

Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechts

Versuch einer methodologischen Begründung

Von Bernhard Panzram, Regensburg

WER EINMAL die Notwendigkeit erkannt hat, daß die Kirchenrechtswissenschaft einer gediegenen theologischen Grundlegung bedarf¹⁾, wird nicht das geringste dagegen einzuwenden haben, wenn ein so allgemeintheologischer Begriff wie der der Kirche auch eine allgemeintheologische Wesensbeschreibung und Definition erhält. Der Kirchenbegriff ist ja nicht nur im Kirchenrecht, sondern auch in der Fundamentaltheologie, der Dogmatik und außerdem zum mindesten noch in der Bibelwissenschaft und der Kirchengeschichte zu behandeln. So ist es ein allgemeiner Brauch geworden, daß die Kanonisten bei der Behandlung des Kirchenbegriffs sich in größerem oder kleinerem Ausmaße solcher allgemeintheologischer Erklärungen bedienen. Eine der interessantesten Wesenserklärungen der Kirche gibt uns Klaus Mörsdorf²⁾. Sie geht weit über die Lehren seines Vorgängers hinaus und gipfelt in dem Satz: „Die Kirche ist das in hierarchischer Ordnung lebende neue Gottesvolk zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden.“

Formal handelt es sich hier um eine Nominaldefinition im Wundtschen Sinne, insofern das zu erklärende Wort „Kirche“ durch den synonymen Ausdruck „Gottesvolk“ ersetzt wird, obwohl diese Bezeichnung dem System des Kirchenrechts im strengen Sinne fremd ist. Die Berechtigung dieser Definition im Rahmen eines Kirchenrechtssystems liegt in der Tatsache begründet, daß die in erster Linie von der Bibelwissenschaft bearbeiteten Schriften des Neuen Testaments ja auch das *ius divinum* positivum enthalten, das neben dem Naturrecht die Richtschnur des positiv kirchlichen (= menschlichen) Rechts ist. Außerdem sind den höheren Semestern der Theologiestudenten, die mit dem Studium des Kirchenrechts beginnen, die Begriffsinhalte jener beiden erklärenden neutestamentlichen Ausdrücke bereits geläufig, so daß mit deren Hilfe tatsächlich eine — theologische — Erklärung des Kirchenbegriffs möglich ist.

Demgegenüber bleibt aber zum mindesten ein theoretisches Interesse an der Frage, deren Erörterung dieser Artikel dienen soll, ob nämlich die Kirchenrechtswissenschaft im strengen Sinne nicht doch über ausreichende wissenschaftliche Mittel verfüge, mit deren Hilfe sich eine selbständige synthetische Realdefinition der Kirche gewinnen ließe. Denn: Jede selbständige Wissenschaft erarbeitet ihre Definitionen nach ihrer eigenen Methode und paßt sie nach ihren eigenen Maßstäben in ihr wissenschaftliches System ein. Methode und System einer Wissenschaft entsprechen

¹⁾ Vgl. Klaus Mörsdorf, Zur Grundlegung des Rechts der Kirche, in: Münchener Theologische Zeitschrift 3 (1952) 329—348.

²⁾ Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici, 1. Band (6. Aufl. Paderborn 1949) 20—26.

sich wie Form und Inhalt. Wenn z. B. die kanonistische Wissenschaft dazu übergehen würde, öfters die Methode der Dogmatik zu gebrauchen, würde sie selbst zu einem Teil der Dogmatik werden. Man würde sie dann richtiger als kanonische Theologie bezeichnen. — Was die kirchliche Rechtswissenschaft über den „rechtlichen Begriff der Kirche“ erarbeitet hat — meist in dem oben angedeuteten theologischen Sinne —, wurde wohl ziemlich umfassend und sehr übersichtlich ausgebreitet von August Hagen in seinen Prinzipien des katholischen Kirchenrechts, Würzburg 1949, S. 7—26; dazu: E. Fogliasso et R. Naz, s. v. Église, in: Dictionnaire de Droit Canonique. Fasc. 25 (Paris 1950) 158—171.

I.

Wenden wir uns zunächst einmal dem Kirchenbegriff des Juristen zu. Für den Staatsrechtler sind „Kirchen“ nur die religiösen Gemeinschaften oder auch Körperschaften des öffentlichen Rechts, sofern sie die staatliche Anerkennung als Kirchen besitzen. Die Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse ist staatsrechtlich unerheblich. Für den Völkerrechtler dagegen ist die staatliche Anerkennung der Kirche nur von zweitrangiger Bedeutung. Er faßt zuerst die Fähigkeit der Gemeinschaft ins Auge, Recht zu produzieren, und erkennt in ihr sowohl eine gesetzgebende Obrigkeit als auch gesetzunterworfenen Untertanen. Diesen Charakter der Rechtsgemeinschaft hat die Kirche mit den Staaten gemeinsam. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß die Rechtsgemeinschaft eines Staates durch das Staatsgebiet, die Rechtsgemeinschaft der Kirche dagegen durch das Bekenntnis der Kirchenmitglieder näher bestimmt und zugleich begrenzt wird³⁾. Diese juristische Definition paßt jedoch nicht nur auf die römisch-katholische Kirche, sondern auch auf die griechisch-katholische Kirche und jede einzelne der protestantischen Kirchen; sie paßt aber z. B. auch auf den Mohammedanismus.

Die größte Weite hat wohl der Kirchenbegriff, der in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung zur Herrschaft gekommen ist. Hier mußte man eine Definition finden, die sowohl die protestantischen Kirchen als auch die römisch-katholische Kirche umfaßte, weil ja diese allein die geschichtliche Verbindung mit Christus herstellt. So gewöhnte man sich daran, zunächst einmal zwischen „Kirche im dogmatischen Sinn“ und „Kirche im historischen Sinn“ zu unterscheiden, und verstand dann etwa unter „Kirche im geschichtlichen Sinne“ das gesamte Christentum im weitesten Umfang, nämlich „den nunmehr durch neunzehn Jahrhunderte hindurchgreifenden geschichtlichen Beziehungskomplex, der mit dem Wirken Jesu und der Apostel anhebt“⁴⁾. Da der Mohammedanismus gleichfalls Beziehungen zum Christentum hat und Christus sogar als den größten Vorläufer des Propheten anerkennt, gehört auch der Islam in diesem geschichtlichen Sinne zur „Kirche“. Die katholischen Kirchenhistoriker gehen zwar formell von einem anderen Kirchenbegriff aus; materiell aber beschreiben sie gleichfalls in ihren Kirchengeschichten das gesamte Chri-

³⁾ Vgl. Heinrich Brandweiner, Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften. Graz-Wien o. J., 14—18.

⁴⁾ Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte. 9. Aufl. Tübingen 1937, 4.

stentum: vornehmlich natürlich die katholische Kirche, daneben aber auch die im Schisma und in der Reformation abgespaltenen Denominationen — und nicht zuletzt auch den Islam.

Bei den dogmatischen Kirchendefinitionen der Reformatoren steht die Gemeinschaft derer im Vordergrund, „die durch das Wort überwunden werden“, die Gemeinschaft der von Gott Erwählten. Bei der Leipziger Disputation war Luther 1519 noch für die Formulierung des Jan Hus eingetreten, die Kirche sei die „universitas praedestinatorum“. Die Confessio Augustana beschreibt die Kirche als „congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta“. Der von Melanchthon beeinflusste Martin Chemnitz unterschied die *ecclesia late dicta* als sichtbare Kirche von der *ecclesia stricte dicta* als unsichtbare Kirche und definierte diese als „coetus vere in Christum credentium . . .“.

Die ihm folgenden Lutherischen Dogmatiker nannten dann die *ecclesia visibilis* den „coetus vocatorum“. Dem steht im Heidelberger Katechismus gegenüber der „coetus ad vitam electus“. Die anglikanische Kirche definierte sich als „visibilis coetus fidelium“⁵⁾. Dieses den Reformatoren geläufige Wort „coetus“ stellte der hl. Cardinal Robert Bellarmin an den Anfang seiner bekannten Kirchendefinition: „Coetus hominum unius et eiusdem fidei christianae professione et eorundem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Pontificis.“ Der erste Teil dieser Definition ist so vorsichtig formuliert, daß er auch die Billigung der Reformatoren finden konnte. Die Gemeinschaft der Menschen, die zusammengehalten wird durch das Band desselben Glaubens und durch den Gebrauch derselben Sakramente, kann man sowohl im protestantischen als auch im katholischen Sinne als „Kirche“ bezeichnen. Bellarmin fügte dann aber das für die katholische Kirche wichtige Unterscheidungsmerkmal hinzu, daß diese Gemeinschaft nämlich außerdem noch zusammengehalten werde durch das Band der Hierarchie, so daß also das Kirchenvolk unter der Leitung der legitimi pastores und besonders des einen Christi in terris vicarius, des Papstes in Rom, stehe. Es ist auffällig, daß Bellarmin eine direkte Aussage über die Gründung der Kirche durch Christus vermeidet, daß er die Einsetzung der Sakramente durch Christus verschweigt und auch das ewige Ziel, den Zweck der Kirche nicht ausdrücklich hervorhebt.

In diesem Mangel der Bellarminischen Definition ist aber der praktische Vorteil ihrer weiteren Verwendungsmöglichkeit enthalten. Denn der Körperschaftsbegriff, wie er von den Anhängern der Reformation in ihrem Gegensatz zur katholischen Kirche immer klarer ausgeprägt worden ist, hat erheblich zur Bildung der sog. genossenschaftlichen Rechtstheorie beigetragen, nach der jede organisierte Gemeinschaft Recht erzeugen kann: Die Gemeinschaftsordnung wird Rechtsordnung. Aber diese auf Aristoteles zurückgehende Theorie erwies sich schon im neunzehnten Jahrhundert als ausgesprochene Stütze des Positivismus. Und der Positivismus leugnete sowohl das Naturrecht als auch das positiv von Gott geoffenbarte Recht. Er anerkannte also nur das von der zuständigen staatlichen Obrigkeit gesetzte, positive menschliche Recht. Die positivistischen Anschauungen waren

5) Cf. RGG III (2. Aufl. 1929) 799 ff. und RprThK 10 (3. Aufl. 1901) 335—41.

auch in der genossenschaftlichen Rechtstheorie lebendig. Danach galt als Recht nur, was innerhalb einer organischen Gemeinschaft als allgemein gültige Norm produziert wurde. Man versteht jetzt leicht, warum die Bellarminsche Kirchendefinition auch von akatholischen und sogar positivistisch eingestellten Juristen angewendet werden konnte; sie umgeht nämlich vorsichtig die Offenbarungstatsachen und bringt nur die wesentlichsten äußeren Merkmale, die leicht als in der organisierten (kirchlichen) Gemeinschaft vorhanden registriert werden konnten.

Man darf diese Ausführungen aber nicht pressen und vielleicht sogar daraus entnehmen wollen, daß diese Definition selbst schon aus positivistischem Geist geformt worden wäre. Das wäre grundfalsch. Schon die Tatsache, daß Bellarmins Definition seit Jahrhunderten für die Wissenschaft von hohem Wert war und nicht nur von Juristen und Kanonisten, sondern auch von Dogmatikern und Fundamentaltheologen gern gebraucht wurde, spricht dagegen.

II.

