

# Remigiusz Sobański

---

## Der Mensch - Subjekt der Rechte und der Pflichten in der kirchlichen Communio

---

Collectanea Theologica 48/Fasciculus specialis, 151-173

---

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

REMIGIUSZ SOBAŃSKI, WARSZAWA—KATOWICE

## DER MENSCH — SUBJEKT DER RECHTE UND DER PFLICHTEN IN DER KIRCHLICHEN COMMUNIO

### 1. Das Interesse der Kanonisten an der Communio

In der nachkonziliaren kanonistischen Literatur wird viel Aufmerksamkeit der als Communio begriffenen Kirche gewidmet. Vor allem für die Autoren, die sich mit der fundamentalen Problematik des Kirchenrechts befassen, hat der Communio-Begriff der Kirche eine grosse Bedeutung. Diesen Begriff der Kirche ziehen sie in ihr Interessengebiet hinein nicht nur weil sie in ihrer Forschung mit dem kirchlichen Bewusstsein, in dem doch das gemeinschaftliche Moment dominiert, im Einklang bleiben wollen, sondern weil der Communio-Begriff der Kirche sehr nützlich für das Erfassen des Zieles ihrer sozialen Aktivität, und damit auch der Bedeutung und des Zieles des Kirchenrechts, ist.<sup>1</sup>

Der Begriff „Communio“, als Schlüsselbegriff für das Verstehen der Verfassung der Urkirche anerkannt,<sup>2</sup> wird heute immer deutlicher als Formalprinzip des Kirchenrechts betrachtet.<sup>3</sup> Autoren, die in der Communio die zentrale Idee und das Kriterium des Kirchenrechts sehen, haben mit grosser Genugtuung die Ansprache des Papstes an die Teilnehmer des II. Kongresses fürs Kirchenrecht in Mailand entgegengenommen,<sup>4</sup> in der die Bedeutung des Communio-Begriffs für die Rechtsordnung der Kirche starkt betont wurde. An diese Ansprache knüpfte der Papst auch in späteren Allokutionen an.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> R. Sobański, *Inspiracje dla zagadnienia rozwoju wypływające z pojęcia communio*, Śl. Studia hist. teol. 8(1975)262.

<sup>2</sup> J. Wodka, *Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht*, in: F. Holböck, Th. Sartory (Hrsgb.) *Mysterium Kirche in der Sicht aer theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, II, Bd. 380 f.

<sup>3</sup> E. Corecco, *Kritische Erwägungen zum Zweiten Internationalen Kongress für kanonisches Recht in Mailand vom 10. bis 15.9.1973*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 142(1973)578.

<sup>4</sup> L'Osservatore Romano 17/18.9 1973.

<sup>5</sup> Diese Ansprachen wurden zusammengestellt von F. X. Urrutia, *De natura legis ecclesiasticae*, Monitor eccl. 100 (1975) 401, Anm. 2.

Das Greifen zu diesem Begriff hat seine Begründung im aktuellen Bewusstsein der Kirche, die sich selber als eine Gemeinschaft versteht. Es ist klar, dass die rechtliche Gestalt der Kirche und das Verständnis für die Rolle des Kirchenrechts von der aktuellen Ekklesiologie abhängt. Deshalb bleiben solche Begriffe wie *imperium* oder *societas perfecta*, einstmals von fundamentaler Bedeutung im Rechtsleben der Kirche, heute schon für die Gestaltung und für das Deuten ihrer Rechtsstrukturen wenig tauglich, entsprechen nämlich nicht dem aktuellen Bewusstsein der Kirche und üben schon keinen anregenden Einfluss aus.

Wenn wir die fundamentale Rolle des Begriffs *Communio* anerkennen, so müssen wir zugleich bemerken, dass die errungene Entwicklung nicht so verstanden werden darf, als ob die früheren, nacheinander folgenden Begriffe durch einen neuen, modernen ersetzt wären. Zwar unterliegt der historische Charakter der theologischen Erkenntnis und konsequenterweise auch der Ekklesiologie keinem Zweifel, aber unbeschadet dessen, dass die aktuelle Ekklesiologie auch nur eine Etappe in der Entwicklung des Kirchenbewusstseins bildet, dürfen solche Begriffe wie *societas perfecta* und *communio* nicht auf einer Ebene gestellt werden. Der erste ist nämlich ein philosophischer Begriff, der zur Kirche angewendet und auf einer konkreten Etappe ihrer Geschichte ausgewertet wurde. Der zweite dagegen kann sich auf eine lange theologische Tradition berufen und einen das Wesen der Kirche tangierenden Inhalt aufweisen. Als Grundlage weiterer Forschungen angenommen stellt er ein Modell dar, das wir dank seinem theologischen Inhalt als endogenes Modell betrachten können.<sup>6</sup>

Die Eigenart einer solchen Wirklichkeit, wie sie die Kirche darstellt, schliesst ein Herantreten mit nur einem, exklusiv genommenen Formalprinzip aus. Wenn man von der einen Seite das Reichtum dieser Wirklichkeit und ihre vielen Aspekte, von der anderen aber die den Menschen zur Verfügung stehenden Methoden und Mittel in Betracht nimmt, so tauchen auch andere Kriterien der kanonischen Ordnung auf.

Es kann z.B. das Kriterium des Dienstes<sup>7</sup> sein, das sehr nützlich bei der Erfassung der hierarchischen Struktur der Kirche ist, oder auch Kriterium der Partizipation,<sup>8</sup> ein sehr förderliches für die Aktivierung aller Glieder der *Communio*. Bemerken wir dabei, dass solche Kriterien wie der Dienst oder die Partizipation einen authen-

<sup>6</sup> R. Sobański, *Modell des Kirche-Mysteriums als Grundlage der Theorie des Kirchenrechts*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 145 (1976) 22—24.

<sup>7</sup> R. Sobański, *Dokąd zmierza prawo kościelne*, Coll. Theol. 47(1977) Nr. 3, 5—15.

<sup>8</sup> I. Mierzwa, *Egzystencja chrześcijańska jako strukturalny czynnik uniwersalizmu Kościoła*, Częstochowskie Studia Teol.

tisch kirchlichen Charakter aufweisen, da sie doch aus der Analyse der kirchlichen Wirklichkeit und nicht aus auf die Kirche übertragenen Erfahrungen des sozialen Lebens folgern.

Das bedeutet, dass die Regelung der Rechtsordnung der Kirche, anhand dieser Kriterien geführt, die authentische Mission der Kirche berücksichtigen kann und sich nicht nur zur Sicherung einer geschmeidigen Organisation beschränkt.

Wenn aber auch die Möglichkeit der Anwendung verschiedener Kriterien der Rechtsordnung der Kirche und ihre Nützlichkeit für das Gestalten konkreter Institutionen anerkannt wird, so billigen wir ihnen nur eine Hilfsfunktion zu. Als grundsätzliches wird das Prinzip der *Communio* angenommen, es erlaubt nämlich am tiefsten in das Mysterium der Kirche einzutauchen und — konsequenterweise — ihre Rechtsordnung im Lichte der fundamentalen Wahrheiten unserer Erlösungsordnung zu sehen.

Es ist nicht nötig extra zu betonen, dass nur eine solche Sicht der Rechtsordnung der Kirche für den gläubigen Menschen sinnvoll und unter den kirchlichen Wissenschaften begründet ist. Ein sinngemäßes Verstehen des Kirchenrechts ist möglich nur innerhalb des christlichen Glaubens. So wie die Kirche selbst, so auch ihr Recht ist ohne den Glauben nicht zu verstehen. Wollte man das Kirchenrecht ohne den Glauben darlegen, so würde es als eine von der Kirche getrennte, fremde, von aussen hinzugeknüpfte Wirklichkeit, oder auch hätten wir da zu tun mit einer Reduktion der Kirche zu einer profanen Grösse, zu einem kulturellen oder sozialen Ereignis ohne sakralem Inhalt. Die Kirche wäre da mit den religionswissenschaftlichen und nicht theologischen Methoden behandelt.<sup>9</sup>

Der Kanonist greift also zu den fundamentalen Wahrheiten unserer Heilsordnung nicht infolge einer Neigung zur Verankerung jedes Problems in seiner Urgeschichte, sondern weil es notwendig ist, um das Kirchenrecht in seiner eigentlichen Perspektive zu erfassen.

## 2. *Communio* — Schlüssel zum rechtlichen Ergreifen des Kirche-Mysteriums

Das Kirchenrecht als integrales Element der Kirche kann nicht anders verstanden werden als nur im Lichte des Geheimnisses Christi, in dem Gott seine Liebe zu den Menschen offenbarte und sich ihnen erteilte, damit sie Anteil an seiner Ehre haben.<sup>10</sup> Alle

<sup>9</sup> R. Sobański, *Note sulla questione della collocazione scientifica della canonistica*, Strumento internazionale per un lavoro teologico *Communio* 36(1977)70—81.

<sup>10</sup> R. Sobański, *De constitutione Ecclesiae et natura iuris in Mysterio Divino intelligendis*, *Monitor eccl.* 100 (1975) 269 ff.

