gewaltenlehre, das sich in der R a h n e r'schen Begriffsbestimmung des Laien kundgibt, ist in der zeitgenössischen Theologie weithin anzutreffen. Es geht darauf zurück, daß die aus der protestantischen Theologie stammende Unterscheidung zwischen Priesteramt, Lehramt und Hirtenamt im Zeichen einer Dreiteilung der Kirchengewalt in Weihe-, Lehr- und Hirten Gewalt in die katholische Theologie Eingang fand. In dieser Trilogie wird jedem der drei Ämter eine eigene Gewalt zugeordnet, sodaß die drei Gewalten unverbunden nebeneinander stehen und das polare Beziehungsverhältnis, das Weihe- und Hirten Gewalt zu einander haben, nicht mehr gesehen wird²⁰⁾.

An dem durch die Trias des Heiligens, des Lehrens und des Leitens umschriebenen Wirkungskreis der Kirche sind *alle Glieder der Kirche irgendwie beteiligt*. Der Unterschied zwischen Klerikern und Laien besteht darin, daß die *jeweilige Art des Mitwirkens eine andere ist*. Nicht ein quantitatives Mehr oder Weniger der Teilnahme an dem Wirken der Kirche unterscheidet den Laien vom Kleriker, sondern die *qualitativ andere Art der Teilnahme*, die in der jeweils anderen Prägung des Personseins in der Kirche begründet ist. Mit anderen Worten, allein die Zugehörigkeit zur kirchlichen Hierarchie scheidet den Kleriker vom Laien.

Die kirchliche Hierarchie wird in c. 108 § 3 folgend bestimmt: Kraft göttlicher Anordnung besteht die *heilige Hierarchie* hinsichtlich der *Weihe* aus Bischöfen, Priestern und Gehilfen, hinsichtlich der *Jurisdiktion* aus dem obersten Hirtenamt und dem untergeordneten Episkopat; kraft kirchlicher Anordnung sind auch andere Stufen dazugekommen. Es heißt weiter in c. 109, daß die Aufnahme in die kirchliche Hierarchie nicht durch Zustimmung oder Berufung des Volkes oder der weltlichen Macht geschieht, sondern in den Stufen der Weihe Gewalt *durch*

²⁰⁾ Ich verweise hierzu auf meine Arbeiten über die kanonische Gewaltenlehre, insbesondere auf: *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*: MThZ 3 (1952) 1-16; *Weihe Gewalt und Hirten Gewalt in Abgrenzung und Bezug*: Miscellanea Comillas 16 (1951) 95-110 und *De conceptu officii Ecclesiastici*: Apol 33 (1960) 75-87 (Misc. in memoriam Petri Card. Gasparri, Roma 1960); außerdem auf Matthäus K a i s e r, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter*, München 1956 (MThStkan 7).

heilige Weihe und in den Stufen der Hirtengewalt – abgesehen von dem obersten Hirtenamt, das mit Annahme der Wahl unmittelbar von Gott verliehen wird – *durch kanonische Sendung*. Der Umstand, daß der CIC in der Einzahl von der *sacra* und *ecclesiastica hierarchia* spricht, zeugt von dem Bewußtsein, daß die Unterscheidung zwischen einer *hierarchia ordinis* und *jurisdictionis* nicht auf eine Trennung ausgeht, sondern darauf hinzielt, die Einheit der Hierarchie zu bewahren.

Die Kirche ist sich der Zweigliedrigkeit ihrer Hierarchie erst spät und nach mühsamen Ringen bewußt geworden. Das Spannungsfeld, in das sich die alte Kirche gestellt sah, lag in der inneren Verknüpfung von Geist und Amt oder wie wir heute sagen, von Weihe- und Hirtengewalt. Die altchristliche Ordination gab beides: Geist und Amt, und zwar, wie es der Grundsatz der relativen Ordination erforderte, ein ganz bestimmtes Amt. Hierdurch waren Weihe- und Hirtengewalt so ineinander verflochten, daß es des Aufkommens einer geradezu ausgeweglosen Situation bedurfte, um die in der kirchlichen Praxis längst herangereifte Unterscheidung begrifflich zu vollziehen. Das Anliegen der Unterscheidung besteht zutiefst darin, daß sich mit dem Übergang der Sendung des Herrn in die Hand von Menschen die Notwendigkeit ergab, die göttliche Sendung vor menschlichem Versagen zu schützen. Es mußte einerseits die Gewähr dafür bestehen, daß die Sendung zum Heilswirken unbehelligt von menschlicher Schwäche fortbestehen und fortwirken kann, und andererseits mußte sich das Wirken der Geistträger einordnen in das sichtbare Gefüge der hierarchisch verfaßten Kirche. Aus dieser Spannung ist die Unterscheidung der beiden Zweige der kirchlichen Hierarchie herausgewachsen²¹).

