

*Liberio Gerosa: Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum »Urcharisma« der neuen Vereinigungsformen in der Kirche, Einsiedeln – Trier: Johannes Verlag 1989, 303 S. Geb. DM 42.–.*

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um die Eichstätter Habilitationsschrift des aus dem Tessin stammenden jetzigen Ordinarius für Kirchenrecht in Paderborn. Wie der Untertitel zeigt, ist der Autor an der Frage besonders im Hinblick auf die »neuen Vereinigungsformen in der Kirche« interessiert, womit in erster Linie die »Bewegungen« gemeint sind. Diesem Umfeld, das in Hans Urs von Balthasar einen großen Inspirator gehabt hat, ist der Verf. persönlich eng verbunden. Das kurze Geleitwort (15 f.) von Balthasars enthält die letzten Zeilen, mit denen der herausragende Schweizer Theologe an die Öffentlichkeit getreten ist.

Der Autor greift mutig ein Thema auf, das lange Zeit nur im Sinne eines unversöhnlichen Gegensatzes behandelt worden ist. Hier genügt es, an Rudolph Sohm zu erinnern, für den die ursprüngliche Struktur der Kirche rein charismatischen Charakter hatte; zum Verfall dieser geistlichen Kirchenstruktur ist es Sohm zufolge um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert gekommen, als das Recht in die Kirche Einzug gehalten habe. So ist es verdienstvoll, daß G. in dem ersten der insgesamt drei Kapitel sich vornehmlich mit der »Wiederentdeckung der ursprünglichen Lehre des Neuen Testaments über die Charismen« (45–57) befaßt und »Dogmatische Überlegungen zur Natur der charismatischen Gaben« (58–109) anstellt. Insoweit kommt er zu drei wichtigen Ergebnissen: 1) Charisma ist eine der verschiedenen Geistesgaben, und eine Entgegensetzung von Charisma und Amt ist unzulässig. 2) Charisma zielt nicht in erster Linie auf die persönliche Heiligung des damit Beschenkten ab, sondern ist — unabhängig von jeder natürlichen Befähigung und jedem persönlichen Verdienst des Empfängers — direkt zum Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft bestimmt. 3) Nicht jeder Christ ist von vornherein Träger eines Charisma, aber Gläubige jeden Standes können Empfänger eines Charisma sein. Seinen vollendetsten Ausdruck findet es in dem »Urcharisma«, aus dem neue kirchliche Gemeinschaften und Bewegungen hervorgehen.

Das Hauptanliegen des umfangreicheren zweiten Kapitels »Das Charisma als konstitutives Element der »Communio«« wird man darin sehen können, juristischen Verkürzungen des für den Aufbau der Kirche maßgeblichen Rechts entgegenzutreten, dessen pneumatologische Dimension hervorzukehren und darin die rechtliche Bedeutung des Charisma zu erklären. Hierbei geht der Autor zum Teil eigenwillige Wege, namentlich in seiner Analyse von »Institution« und »Konstitution« in der Kirche sowie deren gegenseitigem Bezug. Dem deutschen Leser mag dies vor allem deshalb Schwierigkeiten bereiten, weil hier stärker als in anderen Bereichen italienische Denk- und Rechtskultur dahinter stehen mag. Manche Aspekte verdienen allgemeine Beachtung, so die Hervorhebung der pneumatologischen Dimension von Wort und Sakrament. Ob die öfters beklagten Defizite der zeitgenössischen Kanonistik gar so groß sind, mag dahingestellt bleiben. Auf der Spurensuche sollte aber wenigstens Anerkennung finden, daß das »Handbuch des katholischen Kirchenrechts« (Regensburg 1983) — wie schon zuvor im »Grundriß« (Regensburg 1980) — in seiner programmatischen Einleitung die Kirche auch unter dem Aspekt des Bildbegriffes vom »Tempel des Heiligen Geistes« anspricht (ebd. 7 f.) und daraus fällige Konsequenzen gezogen werden. Das Problem scheint auch nicht so sehr darin zu liegen, daß die Kanonistik »noch unfähig ist, die rechtliche Bedeutung des Charismas zu erfassen« (203), sondern darin, wie die rechtliche Bedeutung des Charisma im Gesamtzusammenhang der Communio bewertet wird. Unstreitig gehören die Charismen zur pneumatologischen Dimension der Kirche und sind zugleich doch nicht mit dieser identisch.