Mit dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes ist zum mindesten in Deutschland der Positivismus auf zwei seiner wichtigsten Herrschaftsgebiete ad absurdum geführt worden. Seit Generationen wurden die Soldaten so geschult, daß sie die ihnen von ihren Vorgesetzten erteilten Befehle kritiklos und widerspruchlos durchzuführen hatten. „Befehl ist Befehl!“ Im Interesse der militärischen Ordnung hatte der Soldat jedes Nachdenken über den Befehl zu unterlassen. „Der Vorgesetzte denkt, der den Befehl erteilt; der Soldat hat zu gehorchen!“ 1945 aber wurde mancher Soldat dafür zur Rechenschaft gezogen und bestraft, weil er entsprechend dieser ihm eingedrillten Überzeugung einen folgeschweren Befehl in militärischem Gehorsam durchgeführt hatte, ohne ihn zu durchdenken und einen vorhandenen Widerspruch zu höheren sittlichen Normen oder allgemein-menschlichen Grundsätzen zu beachten.

Im Rechtsleben war das genau so. Nicht nur in Deutschlands hohen Schulen, sondern auch außerhalb des Reiches war der Jurist seit Generationen im Rechtspositivismus geschult worden. Er ging in die Praxis mit der ihm anezogenen Überzeugung, daß jedes von der zuständigen Regierung verfassungsmäßig erlassene Gesetz im Interesse der Rechtsordnung durchzuführen wäre. „Gesetz ist Gesetz!“ Ein Maßstab von transzendenten Rechtsnormen, zu denen auch das „Naturrecht“ gezählt wurde, gab es für die Positivisten nicht. 1887 fragte Christian Meurer in der Literarischen Rundschau: „Welcher Rechtsphilosoph operiert denn heute noch mit dem *ius naturale*?“ (S. 305). Und der jüngst verstorbene sozialdemokratische Politiker und Justizminister der Weimarer Republik Gustav Radbruch, der zuletzt Professor der Rechtswissenschaft in Heidelberg war, hat — wie andere Positivisten auch — gelehrt, daß sogar Härten in Kauf genommen werden müßten, weil ja „selbst das ungerechte Recht nicht zwecklos“ wäre und weil das Recht auch ohne Rücksicht auf seine Gerechtigkeit schon durch seine Geltung einen Zweck erfüllte, nämlich den der Rechtsicherheit. „Ihn muß mit dem Gefühl erfassen, wer sich mit der Jurisprudenz aussöhnen will“⁶⁾.

⁶⁾ Einleitung in die Rechtswissenschaft. 7. u. 8. Aufl. (1929) 211.

Was aber war aus diesen Grundsätzen unter der Herrschaft des Nationalsozialismus geworden? 1945 wurden deutsche Juristen dafür zur Verantwortung gezogen und mußten „für die Sünden ihrer Lehrer büßen“. — Radbruch hat den Zusammenbruch des Rechtspositivismus und die „Auferstehung des Naturrechts“ ehrlich eingestanden: „Der Positivismus, den wir schlagwortmäßig zusammenfassen können in der Formel „Gesetz ist Gesetz“, hat die deutsche Rechtswissenschaft und Rechtspflege wehrlos gemacht gegen noch so große Grausamkeit und Willkür, sofern sie nur von den damaligen Machthabern in der Form eines Gesetzes gebracht wurden, ja noch für die nachträgliche rechtliche Bereinigung der Wirkungen solchen gesetzlichen Unrechts entstehen aus dem noch weiterlebenden Positivismus immer neue Schwierigkeiten“⁷⁾. Der Rechtspositivist auf dem Richterstuhl war ja nach seiner Auffassung verpflichtet, sogar noch nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialistischen Regimes nach den bis dahin publizierten (nationalsozialistischen) Gesetzen zu urteilen, denn: „Gesetz ist Gesetz“, bis es von dem zuständigen Gesetzgeber formell außer Kraft gesetzt wird. So wurden aber die Richter nicht nur den Besatzungsmächten, sondern auch dem deutschen Volk gegenüber meist ohne ihr persönliches Verschulden „schuldig“.

Ein Teil der nationalsozialistischen Ungerechtigkeiten und Straftaten wurde durch das Nürnberger Statut und das Kontrollratsgesetz geahndet. „Dagegen aber erhebt der Positivismus den Einwand, daß diese Gesetze für sich rückwirkende Kraft in Anspruch nähmen! Dieser Einwand ist nur zu widerlegen durch den Nachweis, daß, wenn auch nicht diese Gesetze selbst, so doch ihr Inhalt schon in Geltung stand, als jene Sachverhalte eintraten, jene Taten begangen wurden, daß sie inhaltlich einem übergesetzlichen Recht entsprechen, wie immer man dieses Recht im einzelnen bezeichnen möge, sei es als Recht Gottes, als Recht der Natur, als Recht der Vernunft. — So ist die Idee eines übergesetzlichen Rechts, an dem gemessen auch positive Gesetze als gesetzliches Unrecht sich darstellen können, nach einem Jahrhundert des juristischen Positivismus wieder mächtig auferstanden“⁸⁾.

Nun wäre die logische Folge, daß bei dem Zusammenbruch des Rechtspositivismus auch die genossenschaftliche Rechtstheorie entsprechend revidiert würde. Man könnte zunächst folgende Formulierung wählen: Jede Gemeinschaft ist fähig, eine Rechtsordnung zu bilden, in dem sie entweder

⁷⁾ Gustav Radbruch, *Vorschule der Philosophie*. Willsbach und Heidelberg 1947, 108.

⁸⁾ Ebenda 109. — Aus der Tatsache, daß Radbruch hier ein „Recht Gottes“ und ein „Recht der Natur“ nebeneinanderstellt, darf man wohl schließen, daß er an ein Naturrecht im herkömmlichen Sinne denkt. Paul Koschaker weist darauf hin, daß das Naturrecht eine europäische Erscheinung sei, die von der Philosophie herkäme. (Europa und das römische Recht. München-Berlin 1947, 249.). Es wäre dann zur Mutter der Rechtsvergleichung geworden und hätte schließlich durch die Hinwendung zum positiven Recht eine gewisse Relativierung erlebt in der Anerkennung eines „territorial und national gebundenen Naturrechts“. (Ebenda 253 f.) Ein „absolutes Naturrecht“ kommt für ihn nicht in Frage, wohl aber ein „relatives Naturrecht“ (= „europäisches Naturrecht“), „das nicht spekulativ aus der Vernunft, sondern streng historisch aus der Vergleichung derjenigen Privatrechtssysteme gewonnen wird, die zum rechtlichen Aufbau Europas und darüber hinaus der ganzen Kulturwelt beigetragen haben, an der Spitze das römische Recht, das die Verbindung zwischen diesen Rechtssystemen herstellt; ein Naturrecht, das die Rechtserfahrungen aller Kulturvölker sammelt, die Europa aufbauen geholfen haben.“ (Ebenda 345 f.) Im allgemeinen versteht man unter Naturrecht auch jetzt noch die mit Hilfe der Vernunft aus der Beobachtung der Natur gewonnenen Rechtsnormen. Demgegenüber erscheint es nicht sehr glücklich, die durch Rechtsvergleichung der positiven Rechtssysteme als allgemein für einen Kulturkreis verbindlich erkannten Normen gleichfalls als Naturrecht zu bezeichnen. Für diese rechtswissenschaftliche Entsprechung des Begriffs „europäische Kultur“ müßte eine passendere Worthülse gefunden werden („Europäische Grundrechte“?).

den innerhalb dieser Gemeinschaft produzierten Kollektivwillen oder einen außerhalb der Gemeinschaft verursachten, transzendenten Willen als Recht annimmt. Die Annahme kann erfolgen, wenn dieses Recht weder dem Gewissen noch dem Rechtsgefühl widerspricht und außerdem der Erhaltung der Gemeinschaft dient. Dann entsteht nämlich die Erkenntnis der Rechtsnotwendigkeit, die objektiv den Zwangscharakter des Rechts und subjektiv die Verpflichtung ihm zu gehorchen beinhaltet. — Dieser Zwangscharakter des Rechts ist unabhängig von äußeren Polizeiaktionen; er ist nicht nur dem positiv menschlichen Recht eigen, wenngleich er hier am deutlichsten und in der vielfältigsten Weise in Erscheinung treten kann, sondern er ist auch im positiv göttlichen Recht und im Naturrecht und auch in jeder sittlichen Norm enthalten, die jemand im Gewissen als verpflichtend erkannt hat. Ein überzeugter Katholik würde wohl lieber eine Geldstrafe oder auch Haft auf sich nehmen als das Risiko des Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft durch eine Exkommunikation. Und wer sein Gewissen sorgfältig gebildet und gepflegt hat, würde wohl lieber Verfolgung und Tod erleiden, ehe er das Sittengesetz verletzt, das ihm sein Gewissen vorschreibt. Diesem inneren Zwangscharakter des „Rechts“ gegenüber würden äußere Polizeiaktionen versagen. Man darf jedoch nicht übersehen, daß solche „Idealisten“ in einem vom praktischen Materialismus und vom Positivismus geformten Zeitalter seltene Außenseiter geworden sind. Auf jeden Fall muß man den Gehorsam als Lebensprinzip jeglicher Rechtsordnung festhalten. Nimmt der Ungehorsam in einer Rechtsgemeinschaft überhand, wird die Rechtsordnung in einer Revolution zerbrochen und ein neues Recht an die Stelle des alten gesetzt. Darum wird jeder vernünftige Gesetzgeber das Gewissen und das Rechtsgefühl der Untertanen berücksichtigen müssen. Hier liegt ein Ansatzpunkt für die Erschließung eines „Naturrechts“ oder eines „Vernunft“- bzw. „Menschheitsrechts“; das wäre zum mindesten jenes Rechtsminimum, ohne das die Untertanen in der betreffenden Rechtsordnung freiwillig nicht leben wollen. Ein Regierungssystem, das darangeht, dieses Rechtsminimum anzutasten oder gar zu vernichten, muß als Tyrannei bezeichnet werden.

III.

Wir müssen jetzt unsere Aufmerksamkeit auf zwei wichtige Entstehungsgründe des objektiven Rechts lenken. Wir stellen uns zu diesem Zweck eine juristische Person (*persona moralis*) vor und sehen zu, wie der Jurist sie erforscht. Zunächst folgen wir dem Erkenntnisweg, den etwa ein Rechtshistoriker einschlagen würde. Um keine Lebensäußerung zu übersehen, die ihm zeigen könnte, wie es wirklich gewesen ist, würde er die induktive Methode wählen und würde also vom Konkreten zum Abstrakten vordringen. Er würde alle Urkunden registrieren, in denen die konkreten Fälle, die Tatbestände sichtbar werden. In diesen Tatbeständen erkennt er Berechtigungen oder Befugnisse oder auch Ansprüche der Mitglieder oder der Amtsinhaber. Über diese Rechte im subjektiven Sinne dringt man dann vor zu den abstrakten — gebietenden oder verbietenden — Normen, aus denen jene Befugnisse und Ansprüche geflossen sind; man erkennt also das Recht im objektiven Sinne. Wenn man die Summe aller Rechtsnormen überschaut, die diesen festumgrenzten Kreis von zusammengehörigen

Rechtsverhältnissen regeln, überschaut man die juristische Person selbst. Dabei wird auch ersichtlich, aus welchen inneren Gründen diese Normen entstanden sind. Es kann keine Rechtsnorm entstehen ohne eine entsprechende Willensbildung. Haben sich z. B. einige „Gründer“ zusammengefunden, um frei durch Mehrheitsbeschlüsse die Satzungen oder Statuten zu schaffen, so erkennt man eindeutig die immanente Willensbildung und bezeichnet dieses von einem immanenten Verbands- oder Kollektivwillen geformte Rechtsinstitut mit dem juristischen Fachausdruck „Körperschaft“ oder „Korporation“ (*corporatio, persona moralis collegialis*). Wenn dagegen die konstitutive Rechtsquelle nicht bei den Mitgliedern⁹⁾ einer juristischen Person, sondern im Willen eines Außenstehenden liegt, der den Zweck des Instituts so festlegt, daß er durch eine immanente Willensbildung nicht mehr verändert werden kann, dann wird das Institut von außen her, durch eine transzendente Willensbildung geformt und heißt infolgedessen eine „Anstalt“ oder „Institut im engen Sinne“ (*institutum, persona moralis non collegialis*). Diese Überlegung läßt uns nicht nur erkennen, daß, sondern auch warum es zwei unterscheidbare Rechtsfiguren der juristischen Person gibt.