Menschen sind zur Einheit mit Gott berufen. In dieser durch Christus verkündeten Einheit liegt unser Heil. Sie findet ihren Anfang in Christus, der die zerstreuten Kinder Gottes zusammensammelt. In Ihm und durch Ihn erlangen die Menschen die Einheit — eine Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Die Kirche ist aber berufen, um das Geheimnis des Heils in Christus der Welt zu verkünden und zu vergegenwärtigen. Christi Werk des Sammeln in die Einheit fortsetzend ist sie „das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie auch für die Vereinigung der ganzen Menschheit unter sich“ (*Lumen gentium* 1). Die Kirche ist demnach kein religiöser Verein, auch kein zufälliges Resultat eines Willensaktes Christi, dem es einfach gefallen hätte die Kirche zu begründen, sondern sie spriest unmittelbar aus dem in Christus geoffenbarten Heilswillen Gottes, der an alle Menschen aller Zeiten gerichtet ist und sie zur Einheit beruft, in der das Heil aller liegt.

Gottes Heilswille wurde in Christus realisiert, durch Ihn erlangen die Menschen Gemeinschaft und Einheit mit Gott. In der Perspektive der eschatologischen Fülle wird sie in der Kirche realisiert. Sie ist ein Zeichen der Wirklichkeit, zu der wir hinstreben, gleichzeitig aber ist sie selbst schon diese Wirklichkeit, deren Zeichen sie ist. Sie existiert in der Geschichte als ein sichtbarer, im Heiligen Geist aus Menschen geformter Körper. Diese Menschen haben das Bewusstsein, dass sie auf besondere Weise die Liebe und Barmherzigkeit Gottes empfunden haben, dank dem sie eine Gemeinschaft bilden, die das Zeichen und der Anfang der beabsichtigten Einheit der ganzen Menschheit ist — einer Einheit, die die menschlichen Möglichkeiten übertrifft, da sie in Christus und durch Ihn existiert.<sup>11</sup>

Der *Communio*-Begriff für die Kirche enthüllt uns ihre Stelle und Rolle in der Heilsgeschichte. Dieser Begriff führt uns nicht zu einem nur Aspekt oder einer nur Funktion der Kirche, sondern kondensiert in sich ihr Wesen und ihre Aufgabe: Verkündigung und Vergegenwärtigung des Heils in der Gemeinschaft der Menschen mit Gott. Der Ausspruch „die Kirche ist *Communio*“ bringt die inhaltlich trefflichste Behauptung über die Kirche. Sie enthält die Wahrheit, dass die Kirche eine Gemeinschaft der Menschen untereinander, aber gleichzeitig auch eine Gemeinschaft mit Gott ist. Synthetisch wird da die Komplexität der Kirche ausgedrückt, weil in dieser Aussage sowohl das göttliche wie das menschliche Element und ihre gegenseitige Verbindung erfasst, der Bezug der Kirche zum Heil aufgewiesen und ihre Universalität mitsamt ihrer konkreter Realisation in der Geschichte betont werden.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> R. Sobąński, *De constitutione Ecclesiae...*, a.a.O...

<sup>12</sup> R. Sobąński, *Inspiracje dla zagadnienia rozwoju...*, 261.

Mit der Annahme eines so verstandenen Begriffs der *Communio* als Ausgangspunkt seiner Arbeit und als Prinzip des Kirchenrechts greift der Kanonist zur „authentischen“ kirchlichen Wirklichkeit, wie diese im Lichte des Glaubens der Kirche gesehen wird. Die Kirche gelangt auf die kanonistische Werkstätte unmanipuliert, ohne vorher anhand angenommener Kriterien und Prämissen bearbeitet zu sein. Die Annahme — als Ausgangspunkt — der Bezeichnung der Kirche als *societas perfecta* bedeutete, dass schon auf der vorkanonistischen Etappe die Kirche in philosophisch-soziologischen Kategorien bearbeitet wurde. Sie musste sich da eine Reduktion zu einer sozialen Grösse, deren Besonderheit nur aus ihrem eigenartigen Ziel resultierte, gefallen lassen.<sup>13</sup> Die rechtlichen Strukturen der Kirche und ihr rechtliches Leben wurden nach den angenommenen philosophisch-sozialen Voraussetzungen gestaltet. Das Bild der Kirche wurde anhand eines exogenen Modells erarbeitet. Die aus solchem Kirchenverständnis gezogenen Folgerungen waren durch das angenommene Modell begrenzt, was konsequenterweise auch Grenzen für die Rolle des Rechts in der Kirche und sein Verstehen schaffte.<sup>14</sup> Dieser Abstieg vom original kirchlichen Terrain wird vermieden, wenn als Basis der Begriff der Kirche-*Communio* dient.

Dieser Begriff führt uns unmittelbar in die rechtliche Wirklichkeit der Kirche hinein. Es ist wichtig zu bemerken, dass wir somit in die Rechtswirklichkeit der Kirche durch einen Begriff hineingeleitet werden, der ihre theologale Realität ausdrückt und gewissermassen die ganze theologische Lehre über die Kirche rekapituliert. Da muss nicht erst bewiesen werden, dass die Kirche auch einen rechtlichen Aspekt hat, dass sie auch eine Institution, auch eine Gesellschaft ist. Die Rechtswirklichkeit der Kirche existiert nicht deswegen, weil die Kirche auch eine Institution oder eine Gesellschaft ist, und auch nicht als Folge einer besonderen Verleihung und Festsetzung ihrer Rechtsstrukturen durch Christus, sondern diese Rechtswirklichkeit existiert eben deshalb, weil die Kirche eine Gemeinschaft (*Communio*) ist. Das Recht ist ein immanentes Ausmass der *Communio*, eine Konsequenz allein der Tatsache der *Communio*. Der Begriff des Rechts ist im Begriff der Gemeinschaft (*Communio*) eingeschlossen. Dieser nämlich bringt zum Ausdruck, dass es um Menschen geht, die miteinander verbunden sind — Menschen mit gemeinsamem Standort, gemeinsamen Pflichten, Aufgaben.<sup>15</sup> An

<sup>13</sup> R. Sobański, *O nową koncepcję kościelnego prawa publicznego*, *St. Studia hist. teol.* 4 (1971) 144.

<sup>14</sup> R. Sobański, *Modell des Kirche-Mysteriums...*, 25.

<sup>15</sup> H. Urs v. Balthasar, *Communio — ein Programm*, *Intern. kath. Zeitschrift Communio* 1 (1972) 5 ff. Vgl. F. A. Heinische, *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, Leipzig<sup>9</sup> 1917; *communis, moenia, munus*.

solche, auf ein gemeinsames, unverlierbares Besitzen und Anschauen Gottes gestützte Gemeinschaft denken wir, wenn wir vom Heil sprechen. Solch eine Gemeinschaft, als Zeichen und Initiation, ist die Kirche.

Die Sicht der Kirche als *Communio* lässt uns jeden Gläubigen nicht anders betrachten als innerhalb der Gemeinschaft, in seiner Relation zu anderen Gläubigen, als eine Person, die ihre persönlichen Werte in Verbindung mit der Gemeinschaft realisiert. Eben der Begriff der *Communio* drückt die Tiefe dieser interpersonalen Bande aus, enthüllt nicht nur den Menschen in seinem rechtlichen Ausmasse, aber zeigt, dass dieses Ausmass beim Menschen, der durch die kirchliche Gemeinschaft erfasst ist, viel tiefer reicht als in anderen Gesellschaften. In diesen nämlich kann die Rechtslage des Menschen gewissermassen äusserlich, nur organisatorisch sein, in der Kirche dagegen erlangt sie den sozialen Charakter, den Bezug zu Mitmenschen die ganze menschliche Existenz, die schon in ihren Grundlagen mit anderen verbunden ist und als Zeugnis der Heilsgnade keine Lebensbereiche kennt, die vom *esse ad alios* herausgenommen sein könnten. Die an den Grundlagen jeder Rechtsordnung stehende *alteritas trit*t am stärksten hervor in einer Gesellschaft, die sich selbst als *Communio* bezeichnet.<sup>16</sup>

Eine menschliche Gemeinschaft kann man nur durch die sie bildenden Menschen und Bande, welche diese vereinigen, erkennen. Deshalb führen Erwägungen über die Kirche als *Communio* immer zur Frage um Menschen, welche die Kirche bilden. In der gesamten Problematik unserer Heilsordnung nimmt die Frage um den Menschen die zentrale Stelle ein. Es ist die Frage um den Menschen in der kirchlichen Gemeinschaft. Auch für das Verstehen des Kirchenrechts hat sie eine fundamentale Bedeutung und bildet den

---

<sup>16</sup> Diese Bemerkungen setzen ein bestimmtes Verstehen des Rechts voraus, das weit entfernt von jeglichen positivistischen Konzepten ist und mit der Gerechtigkeit verbunden wird. Die Gerechtigkeit bildet den fundamentalen Grundsatz jeder sozialen Ordnung, auf ihr bauen alle zwischenmenschlichen Bande. "*Iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum*" — Thomas A. q., *Summa Theologica*, II—II, q. 57, a. 1 in corpore. Der Mensch ist gerecht, wenn er dem anderen gibt, was ihm gebührt, d.h. wenn die Rechte der anderen Person nicht verletzt werden. Die Forderung des Beachtens der Rechte der anderen Person charakterisiert alle zwischenmenschliche Situationen, wenn in diesen die Gerechtigkeit bewahrt werden soll. Deswegen bildet jede soziale Situation eine Rechtssituation und das um so mehr, je tiefer die zwischenmenschlichen Bindungen reichen, denn da gebührt dem anderen von uns mehr. Ein formelles Erfassen dieser Situation und der aus ihr folgenden Forderungen führt zum positiven Recht, durch welches die ganze Rechtssituation gar nicht ausgeschöpft wird und zu der sich das Interesse des Juristen gar nicht beschränkt, wenn er aus seiner Sicht den Menschen, der doch Subjekt des Rechts ist, nicht verlieren will. Vgl. R. Sobański, *Zarys teologii prawa kościelnego*, Warszawa 1973, 72—80.