»Die Charismen können zwar nicht in das Zentrum der Ekklesiologie gerückt werden, als ob sie das einzige Prinzip der Kirchenstruktur wären, dennoch üben sie eine bestimmte konstitutive und kreative Funktion im Aufbau der »communio aus« (208). Wenn so die Funktion als aufbauend und schöpferisch beschrieben werden soll, kann man ohne weiteres zustimmen. Inwiefern sie »somit sicherlich ein konstitutives Element der Kirche« sind, kann streitig werden, je nachdem was man unter »konstitutivem Element« versteht.

Die strukturierende Kraft der Charismen zeigt sich vor allem im sog. »Urcharisma« der verschiedenen kirchlichen Vereinigungsformen. Dieses weist nach Ansicht des Autors wenigstens vier charakteristische Eigenschaften auf: 1) es besteht im Grunde in einer neuen Form der Nachfolge Christi; 2) es »ermöglicht dem Gründer bzw. der Gründerin, gegenüber anderen Personen, ob diese nun gläubig sind oder nicht, eine geistliche Vaterschaft bzw. Mutterschaft«; 3) es hat die Kraft, »die aus ihm hervorgegangene Gemeinschaft ... mit missionarischem Geist zu durchdringen«; 4) kraft der gemeinsamen Teilhabe an ihm ist »im Gemeinschaftsleben das Personale ekklesial und umgekehrt das Ekklesiale personal« (208 f.).

Damit ist die Thematik des abschließenden dritten Kapitels »Das Charisma und die theoretischen Grundlagen des kanonischen Rechts über die Vereinigungen in der Kirche« (231-272) angesprochen. Auch dieses verhältnismäßig knappe Kapitel ist äußerst anregend. Viele Einzelfragen können Anlaß zu kanonistischen Fachdiskussionen bieten. Hier sei auf einige Hauptergebnisse hingewiesen.

Auf der einen Seite erkennt G. an, daß das Vereinigungsrecht des CIC über Vorzüge verfügt: das Festhalten an dem Grundrecht jedes Gläubigen auf Vereinigungsfreiheit (238) und die rechtliche Ordnung des »Typus kirchlicher Organisation, soweit er das Statut [Rez.: es sollte treffender heißen »den Status«] eines Vereins besitzt oder annimmt« (240 f.), also die Gestaltung des kanonischen Vereinsrechts. Als nachteilig empfindet er gleichwohl eine zu starke formale Abhängigkeit des Vereinsrechts von den modernen zivilen Gesetzgebungen (241, 253 f.), vor allem aber, daß dieser Rechtsrahmen für die modernen Bewegungen nicht paßt. Dies dürfte mindestens für jene Bewegungen durchaus zutreffen, für die in ihrer rechtlichen Organisation körperschaftliche Kriterien wie klare Mitgliedschaftsrechte und -pflichten, Versammlungs- und Mehrheitsprinzip fehlen (244 f.). G. beklagt, daß der CIC es »versäumt, auch den Bewegungen, wenn nicht eine genaue rechtliche Regelung, so doch einen normativen Bezugsrahmen zu geben« (245). Mag auch die Tatsache nicht zu bestreiten sein, so kann man — nach Ansicht des Rezensenten — verschiedener Meinung darüber sein, ob dies zu beklagen oder zu begrüßen ist. Es darf doch festgestellt werden, daß der Codex — besonders in den cc. 214-216 — eine kanonische Rechtsgrundlage auch für die strukturell eigengeprägten Bewegungen bietet. »Consociatio« im Sinne des c. 215 kann nicht nur in den Formen des kanonischen Vereinsrechtes (cc. 298-329), sondern in vielfältigen Formen, auch parakanonischen ausgestaltet werden. Das ekklesiologische Selbstverständnis mancher Bewegungen scheint noch so sehr im Fluß und diskussionsbedürftig zu sein, daß der größeren gestalterischen Freiheit auf der Grundlage der vorgenannten Canones vorerst der Vorzug vor einer kodikarischen Ausgestaltung zu geben ist. Da gleichwohl ein normativer Bezugsrahmen gewünscht wird, sollte dieser jedoch zunächst — wie auch in der Geschichte der Säkularinstitute, auf die G. am Schluß verweist (262) — in einem Spezialgesetz geschaffen werden, weil ein solches über eine größere Flexibilität verfügt als eine gemeinrechtliche Regelung im Gesetzbuch.