Die Weihegewalt wird durch heilige Weihe übertragen und ist zufolge des eingepägten character *indebilis unverlierbar*. Die Hirtengewalt wird, abgesehen von der Höchstgewalt des Papstes, durch kanonische Sendung übertragen und ist *verlierbar*. Mit dieser formalen Verschiedenheit beider Gewalten, die in der jeweils anderen Art der Übertragung begründet ist, verbindet sich eine jeder Gewalt eigentümliche Funktion, die in dem Gleichnis vom Weinstock (Jo 15, 1–11) anschaulich dargestellt ist. Der Herr spricht von zwei Kräften, die in der Kirche am Werke sind: von dem Weinstock, aus dem das Leben in die Zweige strömt, und von dem Winzer, der unfruchtbare Zweige entfernt und fruchtbare Zweige reinigt, damit sie reichlichere Frucht bringen. Beides sind Gotteskräfte und wirken das Leben der Kirche, die eine als zeugende und die andere als ordnende Kraft. Bei der Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt geht es um die gleiche funktionale Verschiedenheit. Die Weihegewalt ist das Prinzip des Lebens. Sie ist unverlierbar gegeben, bedarf aber, weil sie in der Hand von Menschen dem Mißbrauch ausgesetzt ist, notwendig der ordnenden Hand, die ihr Wirken in der rechten Weise lenkt. Die Hirtengewalt ist das Prinzip der Ordnung. Sie ist hierzu gegenüber der unverlierbaren Weihegewalt gerade dadurch befähigt, daß sie von der Person ihres Trägers ablösbar ist und so den aus dem personalen Bereich drohenden Gefahren für das Leben und Wirken der Kirche wirksam begegnen kann.

In der funktionalen Verschiedenheit liegt zugleich eine tiefgehende *Zuordnung beider Gewalten*. Diese geht im allgemeinen dahin, daß die Hirtengewalt dazu berufen ist, das Tätigwerden der Weihegewalt zu ordnen, ohne deren Wirksamkeit

²¹) Eine Untersuchung von Kazimierz Nasilowski über die Ausbildung der Gewaltunterscheidung in der Frühkanonistik liegt vor, ist aber noch nicht veröffentlicht. Wichtige Hinweise bringt Ludwig Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*. I. Teil, Münster i. W. 1960.

antasten zu können. Bei verschiedenen heiligen Handlungen zeigt sich eine solche Verflochtenheit, daß man von einer Wirkeinheit beider Gewalten sprechen darf. Dies ist uns sicher bezeugt für das Sakrament der Buße, bei dem ein Zusammenspiel beider Gewalten in der Weise statthat, daß priesterliche Weihegewalt und hoheitliche Hirtengewalt zusammen die sakramentale Lossprechung wirken. Bei der Spendung von Firmung und heiligen Weihen liegt meines Erachtens auch ein Zusammenwirken beider Gewalten vor, wobei festzustellen ist, daß die Hirtengewalt zum Firmen und Weihen, die dem einfachen Priester durch einen Rechtsakt gegeben wird, dem Bischof aufgrund seiner Konsekration zukommt²²⁾. Hier scheint der begriffliche Unterschied beider Gewalten gesprengt zu sein; indessen dürfte gerade hier sichtbar werden, daß beide Gewalten im tiefsten Kern nicht voneinander getrennt werden können.

Die *Einheit beider Gewalten*, die nach dem System der relativen Ordination in einem Akte mitgeteilt wurden, sucht das kanonische Recht unter der Herrschaft des Prinzips der absoluten Ordination dadurch aufrecht zu erhalten, daß es die *vorgängige Weihe zur Voraussetzung der Übertragung von Hirtengewalt* macht. Das ist der tiefere theologische Sinn des Satzes, daß allein Kleriker Weihe- und Hirtengewalt erlangen können (c. 118). Die Weihe ist mithin wesentliche Voraussetzung zur Übertragung eines Hirtenamtes. Sie legt in konsekratorischer Weise den Grund für den hierarchischen Aufbau der Kirche. Im Unterschied zur Konsekration der Taufe zielt die heilige Weihe nicht auf persönlichen Erwerb des Heiles, sondern auf die Mitteilung der *geistlichen Befähigung, das unsichtbare Haupt der Kirche* in der Leitung des Gottesvolkes und im Gottesdienst *sichtbar zu vertreten* (c. 948), insbesondere bei der Feier der heiligen Eucharistie. Dadurch vollzieht sich eine Aussonderung aus dem Kirchenvolk, die den die Kirchenverfassung beherrschenden Unterschied zwischen Klerikern und Laien begründet. Der Vorrang des Geweihten ist wesentlich *Dienst für die Gemeinschaft*. Indem er der ihm anvertrauten Herde den unsichtbaren Hirten repräsentiert, verbindet er die Vielzahl der Glieder zur Einheit. Der durch die heilige Weihe grundgelegte Unterschied zwischen Laien und Geistlichen ist mithin *nicht trennend, sondern verbindend*. *Hauptfunktion* hat der Geistliche *nur um der anderen willen*, die er zu Christus führen soll; für sich selbst gewinnt er daraus *keinen Vorsprung* vor dem Laien, sondern eine *höhere Verpflichtung und Verantwortung* vor dem Herrn, der ihn in seinen besonderen Dienst gestellt hat.