Ausgangspunkt seiner Erforschung. Den Juristen interessiert die Wirklichkeit vom Standpunkt der Subjekte der zwischenpersonalen Relationen aus. Das Recht ist eine anthropologische Realität. Die Gesetzesvorschriften also, die den unmittelbaren Gegenstand der Aufmerksamkeit des Juristen darstellen, können nicht den Menschen verschleiern, der Subjekt des Rechtes ist. Das betrifft auch das Kirchenrecht, eben deshalb, weil es wirkliches Recht ist. Ohne eine klare Vorstellung über das Subjekt des Kirchenrechts kann man dieses weder verstehen noch sinnvoll anwenden oder gar festsetzen. Daher die Wichtigkeit für die Kanonistik des Problems „der Mensch in der kirchlichen Communio“.<sup>17</sup>

### 3. Die neue Existenz als Grundlage der kirchlichen Persönlichkeit

In den Kommentaren zum kirchlichen Gesetzbuch scheint die Antwort auf die Frage um das Subjekt des Kirchenrechts einfach zu sein. Das Kirchenrecht bindet nur die Getauften (c. 12) und das deswegen, weil der Mensch durch die Taufe eine Person in der Kirche wird (c. 87). Wir lassen hier bewusst beiseite die Frage, ob das Kirchenrecht auch die Katechumenen bindet — eine Frage, die früher entschieden negativ beantwortet wurde,<sup>18</sup> doch jetzt, infolge der Anregungen des 2. Vatikanum,<sup>19</sup> in einer mehr differenzierten Weise behandelt wird.<sup>20</sup>

Als Person in der Kirche verstehen wir also einen Menschen, der in der Taufe seinem Glauben den Ausdruck gegeben hat und Subjekt der Gnade dieses Sakramentes sowie — gemäss dem Kanon 87 — Subjekt der Rechte und Pflichten in der Kirche, also Person, geworden ist. Eine entscheidende Bedeutung hat hier die Taufe, das Zeichen des angenommenen Glaubens. Durch dieses Sakrament erlangte der Mensch die Gnade der Kindschaft Gottes und der Gemeinschaft mit anderen, die ebenfalls an dieser Gnade Anteil

---

<sup>17</sup> Dabei möchten wir bemerken, dass die Erwägungen über das Thema „Der Mensch in der kirchlichen Communio“ nicht nur Licht auf das Kirchenrecht, seine Ziele und Wirkungsmechanismen werfen und damit ein „theologisches“ Verstehen des Kirchenrechts geben, sondern sie führen auch zum „rechtlichen“ Verstehen des Menschen in der Kirche. Schon die Formulierung „Mensch in der Gemeinschaft“ weist auf die rechtliche Dimension der ekklesialen, also der Heilssituation des Menschen.

<sup>18</sup> Vgl. A. Vermeersch, J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, Bd. I. Mechliniae<sup>7</sup> 1949, 107, 106.

<sup>19</sup> Vgl. *Lumen gentium* 14, und besonders *Ad gentes* 14.

<sup>20</sup> Vgl. P. Lombardia, *Estatuto juridico del catecumeno segun los textos del Concilio Vaticano II*, Ius can. 6 (1966) 529—562 (= *Escritos de Derecho Canonico*, Pamplona 1974, Bd. II, 205—267).

haben. Diese Tatsache wird dank dem Begriff der Person mit rechtlicher Methode erfasst und ausgedrückt.

Wir möchten darauf aufmerksam machen, dass mit diesem Begriff<sup>21</sup> ein übernatürliches Ereignis erfasst wurde, nämlich das Wirken Gottes durch sakramentale Zeichen und die Folgen dieses Wirkens. Die Konstitution der Person in der Kirche erfolgt weder durch die Geburt noch durch irgendein menschliches Wirken. Der Kanon 87 weist deutlich auf das Sakrament der Taufe als auf die Wirkursache des Personseins in der Kirche. Die kirchliche Persönlichkeit wird nicht durch Beitritt, formelle Annahme oder gar dadurch erlangt, dass man sich einer Zeremonie unterzieht, sie wird auch nicht einfach zur natürlichen Persönlichkeit hinzugefügt, sondern sie erwächst aus der Wiedergeburt. Die natürlichen Faktoren sind hier ohne Bedeutung.<sup>22</sup>

Deshalb ist es schwer zu verstehen, warum die dem c. 87 folgenden *canones* über solch natürliche Faktoren sprechen wie Alter, Herkunft, Wohnsitz, Verwandtschaft, von den übernatürlichen dagegen keine Rede mehr ist.<sup>23</sup> Dieser Mangel wird einigermaßen an anderen Stellen des Kodex ausgeglichen, wenn über die aus dem Ehe- (c. 1110 ss) oder aus dem Weihesakrament (c. 118—144) fliessenden Rechte und Pflichten oder auch über die Teilnahme an der Eucharistie (c. 853, 855, 856) gehandelt wird.

Einen stärkeren Widerhall findet diese Tatsache in der Theorie des Kirchenrechts, in der als Ausgangspunkt nicht der wiedergeborene, sondern der geborene Mensch genommen wird. In diesen Erwägungen über das Kirchenrecht wird der Mensch in der Gemeinschaft so gesehen, als ob er dort nur formell eingeschrieben oder aber eingegliedert durch einen Ritus wäre, der aber keine Wirkungen hervorruft, die einen Juristen interessieren könnten. Indessen werden die Menschen durch die Taufe innerlich erneuert, erlangen die Gotteskindschaft, die heiligende Gnade, die Tugenden und Gaben des Geistes.<sup>24</sup> Durch die Wiedergeburt erwerben sie ein neues Leben. Gemäss der Lehre des Apostel Paulus<sup>25</sup> durch die Taufe entsteht ein neuer Mensch, der Erbe Gottes und Miterbe Christi.<sup>26</sup> Vom Zustand,

<sup>21</sup> Der Begriff der Person als Bezeichnung des Subjektes der Rechte und der Pflichten gehört zu den technischen Begriffen des Rechts. Vgl. J. Hervada, P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canonico*, Bd. I: *Introduccion. La Constitucion de la Iglesia*, Pamplona 1970.

<sup>22</sup> Vgl. Gal 3, 28.

<sup>23</sup> R. Sobański, *Sakramentalne podstawy pozycji prawnej wiernych w Kościele*, Prawo kan. 13 (1970) nr. 1—2, 143 ff.

<sup>24</sup> W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Bd. I: *Sakramenty święte*, T. 2: *Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin 1966, 94.

<sup>25</sup> Röm 6,4 ff; Gal 6,15; Eph 2,10.

<sup>26</sup> Röm 8,16 ff. Vgl. W. Granat, *a.a.O.*

in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, wird er durch die Taufe in den Stand der Gnade und der Sohnschaft Gottes übertragen.<sup>27</sup>

Die Eingliederung in die Kirche als Rechtsfolge der Taufe geht nicht neben der durch dieses Sakrament gewirkten Neugeburt, sondern stellt einen Ausdruck dieser Neugeburt dar. Der Mensch wird in die Kirche eingegliedert, weil er wiedergeboren wurde: als wiedergeborene und mit Christus in seinem Tode und in seiner Auferstehung vereinigte bilden die Gläubigen eins in Christus. Ohne die Wiedergeburt gibt es den Menschen in der Kirche nicht. In die Kirche eingegliedert wird er zum neuen Menschen, der seine Existenz in Christo hat. Dieser Mensch eben ist das Subjekt des Kirchenrechts.

Es taucht da eine fundamentale kanonistische Frage auf, die bisher in der Literatur leider nicht angeschnitten wurde. Die Taufe und ihre Wirkungen werden zwar erwähnt, aber in den weiteren Erwägungen über die Personen-Subjekte des Kirchenrechts wird die neue anthropologische Lage des getauften Menschen — ebenso wie im kirchlichen Gesetzbuch — ausser Acht gelassen. Die wirkliche — in Christo — Existenz des Menschen scheint hier keinen Einfluss auszuüben. Wenn man aber ein klares Bild über das Subjekt des Kirchenrechts haben will, so muss doch erklärt werden, was eigentlich durch die Aussage „der in Christo existierende Mensch“ gemeint wird, die ja gleichbedeutend mit „der Mensch in der kirchlichen Gemeinschaft“ ist.<sup>28</sup>

Es geht an dieser Stelle nicht um einen Vortrag der christlichen Anthropologie. Wir möchten aber bemerken, dass Auffassungen, Begründungen und jedwede Erwägungen über das Kirchenrecht, die an die Rechtsphilosophie oder überhaupt an das philosophische Bild des Menschen anknüpfen, keine adäquate Basis für die Kirchenrechtsforschung darstellen und auch weder auf der Etappe der Rechtssetzung noch der Rechtsanwendung ein genuines Bild des Subjektes des Kirchenrechts geben. Man kann sich nicht einfach auf das

---

<sup>27</sup> „Translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et 'adoptionis filiorum' (Rom 8, 15) Dei, per secundum Adam Jesum Christum“ — *Conc. Trid., de iustificatione*, c. 4 (DS 1524).