Wenn eine Verfassungsurkunde vorhanden ist, kann man die meist vom Systematiker bevorzugte deduktive Methode anwenden und also von der Untersuchung der Verfassung, dem Recht im objektiven Sinne, ausgehen. Man wird auch auf diesem Erkenntniswege zur Wahrnehmung der formenden Willensbildung innerhalb oder außerhalb der juristischen Person gelangen und damit zur Unterscheidung der Körperschaft von der Anstalt.

Nun darf man sich durch die lateinischen Fachausdrücke zu keinem Irrtum verleiten lassen: Der Ausdruck „*persona moralis collegialis*“ im Sinne der Körperschaft besagt zunächst nur, daß diese Figur der juristischen Person *collegialiter* organisiert sei; das heißt: gleichberechtigte Personen geben sich die Verfassung. Die „*Persona moralis non collegialis*“ als Anstalt dagegen ist nicht kollegial, sondern etwa überkollegial organisiert, weil der die Verfassung konstituierende Wille über der Gemeinschaft steht. (Von den zweckgebundenen Vermögensmassen, den Stiftungen i. e. S., die auch schon als „Anstalten“ bezeichnet worden sind, und von den sog. Zustiftungen ist in diesem Artikel nicht die Rede.)

Die *persona moralis collegialis* oder Körperschaft wird also von einem Kreis von Personen gegründet, die kollegial und gleichberechtigt zusammengetreten sind. — Die *persona moralis non collegialis* oder Anstalt wird dagegen von außen her für einen Kreis von Personen gegründet, so aber: daß der Wille des Gründers dem Willen der in die Anstalt Berufenen oder Zugelassenen übergeordnet bleibt. Das Vorhandensein einer personalen Gemeinschaft allein besagt noch nichts gegen den Anstaltscharakter. Bellarmins Definition hat also nicht deshalb schon körperschaftlichen Charakter, weil sie die Kirche als „*coetus hominum*“ bezeichnet, sondern deshalb, weil sie die Gründung durch den Gottmenschen Jesus Christus verschweigt.

⁹⁾ Die Wörter „Kirchenglied“ und „Kirchengliedschaft“ drücken das Verhältnis aus, in dem das einzelne Glied zur Kirche steht. Die Wörter „Kirchenmitglied“ und „Kirchenmitgliedschaft“ dagegen drücken das Verhältnis aus, in dem das einzelne Kirchenglied in seiner Verbindung mit den übrigen Gliedern zur Kirche steht.

In der Körperschaft bleiben die Satzungen oder Statuten (= die Verfassung) von dem Willen der jeweiligen Mitglieder abhängig. Diese sind die Herren der Körperschaft. Sie können also mit den entsprechenden Abstimmungen und Mehrheitsbeschlüssen die Verfassung abändern, zum Teil außer Kraft setzen, neue Teile hinzufügen; ja sie können sogar die ganze Verfassung aufheben und sich mit den Mitgliedern einer ähnlichen Körperschaft zusammenfinden, um sich gemeinsam eine neue Großverfassung zu geben und so eine neue Großkörperschaft zu bilden. — Die Körperschaft bleibt immer ein Ding nach dem Wünschen und Wohlgefallen der Menschen, die in ihr die Mehrheit bilden. Man muß deshalb anerkennen: Die Körperschaft ist abhängig von ihren Mitgliedern, wenngleich eine relative Unabhängigkeit von der Minderheit feststellbar ist. Da die Zusammensetzung der Mehrheit und der Minderheit sowohl personell als auch zahlenmäßig jeweils verschieden ist, ergibt sich, daß man von einem Kollektivwillen sprechen kann, der die Form dieser Rechtspersönlichkeit darstellt. Indem die Körperschaftsmitglieder diesen Kollektivwillen annehmen (auch die, die mit der Minderheit dagegen waren), wird die Funktion der Rechtsordnung sichtbar. — Die Verfassung der Anstalt dagegen wird von ihrem Gründer festgelegt. Dieser bleibt der Herr der Anstalt. Die in die Anstalt Berufenen oder Zugelassenen können in keiner Weise — auch nicht durch einstimmige Beschlüsse — die Verfassung abändern oder ganz oder teilweise außer Kraft setzen; sie können auch keine neuen Teile hinzufügen, es sei denn, daß der Gründer der Anstalt gewisse Befugnisse erteilt hat, nach denen einzelne Kreise innerhalb der Anstalt durch Mehrheitsbeschlüsse Regelungen treffen dürfen. So könnten sich z. B. die Mitglieder eines Verwaltungsrates der Anstalt eine Geschäftsordnung durch Mehrheitsbeschlüsse schaffen. Sie könnten ferner im Laufe ihrer Geschäftsführung immer wieder collegialiter zu Beratungen und Abstimmungen zusammentreten, um ihre Bestellungen und Verordnungen festzulegen. Das hätte zwar den Anschein einer immanenten Willensbildung, wäre aber doch verschieden von der immanenten Willensbildung der Körperschaft. Denn diese ist grundsätzlich frei und unabhängig. Dagegen ist die Willensbildung in einem Kollegium, das zu einer Anstalt gehört, nicht frei, weil diese Willensbildung sich ja nur innerhalb des Gebietes betätigen kann, das ihr durch den Gründer zugewiesen wurde; und sie ist auch nicht unabhängig, weil sie in der Regel an die Genehmigung oder Zustimmung des Herrn der Anstalt oder seines Stellvertreters gebunden, zum mindesten aber dessen Aufsicht unterworfen ist. Dieser kann also in die Geschäftsführung des Kollegiums eingreifen, ja er kann das Kollegium selbst für eine Zeit suspendieren oder für immer aufheben. Unter diesem Gesichtswinkel wäre es also nicht richtig, angesichts einer solchen bloß relativ immanenten Willensbildung innerhalb einiger collegial organisierter Anstaltsorgane von körperschaftlichen Wesensbestandteilen dieser Anstalt zu sprechen und von ihr zu sagen, daß sie zum Teil Anstalt und zum Teil Körperschaft wäre. — Zurückblickend müssen wir also feststellen, daß die Anstalt unabhängig von dem Willen des in ihr zusammengefaßten Personenkreises und damit zugleich unabhängig von diesen Personen selbst ist. Diese haben nur die Möglichkeit, ihren Willen mit dem

transzendenten Gründerwillen in Einklang zu bringen. In diesem Gehorsam wird die Funktion der Rechtsordnung sichtbar.

Es kommt also nicht so sehr auf die Äußerlichkeiten an, sondern auf die Willensbildung, durch die die juristische Person konstituiert wird.

Fassen wir zum Beispiel ein Seminar ins Auge. Das Klerikalseminar ist nach can. 99 eine *persona moralis non collegialis* und auch nach der einhelligen Lehre der Kanonisten eine „Anstalt“. Wenn wir nur die äußerlichen Merkmale des Seminarlebens beachten würden, kämen wir ungefähr zu folgender Charakteristik: „Das Klerikalseminar ist eine Gemeinschaft junger Männer, die durch das Band desselben Glaubensbekenntnisses und den Gebrauch derselben Sakramente verbunden sind und unter der Leitung der rechtmäßigen Oberen stehen.“ Diese „Definition“ würde zwar die wesentlichsten Äußerlichkeiten des Seminarlebens richtig widerspiegeln und außerdem der Bellarminischen Kirchendefinition sehr genau entsprechen; aber kein Kanonist könnte sie akzeptieren. Der würde nach der Art der Willensbildung bei der Konstituierung des Seminars und nach dem Zweck dieser Einrichtung forschen und würde dann definieren: „Das Klerikalseminar ist eine Anstalt zur Heranbildung des Priesternachwuchses einer oder mehrerer Diözesen.“ Auch das Vorhandensein der personalen Gemeinschaft von Theologen (Theologenschaft) hat weder den Gesetzgeber noch irgendeinen Kanonisten veranlassen können, im Klerikalseminar eine Körperschaft oder eine „Anstalt mit körperschaftlichen Merkmalen“ zu erblicken.

IV.

Unsere methodologische Erörterung hat uns mit Hilfe der Rechtsvergleichung und Rechtsphilosophie, der Methodenlehre sowie der Begriffsjurisprudenz bereits zu einigen Ergebnissen geführt. Diese können uns jetzt als Kriterien dienen, an denen wir die Aussagen messen, die das geltende Kirchenrecht und das *ius divinum*, wie es uns in der göttlichen Offenbarung des Neuen Testaments vorliegt, über das Wesen der Kirche macht. Dabei geht es uns — wie bisher — nicht so sehr um eine enumerative Erfassung und Behandlung sämtlicher Möglichkeiten, als vielmehr um eine Anregung zur Weiterarbeit und deshalb nur um die beispielhafte Hervorhebung des Wichtigsten.

Ausgangspunkt ist can. 100 § 1, nach dessen Formulierung die katholische Kirche den Charakter einer juristischen Person hat. Also dürfen wir auch die Frage stellen: Ist diese Kirche als juristische Person nun eine Anstalt oder eine Körperschaft? Wenn sie eine Anstalt ist, muß die transzendente Willensbildung, nicht nur als Ursache ihrer Gründung, sondern auch als Dominante ihrer Grundverfassung klar zu erkennen sein; wenn sie aber Körperschaft ist, muß die immanente Willensbildung sichtbar werden.