Das *Beziehungsverhältnis*, in dem *Weihe- und Hirtengewalt zueinander* stehen, läßt sich mit zwei beweglich gedachten Brennpunkten einer Ellipse vergleichen. Beide Gewalten sind nach der Art der Übertragung und der ihnen eignenden Funktion unterschieden, sie kommen einander aber bald mehr und bald weniger nahe und treffen bei verschiedenen heiligen Handlungen, unter dem System der relativen Ordination sogar im Akt der Übertragung so zusammen, daß sie den Mittelpunkt eines Kreises bilden. Dabei ist die Polarität des Beziehungsverhältnisses so, daß jede der beiden Gewalten ihre eigenen Beziehungen zu den sog. drei »Ämtern« der Kirche hat, dem Priesteramt, dem Lehramt und dem Hirtenamt. Durch heilige Weihe werden die Geiststräger gezeugt, die heiligend, lehrend und leitend tätig werden; dadurch ist die unverlierbare Geistesgabe an allem kirchlichem Wirken beteiligt. Die kanonische Sendung gibt eine bestimmte Hirtenstellung und damit

²²⁾ Vgl. Eichmann-Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, II¹⁰ (Paderborn 1960) 36 f., und Johannes Neumann, *Das Zusammenspiel von Weihegewalt und Hirtengewalt bei der Firmung*: AfkKR 130 (1961) 388–435, 131 (1962) 66–102.

konkret Auftrag und Vollmacht zu Heiligen, Lehren und Leiten. Die *Stellung des Laien* in der Kirche zeigt eine *volle Parallelität zu diesen Beziehungsverhältnissen*. Der Ordination entsprechen die Geistmitteilung und die konsekratorische Prägung durch Taufe und Firmung; auch dem Ehesakrament ist eine gewisse prägende Kraft zuzusprechen. Hinsichtlich der kanonischen Sendung ist die Entsprechung so stark, daß vielfach kein rechtlicher Unterschied zwischen der einem Kleriker oder Laien gegebenen Sendung zu erkennen ist. An dem durch die Trias des Heiligens, des Lehrens und des Leitens umschriebenen Wirkungskreis der Kirche nehmen, wie ich bereits oben bemerkt habe, Kleriker und Laien teil, und zwar je in ihrer Art. Bildlich läßt sich die Stellung der Laien so darstellen, daß ein um die Ellipse gelegter Kreis die Laienschaft versinnbildet, wobei die Berührungspunkte jeweils die der heiligen Weihe und der kanonischen Sendung entsprechenden Parallelen aufzeigen. Von beiden Berührungspunkten aus zeigen die zu den drei Ämtern gehenden Linien die Mitarbeit der Laien am Wirken der Kirche.

Ich fasse zusammen: Durch die Weihe vollzieht sich eine Aussonderung aus dem Gottesvolk, die den die Kirchenverfassung beherrschenden Unterschied zwischen Klerikern und Laien begründet. Die Weihe gibt eine bleibende personale Prägung, die den Geweihten befähigt, das unsichtbare Haupt der Kirche sichtbar zu vertreten und einer kirchlichen Gemeinschaft als Haupt vorzustehen. Die Weihe ist so auf das Hirtenamt hingeordnet, gibt aber in dem System der absoluten Ordination noch keine konkrete Hirtenstellung. Dem Laien fehlt diese personale Prägung, so daß er nicht Hirte sein kann. Hier liegt die *innere Verbindung der beiden Hierarchien* und zugleich die *unübersteigbare Schranke für die Teilnahme von Laien an Vollmachten der Hirtengewalt*.

Im Bereich der *kanonischen Sendung* sind Aufträge und Vollmachten gleicher Art anzutreffen, die an Geistliche oder an Laien gegeben werden. Um hier klar zu sehen, erscheint es notwendig, darauf hinzuweisen, daß kanonische Sendung (*missio canonica*) im fachlichen Wortsinn die Übertragung von Hirtengewalt meint (c. 109), was entweder durch die Übertragung eines Kirchenamtes oder durch Delegation geschehen kann (c. 197 § 1). Das kanonische Recht unterscheidet Kirchenämter göttlichen und kirchlichen Rechtes, macht aber keine qualitativen Unterschiede in der *iusdictio*. Mir scheint es notwendig zu sein, zwischen hoheitlicher und einfacher Hirtengewalt zu unterscheiden. Träger hoheitlicher Gewalt sind insbesondere der Papst und die Bischöfe; die Pfarrer haben bloß für den inneren Bereich hoheitliche Gewalt und sind im äußeren Bereich grundsätzlich auf die einfache Hirtengewalt beschränkt. Die einfache Hirtengewalt ist dadurch charakterisiert, daß sie nicht in den Formen der hoheitlichen Gewalt auftritt und vor allem keinen obrigkeitlichen Zwang kennt²³⁾.

Wenn von *missio canonica* gesprochen wird, ist diese Aufgabelung der kirchlichen Hirtengewalt wohl zu beachten. Sie führt zu einer starken Annäherung in der Bevollmächtigung von Klerikern und Laien. Dies zeigt sich augenscheinlich in der *Sendung zur Wortverkündung*, zu der Kleriker und Laien gesandt werden. Hoheitliche Lehrgewalt haben allein der Papst und die mit dem Papst auf dem ökumenischen Konzil vereinigten Oberhirten. Der einzelne Bischof hat keine Lehrgewalt; er ist der für sein Bistum bestellte erste amtliche Zeuge für das Wort Gottes, und die kanonische Sendung, die er an Geistliche oder Laien zur Wortverkündung gibt, weist die so Berufenen als amtliche Zeugen aus. Darin liegt die Verleihung einer Befähigung, die dem Kleriker nicht anders gegeben wird

²³⁾ Vgl. Klaus Mörsdorf, *Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht*, 4 ff.

wie dem Laien. Ein Unterschied zwischen beiden besteht u. a. darin, daß der Kleriker aufgrund seiner Weihe ein eigenes Charisma zum Lehren hat; dies schließt jedoch nicht aus, daß dem Laien von Gott eine gleiche oder noch größere Gabe zum Lehren verliehen sein kann.