<sup>28</sup> Diese Problematik wurde von den evangelischen Kirchenrechtlern angeschnitten. Für Erich Wolf bildet den Ausgangspunkt das Verstehen der christlichen Existenz in den Kategorien der Christokratie und der Bruderschaft (*Ordnung der Kirche*, Frankfurt 1961). Hans Dombois baut auf der Analyse der Beziehung des Menschen zu Gott, besonders auf dem aus der Gnadenbeschenkung folgenden Anspruch Gottes (*Das Recht der Gnade*, Witten<sup>2</sup> 1969). Vgl. W. Steinmüller, *Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre — Christokratie — Gnadenrecht*, Bd. I—II, Köln-Graz 1968; ders., *Rechtstheologie und Kirchenrecht als theologische Disziplinen mit juristischer Methode. Der Beitrag der evangelischen Rechtstheologie zu einer katholischen Fragestellung*, in: *Ius sacrum. Festschrift Mörsdorf*, München—Paderborn 1969, 53—67.

Adagium „ubi societas ibi ius“ berufen und auf dieser Grundlage das Kirchenrecht begründen, denn die Kirche ist eine ganz eigenartige Gemeinschaft, welche die Menschen nicht wegen ihrer natürlichen sozialen Veranlagung bilden, sondern infolge der „Annahme als Kinder eines Vaters (Gal 4, 5).“<sup>29</sup> Die sozialen Veranlagungen des Menschen haben da als Argument keine wesentliche Bedeutung, denn nicht von ihnen, sondern vom Wirken Christi in uns leitet die Kirche ihren Ursprung ab.

Die Erwägungen also über das Kirchenrecht, seine Begründung, das Deuten seiner Rolle und Aufgaben, die ganze Theorie dieses Rechtes überhaupt (und konsequenterweise auch die Praxis der Rechtssetzung wie auch der Rechtsanwendung) gehen an der rechtlichen Wirklichkeit der Kirche vorbei, wenn sie als Ausgangspunkt und Basis nicht das theologische Bild des Menschen annehmen: diesen Menschen, der in der Gemeinschaft, um deren Recht es geht, schon existiert, also den in der Taufgnade neugeborenen Menschen.

Wir wollen dadurch keinesfalls alles das beanstanden, was die Philosophie, Psychologie, Soziologie oder andere mit dem Menschen sich befassende Wissenschaften über ihn zu sagen haben. Auch in der Kirche gelten alle durch das Recht ausgeübten Funktionen, die im Zusammenhang mit dem philosophischen oder soziologischen Bild des Menschen betont werden. Ihre Bedeutung und Deutung im Kirchenrecht hängt letzten Endes vom Verständnis der Relation Natur-Übernatur ab.

Für unser Thema ist es wichtig zu betonen, dass die übernatürliche Wirklichkeit, deren der Mensch in der Taufe teilhaft wird, nicht etwas nur seiner Natur hinzugefügtes ist,<sup>30</sup> was den Getauften auf zwei Ebenen oder in zwei Ordnungen erscheinen lassen würde, nämlich in der ihre Autonomie bewahrenden natürlichen und in der übernatürlichen. Dies wäre ein Missverständnis der Kategorie *elevatio supernaturalis*, die da auf eine mechanische Weise und im Grunde genommen recht äusserlich und nur formell gedeutet wäre. Es würde weder dem theologischen Bilde des Menschen entsprechen noch den übernatürlichen Charakter der Kirche ausdrücken.

Wir müssen natürlich im Klaren darüber sein, dass wir mit der Wirklichkeit der Gnade im menschlichen Leben zu tun haben, also mit einem Geheimnis, das in seinem Wesen das menschliche Erkenntnisvermögen überragt und ein fortwährendes Sich-Versenken des durch den Glauben erleuchteten Verstandes fordert. Wir begegnen hier einem der schwierigsten theologischen Probleme, das besonders charakteristisch für die Theologie des 20. Jahrhunderts,

<sup>29</sup> Damit wollen wir gar nicht entscheiden, ob sich dieses Adagium in der kirchlichen Gemeinschaft verifiziert.

<sup>30</sup> Vgl. A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, 218 ff.

ist, die sich doch sehr um ein Überwinden des Dualismus der zwei Ordnungen, der Natur und der Gnade, bemühte.<sup>31</sup>

Wenn wir die Geschichte der christlichen Lehre über das Problem Natur und Gnade, vor allem aber die in der Theologie der Neuzeit — besonders der das Streitgespräch mit der Reformation betreibenden — immer stärker betonte Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur in Betracht nehmen,<sup>32</sup> so wird es uns einsichtig, dass das Recht und das Rechtsleben in der Kirche in der Ordnung der Natur verankert wurde, die in der Kirche parallel zur Ordnung der Gnade gesehen wurde. Die Unterscheidung zwischen der Rechtskirche und Liebeskirche ergab sich da als logische Konsequenz. Logischerweise wurden in solcher Sicht dem Kirchenrecht nur Ordnungsrollen zugeschrieben, die eben in den Forderungen der Naturordnung begründet waren.

Eine solche Vision des Kirchenrechts, wohl durch den historischen Zustand der theologischen Wissenschaften erklärlich, wäre nicht mehr zu rechtfertigen in einer Epoche, in der die Kirche sich selbst als schon realisierte Gemeinschaft Gottes mit den Menschen versteht, die ein Zeichen jener Gemeinschaft ist, zu der wir als zur Fülle hinstreben. Die Problematik nicht simplifizierend und den zeitgemässen theologischen Errungenschaften einen endgültigen und zugeknöpften Charakter gewährend, kann und soll der Kanonist als eine anthropologische Grundlage annehmen, dass der übernatürliche Charakter der Kirche sich auf die Umwandlung des Menschen durch die Gnade in einen neuen Menschen und auf die Umgestaltung seiner anthropologischen Struktur stützt.<sup>33</sup> Der Kanonist greift also nicht zum philosophischen oder soziologischen, sondern zum theologischen Bild des Menschen. In seinem Blickfeld erscheint ein Mensch, der in demselben Augenblick, in dem er Glied des Mystischen Leibes wurde, gleichzeitig die Sohnschaft Gottes erwarb, die Gnade, Tugenden und Gaben des Geistes erlangte und durch ein unauslöschbares Zeichen geprägt sowie zur aktiven Teilnahme am Leben der Kirche und auch zur Mitwirkung mit der Gnade Gottes bestimmt wurde.<sup>34</sup>

Der getaufte Mensch also, mit dem als mit dem Subjekt des Kirchenrechts sich der Kanonist befasst, ist mit Gaben und Befähigungen zum Wirken ausgestattet, die die Nichtgetauften nicht besitzen und zu deren Kenntnis man nur aufgrund der Offenbarung kommen kann. Diese aktive und dynamische Erfassung des Menschen, die seit den Zeiten des Papstes P i u s X I. dominiert und sich schon eine immense Literatur erworben hat, beruht nicht nur auf

<sup>31</sup> *Ebd.*

<sup>32</sup> Vgl. A. Zuberbier, *a.a.O.*, *Ebd.* 215—221; ders., *Relacja natura — nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973.

<sup>33</sup> E. Corecco, *a.a.O.*, 582.

<sup>34</sup> W. Granat, *a.a.O.*, 87—100.

einer moralischen Verpflichtung, sondern stellt eine Folge der ontologischen, in der Taufe erlangten Ausstattung, dar.<sup>35</sup> Eine enorme Bedeutung hat die Aussage des II. Vatikanischen Konzils, dass durch die Gaben, die der Heilige Geist unter die Gläubigen verteilt, „machte er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den gedeihlichen Ausbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen“ (*Lumen gentium* 12).<sup>36</sup>

Solche Auslegung der durch den Geist erteilten Gaben erlaubt uns in Verbindung mit der in eine im c. 87 Rechtsnorm erfassten Lehre den dynamischen Charakter des christlichen Personseins zu verstehen. Die Wirklichkeit, die sich im Menschen durch das Sakrament der Taufe vollzieht, lässt kein anderes als nur ein dynamisches Verstehen des Menschen zu,<sup>37</sup> eben als ein Subjekt des Wirkens. Den getauften Menschen kann man nicht in einer Isolation von anderen betrachten. Die Rechtfertigung, der er teilhaft wurde, fügt ihn damit in die Gemeinschaft, stellt ihn also in einem Verhältnis zu anderen Menschen und verpflichtet zum Bezeugen der Gnade.

Der Mensch in der Kirche ist ein wirkendes Subjekt aufgrund der Gaben, die er zum Aufbau des Reiches Gottes erhalten hat. Das Subjekt der Gnade und anderer Gaben ist immer und gleichzeitig Subjekt der Rechte und Pflichten. Diese zwei Subjektivitäten sind untrennbar. Der Getaufte ist Subjekt der Rechte und der Pflichten eben deswegen, weil er ein durch Gott beschenktes Subjekt ist. Diese Behauptung wird nicht verhindert durch die unbestrittene Lehre, dass der Getaufte die Gnade verlieren kann und trotzdem bleibt er Person, also Subjekt der Rechte und der Pflichten in der Kirche. Die Bindung mit der Kirche geht durch Christus, ihr Haupt, und einmal in der Taufe erlangt prägt den Menschen auf eine geistige, unlöschbare Weise, bestimmt und befähigt ihn zur Teilnahme an der durch die Kirche ausgeübten Verehrung Gottes.<sup>38</sup> Der

<sup>35</sup> Das betrifft auch alle anderen Sakramente, die die Strukturen der Kirche differenzieren.