Der eben angezogene Paragraph stellt fest, daß die katholische Kirche und der Apostolische Stuhl den Charakter einer juristischen Person hätten „*ex ipsa ordinatione divina*“, also schon aus der göttlichen Anordnung, Einsetzung, Errichtung selbst herrührend. Gott selbst hat demnach sowohl die Kirche gegründet als auch das Papsttum errichtet und beiden diesen Persönlichkeitscharakter verliehen. Klarer kann die transzendente Willens-

bildung kaum ausgedrückt werden. Christus hat dem Apostel Petrus verkündet, daß er auf ihm seine Kirche erbauen werde (Mt 16,18), er hat ihm eine besondere Binde- und Lösegewalt gegeben (Mt 16,19) und hat ihm in besonders einprägsamer Art den Befehl gegeben, seine „Lämmer“ und „Schafe“ zu „weiden“ (Jo 21,15 ff.). Petrus wird so zum vicarius, zum Stellvertreter Christi. Auch nach dem Tod des Petrus blieb die „Herde“ Christi auf Erden und wuchs sogar von Generation zu Generation, weil die Apostel und deren Nachfolger dem Missionsbefehl des Herrn folgten und in alle Welt hinausgingen, um alle Völker zu lehren, daß sie alles halten, was Christus geboten hat, und um sie zu taufen (Mt 28,19 f.). Eine „Herde“ ohne Hirt würde sich zerstreuen, würde keine einheitliche Herde bleiben. Deshalb blieb mit der Herde notwendigerweise auch das Hirtenamt bestehen. Petri Nachfolger wurden auch seine Amtsnachfolger: in primatu successorum. In dieser Eigenschaft hat der Papst nach can. 218 § 1 nicht nur einen Ehrenprimat, sondern die höchste Jurisdiktionsgewalt in uneingeschränkter Fülle (supremam et plenam iurisdictionem) über die gesamte Kirche, und zwar nicht nur in Glaubens- und Sittenangelegenheiten, sondern auch in allem, was die Zucht und die Leitung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche angeht. Dieser einzigartigen Stellung des Papstes als vicarius Christi und successor Petri und als Inhaber der höchsten Gesetzgebungs- und Befehlsgewalt entspricht es, daß er von niemandem zur Rechenschaft gezogen (can. 218 § 2) oder gar gerichtet werden kann (can. 1556) und daß, nachdem er gesetzmäßig gewählt ist, er ausschließlich durch seine Annahme der Wahl kraft göttlichen Rechts (iure divino) die ganze Fülle dieser Höchstgewalt empfängt (can. 219, 109). So ist auch rechtlich gesehen der Primat des Apostels Petrus und seiner Nachfolger tatsächlich das Fundament, auf dem die Kirche erbaut ist (Mt 16,18). — Das sind doch zweifellos wesentliche Merkmale, die im Kirchenbegriff in Erscheinung treten müssen.

Bedenken wir weiter: Christus hat bei der Einsetzung des Primats und bei der Gründung der Kirche ein ganz bestimmtes Ziel vor Augen gehabt. Die Kirche hat also dank ihrer Stiftung durch den Gottessohn ihren Anfang bei Gott. Zwar wurde sie in die Zeit gestellt, aber dem göttlichen Willen entsprechend hat sie ihr Endziel in der Ewigkeit: Sie führt nicht nur die Menschen in Gottes Reich, sondern die streitende Kirche und die leidende Kirche gehen in der mit Gott vereinigten triumphierenden Kirche auf. Diesem übernatürlichen Anfang in Gott, dem Sohn, und diesem übernatürlichen Ende in Gott, dem Vater, entspricht die Leitung der Kirche auf Erden durch Gott, den Heiligen Geist. — Christus hat den Beistand und die Sendung des Heiligen Geistes vorausgesagt und hat von ihm versprochen: „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Jo 14,26; Apg 1,8; Jo 7,39). Christus hatte ja sich selbst als „den Weg, die Wahrheit und das Leben“ bezeichnet (Jo 14,6) und hatte angesichts des Todes bekannt, er sei Mensch geworden, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. — Da aber Gott will, daß alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1 Tim 2,4), mußte nach Christi Tod der versprochene Geist der Wahrheit kommen (Jo 16,13). Christus hatte auch den Aposteln versprochen: „Ich will den Vater bitten, daß er euch einen anderen Beistand gebe, der in Ewigkeit bei euch bleibe, den Geist der

Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und ihn nicht kennt. Ihr jedoch kennt ihn, denn er wird bei euch bleiben und in euch walten“ (Jo 14,16 f.). Tatsächlich waren sich die Apostel und die Vorsteher der Kirche nach der Herabkunft des Heiligen Geistes (Apg 2,1-4) im klaren darüber, daß sie unter Mitwirkung des Heiligen Geistes ihre Beschlüsse faßten (Apg 15,28). Der Heilige Geist wirkt in der Kirche (Eph 1,13 f., 4,30; 1 Thess 1,5; Lk 12,11 f.). Aus ihm müssen die Gläubigen wiedergeboren werden (Jo 3,5), in ihm werden sie erneuert (Tit 3,5). Der Heilige Geist bestellt die Bischöfe als Hirten der Herde, die Kirche Gottes zu weiden (Apg 20,28). Infolge dieser göttlichen Maßnahmen kann die Kirche in den für sie lebenswichtigen Fragen nicht von der Wahrheit getrennt werden, sie muß also unfehlbar sein (vgl. Mt 28,19 f.; 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,13 f.). Und wenn sie Bestand haben soll (Mt 16,18), muß auch ihr Fundament entsprechend fehlerfrei sein (vgl. Lk 22,32). Demgemäß fordert can. 1323 § 1, daß mit göttlichem und katholischem Glauben all das zu glauben sei, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten wäre und von der Kirche in feierlichem Entscheid oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt würde; und der § 2: daß sowohl eine allgemeine Kirchenversammlung als auch der römische Papst eine derartige feierliche Entscheidung abgeben könne, wenn er kraft seiner höchsten Lehrvollmacht *ex cathedra* spräche.

Schauen wir uns die zugrunde liegende Definition des Vatikanums an: „Wenn der römische Papst ‚*ex cathedra*‘ spricht, das heißt, wenn er, seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen waltend, in höchster, apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte. Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Bischofs sind daher aus sich und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche unänderlich“¹⁰). In dieser Definition ist der Anstaltscharakter der Kirche eindeutig zum Ausdruck gebracht: Der Papst hat die Unfehlbarkeit, die der transzendente Wille des göttlichen Erlösers ihm verleihen wollte. Wer das so formulierte Unfehlbarkeitsdogma verwerfen will, muß also entweder behaupten, daß Christus diese Unfehlbarkeit nicht gewollt hätte, oder daß der Gottmensch nicht in der Lage gewesen wäre, seinen Willen durchzusetzen, daß er also nicht allmächtig wäre. — Wer dagegen den Wortlaut der Entscheidung und den in ihr ausgeprägten Anstaltscharakter der Kirche außer acht läßt und sich vom Vatikanischen Konzil die Vorstellung macht, daß dort eine Körperschaft von kollegial zusammengetretenen Kirchenvertretern aus eigener Machtvollkommenheit (!) den Beschluß gefaßt hätte, dem römischen Bischof eine „Unfehlbarkeit“ zu verleihen, kann der Sachlage natürlich in keiner Weise gerecht werden, weil man so die Kirche lediglich als Körperschaft zu begreifen versucht.

10) „— ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit“; Denzinger 1839, Neuner-Roos 388.

In protestantischen Kreisen hat man diesen scharfen Gegensatz zwischen dem Charakter der Anstalt und dem der Körperschaft als Unterscheidungsmerkmal zwischen der katholischen und der protestantischen Kirchenauffassung gleichfalls klar erfaßt. Weinel faßt ihn in folgender Frage zusammen: „Ist die Kirche, wie der Katholizismus lehrt, von Jesus als Heilanstalt mit einer äußeren sichtbaren Verfassung gestiftet, als deren Haupt mit Petrus der jeweilige Bischof von Rom eingesetzt ist, oder ist sie, wie der Protestantismus lehrt, als eine unsichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen gemeint und all ihre Verwaltung eine nur menschliche zweckvolle Einrichtung (*iure humano*), mithin stets veränderlich und stets zu verbessern?“¹¹⁾.

* *

* *

Hier dürfen wir nicht übersehen, daß nicht nur die Sichtbarkeit, sondern auch die Entwicklung der Kirche, als von ihrem Stifter gewollt, wesentliche Eigenschaften der Kirche darstellen.

Durch die Menschwerdung der zweiten Person der heiligsten Dreifaltigkeit ist Gott sichtbar in die Welt gekommen. Wahrnehmbar waren sein Heranwachsen, seine Lehrtätigkeit und die von ihm gewirkten Wunder, die Auswahl der Apostel und die Übertragung der Gewalten an sie. Sichtbar waren die äußeren Zeichen, mit denen die inneren Gnaden nach dem Willen Christi in den heiligen Sakramenten verbunden wurden. Auch die Austeilung der Sakramente und die Ausführung des Missionsbefehls konnten nur sichtbar durchgeführt werden: Sichtbar, wie Christus vom Vater gesandt war, hat auch er die Apostel ausgesendet (Jo 17,18); und in dem sichtbaren Kreuzesopfer hat er die Gründung der Kirche vollendet, so daß „die Kirche, die bereits vorher empfangen war“, um die Worte Papst Leos XIII. zu gebrauchen, „aus der Seite des zweiten, am Kreuze gleichsam schlummernden Adam hervorgegangen“ und zum erstenmal in erkennbarer Weise am ersten Pfingstfest ans Licht der Welt gekommen ist¹²⁾. Das Bekenntnis und der Sakramentenempfang der Kirchenglieder ist gleichfalls zu allen Zeiten mit Auge und Ohr wahrnehmbar gewesen. Angesichts dieser Tatsachen ist es wohl zu verstehen, daß mancher der Reformationstheologen die protestantische Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche nicht leicht bewältigen konnte, wie beispielsweise Melancthon und besonders der oben erwähnte Chemnitz. In England, wo bei der Durchführung der Reformation die katholische Meinungsäußerung radikal unterdrückt wurde, konnte man sich erlauben, wie auch bereits erwähnt, an der Sichtbarkeit der Kirche festzuhalten. Vielleicht ist deshalb die Vermutung nicht ganz abwegig, daß die protestantische Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche ihre Lebenskraft in erster Linie aus der Verneinung des katholischen Kirchenbegriffs gezogen habe.

Die Sichtbarkeit der Kirche ist zwar stets derselben Art; aber je nach dem Wandel der Zeiten ist sie graduell verschieden. Es ist ein anderer Grad der Sichtbarkeit, wenn die Apostel sich in Jerusalem „zum Brotbrechen und zum Gebet“ in Privathäusern zusammenfinden, und ein anderer Grad,

¹¹⁾ RGG III (2. Aufl. 1929) 786.

¹²⁾ ASS 19,649 („*Divinum illud*“). — Vgl. STh III 64,2 ad. 3.

wenn die Sichtbarkeit der mittelalterlichen Kirche in der damals bekannten Welt eine Selbstverständlichkeit ist, oder wenn ihre Bistümer und Missionsgebiete in der Neuzeit die ganze Erde umspannen. Völlig unsichtbar kann sie niemals werden, „selbst wenn eines Tages — das materielle Rom zusammenstürzen sollte, wenn jemals diese Vatikanische Basilika, das Symbol der unbesiegbaren und siegreichen katholischen Kirche, unter ihren Trümmern die historischen Schätze und die heiligen Gräber, die sie einschließt, begraben sollte, auch dann wäre die Kirche nicht niedergebrochen und nicht vernichtet“, sagte Papst Pius XII. in einer Ansprache an römische Studenten¹³). Und man darf wohl hinzufügen, daß die Kirche auch dann noch sichtbar wäre, wenn fast alle Katholiken, Priester und Bischöfe auf der ganzen Welt ausgerottet wären und der Heilige Vater in einem Keller im Sträflingskleid mit primitivsten Mitteln im Kreise weniger Mitgefangener das hl. Meßopfer darbringen müßte. Die Verfolgung ist uns von Christus vorausgesagt worden (Jo 15,20). Wie er alles leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen (Lk 24,26.46), so müssen auch „die Mit-erben Christi“ mit ihm leiden, um an seiner Herrlichkeit teilzunehmen (Röm 8,17). Ständige Verfolgungen sind geradezu ein Merkmal der Jüngerschaft Christi (vgl. Mt 5,11 f., Lk 6,22 f., Jo 15,18 ff., 1 Kor 4,9—13). — Durch Verfolgungen wird der Grad der Sichtbarkeit der Kirche zwar herabgemindert, aber „immer wahr bliebe das Versprechen Christi an Petrus über die Dauer des Papsttums und eine unzerstörbare Kirche, die auf den Papst gegründet ist . . .“¹⁴).