In Ausnahmefällen wird Laien selbst eine gewisse Teilhabe an hoheitlicher Hirtengewalt gegeben. Ich erinnere an das Sendgericht, bei dem geschworene Laien richterliche Funktionen geübt haben, oder daran, daß die Päpste der Renaissancezeit mit Vorliebe hervorragende Laien als Gesandte gewählt haben. Nach geltendem kanonischem Recht üben, um nur ein Beispiel herauszugreifen, die Generaloberinnen klösterlicher Verbände in Fragen der Entlassung eine Gewalt, die man als hoheitliche Hirtengewalt ansehen muß²⁴). Hier entsteht allerdings, was nicht näher erörtert werden kann, die für das Verhältnis von Klerikern und Laien wohl kritischste Frage, ob man die klösterlichen Laienverbände, weil ihnen das geistliche Haupt fehlt, als kirchliche Teilgemeinschaften im theologischen Sinne ansprechen kann²⁵). Nach Art der Familie schon, aber nicht im Sinne einer korporativen Repräsentation der Kirche.

Mit der Feststellung, daß die Weihe den Kleriker vom Laien unterscheidet, ist an sich bloß eine negative Begriffsbestimmung des Laien gewonnen: Laie ist, wer nicht geweiht ist. Und doch wird damit zugleich positiv ausgesagt, was der Laie ist und welche Stellung ihm in der Kirche zukommt. Der Kleriker wird durch Aussonderung aus dem Gottesvolk und hört dadurch nicht auf, Glied dieses Volkes zu sein. Taufe, Firmung und Weihe sind die heiligen Zeichen, in denen der Herr seine Kirche baut, und zwar durch Mitteilung einer personalen Prägung, die nicht aufgegeben und nicht genommen werden kann. Die *Taufe* gliedert den Menschen ein in die Kirche und die *Firmung* gibt ihm kraft einer besonderen Geistmitteilung eine Verstärkung dieser Grundgliedschaft, indem sie dem Getauften das Charisma des mündigen Christseins verleiht. Während die Firmung in ihrer Bedeutung für den rechtlichen Aufbau der Kirche kaum entwickelt ist, tritt die gliedschaffende Funktion der Taufe umso beherrschender hervor. Durch die Taufe wird der Mensch, wie es in c. 87 heißt, Person in der Kirche Jesu Christi. Es handelt sich dabei nicht, wie Karl R a h n e r²⁶) und andere meinen, bloß um die Begründung einer Untertanenschaft oder einer Unterworfenheit unter die kirchliche Autorität, sondern darum, daß der Getaufte Person in der Kirche wird mit allen Rechten und Pflichten eines Christen («cum omnibus christianorum iuribus et officiis»²⁷). Die durch die Taufe geprägte Christusfrömmigkeit ist unverlierbar. In gleicher Weise bleiben die Christenpflichten des Getauften immer bestehen; denn die mit der Taufe empfangenen Gaben sind zugleich Aufgaben und verlangen nach dem personalen Vollzug dessen, was in der konsekratorischen Prägung gegeben ist. In den Gliedschaftsrechten ist eine Beschneidung möglich, die teils den Charakter eines Rechtsentzuges, teils den einer bloßen Behinderung hat, aber in keinem Falle soweit geht, daß die in dem Personsein grundgelegte Fähigkeit, an dem Leben und

²⁴) Vgl. Klaus M ö r s d o r f, *Die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit*: Eichmann-Festschrift, Paderborn 1940, 588 f.

²⁵) Hierzu s. Paul W e s e m a n n, *Die Anfänge des Amtes der Generaloberin*, München 1954, (MThStkan 4).

²⁶) Karl R a h n e r, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. »Mystici Corporis Christi«*: Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, 27 f.

²⁷) Vgl. Klaus M ö r s d o r f, *Persona in Ecclesia Christi*: AfkKR 131 (1962) 360–393; W. O n c l i n, *Considerationes de iurium subiectivorum in Ecclesia fundamento ac natura*: EphIurCan 8 (1952) 9–23, und E i c h m a n n - M ö r s d o r f, *Lehrbuch des Kirchenrechts* I¹⁰, Paderborn 1959, 185 ff.

Wirken der Kirche teilzuhaben, gänzlich zerstört wird. Dieses Vermögen bleibt selbst im Falle des Bannes im Grunde bestehen, weil der Gebannte, wenn er reuig Einkehr gehalten und den von ihm etwa angerichteten Schaden gutgemacht oder wenigstens gutzumachen ernstlich versprochen hat, einen Rechtsanspruch darauf hat, von dem Banne gelöst zu werden.