Zu den diskussionsbedürftigen Thesen hinsichtlich der Bewegungen gehört gewiß auch das, was G. über das sog. »Urcharisma« ausführt. Zutreffender wäre gewiß der Begriff »Gründercharisma«, weil »Urcharisma« den Gedanken nahelegt, daß alle anderen Charismen sich von diesem ableiten. Klärungsbedürftig bleibt es sodann, mit welchen Kriterien ein von Gläubigen auf den Weg gebrachtes »inceptum« (c. 216) auf das Vorhandensein einer besonderen Gnadengabe zurückgeführt werden kann und wem dies abzusprechen ist. Warum soll eine segensreich arbeitende vereinsrechtlich organisierte Vinzenzkonferenz in dieser Hinsicht anders dastehen als die Zelle einer modernen Bewegung? Als Maßstab ist gewiß an den Intensitätsgrad zu denken, mit dem die Existenz als

Christ erfaßt wird. Dies zeigt ein Blick auf die Orden und Kongregationen. Ein solcher Maßstab muß aber bei Bewegungen versagen, wo die Zugehörigkeit rechtlich nicht erfaßt werden kann.

Diskussionsbedürftig ist offensichtlich immer noch die Unterscheidung von Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche (249–260). Dabei kommt es selbstverständlich nicht auf die Worte an, sondern darauf, ob die damit verbundene Unterscheidung von Strukturen richtig oder falsch, hilfreich oder schädlich, notwendig oder überflüssig ist. Mit Recht stellt G. einen Gegensatz zwischen beiden Bereichen in Frage (249–252), denn jedwede kirchliche Vereinigung (»consociatio«) muß als Vereinigung in der Kirche (»communio«) betrachtet und gewertet werden. Das bedeutet aber nicht, daß »communio« das Strukturprinzip jeder kirchlichen Vereinigung wie für die Kirche selbst ist. Es muß doch unterschieden werden zwischen jener Struktur, in die jeder Gläubige von Rechts wegen eingegliedert ist und sein muß, um überhaupt in »communio plena« zu stehen (Verfassungsrecht: Gesamtkirche, Teilkirchenverband, Teilkirche, Pfarrei), und jenen Strukturen, in die er aufgrund eigenen Entschlusses und gegebenenfalls der Annahme von dritter Seite eintritt oder der er sich anschließt, um besondere geistliche Ziele zu verfolgen (Vereinigungsrecht). Diese besonderen Ziele können ebenso Material in besonderen Zwecken als Ausschnitten aus der Gesamtsendung der Kirche (Apostolat, Diakonie etc.) bestehen wie formal an einer bestimmten Methode in der Verwirklichung christlicher Existenz (z. B. Pflege einer bestimmten Spiritualität) orientiert sein. Die bloße Tatsache, daß eine Vereinigung oder Bewegung sich auf ein »Urcharisma« zurückführt, ändert an dem Vereinigungscharakter strukturell nichts; für denjenigen, der sich in eine Bewegung hineingenommen weiß, bedeutet dies lediglich, daß nicht er selbst in schöpferischer Weise die Gestalt der betreffenden »communitas fidelium« geprägt, sondern sich ihr angeschlossen hat.

G. hingegen versteht die Bewegungen strukturell von der in ihnen gefeierten Eucharistie als der Mitte ihres Lebens her; er lehnt es ab, die Bewegungen auf partielle kirchliche Zwecke beschränkt zu sehen, sieht vielmehr in ihnen eine alternative und personal ergänzende Form zur pfarrlichen Gliederung der Teilkirche. Sieht man einmal davon ab, daß die Bezeichnung der Pfarrgemeinde als »Zusammenschluß von Gläubigen« (258) leicht mißverstanden werden kann, muß G. doch darin zugestimmt werden, daß die Pfarrgemeinde nicht die einzige Form der seelsorglichen Organisation in der Teilkirche darstellt; schon längst hat es daneben den weiten Bereich der kategorialen Seelsorge gegeben. G. jedoch möchte der festen, institutionellen Form der Eucharistiegemeinde in Gestalt der Pfarrei, in der »die vereinigende Kraft des Sakraments, der an einem bestimmten Ort gefeierten Eucharistie, vorherrscht«, als zweite Form »die veränderliche der Vereine und Bewegungen« an die Seite stellen, in der »die vereinigende Kraft des »Urcharisma« herrscht (259). Mit der hier — überraschend — erfolgten Ausdehnung der charismatischen Struktur auch auf die Vereine und ihrer Deutung als Alternativstruktur zur Pfarrgemeinde scheint es G. in der Tat auf elegante Weise zu gelingen, die Unterscheidung von »communio« und »societas/consociatio«, von Verfassungs- und Vereinigungsstruktur überflüssig zu machen und auf das einheitliche »communio«-Prinzip zurückzuführen.