Wir wissen also, daß auch die an sichtbare Zeichen gebundenen Sakramente auf transzendenter Willensbildung beruhen, weil sie von Christus selbst eingesetzt worden sind. Can 731 §1 verlangt deshalb, daß bei der Verwaltung und dem Gebrauch der Sakramente die größte Sorgfalt und Ehrfurcht anzuwenden seien, weil alle Sakramente des Neuen Bundes von Christus, unserem Herrn, eingesetzt¹⁵) und die vorzüglichen Mittel der Heiligung und des Heiles wären. Die Sakramente der Kirche und damit auch die Kirche selbst, die — wie Thomas sagt — „durch die Sakramente erbaut“ ist^{15a}), sind also gleichermaßen heilsnotwendig.

Christus hat die zwölf Apostel von den übrigen auserwählt (Mk 3,13—19, Lk 6,13; Jo 6,70; 15,16.19) und ihnen die Sakramente, insbesondere aber die beiden charakteristischen Priestergewalten übergeben, nämlich die Gewalt, Sünden nachzulassen (Jo 20,23; can. 871) und die Gewalt, Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln (Lk 22,19; 1 Kor 11,24.26; can. 801,802). Dadurch hat er zugleich ein besonderes Priestertum geschaffen, das die Apostel auch wirklich weitergegeben haben. Das besondere Priestertum war den Aposteln ja nicht fremd, denn ein solches hatte es bereits im Alten Bunde gegeben. Nur war jenes ein Geburtsstand, der sich durch fleischliche Zeugung im Stamme Levi fortsetzte (Lev 8 und 9, Num 6,22—27; 17,8—18,32; Sir 45,6—24). Das besondere Priestertum des Neuen Bundes dagegen ist ein Weihestand,

¹³) am 30. 1. 1949: Kirche und modernes Leben. Lexikon päpstlicher Weisungen, Bd. II, Eichstätt—Rom—Frankfurt (1950) 258.

¹⁴) Pius XII. 1. c.

¹⁵) „ . . . omnia Sacramenta Novae Legis, a Christo Domino Nostro instituta . . .“

^{15a}) STh III 64,2 ad 3.

der sich durch die geistige Zeugung des ordo fortpflanzt (Apg 6,6; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6). Der Unterschied zwischen Klerikern und Laien ist also eine Wirkung der Priesterweihe und beruht deshalb wie diese selbst auf einer von Christus getroffenen göttlichen Anordnung: „Ex divina institutione“ sagt can. 107; und „Ex Christi institutione“ stellt can. 948 ausdrücklich fest, bewirke die Priesterweihe die Unterscheidung des Kleriker- und Laienstandes. Weiter heißt es dort, daß die Aussonderung des Klerus hinziele „ad fidelium regimen et cultus divini ministerium“, also auf die Leitung der Gläubigen und auf den Dienst Gottes. Aber dieser Ausdruck ist viel zu farblos. Im römischen Recht bedeutet „ministerium“ Sklavendienst. Das ist also der Dienst, in dem der Sklave nur tut, was sein Herr ihm aufträgt, ohne daß er einen eigenen Willen hat; und das ist auch der Dienst, von dem der Sklave sich selbst nie mehr befreien kann, wenn nicht der Herr ihn freigibt. Dieser Art also ist der Priesterdienst des Neuen Bundes: Sklaven, „Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor 4,1). Damit haben wir eine gegliederte, eine organisierte religiöse Gemeinschaft. Sie wird geleitet von einem sacer principatus, einer hierarchie. In dieser herrscht wieder eine Über- und Unterordnung (can. 108 § 2), die teils auf göttlicher Einsetzung beruht (= hierarchia iuris divini) und teils auf geschichtlicher Entwicklung (= hierarchia iuris humani). Diese Hierarchie ist zweiseitig, je nachdem sie durch die Abstufung der Weihegewalt oder durch die Abstufung der Jurisdiktionsgewalt charakterisiert wird¹⁶). Auf göttlicher Einsetzung beruht nach can. 108 § 3 die kirchliche Hierarchie ratione ordinis aus Bischöfen, Priestern und Diakonen und ratione iurisdictionis aus dem Primat und dem ihm untergeordneten Episkopat. Die übrigen Stufen beruhen auf geschichtlicher Entwicklung, sind also menschliche Einrichtungen (iuris humani). Alle Kleriker, die in den einzelnen Stufen dieser Hierarchie nach can. 108 § 2 in Über- oder Unterordnung zusammengefaßt sind, sind verbunden durch das Band des kanonischen Gehorsams¹⁷) und die achtungsvolle Ehrfurcht, also durch die oboedientia und reverentia, die can. 127 fordert. In der Erkenntnis, daß die Grundverfassung der Kirche von Gott stammt, wird zugleich ein starker Zwangscharakter wirksam, der jedem göttlichen Recht, dem positiven sowohl wie dem Naturrecht, innewohnt. Dem entsprechen die Laien gleichfalls durch Gehorsam, so daß auch hier eine Funktion des (kirchlichen) Rechts sichtbar wird. Auch diese Unterscheidung von Klerus und Laien, von ecclesia regnans vel docens und ecclesia oboediens vel discens ist also göttlichen Rechts: can. 107,948. Und can. 119 verpflichtet noch einmal eigens alle Gläubigen zur Ehrerbietung gegenüber den Klerikern, die allerdings je nach deren Weihegraden oder kirchlichen Ämtern verschieden, also gleichfalls abgestuft sein darf. Selbst die Bischöfe, die nach can. 329 § 1 als Nachfolger der Apostel kraft göttlicher Einsetzung an die Spitze ihrer Bischofskirchen und Bistümer gestellt werden, unterstehen der Autorität des Papstes (can. 329 § 1) und sind ihm nach can. 108 § 3 untergeordnet. Auch diese „subordinatio“ des Episkopats wird vom kanonischen Gehorsam und der geziemenden Ehrfurcht getragen.

¹⁶) Vgl. Klaus Mörsdorf, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, in: Münchener Theologische Zeitschrift 3 (1952) 1—16.

¹⁷) Vgl. Hans Barion, Sacra hierarchia, Die Führungsordnung der katholischen Kirche, in: Tym-bos für Wilhelm Ahlmann, hrsg. von seinen Freunden. Berlin 1951, 18—45.

„Im Gehorsam und in der Unterwerfung unter die kirchliche Autorität liegt die Stärke unserer Kirche . . . Durch den Gehorsam wie durch ein Lebensprinzip beseelt, steht sie allen Anstürmen gegenüber in unbesieglcher Kraft da. „Nimm den Gehorsam hinweg — die Verbindung der Glieder ist gelöst; lockere ihn, und die Disziplin der Kirche ist gelockert, ihrer Wirksamkeit ein tödlicher Stoß versetzt“¹⁸⁾. Unter diesem Gehorsam darf man sich nicht nur eine äußerliche Erfüllung einer Gesetzesvorschrift vorstellen, wie sie dem Staate genügen kann; diesen berührt es ebenso wenig, wenn heute die Steuerzahler nur ungern oder gar widerwillig ihr Geld an das Finanzamt abführen, wie wenn vor zweitausend Jahren ein Sklave nur widerwillig und gezwungen den Befehlen des Aufsehers folgte, innerlich entschlossen, bei der ersten Gelegenheit zu entlaufen. Der christliche Gehorsam ist eine Unterwerfung unter den Willen Gottes; und diese soll freiwillig geschehen. „Gott allein sollst du dienen“ (Dt 6,13 und 10,20 mit Mt 4,10 und Lk 4,8).

Thomas lehrt: „Der Teufel legt es darauf an, die vernünftigen Geschöpfe zum Abfall von Gott zu verleiten. Deshalb hat er von Anfang an versucht, den Menschen vom Gehorsam gegen Gottes Gebot abzubringen. Der Abfall von Gott hat den Charakter eines (erstrebten) Zieles, insofern er unter der Vorstellung der Freiheit angestrebt wird. Jeremias sagt (2,20): ‚Von jeher hast du das Joch zerbrochen, zerrissen die Bande und hast gesagt: Ich will nicht dienen‘“¹⁹⁾. Wie die Verbindung mit Gott durch Gehorsam erhalten, durch Ungehorsam aber zerstört wird, so auch die kirchliche Rechtsordnung. Wer das „Joch“ Christi auf sich nehmen will (vgl. Mt 11,29), der muß gehorsam werden, wie es in der Heilsgeschichte offenbar wird. Und selbst, was für Menschen aus Gehorsam getan wird, soll geschehen, als würde es für Gott getan (Kol 3,22 ff.).

Durch einen Gehorsamsakt der allerseligsten Jungfrau Maria wurde die Menschwerdung des Gottessohnes eingeleitet (Lk 1,38). Christus ist nicht in die Welt gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen, um „den Willen dessen zu tun“, der ihn „gesandt hat“, um im Gehorsam Gottes „Werk zu vollenden“, dienend „sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele“. Und die Jünger sollen seinem Vorbild folgen; sie sollen es nicht den weltlichen Herrschern gleichtun, die ihre Untertanen knechten und sie ihre Macht fühlen lassen, sondern sie sollen Christus folgen; dann werden auch sie sein, wo Christus ist, und der himmlische Vater wird sie ehren (Mt 20,25 bis 28; Jo 4,34 und 12,26). Der vollendete Gehorsam Christi bis zum Tode am Kreuze (Mt 20,28; Phil 2,8) ist ein Ausdruck der göttlichen Liebe: Der Liebe Gottes des Vaters, in der er seinen Sohn herschenkt, damit die Welt gerettet werde (Jo 3,1 f. — 1 Jo 4,10), entspricht die Liebe, in der der Sohn Gottes „sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Jo 15,13). Und Christus bekennt: „Ich und der Vater sind eins“ (Jo 10,30); darum vollbrachte er die Werke seines Vaters, damit die Welt klar erkennen konnte, daß der Vater in ihm und er im Vater sei (Jo 10,38). „Gott ist die Liebe“ (Jo 4,16).

Wenn wir von dem (erzwungenen und dem gleichgültigen) Gehorchen absehen, wie es der profanen Rechtsordnung im allgemeinen genügen kann, und den (erkennenden und freiwilligen) Gehorsam ins Auge fassen, der im

¹⁸⁾ Franz Xaver Mutz, Christliche Aszetik. 6. Aufl. Paderborn 1923, 435.

¹⁹⁾ STh III 8,7.