Die gliedschaftliche Grundstellung wird durch die Weihe nicht aufgehoben, sondern erhöht durch die Befähigung zur Hauptstellung, die durch die Weihe unverlierbar gegeben wird. Die Hauptstellung ist nur um der anderen willen, die der Geweihte zur Haupt-Leibes-Einheit verbinden soll, nicht um seiner selbstwillen. Unbeschadet der Rechte und Pflichten, die sich aus seiner Hauptstellung ergeben, bleibt der Geweihte in dem, was für seine persönliche christliche Existenz entscheidend ist, d. h. in allen Fragen seines Heiles, auf der *für alle Christen gleichen Ebene*. Die äußere Ehrenstellung, die dem Geistlichen um seiner Hauptfunktion willen zukommt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß seine gliedschaftliche Stellung in der Kirche anfälliger ist als die des Laien. Mit dem Satz »Wer hoch steht, fällt tiefer« macht das kanonische Recht ernst. Es gewährt dem Geistlichen besonderen Schutz, nimmt ihn aber, wenn er sich als unwürdig erweist, in schärfere Zucht als den Laien, indem es sich nicht auf Maßnahmen beschränkt, welche die dienstliche Stellung des Geistlichen betreffen, sondern darüber hinaus zu Rechtsbeschneidungen greift, welche die gliedschaftliche Grundstellung angehen. Charakteristisch hierfür ist die Einteilung der Sühnstrafen in allgemeine und klerikale Strafen. Der Laie wird nur von der einen Art, der Kleriker von beiden betroffen. Ähnlich verhält es sich bei den Beugestrafen, von denen die Dienstenthebung im allgemeinen nur Kleriker trifft, der Kirchenbann und die Gottesdienstsperrung aber Kleriker und Laien. Daraus wird deutlich, daß es nicht angeht, das Verhältnis von Klerikern und Laien an dem Maßstab weltlicher Herrschaftsverhältnisse zu messen und etwa in der Sprache des Genossenschaftsrechtes von »Vollgenossen« und »Schutzgenossen« zu reden. Die richtige Einsicht in das beiderseitige Verhältnis gibt allein das der Kirche eigene Strukturprinzip der Haupt-Leibes-Einheit, das mit der wesenhaften Zuordnung von Klerikern und Laien zugleich die *Unvertauschbarkeit der beiderseitigen Rollen* anzeigt.

In einer Ansprache, die Papst P i u s X I I . an 5. Oktober 1957 an den 2. Weltkongreß für das Laienapostolat gehalten hat²⁸⁾, heißt es, daß alle Glieder der Kirche berufen sind, am Aufbau und an der Vervollkommnung des mystischen Leibes Christi mitzuarbeiten. Die Mitarbeit (collaboration) der Laien soll dabei, wie der Papst ausdrücklich sagt, in allen Formen des Apostolates erfolgen (»dans toutes les formes d'apostolat«). Ich sehe davon ab, hier auf den Begriff des Apostolates einzugehen²⁹⁾, und beschränke mich darauf, die Mitwirkung der Laien an dem dreifachen Aufgabenbereich der Kirche, dem Priesteramt, dem Lehramt und dem Hirtenamt, aufzuzeigen. Es kann sich dabei nur um einige charakteristische Hinweise handeln.

Für den *priesterlichen Dienst der Kirche* kommt, was das sakramentale Tun als Mitte des priesterlichen Wirkens angeht, eine Mitwirkung der Laien bei der Taufe, Firmung, Weihe, Ehe, Eucharistie und, wenn man die Buße in ihrem ekklesiologischen Bezug sieht, selbst bei der Buße in Betracht. Ich will davon nur eines herausgreifen: *die Rolle der Laien bei der Feier der Eucharistie*. Das Verhältnis

²⁸⁾ AAS 49 (1957) 922-933.

²⁹⁾ Hierzu s. Karl R a h n e r, *Über das Laienapostolat* a. a. O. 351 ff.; Alois S u s t a r, *Der Laie in der Kirche: Fragen der Theologie heute*, Zürich 1957, 537 ff. und Michael S c h m a u s, *Katholische Dogmatik* III, 1, München 1958, 733 ff.

von Klerikern und Laien läßt sich hier wohl am dichtesten fassen, weil das der Kirche eigene Strukturprinzip der Haupt-Leibes-Einheit in der eucharistischen Tischgemeinschaft seinen stärksten Ausdruck findet³⁰⁾. Das heilige Opfer ist Opfer Christi und zugleich Opfer der Kirche. Die Enzyklika »Mediator Dei« sagt, daß die Gläubigen an der Opferdarbringung in zweifacher Hinsicht teilnehmen: »Sie bringen nämlich das Opfer dar nicht nur durch die Hand des Priesters, sondern gewissermaßen zusammen mit ihm; durch diese Teilnahme wird auch die Darbringung des Volkes in den liturgischen Kult selbst einbezogen«³¹⁾. Der Priester spielt dabei eine doppelte Rolle. Er repräsentiert den verborgenen Herrn und vertritt zugleich die Kirche. Diese doppelte Repräsentation geschieht in einem Akt, liegt aber auf ungleicher Ebene, weil der vertretene Herr unsichtbar, das vertretene Volk aber in den zur Eucharistiefeyer versammelten Gläubigen sichtbar ist und zugleich an dem aktiv teilhat, was der Priester in seinem Namen tut. Das Mitopfern der Gläubigen stellt sich mithin dar als ein Tun unter und mit dem priesterlichen Vorsteher der zur Eucharistiefeyer versammelten Gemeinde. Das Opfern der Gläubigen ist wirkliches Opfern, aber nur in der Einheit mit dem priesterlichen Haupt³²⁾.