<sup>36</sup> Vgl. *Apostolicam actuositatem* 3.

<sup>37</sup> Wir betrachten als ein Missverständnis das Unterscheiden zwischen statischen und dynamischen Strukturen in der Kirche, wie wir es bei D. Composita, *La chiesa visibile*, Roma 1976, 39—46, vorfinden. Als statische Strukturen — z. B. *status christianitatis*, das Bischofskollegium, die Ortskirche, *christifidelis* begreift Composita alles das, was man als „Stand“ bezeichnen kann und das *esse in Ecclesia* betrifft. Erst auf diesem *esse* baut das *agere* also die dynamischen Strukturen, die er zu drei Relationen zurückführt: Verwalter — Gläubigen (!), Vorgesetzten — Untertanen, Lehrer — Schüler. Der Autor betrachtet wohl „ontisch“ einfach als „statisch“. Indessen kann die Kirche statisch gar nicht begriffen werden, weil die Sendung das Königreich zu verkünden und aufzubauen zu ihrem Wesen gehört. Der Bischof z. B. und auch der Christ überhaupt ist ohne Rücksicht auf seine Mission gar nicht zu begreifen, weil eben diese über seinen Stand — anders gesagt: seine ontische Lage — in der Kirche entscheidet. Die Bezeichnung „statische Kirche“ enthält einen Widerspruch, denn das Zeugnisgeben, also die Dynamik, gehört zum Wesen der Kirche. Vgl. *Apostolicam actuositatem* 2.

Verlust der Gnade zieht nicht eine Zerstörung des ganzen geistigen Lebens nach, bewirkt auch nicht — abgesehen von einer formellen Sünde des — Unglaubens — den Verlust der Tugend des Glaubens.<sup>39</sup> In solchem Menschen bestehen weiterhin die von Gott erworbenen Fähigkeiten, die einen Titel und eine Verpflichtung zum Wirken bilden. Sogar der Verlust der in der Taufe erhaltenen Gnade macht nicht die Tatsache zunichte, dass die Gnaden- und Gabenbeschenkung schon den Menschen erreicht und ihn zum Zeugnisgeben verpflichtet hat. Ein Ausüben dieser dauernden und unwiderrufbaren Verpflichtung bedeutet eben ein neues Aufnehmen der Gnadengaben.

Das folgt deutlich aus der katholischen Lehre über die Rechtfertigung — und bildet auch im Grunde genommen den Inhalt des c. 87 über das kirchliche Personsein und die daraus folgernden Rechte und Pflichten, mitsamt der Aussage über die Beschränkung in der Ausübung der Rechte. Bemerken wir dabei, dass eben das Problem der Parallelität oder gar Identität des Subjektes des Wirkens der Kirche und des Subjektes der Gnade im Hintergrund der Frage nach der Zugehörigkeit der Sünder zur Kirche stand.<sup>40</sup>

Das durch spiritualistische Tendenzen herbeigeführte Bedrängnis machte es notwendig zu betonen, dass auch die Sünder der Kirche angehören und da sie Subjekte der Rechte und Pflichten sind, was wiederum das kirchliche Personsein auf der äusseren Ebene hervorhob und das Subjekt der Gnade vom Subjekt des Wirkens in der Kirche zu trennen erlaubte. Dies war um so leichter durchzuführen, weil nicht in allen von der Kirche unternommenen Handeln seine Verbindung mit ihrem inneren Leben klar genug zu Tage trat. Indem man die Kirche nach exogenen Modellen interpretierte<sup>41</sup> — z. B. nach dem Vorbild der Republik Venedig oder des Königreiches Frankreich<sup>42</sup> — und sie als eine Gesellschaft behandelte, die aufgrund derselben Prinzipien fungiert wie alle anderen und sich von jenen nur durch ihren Begründer, ihr Ziel und zu diesem führende Mittel unterscheidet, konnte man in ihr auch die sog. natürlichen Handlungen absondern, die aus den natürlichen Veranlagungen und sozialen Bedürfnissen des Menschen herauswuchsen.

Wenn wir jedoch vom Subjekt des Wirkens in der Kirche sprechen, so denken wir doch nicht an die Fähigkeit das kirchliche Vermögen zu verwalten oder den Posten eines Gerichtsboten zu

<sup>38</sup> W. Granat, *a.a.O.*, 99.

<sup>39</sup> W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Bd. VI: *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, 306 ff.

<sup>40</sup> R. Sobański, *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła*, Warszawa 1971.

<sup>41</sup> R. Sobański, *Modell des Kirche-Mysteriums...*, 24—28.

<sup>42</sup> R. Bellarmin, *De conciliis et Ecclesia*, III, 2 (*Opera omnia* hrsg. von J. Giuliano, Neapoli 1872, Bd. II, 75).

übernehmen.<sup>43</sup> Es geht uns da um den Anteil an Handlungen, durch welche die Kirche „Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit unter sich“ ist (*Lumen gentium* 1). Es ist unzulässig die Rechtsfähigkeit in der Kirche isoliert von der Gnadenbeschenkung zu betrachten oder infolge eines dichotomischen Verstehens der Kirche eine natürliche Ebene des Wirkens anzunehmen oder — bei der Erläuterung mancher Probleme — gar zu exponieren. Dies kann sogar die Furcht vor einem Abrutschen in eine spiritualistische Sicht der Kirche nicht begründen. Die ganze Aktivität der Kirche beruht in der Vermittlung der Heilsfrüchte und am Aufbauen des hier schon im Mysterium präsenten Reiches Gottes.<sup>44</sup>

In der zum Aufbauen dieses Reiches strebenden Aktivität spielt die Busse eine wesentliche Rolle. „Die Kirche umfasst Sünder in ihrem eigenen Schosse. Sie ist heilig und zugleich stets der Reinigung bedürftig, ihr Weg ist immerfort der der Busse und Erneuerung“ (*Lumen gentium* 8). Der Büsser ist Subjekt des Handelns der Kirche, ist auch ein Subjekt der Gnade, denn die Busse ist nur dann möglich, wenn der Mensch die Barmherzigkeit Gottes entgegennimmt und durch eigene Bekehrung dieser Barmherzigkeit Zeugnis gibt. Das den Juristen interessierende Subjekt des Handelns in der Kirche ist wieder identisch mit dem Subjekt der Gnade.<sup>45</sup>

#### 4. Bezeugung der Gnade als Realisation der Gerechtigkeit

So wie in der natürlichen Ordnung der Mensch zugleich mit der Geburt Person, also Rechtssubjekt, wird, so auch in der Kirche wird er Person vom Moment seiner Wiedergeburt an. Die kirchliche Rechtssubjektivität wird durch die in der Taufe erlangte übernatürliche Ausstattung bewirkt. Rechte und Pflichten in der Kirche ergeben sich eben aus dieser Ausstattung.

<sup>43</sup> Vgl. c. 2256 n. 2.

<sup>44</sup> *Lumen gentium* 8; *Gaudium et spes* 39.

<sup>45</sup> Ganz fruchtlos ist für das Verstehen des Kirchenrechts das Unterscheiden zwischen der mystischen, konstitutiven und rechtlich-kanonischen Personalität, das von D. Composita, a.a.O., 95 ff. durchgeführt wird. Diese Unterscheidung stellt eine evidente Konsequenz der statischen Sicht der Kirche dar, in der sie ohne Bezug zu ihrer Mission gesehen wird. Es ist schwer zu verstehen, wie man im Einklang mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums das Ziel des Kirchenrechts in der Bewahrung der Disziplin und im Ordnen der Entwicklung des äusseren Lebens der Kirche sehen kann, wie es eben im Studium des Autors vorgestellt wird: „In conclusione la nostra preferenza si volge alla prima opinione, secondo cui il fine proprio e immediato dell'ordinamento ecclesiale consiste nell'ottenere la disciplina e l'ordinato svolgimento della vita esteriore nella comunità dei credenti“ (92). Das Recht ist in dieser Optik streng isoliert von den Heilsfunktionen, die doch den Inhalt des Lebens der Kirche bilden.

Der Jurist sieht die interpersonale Wirklichkeit nicht statisch, sondern in ihrer Dynamik. Die Rechte und Pflichten beziehen sich nämlich auf die Handlungen zwischen den einzelnen Personen. Auch den Kanonisten interessiert nicht eine abstrakte Person, sondern die Person in der Gemeinschaft, in ihrer Relation zu anderen.<sup>46</sup> In seinem Blickfeld befinden sich nicht die Gaben „als solche“, sondern als Faktoren des Verhältnisses des Gläubigen zu anderen Menschen, als Fundament der Rechte und Pflichten. Er will die durch die übernatürliche Ausstattung bewirkten Rechte und Pflichten erkennen. Solche Kenntnis ist ihm nötig für das Gestalten der fundamentalen Grundsätze der Rechtsordnung der Kirche, die die Varietät der Dienste in der Einheit der Sendung,<sup>47</sup> also die fundamentalen Prinzipien der Gerechtigkeit in der Kirche berücksichtigt.