Dienst Gottes und deshalb auch im kirchlichen Leben angewendet werden soll, so können wir eine gewisse Übereinstimmung zwischen Gehorsam und Liebe feststellen; einmal im Ziel, denn bei beiden handelt es sich um die Vereinigung zweier Willen; zum andernmal in der Ursache, insofern bei beiden das Dienenwollen zur Erreichung des Zieles vorhanden ist — nur ist diese Tätigkeit beim Gehorsam einseitig, bei der Liebe dagegen zweiseitig. Im Anschluß an Sokrates lehrt Aristoteles, daß „die Einigkeit . . . der Freundschaft und der Liebe Werk“ sei²⁰⁾; und Thomas Aquinas bezeichnet die Liebe nach einem Dionysiuszitat²¹⁾ als „vis unitiva et concretiva“, als die Macht, die ein Einswerden und ein Zusammenwachsen bewirkt²²⁾. Tatsächlich sieht der katholische Christ die Liebe Gottes sich täglich aufs neue in einem „dienenden Gehorsam“ vollenden: Wenn z. B. der Priester die Wandlungsworte beim heiligen Meßopfer auslassen würde, würde die Transsubstantiation nicht stattfinden; sobald der Priester aber die Wandlungsworte mit der entsprechenden Intention spricht, wirkt Gott — diesem Wollen entsprechend! — die Verwandlung von Brot und Wein in sein heiliges Fleisch und Blut. Oder: Der Gläubige kann auf seinem Gang zur Kommunionbank sich eines anderen besinnen und umkehren; Gott drängt sich ihm nicht auf — so ernst nimmt er die Willensfreiheit des Menschen. Aber wenn der Mensch an der Kommunionbank niederkniet, seinen Heiland zu empfangen, dann hat Christus ihn bereits erwartet und hält bei ihm Einkehr: „Unio opus amoris.“ Oder: Wenn der Sünder sich von Gott getrennt hat wie der verlorene Sohn vom Vater, steht es bei ihm, ob und wann er heimkehren will. Gott wartet, weil er die Freiheit seiner Entschlüsse achtet. Wenn er aber in einer rechten Buße heimkehrt, hält Gott ihm schon seine Verzeihung und Liebe bereit, und eine Freude durchdringt den Himmel, die größer ist als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen (Lk 15,7). — Wer solchen Gedankengängen nachgeht, versteht leicht, warum Christus als Zeichen der Liebe Gehorsam fordert (Jo 14,15.23 f.); er versteht ferner, warum der hl. Paulus uns die Aufgabe stellt „in Liebe ganz und gar in den hineinzuwachsen, der das Haupt ist, Christus“, und warum er darauf hinweisen kann, daß der Leib, dessen Glieder wir sind, „in Liebe aufgebaut“ wird (Eph 4,16); aber schließlich erkennt man auch, daß die begriffliche Unterscheidung einer „Rechts-“ und „Liebeskirche“ unmöglich ist, wenn man „das Gesetz seines Gottes im Herzen“ hält (Ps 37,31; 40,9; cf. Ps 119).

* *

Die Römer begriffen ihr Staatswesen als einen lebendigen Organismus. Wir wissen von Livius (2,32), der uns diese Sage überliefert hat, daß die Plebejer in der sogenannten prima secessio plebis im Jahre 494 vor Beginn unserer Zeitrechnung aus Rom weg- und zum „Heiligen Berge“ hingezogen waren, um ihre gesellschaftliche und politische Gleichstellung mit den Patriziern zu erzwingen. Diese hätten den gewesenen Konsul (503) Menenius Lanatus Agrippa als Unterhändler entsandt; und der hätte den Plebejern die altorientalische Fabel vom Magen und den Gliedern des Körpers er-

²⁰⁾ Aristoteles, Politik 2,4; Plato, Gastmahl 192 C ff.

²¹⁾ STh I 20,1 ob. 3; 60,3 ob. 2; I II 25,2 ob. 2.

²²⁾ STh I 20,1 ad 3; I II 26,2 ad 2.

zählt: Wie die übrigen Körperteile sich mit dem Magen gestritten und von ihm losgesagt hätten, dann aber selbst elend abgemagert wären. Dieses Gleichnis hätten die Plebejer begriffen und wären, nachdem ihnen die Einrichtung des Volkstribunats zugesichert war, nach Rom zurückgekehrt. — Zweifellos war dieser Vergleich dem Völkerapostel Paulus geläufig und wurde von ihm in seinem ersten Brief an die Korinther (12,12—30) benutzt. Und dieses Gleichnis war nicht nur deshalb überaus geeignet, die organische Einheit und Vielgliedrigkeit der Kirche in ihrer Verbundenheit mit Christus darzustellen, weil „der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit . . . ihn zu dem alles überragenden Haupte der Kirche gemacht hat“, die „sein Leib“ ist, „erfüllt von ihm, der alles in allem erfüllt“ (Eph 1,17.22 f.), sondern auch deshalb, weil hier die organisierte kirchliche Gemeinschaft, also die kirchliche Rechtsgemeinschaft als von Gott abhängig und von Gott und seinem heiligen Willen erfüllt und geleitet erfaßt wird. Aus diesen Wurzeln entfaltete sich die Lehre von der Kirche als dem geheimnisvollen Leibe Christi, wie Paulus sie in den klassischen Stellen seiner Briefe grundgelegt hat (Kol 1,17; 2,19. — Röm 12,4 ff. — Eph 4,15 f.) und wie sie schließlich in dem Weltrundschreiben Pius' XII. „Mystici Corporis“ vom 29. Juni 1943 zu einer umfassenden Darstellung gelangt ist. In dieser Enzyklika besitzen wir eine authentische theologische Wesensbeschreibung der Kirche.

Ein Jahr zuvor hat Pius XII. am 13. Mai 1942 eine Rundfunkansprache über die Sieghaftigkeit der Kirche Christi gehalten. Hier hat er die gottgewollte Entwicklung der Kirche mit folgenden Worten charakterisiert: „Die Kirche von heute kann nicht einfach zurückkehren zu den unentwickelten Daseinsformen des ‚pusillus grex‘, der ‚kleinen Herde‘ der Frühzeit. Auch in ihrer Reife, die nicht Greisenalter bedeutet, hält sie ihre Stirn noch genau so aufrecht, zeigt in ihren Gliedern ihre ungebrochene Jugendkraft und bleibt notwendigerweise, wie sie war seit ihrem Entstehen: sie ändert nichts in ihren Glaubenssätzen und ihrer Lebenskraft: unüberwindlich, unzerstörbar, unbesiegbar ist sie, unbeweglich und unauslöschlich ihr Stiftungsbrief, besiegelt mit dem Blute des Gottessohnes. Und doch ist sie Bewegung, und doch nimmt sie in der Zeit, mit der sie vorwärtsschreitet, neue Formen auf. So ist sie fortschrittlich, ohne je ihr Wesen zu wechseln. Denn nach einem schönen Wort des Vinzenz von Lerin muß die ‚Religion der Seelen die Art der Körper nachahmen, die im Verlauf der Jahre wohl sich entfalten und wachsen, aber doch dieselben bleiben, die sie waren“²³⁾.

Christus hat verkündet, daß es sich mit dem Himmelreiche verhielte, wie mit dem Senfkorn; es sei das kleinste von allen Samenkörnern. Wenn es aber ausgewachsen wäre, überträfe die Senfpflanze an Größe alle anderen Stauden (Mt 13,31 f.). Eine Feststellung, daß der ausgewachsene Baum doch nicht identisch wäre mit dem Samenkorn, das einst an jener Stelle in den Boden gesenkt worden sei, wäre nicht sinnvoll angesichts der naturgesetzlichen Tatsache, daß ein gesundes in die Erde gesenktes Samenkorn zu einem sichtbaren Gewächs heranwachsen muß. Das Gesetz des Lebens bedingt Entwicklung und damit Veränderung. Und nur was veränderlich ist,

²³⁾ Opus iustitiae pax / Gerechtigkeit schafft Frieden, Reden und Enzykliken des Heiligen Vaters Papst Pius' XII., hrsg. von P. Wilhelm Jussen S.J. Hamburg (1946) 257 f Nr. 383. — Vinc. Ler.: Migne L 50, 668.

hat auch eine Geschichte. Die Kirche ist ein lebendiger Organismus; und es ist auch allgemein anerkannt, daß die Kirche eine Geschichte hat. Wenn Christus den wenigen Männern, die er ermunterte: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben“ (Lk 12,32), wenn Christus also diesen Männern bereits das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes oder noch zu Lebzeiten der Gottesmutter die Lehrsätze von der Unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt Mariens übergeben hätte, so hätten das die Apostel keinesfalls ertragen können. Das aber hat Christus ihnen auch deutlich genug gesagt: „Noch vieles hätte ich euch zu sagen, doch ihr könnt es jetzt noch nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommt, wird er euch in alle Wahrheit einführen. Er wird nicht aus sich selbst reden; er wird vielmehr reden, was er hört, und wird euch verkünden, was künftig ist. Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein; und so habe ich gesagt: Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden“ (Jo 16,12—15). Die Tätigkeit des Hl. Geistes zielt also 1. auf die Verherrlichung Christi, und 2. auf die Verkündigung von Wahrheiten, die von Christus stammen. In dieser Tätigkeit des Heiligen Geistes durchdringt die transzendente Willensbildung des Kirchengründers stets weiterwirkend das gesamte Leben seiner Kirche. Jetzt erst erfassen wir die volle Bedeutung der Heilandsworte: „Wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat“ (Lk 10,16) und: „Hört er aber die Kirche nicht, so sei er dir wie ein Heide und Zöllner“ (Mt 18,17).

In einem oft schmerzlich empfundenen Gegensatz steht dem gegenüber die erbärmliche Schwäche und menschliche Unzulänglichkeit, die persönliche Sündhaftigkeit nicht nur aller Kirchenglieder, sondern gerade der nach can. 124 zu einem heiligeren Leben verpflichteten Kleriker. „Wenn wir sagen: Wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1 Jo 1,8). Die Sünde aber reicht als Aufruhr gegen Gott in die Unendlichkeit hinein. Der begrenzte Verstand des Menschen wird deshalb das „mysterium iniquitatis“ niemals völlig ergründen. Der Gottmensch Jesus Christus aber hat nicht nur die Welt besiegt (Jo 16,33), er ist auch Sieger über Tod und Sünde (vgl. Röm 5). In ihm gibt es keine unvereinbaren Gegensätze. Und er, der „mit dem Vater eins“ ist, der „gerechte Gott“, ist nach seinen eigenen Worten „nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder“ (Mk 2,17). „Wenn aber jemand sündigt, so haben wir einen Fürbitter beim Vater; Jesus Christus, den Gerechten. Er ist die Sühne für unsere Sünden, und nicht allein für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt“ (1 Jo 2,1 f.). Er hat die Macht, Sünden zu vergeben und verfügt auch über die Mittel, deren böse Folgen zum Guten zu lenken. „Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht; er vergibt uns die Sünden und macht uns rein von aller Ungerechtigkeit“ (1 Jo 1,9). Der Sünderheiland Jesus Christus hat in den Kreis seiner Apostel einen Judas aufgenommen, obwohl er genau wußte, daß der ihn verraten würde (Mt 26,21 bis 25). Er hat auch seine Kirche auf Petrus erbaut, obwohl er genau wußte, daß der ihn vor den Menschen verleugnen würde (Lk 22,31—34). Das weiß

kraft göttlicher Einsetzung zwei verschiedene Stände und gewisse Ämter (Papsttum und Episkopat) vorhanden und 2. mit dem einen dieser Stände und den Ämtern eine bestimmte Summe von kirchlichen Weihe- und Leitungsbefugnissen verbunden sind. Selbst die Gesamtheit aller Gläubigen ist nicht imstande, einen Willen zu erzeugen, sondern die kirchliche Vollgewalt ruht beim Papste, der seine Gewalt unmittelbar von Christus herleitet, dessen Stellvertreter er ist. Daher gilt in der katholischen Kirche der Grundsatz: *Prima sedes a nemine iudicatur*²⁴⁾. — „Gegen diesen Anstaltscharakter der Kirche verstießen die Bestrebungen der sog. Reformsynoden zu Konstanz und Basel, die der Gesamtkirche bzw. ihrer Vertretung, dem Generalkonzil, die oberste Gewalt in der Kirche über dem Papste beilegen wollten. Diese konziliare Theorie ist auf dem Boden der reinen Körperschaftstheorie erwachsen, die der katholischen Kirche fremd ist.“ — „Auch die Pfarrei ist eine Anstalt und keine Korporation. Die zu einer Pfarrei gehörigen Personen bilden keine Gemeinde im juristischen Sinne mit eigenen Leitungs- und Verwaltungsbefugnissen, sondern die kirchliche Gewalt beruht in dem vom Bischöfe beauftragten Pfarrer“²⁵⁾.