An den Aufgaben des *Lehramtes* nehmen die Laien – außerhalb des Bereiches, in dem hoheitliche Lehrgewalt geübt wird – in einem so weiten Ausmaße und in einer Weise teil, daß es nicht leicht ist, die Unterschiedlichkeit der Rollen von Klerikern und Laien aufzuzeigen. Klar festgehalten ist die Grenze allein durch die Bestimmung, daß die Wortverkündung in einer Kirche allen Laien verboten ist, auch wenn sie Religiösen sind (c. 1342 § 2). Dieses Verbot gründet offenbar in der Einheit von Wortverkündung und Eucharistiefeyer und allgemein darin, daß die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde unter ihrem geistlichen Hirten steht. Von hier aus läßt sich die Unterschiedlichkeit der Teilnahme an den weiteren Lehraufgaben durch Kleriker und Laien dahin bestimmen, daß Kleriker, die wirklich oder kraft ihrer Weihe potentiell die Stelle eines Hirten haben, in der Eigenverantwortung des Hirten lehren, während das Lehren der Laien dieser Eigenständigkeit entbehrt. Dabei ist gleichwohl daran festzuhalten, daß das Wort eines Laien, auch wenn er keine kanonische Sendung zum Lehren besitzt, nicht weniger als das Wort eines Klerikers, der dazu gesandt ist, den Angesprochenen in die Krise der Entscheidung zu führen vermag.

Im Bereich des *Hirtenamtes* sind die Laien keineswegs bloß passiv, wie weithin unter Anerkennung einiger Ausnahmen angenommen wird. Der Laie kann zwar – das gehört zu seinem Wesen – nicht Hirte der Kirche sein; aber in Verbindung mit seinem Hirten kommt ihm auch bei den Aufgaben des Hirtenamtes eine bedeutsame Rolle zu. Das kanonische Recht erkennt die Gewohnheit als eigene Rechtsquelle an und öffnet damit dem Volk in Einheit mit seinem Hirten ein weites Tor zur Normsetzung. Selbst bei dem Gesetz ist das Volk nicht rein passiv. Als hoheitlich gesetzte Norm bedarf das Gesetz zwar keiner Annahme durch die Gemeinschaft, die es verpflichten will, doch ist die Aufnahme, welche die Gemeinschaft einem Gesetz zuteil werden läßt, rechtlich bedeutsam für den Bestand des Gesetzes. Ein kirchliches Gesetz, das von der Gemeinschaft von Anfang an nicht

³⁰⁾ Siehe hierzu Joseph Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster 1953, 270 ff., und Klaus Mörsdorf, *Der Träger der eucharistischen Feier: Pro mundi vita*. Festschrift der Theologischen Fakultät München zum Eucharistischen Weltkongreß 1960, München 1960, 223–237.

³¹⁾ Herder-Ausgabe 79.

³²⁾ Es ist daher unhaltbar, wenn Karl Rahner, *Priestertum*: LThK² VIII 745, den Priester mit dem Funktionär eines Klubs berufener Schachspieler vergleicht, insofern dessen Funktionen nicht von den einzelnen Klubmitgliedern wahrgenommen werden können und nur dem dienen, daß hervorragend Schach gespielt wird. Hier wird der Priester verwechselt mit dem Zeremoniar!

aufgenommen oder später nicht befolgt wird, verliert seine verpflichtende Kraft und verfällt. Darin zeigt sich, daß das kirchliche Gesetz nicht mechanisch wirkt, sondern die Gemeinschaft anspricht und in freier Gefolgschaft beachtet sein will. Das Gesetz ist mithin, wenigstens in seiner tatsächlichen Wirksamkeit, nicht denkbar ohne die Einheit von Hirt und Herde. Berufung und Abberufung der Hirten steht allein den hierarchischen Instanzen zu (cc. 109, 195), allein kraft besonderen Rechtstitels können Laien bei der Berufung eines Hirten durch Wahl³³⁾ oder rechtsverbindliche Vorschläge mitwirken, und allgemein kann das »odium plebis« ausreichender Grund für die Amtsenthebung eines Pfarrers sein (c. 2147 § 2 n. 2), selbst wenn es nicht gerechtfertigt ist. Ich sehe davon ab, auf das weitschichtige Gebiet der kirchlichen Vermögensverwaltung einzugehen, auf dem sich für die Laien ein wichtiges Feld verantwortlicher Mitarbeit im Dienste der Kirche auftut.

Die Hinweise aus dem dreifachen Bereich des kirchlichen Wirkens, dem Priesteramt, Lehramt und Hirtenamt, machen deutlich, daß der Laie an allem Wirken der Kirche beteiligt ist. Es ist in der Tat vergeblich, für Kleriker und Laien je einen eigenen Platz im Wirken der Kirche zu suchen und auszusparen. Man hat dies in jüngster Zeit mehrfach versucht, aber keiner dieser Versuche konnte überzeugen. Dies ist zutiefst darin begründet, daß Kleriker und Laien nicht durch eine Scheidewand voneinander getrennt, sondern durch die arteigene personale Prägung, also gerade durch das, was sie unterscheidet, aufeinander bezogen sind. Der Ruf nach dem *Ausbau des Laienrechtes* läßt sich daher, so berechtigt dieses Anliegen auch sein mag, nicht so verwirklichen, daß das Laienrecht irgendwie im Gegensatz zu einem Klerikerrecht gesehen wird. Die Einheit von Hirt und Herde wäre dadurch in Frage gestellt. Wenn im Verhältnis von Kirche und Staat gar eine Vertretung der Kirche durch die Laien gefordert wird, weil die hierarchische Organisation der Kirche keinen auf den mit dem Staat gemeinsamen Rechtsboden übertragbaren Ansatz biete³⁴⁾, so wird damit das Wesen der Kirchenverfassung entscheidend getroffen. Der neue Ansatz zu einem Laienrecht kann nicht in der Trennung, sondern nur in dem Miteinander von Klerikern und Laien gesucht und gefunden werden.