So bestechend dieser Gedanke auf den ersten Blick scheint, stehen ihm doch gewisse Grundtatsachen entgegen. Auf die meisten Vereine ist eine solche Lösung schon aufgrund ihres begrenzten Zieles und des daraus resultierenden Selbstverständnisses nicht anwendbar. Theoretisch anwendbar wäre das »communio«-Prinzip darüber hinaus nur auf solche Vereinigungen, die in vergleichbarer Weise wie die Pfarrei das ganze kirchliche Leben in Wort und Sakrament verwirklichen und in denen die seelsorgliche Verantwortung ebenso festliegt. Das bedeutet nichts anderes, als daß solche Vereinigungen nach dem Muster von Personalpfarreien organisiert werden. Für diese Lösung steht das geltende Recht offen (vgl. c. 518). So gesehen wäre aber die ganze Problematisierung des kodikarischen Vereinsrechtes im Zusammenhang mit den Bewegungen überflüssig. Dann müßte sich die Untersuchung auf die Frage richten, ob und inwieweit die einzelnen Bewegungen von ihrem Selbstverständnis her und in objektiver Beurteilung eine Kategorie (»ratio«) darstellen, die eine Organisation in Personalpfarreien nahelegen.

Solche Erwägungen sind aber mit Behutsamkeit anzugehen und entsprechende praktische Schlußfolgerungen wollen wohl bedacht sein. Der CIC benennt in c. 518 als personale Kategorien beispielhaft ausdrücklich Ritus, Sprache und Nation; darüber hinaus läßt er die Möglichkeit anderer Kategorien (*»alia etiam ratione«*) offen. Diese Generalklausel des Gesetzbuches ist unbefriedigend, weil sie einem Ausufern des — ebenfalls gebietlich gebundenen — Personalitätsprinzips Tür und Tor öffnet. Eine größere derartige Entwicklung kann zu einem Aushungern der ausschließlich gebietlich umgrenzten Pfarrgemeinden, die der Gesetzgeber als den Regelfall ansieht, führen. Wie sehr würde sich das pfarrliche Leben ändern, wenn etwa die Kolpingsfamilie nicht mehr eine lebendige Zelle in der Pfarrgemeinde, sondern selbst als »Kolpings-Pfarrei« organisiert würde? Die Kriterien für solche weiteren personalen Kategorien sind nicht mit jenen Kriterien in eins zu setzen, mit denen G. die »Kirchlichkeit« des Urcharisma mißt (266–272). Bei letzteren handelt es sich um klare »Zustimmung zur katholischen Glaubenslehre und zum Lehramt der Kirche«, um volle Übereinstimmung »mit den Evangelisierungszielen der Kirche«, um die Rolle der Bischöfe als »sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen« und um die Praxis »des Respekts, der Wertschätzung und der Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Vereinigungsformen«. Dies sind echte Kriterien der Kirchlichkeit. Sie beanspruchen Geltung aber auch im Rahmen des geltenden Vereinsrechts (wie nach der negativen Seite hin c. 1374 beweist) und sind hier keineswegs durch die Typologie »öffentlich« und »privat« ersetzt, wie G. unterstellt (243 f.). Die zu Mißverständnissen verleitenden und deshalb nicht eben glückliche kodikarische Typologie dient nicht der Kenntlichmachung des Grades an Kirchlichkeit; vielmehr werden durch sie nach der einen Seite der Grad an Autonomie der Gläubigen und nach der anderen Seite der Grad der Teilhabe an der kirchenamtlichen Sendung ausgedrückt.

Die Untersuchung von G. ist sehr zu begrüßen, und zwar nach Ansicht des Rezensenten nicht, weil sie etwa die Lösung für die angemessene rechtliche Erfassung der für das Leben der Kirche heute hochbedeutsamen neuen Bewegungen erbrächte, wohl aber, weil sie auf hohem theologischem Niveau einen Einblick in Grundtendenzen des Selbstverständnisses solcher Bewegungen bietet und in vielerlei Hinsicht weiteres Nachdenken anstößt.

Winfried Aymans