Der Kanonist stellt die Frage, was schuldet der Mensch in der Kirche seinem Nächsten und welche sind seine Anrechte anderen Menschen gegenüber. Es geht da also um die personellen Werte, die im sozialen Leben der Kirche realisiert werden. Es ist leicht zu bemerken, dass hier eine ekklesiologische Frage gestellt wird. Sie fordert ein Anknüpfen an die Faktoren des kirchlichen Personsein, also an die ganze Ausstattung, die seine Wiedergeburt zur neuen Existenzform bewirkte.

Die Gnade des Glaubens und die sie begleitenden Gaben erlangte der Mensch in der Kirche. Der Glaube gelangte zu ihm dank der missionarischen Aktivität und dem Zeugnis der Kirche. Diejenigen, die selbst schon den Glauben erhalten haben, überlieferten ihn weiter. Diese Überlieferung langt bis zu den ersten Zeugen des Glaubens, den Aposteln, hin.<sup>48</sup> Jahrhunderte hindurch dauert der Prozess des Übermittels der Heilsgnaden durch die Kirche. Sie ist nämlich zugleich Heilsfrucht und Heilmittel.<sup>49</sup> Ist Heilsfrucht als Gemeinschaft derer, die schon die Gnade der Rechtfertigung und Beschen-

---

<sup>46</sup> Die Beziehung zu anderen Personen ist implicite im Begriff der Person eingeschlossen. Mit Berufung auf das Axiom *operari sequitur esse* versteht D. Composta die Stände in der Kirche statisch, ohne Bezug zu den Aufgaben. Wenn er z. B. behauptet „il diacono perciò è prima un consecrato e poi un mis-sus“, so bemerkt er nicht, dass eben die Weihe zum Erfüllen konkreter Aufgaben bestimmt und dass die Sendung über den Status in der Kirche entscheidet. Wir finden hier wieder Gelegenheit zu bemerken, dass philosophische Voraussetzungen keine Grundlage für theologische Folgerungen bilden können. Das Axiom *operari sequitur esse* anwendend hat Composta nicht bemerkt, dass das *esse* der Kirche eben ihr *operari* bedeutet. Darauf hat auch H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht, II: Grundlagen und Grundfragen der Kirchenverfassung in ihrer Geschichte*, Bielefeld 1974, 15, aufmerksam gemacht: „Nicht das so oder so auszulegende *esse* der Kirche ergibt ihr *operari*, sondern umgekehrt ihr *operari* begründet das *esse* — eine ausdrückliche Umkehrung des bekannten scholastischen Generalsatzes“.

<sup>47</sup> *Apostolicam actuositatem* 2.

<sup>48</sup> 1 Kor. 11,23.

<sup>49</sup> *Lumen gentium* 8.

kung in Christus durch seinen Geist erfahren haben und dieser Heilsgnade Zeugnis ablegen. Ist Heilmittel, denn im Zeugnis dieser Gemeinschaft — vor allem durch Wortverkündigung und Sakramentenspendung — offenbart sich der Welt und gelangt zu den Menschen die Gnade des Heils. Sich als Heilsfrucht realisierend wirkt die Kirche als Heilmittel.<sup>50</sup> Als Zeichen der erfahrenen Vereinigung mit Gott ist sie gleichzeitig ein Mittel dieser Vereinigung.<sup>51</sup> Dazu wurde die Kirche berufen. Denn obwohl „zu allen Zeiten und in jedem Volk ruht Gottes Wohlgefallen auf jedem, der ihn fürchtet und gerecht handelt“ (*Lumen gentium* 9), so realisiert sich doch das uns versprochene Reich schon hier auf Erden und die Kirche ist „allen und jedem das sichtbare Heilszeichen dieser heilbringenden Einheit“ (*Lumen gentium* 9). Sie ist Zeichen der Erneuerung, die wir erwarten, und die schon in Christus begonnen hat und ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes nimmt (*Lumen gentium* 48).

In dieser Sicht treten klar zum Vorschein die Rechte und Pflichten der kirchlichen Gemeinschaft und einzelner Personen in ihr: Zeugnisgeben der Wirklichkeit, deren der Mensch in der Taufe teilhaftig wurde und die ihn zur Person in der Kirche konstituierte. Diejenigen, die die Heilsgnade erlangte, sollen für andere Heilmittel sein. Weil wir Heilmittel werden, wenn wir uns immerfort als Heilsfrucht aktualisieren, ist die immerfort dauernde Verwirklichung der erfahrenen Heilsgnaden eine fundamentale Pflicht des Getauften. Das erfolgt vor allem durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe. Durch diese nämlich realisiert sich die Gegenwart des sich offenbarenden und sich erteilenden Gottes.<sup>52</sup>

Wenn wir das eben gesagte in den dem Juristen eigenen Kategorien der Rechte und Pflichten erfassen wollen, so müssen wir sagen, dass der Glaube, die Hoffnung und die Liebe das Recht und die Pflicht des Gläubigen darstellen. Es ist aber nicht nur eine „religiöse“ Pflicht, die nur den Moralisten interessieren würde, sondern eine Rechtspflicht, der der Jurist auch seine Beachtung widmet. Wenn die Kirche ihre Heilsfunktion durch Glauben, Liebe und Hoffnung ausübt, so sind diese Tugenden eben das, was anderen von jedem Gläubigen gebührt. Sie werden einfach Gegenstand der Gerechtigkeit. Wenn wir den Glauben nicht bekennen, überweisen wir nicht, was wir zur Überweisung erhalten haben, und geben den Nächsten nicht das, worauf sie uns gegenüber, als den schon Beschenkten und zum Zeugnisgeben berufenen, ein Anrecht haben.

---

<sup>50</sup> K. Rahner, *Grundlegung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie. Ekklesiologische Grundlegung*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Bd. I, Freiburg<sup>2</sup> 1970, 124 ff.

<sup>51</sup> *Lumen gentium* 1; 8.

<sup>52</sup> K. Rahner, *a.a.O.*, 124 ff.

Wir sehen hier eine enge Verkoppelung der religiösen und der rechtlichen Sphäre. Im bezug auf die kirchliche Gemeinschaft findet die Einteilung auf diese zwei Sphären keine Begründung. Das Recht ist ein Ausmass des religiösen Lebens, es kommt nicht von aussen, sondern ergibt sich aus der Tatsache, dass die Heilsgnade eben durch die Kirche sich offenbart und zugänglich ist.

Diese, so starke Verbindung der „religiösen“ und der „rechtlichen“ Sphäre kann nicht ohne Einfluss auf das Recht bleiben, das als Ausmass des religiösen Lebens sich den Prinzipien dieses Lebens fügen muss und durch eigene, charakteristische Merkmale gekennzeichnet wird. Am stärksten wird es durch das Spezifikum der Gerechtigkeit, in der Kirche beeinflusst, das besonders deutlich hervortritt, wenn man sie mit der Liebe zusammenstellt. Im sozialen Leben wird evident zwischen Gerechtigkeit und Liebe unterschieden. Auch in der Kirche wird die Verpflichtung *ex iustitia* von der *ex caritate* abgehoben.<sup>53</sup> Es ist eine Gradation der Verpflichtungen bekannt und nach einer Lektüre der Handbücher der Moraltheologie erwirbt man den Eindruck, als ob in der Kirche zwei Ebenen existierten, die der Gerechtigkeit und die der Liebe. Dabei verpflichtet — nach der Meinung der Autoren — die Gerechtigkeit strenger, denn die Liebe, obwohl sie als theologische Tugend erhabener ist, lässt doch eine Spannweite der Lösungen zu.<sup>54</sup> Die Spaltung in eine Rechtskirche und eine Liebeskirche<sup>55</sup> drängt sich damit wieder als logische Konsequenz heran. Sie findet aber keine reelle, authentisch kirchliche Begründung, denn es gibt nur eine Ebene des kirchlichen Lebens, nämlich die der Liebe. Diese kennzeichnet die Gläubigen, ohne Liebe gibt es den Christen nicht.<sup>56</sup> Die Liebe gehört nämlich zu den Gaben, die wir erhalten haben, um durch ihre Verwirklichung die Heilsgnade zu vergegenwärtigen. Als Gabe, die wir selbst erhalten haben, schulden wir sie den Nächsten. Ihre Verwirklichung ist der Gerechtigkeit immanent. Wer nicht liebt, gibt dem Nächsten nicht das, was ihm gebührt. Ohne Liebe kann man in der Kirche nicht gerecht sein. Die Liebe ist im Christentum nicht etwas freiwilliges, sondern sie ist das Recht und die Pflicht, sie ist sogar das fundamentale Gesetz.

Wenn also die christlichen Sozialbeziehungen durch die Liebe gekennzeichnet werden, so kann das Kirchenrecht, das doch die christlichen interpersonalen Beziehungen regelt, diesem fundamentalen Recht gegenüber nicht gleichgültig sein. Man sollte doch die

<sup>53</sup> R. Sobański, *O teologicznych i socjologicznych przesłankach teorii prawa kanonicznego*, *Analecta Cracoviensia* 10(1978).

<sup>54</sup> B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis ad mentem D. Thomae et ad mentem iuris Novi*, Brugis<sup>11</sup> 1962, Bd. II, 152, Nr. 145.

<sup>55</sup> Pius XII, *Enc. Mystici Corporis*, Nr. 53.