Die Frage nach der Stellung des Laien in der Kirche veranlaßt mich, in aller Kürze einen Blick auf das *kirchliche Strafrecht* zu werfen. Dieses wurde von der Rechtsentwicklung nach dem CIC kaum berührt. Man könnte daraus schließen, daß in diesem Bereich alles in bester Ordnung sei; indessen weist der Stillstand der Rechtsentwicklung eher dahin, daß es einer gründlichen Reform bedarf, um dem Strafrecht der Kirche seinen Sinn und Zweck zurückzugeben. In der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens ist das Strafrecht heute nur noch wirksam gegenüber Klerikern und Religiösen, aber praktisch tot für die Laien. Die Ursachen dieser Entwicklung liegen zum Teil in der Umgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat, insbesondere darin, daß der Staat eine ausschließliche Strafgerichtsbarkeit beansprucht, nicht weniger aber darin, daß die Kirche die Wirksamkeit ihres Strafens weitgehend *aus dem Rechtsbereich in den Gewissensbereich* hinein verlagert hat, wobei das Mißverstehen der aus dem Bußwesen herausgewachsenen *Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich* entscheidend mitspielte³⁵⁾. Dies hat im Ergebnis dazu geführt, daß der kirchliche Strafrichter kaum noch bemüht wird und daß es im allgemeinen hauptsächlich darum geht, selbsttätig ein-

³³⁾ Vgl. Wilhelm U h o f, *Die Pfarrwahlen in der Erzdiözese Paderborn*: Westfälische Zeitschrift 109 (1950) 295–355.

³⁴⁾ Helmut R i d d e r, *Kirche und Staat in Deutschland*: StLex IV⁶ 1029.

³⁵⁾ Siehe Bruno F r i e s, *Forum in der Rechtssprache*, München 1963 (MThStkan 17), und Klaus M ö r s d o r f, *Der Rechtscharakter der iurisdictio fori interni*: MThZ 8 (1957) 161–173.

getretene Strafen nachzulassen, wobei diese grundsätzlich den Hoheitsträgern des äußeren Bereiches zustehende Aufgabe fast ganz in die Hände der Beichtväter geraten ist. Man muß ernstlich fragen, ob ein so geübtes Strafrecht noch sinnvoll ist.

Durch die Verquickung von äußerem und innerem Bereich mit der Unterscheidung von Rechts- und Gewissensbereich ist die Kirchenstrafe *aus ihrer Funktion*, die sie für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaftsordnung hat, *weitgehend verdrängt* und in gleichem Maße zu einer Einrichtung geworden, die im wesentlichen nur das Gewissen angeht. So sehr es zutrifft, daß jede gerechte Strafe das Gewissen trifft und nur von der inneren Umkehr des Übeltäters her ihren vollen Sinn erreichen kann, ist es gleichwohl auch für die Kirche notwendig, die Strafe primär nicht als Gewissens-, sondern als Rechtssache zu betrachten³⁶).

Dies ließe sich wirksam erreichen, wenn die *Einrichtung der Tatstrafe* (*poena latae sententiae*) *abgeschafft* würde. Wenngleich viele Bestrebungen dahin zielen, halte ich dafür, daß die *Tatstrafe* in der Kirche als geistlicher Gemeinschaft, die auf die Überzeugungstreue ihrer Glieder bauen muß, *durchaus sinnvoll* ist. Im Maße die Tatstrafe sich der göttlichen Strafweise nähert, ist kirchliches Strafen von weltlichem Strafen entfernt. Es scheint mir indessen unumgänglich zu sein, die im CIC angedrohten *Tatstrafen radikal* auf die Tatbestände *einzuschränken*, für welche die Kirche auf einen selbsttätig wirkenden Schutz nicht verzichten zu können glaubt. Um die der Tatstrafe eigentümliche Unsicherheit in der Frage des Strafeintritts möglichst zu bannen, müßten die Straftatbestände im einzelnen genau festgelegt und hinsichtlich der Zurechenbarkeit sollte allgemein vorgesehen werden, daß eine Tatstrafe nur dann eintritt, wenn die Tat mit verstärktem Vorsatz begangen worden ist.

Die vorgeschlagene Einschränkung der Tatstrafen würde es ermöglichen, daß die Hüter des äußeren Bereiches im Falle des öffentlichen Bekanntseins der Tat einschreiten, den Eintritt der Strafe feststellen und auf den Vollzug der Strafe drängen. Die Schwierigkeiten, die sich hier für die Kirche auftun, sind im Grunde die gleichen wie bei der Verhängung von Urteilsstrafen (*poenae ferendae sententiae*). Sie sind teils innerkirchlicher, teils außerkirchlicher Art. *Innerkirchlich* geht es darum, ob die Kirche willens ist und sich stark genug weiß, von ihren Gliedern die Beachtung der Strafe zu fordern. *Außerkirchlich* ist es die Frage, ob die Kirche imstande ist, ihren Öffentlichkeitsanspruch gegenüber Staat und Gesellschaft wirksam durchzusetzen. Man wird hierbei unterscheiden müssen zwischen Strafen, deren Wirkungen im kirchlichen Bereich liegen, wenn auch mit möglichen oder sicher gegebenen Reflexwirkungen auf die bürgerlich-gesellschaftliche Ehrenstellung, und solchen Strafen, durch welche die vom staatlichen Recht geschützte Stellung der Person unmittelbar betroffen wird, z. B. bei der Konfinierung (c. 2298 n. 8). Bei Strafen der letzteren Art kann die Kirche nur auf der Grundlage freiwilliger Unterwerfung vorgehen; dagegen sollte sie bei den Strafen der ersten Art auf der Durchsetzung ihres Strafanspruchs bestehen.