Fassen wir jetzt einige zur Kirche gehörige Organe ins Auge, die körperchaftlichen Charakter zu haben scheinen, wie zum Beispiel die Ordensgenossenschaften, ferner die Behörden und Richterkollegien der bischöflichen und päpstlichen Kurie, das Domkapitel und das Kardinalskollegium und schließlich die Diözesansynode und das allgemeine Konzil. Wenn wir nur auf das Äußerliche achten würden, also auf das kollegiale Zusammentreten, die Abstimmungen und Wahlen und lediglich das heraussuchen würden, was sonst noch an eine Korporation erinnern könnte, würden wir mit unseren Schlußfolgerungen in die Irre gehen. Daß das Vorhandensein des Kirchenvolkes dem Anstaltscharakter der Kirche ebensowenig widerspricht wie das Vorhandensein der Theologengemeinschaft dem Charakter des theologischen oder klerikalen Seminars, ist bereits dargetan worden. Und die obenerwähnten Teilorganismen der Kirche sind hinsichtlich ihrer Verfassungs- und Willensbildung eindeutig an das Kirchenrecht und die Genehmigung der kirchlichen Oberen gebunden, so daß eine völlig freie und unabhängige immanente Willensbildung nirgendwo möglich ist. Am deutlichsten müßte der Körperschaftscharakter beim Allgemeinen Konzil in Erscheinung treten, nicht nur weil die Cardinäle, Bischöfe und Prälaten collegialiter zusammentreten, sondern weil es sich außerdem — in seiner kollegialen Zusammensetzung — nach can. 228 § 1 einer „höchsten Gewalt“ (*suprema potestate*) erfreut, die ja zum Beispiel auch in can. 1323 § 2 in Erscheinung tritt. Nach diesem § kann sowohl das allgemeine Konzil als auch der Papst eine feierliche Lehrentscheidung geben. Aber: Nach can. 222 § 1 kann kein Allgemeines Konzil zustande kommen, wenn der Papst es nicht beruft. Nach § 2 bestimmt der Papst den Präsidenten, die Verhandlungsgegenstände und die Geschäftsordnung; er kann das Konzil verlegen, vertagen und auflösen. Die Konzilsdekrete können nicht rechtswirksam werden, wenn der Papst sie nicht bestätigt und außerdem den Publikationsbefehl erteilt (can. 227). Und wenn der Papst stirbt, während das Konzil

24) „CJC can. 1156. Vgl. M. Koeniger, *Prima sedes a nemine iudicatur*, in: Festgabe für Albert Ehrhard, 1922, 273 ff.“

25) Das Personenrecht des Codex Juris Canonici. Paderborn 1924, 4 f.

tagt, ist dieses von Rechts wegen automatisch unterbrochen, und ausschließlich der neue Papst kann den Befehl erteilen, daß es wieder aufgenommen und fortgeführt werde (can. 229). Aus all dem erkennen wir, daß die Kirche eine organisch auf dem Primat aufgebaute Anstalt ist, deren formelle Geschlossenheit keinen Fremdkörper in sich duldet. Aus dem Anstaltscharakter der Kirche ergibt sich auch, daß die Kirche keine „Vertreter“ — wohl aber Beobachter oder Berichterstatter — entsenden kann, um sich mit den Vertretern körperschaftlich organisierter protestantischer Kirchen zu einer Tagung zusammenzufinden, auf der die „Una Sancta“ als zu erstrebendes Ziel behandelt werden soll. Es gibt in der katholischen Kirche keine Vertretervollmacht, die sich in Kompromißbeschlüssen äußern könnte, welche die transzendent festgelegte Verfassung der Kirche antasten. Der Augustinergeneral Ägidius von Viterbo hat diesen Sachverhalt in seiner Eröffnungsrede zum fünften Lateran-Konzil in der folgenden Formel sprichwörtlich ausgeprägt: „Homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines“, die Menschen müssen durch das Heilige — nicht das Heilige durch die Menschen gewandelt werden²⁶⁾.

V.

Wir müssen noch eine wichtige Frage wenigstens kurz streifen: Muß eine kanonistische Definition der Kirche etwas über das Kirchenvolk aussagen? Wenn feststeht, daß Christus die Kirche auf den Felsen des Papsttums gegründet habe und daß der Papst der Vicarius Christi sei, dann ist es klar, daß die Gläubigen den Papst als Oberhaupt der Kirche anerkennen müssen. Wenn Christus der Kirche das depositum fidei und das unfehlbare Lehramt gegeben hat, ist es selbstverständlich, daß die Kirchenglieder in Anerkennung dieses Lehramtes diesen Glauben haben und bewahren müssen. Und wenn Christus seiner Kirche die Sakramente als die vorzüglichsten Mittel übergeben hat, die zum Heile führen, dann wird niemand bezweifeln, daß die der Kirche angehörenden Menschen davon Gebrauch machen werden.

Eine Definition der Kirche als Anstalt muß vielmehr klar ausdrücken, daß die Kirche für die Menschen gegründet worden sei. Die Definition darf aber nicht so zweideutig sein, daß sie Deutungsmöglichkeiten zuläßt, wie: die Kirche könnte von den Menschen selbst gegründet worden sein; oder: sie wäre — unabhängig von der Wirksamkeit des Hl. Geistes — nur einer rein menschlichen Entwicklung unterworfen. — Aber da der Charakter der Kirche als Anstalt ja in keiner Weise davon berührt wird, daß wir eine Definition der Gemeinschaft der Kirchenglieder hinzufügen, könnte man etwa sagen: Das Kirchenvolk ist eine Gemeinschaft von Menschen, die den Glauben der katholischen Kirche festhalten, welche ferner die der Kirche von Christus übergebenen Sakramente zum Ziele des Heils gebrauchen und sich den kirchlichen Oberen und besonders dem Papst als Vicarius Christi unterwerfen. Damit hätten wir zugleich die wesentlichen Teile der Bellarminischen Kirchendefinition vor uns — aber hier nicht als Definition der Kirche, sondern als Definition des Kirchenvolkes. Und in der Tat hat Bellarmin das Kirchenvolk vor Augen gehabt, als er den Begriff der Kirche definierte. Wenn man nämlich seine Definition nicht aus dem Zusammen-

²⁶⁾ Hefele — de Clercq, Histoire des Conciles. VIII (1917) 344 n. 1.

hange reißt, wie das gewöhnlich geschieht, sondern den Kontext weiter verfolgt, erfährt man, daß sich „aus dieser Definition leicht erkennen läßt, welche Menschen zur Kirche gehören und welche nicht“. Die Definition soll also ein Kriterium sein für die Unterscheidung der Zugehörigkeit zur Kirche. „Drei Teile hat diese Definition“, fährt Bellarmin dann fort²⁷⁾, „das Bekenntnis des wahren Glaubens, das gemeinsame Band der Sakramente und die Unterwerfung unter den gesetzmäßigen Hirten, den römischen Papst. Nach Maßgabe des ersten Teiles sind ausgeschlossen alle Ungläubigen, sowohl die, die niemals in der Kirche waren, wie Juden, Türken, Heiden, als auch besonders die, die in der Kirche gewesen und dann abgefallen sind, wie Häretiker und Apostaten. Nach Maßgabe des zweiten Teiles sind ausgeschlossen die Katechumenen und die Exkommunizierten; jene, weil sie noch nicht zur Gemeinschaft der Sakramente zugelassen, diese, weil sie davon ausgeschlossen sind. Nach Maßgabe des dritten Teiles sind die Schismatiker ausgeschlossen; sie haben zwar den Glauben und die Sakramente, aber sie unterwerfen sich nicht dem rechtmäßigen Hirten und bekennen deshalb draußen den Glauben und empfangen draußen die Sakramente. Alle andern sind eingeschlossen . . .“.

Nachdem Nikolaus Hilling bereits die kirchliche Mitgliedschaft nach der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* und nach dem *Codex Juris Canonici* behandelt hat²⁸⁾, will ich mich hier darauf beschränken, auf die Lehre des Aquinaten hinzuweisen. Er lehrt²⁹⁾, daß zwischen dem natürlichen Leib des Menschen und dem mystischen Leib der Kirche dieser Unterschied bestehe: Dem natürlichen Leib gehörten alle Glieder gleichzeitig an, dem mystischen aber nicht . . . Christus sei ganz allgemein und für alle Zeiten das Haupt aller Menschen, aber in verschiedenen Graden. In erster Linie sei er das Haupt derer, die durch die Herrlichkeit der Gottesschau, zweitens derer, die durch die Liebe, und drittens derer, die durch den Glauben mit ihm wirklich vereinigt seien; viertens sei Christus das Haupt derer, die ihm nur einer Möglichkeit nach verbunden seien, die zwar noch nicht Wirklichkeit geworden sei, aber doch nach der göttlichen Vorherbestimmung verwirklicht werden solle; und fünftens sei er auch das Haupt derer, die ihm nur nach einer Möglichkeit verbunden seien, die niemals verwirklicht werden könne. Das seien die Menschen, die in dieser Welt lebten, aber nicht für die Seligkeit vorherbestimmt seien. Sobald sie aus dieser Welt schieden, hörten sie ganz und gar auf, Glieder Christi zu sein, weil sie dann jede Möglichkeit verlören, mit Christus vereint zu werden.

Man sieht, daß die Kirchengliedschaft von sehr verschiedenen Standpunkten aus betrachtet werden kann. Hier wollen wir uns damit begnügen, aus zwei erkennbar gewordenen Möglichkeiten die Folgerung zu ziehen: Man kann die Kirche als göttliche Einrichtung definieren, ohne das Kirchenvolk zu erwähnen; und man kann eine Kirchendefinition — wie Bellarmin — geben, die eigentlich nur das Kirchenvolk zum Gegenstand hat. Auch in Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles ist das Papsttum mit der Kirche identifiziert worden, wie andererseits das Kirchenvolk schlechthin als Kirche

27) Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*. 5. Aufl. Tübingen 1934, 361 Nr. 504,4.