<sup>56</sup> 1 Kor 13.

Unterscheidung zwischen dem Recht und der Liebe, die aus jenen Ordnungen stammen, in denen das Recht eine Verpflichtung bedeutet, die Liebe dagegen mit nicht verpflichtenden, im Gefühl verankerten und einen Überbau den Rechtsrelationen gegenüber bildenden Banden verknüpft wird, nicht auf das kirchliche Gebiet übertragen. Die Liebe ist in der Kirche kein Überbau, der etwa für das Funktionieren des sozialen Lebens nicht unbedingt notwendig wäre, sondern sie bildet einen Grundstein, auf dem die Kirche steht und ihr Leben konzentriert.

### 5. Das Subjekt des Kirchenrechts — eine freie Person

Die aus dem Spezifikum des kirchlichen Personseins sich ergebende Eigenart des Kirchenrechts stellt die Kanonisten nicht leichten Aufgaben gegenüber. Es ist viel einfacher die Rechtsmuster der zeitgemässen Gesellschaften zu kopieren und sie in der Kirche anzuwenden. Solche Versuchung ist immerfort lebendig, umso mehr, dass die Kanonisten — aber nicht nur sie — zwar oft den Begriff Kirche-Geheimnis benutzen, aber auf ihrer Werkstätte kommt es zu einer *sui generis* Anthropomorfisation der Kirche, die dort wie jede andere Gesellschaft behandelt wird.

Indessen findet die Eigenart des Kirchenrechts nicht nur ihren Widerhall in der Theorie des Kirchenrechts, sondern sie bewirkt, dass nicht alle in anderen Gesellschaften unbezweifelten Konzeptionen, Methoden und Techniken des Rechts in der Kirche anwendbar sind. Den Glauben oder die Liebe, obwohl sie die Gläubigen verpflichten und die Grundlage der Beziehung zu anderen bilden, kann man doch nicht gebieten. Obwohl das religiöse Leben einen immanenten rechtlichen Aspekt aufweist, so kann doch die Religiosität weder geboten noch mit Rechtsmitteln erzwungen werden. Mit diesen kann man die Erfüllung der äusseren religiösen Pflichten durchsetzen, doch in einer erzwungenen Erfüllung fällt es schwer als deren Subjekt eine in der Taufe neugeborene und aufgrund erhaltener Gaben wirkende Person zu sehen. Die gottmenschliche Gemeinschaft — also die *Communio* — um deren Auferbauen es in der Aktivität der Getauften geht, wäre eine nur scheinbare.

Da taucht die Frage auf, wie das Recht, das unmittelbar nur die zwischenmenschlichen Bande erfasst, sofern diese äusserlich zutage kommen (also nur die äusseren), auf die inneren Bande einwirken kann. Obwohl der angenommene Glaube eine ontische Rechtslage schafft, weil er den Menschen als Person anderen Menschen gegenüberstellt, so gibt es doch kein unmittelbares Einwirken des Rechts auf den Glauben.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> R. Sobąński, *Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie*, *Prawo Kanoniczne* 20 (1977) Nr. 3—4, 50.

Weil aber die Kirche eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist, würden die interpersonalen Bande, die als nur äussere im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe keine Stütze hätten, leer bleiben. Es gäbe da keine Gemeinschaft und das Recht, das nur die Formung der äusseren Bande, ohne sich um ihren inneren Inhalt zu kümmern, anstreben würde, träte einfach ins Leere. Wenn wir das Recht als eine interpersonale Wirklichkeit verstehen, dürfen wir nicht vergessen, dass die rechtlichen Beziehungen zwischen den Personen in der Kirche nur deshalb entstehen konnten, weil diese Menschen durch innere Bande (Gottessohnschaft, Tugenden, Gaben des Geistes) verbunden wurden, denen sie den äusseren Ausdruck gegeben hatten (Glaubensbekenntnis, Sakramente).<sup>58</sup>

Eine Rechtsrelation zwischen Menschen in der Kirche kommt also vor, weil sie den Glauben angenommen und ihm Ausdruck gegeben haben. Hätten sie den Glauben nicht angenommen, würde da keine rechtliche Relation zustande kommen und kein Rechtssubjekt existieren. Die Annahme des Glaubens aber und ihr Bezeugen erfolgte durch einen freien Akt des Menschen. Der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt und der Ruf Gottes wird erst wirksam, wenn auf ihn mit vernunftsgemäsem und freiem Glaubensgehorsam und einer aus ihm folgenden, freiwillig angenommenen Lebensführung geantwortet wird.<sup>59</sup> All das, was die Grundlage der Rechte und der Pflichten des Gläubigen bildet, wurde durch ihn mit einem freien Willensakt angenommen. Diese Freiheit ist eine Eigenschaft des Glaubensaktes. Der Mensch bewahrt sie nicht nur, wenn er den Glauben annimmt, sondern er behält sie während des dem Glauben entsprechenden Lebensvollzuges. Der Gehorsam der Gnade gegenüber steht dem Menschen frei.<sup>60</sup>

Es entsteht eine recht paradoxe Lage. Wir finden hier einerseits die entschiedene Lehre der Kirche, dass die mit dem Glauben übereinstimmende Lebensführung vom freien Willen des Menschen abhängt, der der Gnade Widerstand leisten kann, andererseits aber sind die Kommentatoren des Kirchenrechts einig darüber, dass das kirchliche Gesetz eine Verpflichtung zur Erfüllung der Gesetzes-

<sup>58</sup> Diese Behauptung findet ihre Begründung im Verstehen der Kirche als einer mit geistigen und mit diese ausdrückenden äusseren Banden geeinigte Gemeinschaft. Sie wäre schwer anzunehmen, wenn man das kirchliche Personsein ohne seinen konstituierenden Inhalt behandeln würde, also nur im Aspekte der sichtbaren Kirche, z.B. auf Grund der Definition Bellarmins (*De conciliis et Ecclesia*, III, 2).

<sup>59</sup> R. Sobanski, *Prawo a wolność...*, 47 ff. Vgl. *Dignitatis humanae* 9; 10.

<sup>60</sup> „Quare fides ipsa in se ... donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando“ — Vat. I, Konst. *Dei Filius* (DS 3010).

vorschrift erzeugt — und das in einer durch das Gesetz vorgeschriebenen Weise, was durch die Notwendigkeit der Unterordnung gegenüber den Vorgesetzten begründet wird.<sup>61</sup>

Die subjektiven Momente — die Gesetzesunkenntnis und den Rechtszweifel ausgenommen — bleiben also unberücksichtigt. Entscheidende Bedeutung üben die formellen Aspekte aus, die im Prinzip *iussum legitimi principis* zusammengefasst werden können.<sup>62</sup> Seit Suarez, der es zum Kirchenrecht angewendet hat,<sup>63</sup> werden die Erwägungen über die Wirkung des Gesetzes eben durch dieses Prinzip beeinflusst. Es fand in der Kirche einen guten Boden dank der herrschenden bellarminischen Ekklesiologie, die jene Elemente der Kirche betonte, die sie als den profanen Gesellschaften ähnlich erscheinen liessen. Um ein abgerundetes Bild zu erhalten müssen wir dazu noch in Betracht nehmen, dass die Freiheit nur bezüglich der Glaubensannahme anerkannt wurde,<sup>64</sup> aber das Bewahren des Glaubens und die Erfüllung aller aus ihm fliessenden Pflichten als eine Notwendigkeit betrachtet wurde, die erzwungen werden konnte und gegebenenfalls auch sollte.<sup>65</sup> Zwischen der christlichen Anthropologie und der auf formellen Aspekten sich konzentrierenden „Theorie“ des Kirchenrechts gab es damals keine Diskrepanz.

Die Entwicklung jedoch der Ekklesiologie und auch der christlichen Anthropologie, und im Rahmen dieser wiederum das vertiefte Verstehen des Menschen als Glaubenssubjektes, also kurz gesagt: ein tieferes Eindringen in das Geheimnis der Heilsökonomie, erlaubt es nicht, dass die Theorie des Kirchenrechts, das Verstehen seiner Rolle und seiner Wirkungsmechanismen mit einer Verspätung von etlichen Jahrhunderten dahinterhockt. Das Verstehen des Kirchenrechts muss dem aktuellen Selbstbewusstsein der Kirche entsprechen. Andernfalls geht es an der sozialen Wirklichkeit der Kirche vorbei.

Es ist doch merkwürdig, dass es den Kanonisten, die sich mit der Gesetzesverpflichtung befassen, wohl gar nicht auffällt, dass ihre Erwägungen nur diese Menschen erreichen, die in der Kirche in einem Dienstverhältnis bleiben, also zum Klerus und zu den zur Ausübung einer kirchlichen Funktion beauftragten Laien. Das Befolgen des kirchlichen Gesetzes durch andere Personen hängt von ihrem guten Willen ab. Dabei wollen wir noch bemerken, dass auch

<sup>61</sup> Vgl. E Sztafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej. Podręcznik dla duchowieństwa*, Bd. I, Warszawa 1976, 106.

<sup>62</sup> *Dig.* I, 4, 1.

<sup>63</sup> P. Lombardia, *Norma canonica*, in: *Escritos de Derecho canonico*, Pamplona 1974, Bd. III, 453.

<sup>64</sup> „Accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam iam acceptam est necessitatis“ — Thomas Aq., *Summa theol.* II—II, q. 10, a. 8 ad 3.