Die Frage der *Strafnachlassung* ist gewissermaßen die Kehrseite der oben aufgeworfenen Problematik. Die vorgeschlagene radikale Einschränkung der Tatstrafen wird die Aufstellung von Vorbehalten der Strafnachlassung und deren praktische Auflösung durch die weitreichenden Vollmachten an die Beichtväter gegenstandslos machen. Man muß fragen, was der Vorbehalt der Lossprechung von einer Beugestrafe noch bedeuten soll, wenn jeder Beichtvater wenigstens vor-

³⁶) Vgl. Audomar Scheuermann, *Erwägungen zur kirchlichen Strafrechtsreform*: AfKR 131 (1962) 393–415.

läufig davon lossprechen kann, falls es dem Beichtkind hart ist, länger als einem Tag auf die Lossprechung warten zu müssen (c. 2254). Die Kirchenstrafe wird dadurch denaturiert; denn soweit man noch von einer praktischen Wirksamkeit der Strafe sprechen kann, liegt diese in einer Belastung für den Beichtvater und in einer Behinderung der Seelsorge. Darin liegt zugleich die beste Rechtfertigung meines Vorschlags, die Tatstrafen auf einige wenige, aber für die Kirche lebenswichtige Fälle einzuschränken. Die Nachlassung der verbleibenden *Tatstrafen* müßte, allein ausgenommen die Bevollmächtigung aller Priester für den Fall der Lebensgefahr (c. 882), *ausschließlich den Hoheitsträgern des äußeren Bereichs*, d. h. dem Papst und den Oberhirten, zustehen, wobei je nachdem, ob die Tat öffentlich bekannt oder geheim ist, im äußeren oder im inneren Bereich vorzugehen wäre. Für die Nachlassung von Urteilsstrafen wäre gleichfalls mit einziger Ausnahme von c. 882 an der ausschließlichen Zuständigkeit des Gerichtsherrn festzuhalten, in dessen Bereich die Strafe verhängt worden ist. Mit diesen Maßnahmen könnte das kanonische Strafrecht die ihm eigene Zweckbestimmung zurückzugewinnen.

Bei der Neugestaltung des kanonischen Strafrechtes kommt der Strafe des *Ehrverlustes* eine besondere Rolle zu. Der CIC hat die Strafe des Ehrverlustes unter die Sühnstrafen eingereiht (cc. 2293 bis 2295) und scheint damit sagen zu wollen, daß der kirchliche Ehrverlust nicht zu den Strafen gehört, welche die Teilnahme an dem sakramentalen Leben der Kirche hindern, insbesondere nicht zu den Strafen, die den Weg zur sakramentalen Lossprechung und zur Teilnahme an der eucharistischen Tischgemeinschaft versperren. Dieser Deutung, die man als herrschende Lehre ansprechen muß, steht jedoch entgegen, daß der gleiche CIC die »manifesto infames« von der Eucharistie ausschließt (c. 855). Dieser Ausschluß trifft bereits den Christen, der wegen einer begangenen Straftat oder wegen unsittlichen Lebenswandels bei rechtschaffenen und ernstdenkenden Gläubigen in schlechtem Rufe steht. Der Ausschluß von der Eucharistie ist zunächst bloße Sperre und wird erst dann zur Strafe, wenn der zuständige Oberhirte dem Urteil des Volkes beigetreten ist (c. 2293 § 3). Im Unterschied zu diesem *tatsächlichen Ehrverlust* (*infamia facti*), der vom Volke ausgeht und seine Integration dadurch erfährt, daß der zuständige Oberhirt dem Urteil des Volkes beitrifft, geht der *rechtliche Ehrverlust* (*infamia iuris*), den das Gesetz für verschiedene schwerste Straffälle androht, von einem hoheitlichen Spruche oder der selbsttätigen Wirkung des Gesetzes aus und gewinnt seine Integration dadurch, daß das Volk den hierarchischen Spruch vollzieht. Es wäre sinnwidrig, die Strafwirkungen des rechtlichen Ehrverlustes auf einen vom sakramentalen Leben der Kirche abgetrennten rein rechtlichen äußeren Bezirk beschränken zu wollen. Vielmehr ist daran festzuhalten, was sich übrigens aus c. 2293 eindeutig ergibt, daß die *infamia facti* und die *infamia iuris* Arten ein und derselben Strafe sind. Abgesehen von dem verschiedenen Maß der Strafwirkungen, besteht der Unterschied zwischen beiden Arten des Ehrverlustes darin, daß die Rechtsminderung in dem einen Falle von unten und in dem anderen Falle von oben ausgeht und ihren Abschluß erst dadurch gewinnt, daß Haupt und Leib in ihrem Urteil übereinstimmen und dieses gemeinsam vollziehen. In der recht verstandenen Strafe des Ehrverlustes kommt somit das der Kirche eigene Strukturprinzip der Haupt-Leibes-Einheit in greifbarer Weise zum Durchbruch. An dieser Strafe wird deutlich, daß die Laien ein verantwortliches Mitspracherecht in der Kirche haben, und für die Heimholung des kirchlichen Strafrechtes in den äußeren Bereich könnte die Strafe des Ehrverlustes wertvollste Dienste leisten.