28) in: *Archiv für kath. Kirchenrecht* 125 (1951) 122—129.

29) *STh* III 8,3.

bezeichnet worden ist — durchaus mit Recht, denn man kann ohne weiteres einen wesentlichen Teil für das Ganze setzen. Aber eine kanonistische Kirchendefinition darf nicht so beschaffen sein, daß der Anschein erweckt werden kann, als sei nur das eine oder das andere „die Kirche“, oder als handle es sich hier um voneinander trennbare Dinge, so daß die Hierarchie als etwas Selbständiges von dem Kirchenvolk abgehoben werden könnte.

VI.

Das Kirchenvolk ist beispielsweise als „coetus“, als „universitas“ oder als „societas“ bezeichnet worden. Das Wort „societas“ besagt, auch in dem Ausdruck „societas perfecta“, noch nichts über den Anstalts- oder Körperschaftscharakter der Kirche, obwohl „societas“ im römischen Recht auch „Körperschaft“ bedeuten kann. Wir haben hier einen philosophischen Begriff vor uns, der von Aristoteles gebildet worden ist.

Aristoteles sieht jeden Staat als Gemeinschaft an und jede Gemeinschaft als eine menschliche Einrichtung, die ein bestimmtes Gut erstrebt: Um dessentwillen, was ihnen als Gut erscheint, tun alle alles. So streben zwar alle Gemeinschaften nach irgendeinem Gut. Nach dem vornehmsten Gut aber strebt nur die vornehmste Gemeinschaft; das ist die, die alle anderen Gemeinschaften in sich schließt: die staatliche Gemeinschaft, der sogenannte Staat³⁰⁾. Dann verfolgt der Stagirite die Entwicklung einer staatlichen Gemeinschaft. Der Mensch strebt in der untersten Entwicklungsstufe zuerst nach Geschlechtsgemeinschaft, dann nach dem Herren-Sklaven-Verhältnis, weiter nach der Familie, wieder später nach dem Dorf, und schließlich nach dem Staat. „Endlich ist die aus mehreren Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft (koinonia teleios) der Staat; das ist eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht.“ Für eine transzendente Willensbildung bleibt nach Aristoteles in diesem Zusammenhange kein Raum. Die „societas perfecta“ des Staates ist nach seiner Lehre von Natur aus so vollkommen, daß sogar die Gerechtigkeit als Inbegriff aller Sittlichkeit ein staatliches Ding sei. „Denn das Recht ist nichts anderes als die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung; und eben dieses Recht ist es auch, das über das Gerechte entscheidet“³¹⁾. Wenn Aristoteles im selben Kapitel den Menschen als *zoon politikon* charakterisiert, darf man sich nicht dazu verleiten lassen, diesen oft zitierten Ausdruck mit dem Wort „Gemeinschaftswesen“ im allgemeinen Sinne zu übersetzen (= animal sociale), sondern man muß — dem Zusammenhang entsprechend — sagen, daß der Mensch nach Aristoteles „ein auf die Staatsgemeinschaft angewiesenes Wesen“, also ein *animal civile* sei³²⁾. Es ist klar, daß sowohl der moderne Rechtspositivismus als auch die sogenannte genossenschaftliche Rechtstheorie in diesen Lehren eine ausgezeichnete philosophische Basis finden mußte.

³⁰⁾ Politik I 1.

³¹⁾ Ebenda I 1 (2).

³²⁾ Vgl. Leo XIII. ep. encycl. *Immortale Dei*, 1. 9. 1885 n. 2: „Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat“. CIC Fontes, ed. Petrus Gasparri III (Romae 1925) p. 235.

Die Begründung der „Historischen Rechtsschule“ durch Friedrich Karl von Savigny beruht in erster Linie auf einem Methodenwechsel. Die Naturwissenschaftler waren mit der beginnenden Neuzeit von der realistischen Denkweise zur nominalistischen übergegangen; und diese neuen induktiven Wissenschaften hatten einen gewaltigen Aufschwung erlebt. Savigny hat sich von der von den Juristen jener Zeit bevorzugten deduktiven Methode abgewendet und hat die konkreten Einzelheiten als Ausgangspunkte seiner wissenschaftlichen Tätigkeit gewählt. Aus den geschichtlichen Gegebenheiten gewinnt er — wie nach ihm jeder Anhänger der Historischen Rechtsschule — seine induktiven Gesetze. Er verneint die Notwendigkeit und Möglichkeit einer allumfassenden Kodifikation des Rechts und entzieht dadurch der deduktiven Methode in der Rechtswissenschaft vollends den Boden. Dadurch wurde zugleich alles Transzendente ausgeschaltet und der moderne Rechtspositivismus geschaffen. Aus den aristotelischen Lehren erhebt sich in der Rechtswissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts die genossenschaftliche Rechtstheorie; und der Staat erscheint als die einzige mögliche „societas perfecta“. Aus solchen Gedankengängen heraus wurden der Kirche in immer stärkerem Maße nicht nur die Souveränität, sondern auch die Fähigkeit, eigenes Recht zu haben oder zu schaffen, abgesprochen. Auf diese sich auf alle europäischen Länder ausweitende Entwicklung hat Gregor XVI. zwar noch im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts hingewiesen³³⁾. Aber es war klar, daß eine umfassende Stellungnahme des kirchlichen Lehramts erfolgen mußte. Das geschah unter Pius IX. Dieser um die kirchliche Souveränität besorgte Papst verteidigte die kirchliche Freiheit und Selbständigkeit zum Beispiel in dem Weltrundschreiben *Quanta cura* vom 8. XII. 1864³⁴⁾. Im „Syllabus errorum“ von 1864 bezeichnete er die Kirche als „vera perfectaue societas plane libera“ — aber nicht ohne den Anstaltscharakter der Kirche durch Hervorhebung „der ihr von ihrem göttlichen Stifter übertragenen Rechte“ genügend deutlich gemacht zu haben³⁵⁾. Und schließlich gab Leo XIII. in seiner großen Enzyklika *Immortale Dei* vom 1. November 1885³⁶⁾ eine umfassende rechtsphilosophische Wesensbeschreibung der Kirche, in der er die Kirche als *societas perfecta* dem Staat als *societas perfecta* gegenüberstellt. Dadurch wurde dieser Begriff der „vollkommenen Gesellschaft“ aus seiner engen positivistischen Staats- und Weltbezogenheit herausgelöst und zu einem allgemeinen Begriff erweckt, der in dieser Erweiterung auch für eine Charakteristik der Kirche verwendet werden konnte. Gleichwohl wird auch hier die Gründung der Kirche und die Grundlegung ihrer Verfassung durch den göttlichen Stifter bei jeder Gelegenheit hervorgehoben³⁷⁾. Es ging dem Hl. Vater offensichtlich in erster Linie darum, die exklusive Beanspruchung des Begriffs „societas perfecta“ für den Staat als ungerechtfertigt zu widerlegen, die Letztinstanzlichkeit der Kirche auf ihrem Lebensgebiet zu sichern, weil sie ja ein eigenes Ziel und alle zur Erreichung dieses Zieles notwendigen Mittel besitzt, und dabei zugleich das Verhältnis zwischen Kirche und Staat darzustellen. Aber daß die Kirche wegen ihres Charakters als

33) Ep. encycl. *Mirari vos* (15. 8. 1832) § 5: *Divina Ecclesiae auctoritas oppugnatur, ipsiusque iuribus convulsis, substernitur ipsa terrenis rationibus...* CIC Fontes II (1924) p. 745.

34) CIC Fontes I. c. n. 542, p. 994 n. 3.

35) CIC Fontes I, c. n. 543 § V, prop. 19 (= Denzinger 1719).

36) CIC Fontes III (1925) n. 592, p. 234—250.

37) L. c. n. 5, p. 237 sq.

societas perfecta nun eine Körperschaft sei, kann nicht behauptet werden, weil ja die transzendente Willensbildung des Stifters, der die Verfassung und das Leben der Kirche beherrscht, klar genug hervorgehoben ist.

VII.

Wenn wir jetzt aus den in diesen methodologischen Erörterungen gewonnenen Ergebnissen den kanonistischen Kirchenbegriff in einer Definition zusammenstellen wollen, indem wir die im kanonischen Recht vorgefundenen Wesensmerkmale zusammenfassen, müssen wir ungefähr folgendes sagen: Die Kirche ist die sichtbare, auf das Fundament des Papsttums gegründete, ständisch und hierarchisch gegliederte Einrichtung, die von dem Gottmenschen Jesus Christus geschaffen und mit den notwendigen Mitteln — insbesondere den Sakramenten — ausgerüstet worden ist, um unter dem dauernden Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarten Glaubenswahrheiten gewissenhaft zu bewahren und in aller Welt zuverlässig zu verkünden und um die in sie aufgenommenen Menschen aller Zeiten und Länder zu leiten, damit diese in gehorsamer Unterordnung unter den Papst als Stellvertreter Christi und unter die Bischöfe als Nachfolger der Apostel die für sie bereitgehaltenen Heilmittel gebrauchen, um das von Gott gewollte Ziel der Heiligung und Beseligung zu erreichen.

Kürzer kann man die Kirche in kanonistischem Sinne definieren als die von Jesus Christus für die Menschen aller Zeiten und Länder gestiftete ständisch und hierarchisch gegliederte Heilsanstalt (in der in Gehorsam und Liebe der geheimnisvolle Leib Christi erbaut wird). In diesem eingeklammerten Relativsatz haben wir zwar bereits wieder eine allgemein-theologische Erklärung mit aufgenommen; aber sie stellt nicht die Hauptaussage dar und ist nur eine mögliche Hinzufügung zu der im Hauptsatz gegebenen kanonistischen Kirchendefinition, um diese mit der allgemein-theologischen Wesenserklärung der Kirche zu verbinden.

Die Heilsnotwendigkeit der Kirche tritt in beiden Definitionen wohl deutlich genug in Erscheinung, da ja nicht nur von „einer“, sondern von „der“ von Christus gestifteten Einrichtung zur Heiligung bzw. von „der“ Heilsanstalt die Rede ist. — Im übrigen dürfen wir nicht übersehen, daß der seit Cyprian scharf formulierte und seit der Bulle Unam Sanctam heiß umstrittene Lehrsatz der Kirche: „Extra ecclesiam nulla salus“ nicht auf die Frage antwortet: „Wer wird selig?“, sondern auf die Frage: „Was macht selig?“ Und diese Frage hat doch wohl ein Echo in jedem Menschenherzen: Wer sich mit ihr beschäftigt, wird — so hoffen wir zuversichtlich — ein Verständnis dafür haben, daß jede Möglichkeit benutzt werden muß, das Wesen der Kirche immer wieder aufs neue zu beleuchten und nach Möglichkeit besser zu erkennen — auch wenn man selbst die gewählte Methode nicht anwenden oder die mit ihr erarbeiteten Ergebnisse nicht übernehmen mag. Jede wissenschaftliche Bemühung um das Wesen der Kirche dient der erhabenen Aufgabe, das Leben und Wirken Gottes in den Menschen und seine Fürsorge für ihr ewiges Heil besser zu begreifen.