<sup>65</sup> *Ebd.*

die Subordination dem kirchlichen Recht seitens der in Dienstverhältnissen verbleibenden Personen letztlich auch von ihrem guten Willen abhängt. Wie ist es also möglich, dass dieses subjektive Moment in den Erwägungen über die Gesetzesverpflichtung nicht in Betracht genommen wird?

Diese Tatsache lässt uns das Kirchenrecht nicht anhand der Kategorie der *societas necessaria* darlegen, sondern vom Standpunkt der durch den Menschen als Gabe und Aufgabe angenommenen gottmenschlichen Gemeinschaft. Eben der Begriff der *Communio* erlaubt uns die Antonomie zwischen der theologischen Freiheit und der legalistischen Unumgänglichkeit zu lösen.

Für unser Thema wesentlich ist die Tatsache, dass die Gemeinschaft eine Gabe ist. Die Bestimmung zur Anteilnahme am Leben Gottes, unsere ganze Heilsordnung nimmt ihren Ursprung im völlig freien, verborgenen Ratschluss der Weisheit und der Güte des ewigen Vaters, aus seiner Liebe stammt auch die Kirche.<sup>66</sup>

Als bleibende Präsenz der in Christus geoffenbarten Heilsgnade ist die Kirche eine Gabe für die Welt. In der kirchlichen Gemeinschaft erfolgt die Begegnung mit Gott durch das Einfügen ins glorreiche Leben Christi. Die als Gabe uns angebotene Gemeinschaft mit Christus entgegennehmend, nehmen wir gleichzeitig die Gemeinschaft mit allen denen an, die den mystischen Körper bilden, denn in dieser Gemeinschaft, in ihrem Wirken, ist die Heilsgnade gegenwärtig und uns zugänglich.

Wir nehmen diese Gemeinschaft entgegen nicht wegen natürlicher Bindungen oder Sympathien, sondern weil wir glauben, dass wir auf diese Weise den Zugang zum Herrn gefunden haben. Wir glauben nämlich, dass durch das Wirken der Kirche „das Leben Christi auf die Gläubigen überströmt“ (*Lumen gentium* 7). Diese Heilspräsenz Christi in der sichtbaren Form des Wirkens der Kirche, dank der wir Anteil an der Gnade erlangen, haben wir als Gabe angenommen. Der Heilsfrüchte teilhaftig geworden, werden wir zugleich zum Heilsinstrument, da doch die Kirche gleichzeitig Heilsfrucht und Heilsinstrument ist. Die Einverleibung in die Gemeinschaft mit dem Herrn gliedert uns in das kirchliche gemeinschaftliche Leben ein, das vor der Welt ein Zeugnis dem Heil ablegt. Dieses Ereignis haben wir oben — dem c. 87 gemäss — als ein Festsetzen kirchlichen Personseins bezeichnet.

Dieses Ereignis setzt seitens des Menschen den Glauben voraus, dass im Wirken der Kirche — vor allem in der Wortverkündigung und Sakramentenspendung — der Herr präsent und zugänglich ist. Es ist ein Glaube an die herrschende Heilsordnung, ein Glaube,

---

<sup>66</sup> *Lumen gentium* 2; *Gaudium et spes* 40.

dass es eben ein dem Ratschluss und der Güte Gottes entspringendes Recht unseres Heils ist.

Damit gelangen wir zu den tiefsten Schichten der kirchlichen Rechtsordnung, nämlich zum göttlichen Recht. Bei der Einteilung des Kirchenrechts in das positive Recht Gottes und das Recht kirchlicher Herkunft, wird als Kriterium die Quelle des Rechts angenommen: der göttliche oder der menschliche Gesetzgeber. Das göttliche Recht wird da nach dem Muster der im sozialen Leben üblichen Mechanismen der Legislative gedeutet. Man sollte es jedoch von dieser anthropomorphistischen Sicht befreien. Das göttliche Recht ist keine voluntaristisch verstandene Norm, es ist eine göttliche Wirklichkeit. Es ist der Wille Christi in seiner Kirche zu bleiben und die Menschen zu heiligen<sup>67</sup> — alles das, was bewirkt, dass das Wirken der Kirche ein gottmenschliches Wirken ist. Das göttliche Recht erlaubt dem Menschen zu glauben, dass in der Gemeinschaft der Kirche Gott gegenwärtig ist, wirkt und sich erteilt. Wenn wir gläubig die uns durch Christus geoffenbarte Heilsordnung annehmen, nehmen wir damit auch das göttliche Recht an. Deshalb gehört es zum Glaubensdeposit.

Wenn wir also z.B. über die Zugehörigkeit zur Kirche als Folge der Taufe, über das Recht zum Sakramentenempfang, über die Pflicht des Bischofs das Evangelium zu verkündigen, über den päpstlichen Primat sprechen und all das als göttliches Recht bezeichnen, so verstehen wir dadurch nicht nur Rechtsnormen, die sich von anderen durch ihre Herkunft und Verpflichtungskraft unterscheiden, sondern wir drücken dadurch die Struktur unserer Heilsordnung aus, einer Wirklichkeit, in der Gott sich gewährt. Wenn wir vom göttlichen Recht sprechen, meinen wir damit Gott, den präsenten und sich den Menschen erteilenden.

Dieser Gott wird durch die Kirche mit allen ihr zugänglichen Mitteln verkündet. Er wird verkündet so wie Er sich offenbart hat, also gegenwärtig und sich gebend im Leben der Gemeinschaft. Anders gesagt, die Kirche baut in die Welt die Strukturen unserer Heilsordnung hinein, was gleichbedeutend ist mit der Verwirklichung des göttlichen Rechts im Leben.<sup>68</sup> Dies wird bewirkt unter anderen durch die gesetzgeberische Tätigkeit, durch die die Errungenschaften der Rechtskultur für die Verkündigung des Glaubens ausgebeutet werden. Die gesetzgeberische Tätigkeit stellt eine Form der Glaubensüberweisung dar und deshalb besteht eine Analogie zwischen ihr und der Lehraktivität. So wie die Verkündigung der

<sup>67</sup> R. Sobański, *Wprowadzenie do zagadnienia roli prawa w Kościele*, *Prawo kanoniczne* 18 (1975) Nr. 1—2, 12.

<sup>68</sup> Vgl. R. Sobański, *Merytoryczne i metodologiczne problemy wykładu podstaw prawa kościelnego*, in: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, 165.

Glaubenswahrheiten nicht zur Dogmenüberweisung beschränkt wird, weil diese zu einem System ausgebaut mitsamt den die praktische Realisation betreffenden Folgerungen dargelegt werden, so erfolgt auch die Übermittlung des göttlichen Rechtes im Rahmen eines ganzen Rechtssystems, bei Anwendung der auf der aktuellen Etappe der Rechtsentwicklung zur Verfügung stehenden Methoden.

Wenn das Kirchenrecht eine Form der Glaubensübermittlung ist, muss seine Verpflichtungskraft anhand derselben Prinzipien erläutert werden, die die anderen Formen der Überweisung betreffen. Der Glaube ist immer eine Gabe, auch dann, wenn er in einer Form von Normen überwiesen wird, die angeben, wie er in der kirchlichen Praxis realisiert wird und realisiert werden soll. Keine der Überweisungsformen beraubt den Menschen der Entscheidungsfreiheit, aber alle Formen erscheinen als eine Aufforderung zur Entgegennahme der Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen.

### Schlussbemerkungen

Das Spezifikum der Person — des Subjektes der Rechte in der Kirche — bestimmt die charakteristischen Eigenschaften des Kirchenrechts. Trotz der schon sehr umfangreichen Literatur<sup>69</sup> befinden sich die Forschungen über das „Recht der Communio“ immer noch im Vorgelände des Problems. Als beachtliche Errungenschaft der Kanonisten müssen die Erwägungen über die ekklesiologischen und anthropologischen Prämissen des Kirchenrechts bewertet werden. Die Reorientierung des Kirchenrechts wird stark beeinflusst durch das Streben zum Hervorheben des „theologischen“ Ortes des Kirchenrechts. Auch der Aufbau der psychologischen Fundamente im Bewusstsein der kirchlichen Gemeinschaft wird nicht ausser Acht gelassen.<sup>70</sup> Diese ekklesiale Verankerung sollte weiter und noch tiefer gehen, um aus der Erbschaft der Kirche und aus dem Leben der Gemeinschaft eigene, authentische Rechtskategorien herauszuholen. Weil aber die Kirche selbst aus der sozialen Entwicklung Nutzen zieht,<sup>71</sup> muss die Kanonistik auf die Errungenschaften der Rechtskultur der Völker aufgeschlossen sein. Ohne ein undifferenziertes Nachahmen, das eigene, authentische Antlitz bewahrend, wird das Kirchenrecht um so wirksamer das erfüllen, worin letztlich eben die Aufgabe des Rechts liegt, nämlich das Festigen der zwischenmenschlichen Bande, die doch — so glauben wir — am tiefsten in der kirchlichen Gemeinschaft reichen.

<sup>69</sup> A. M. Rouco Varela, *Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 145 (1976) 3—21.

<sup>70</sup> R. Sobański, *El Lugalry les funciones de la canonistica en la vida de la Iglesia*, Ius can. 16 (1976) Nr. 32, 304 f.

<sup>71</sup> Vgl. *Gaudium et spes* 44.