

Göttliches Recht in der Geschichte

Überlegungen zu einem Fundamentalproblem religiöser Rechtsbegründung

Judith Hahn

Die Bedeutung von Geschichte und Geschichtlichkeit steht im Zentrum der kirchlichen Rechtstheorie und bildet eine Kernfrage der Kanonistik. Immerhin argumentiert die kanonistische Geltungstheorie selbstbewusst, dass das Recht der Kirche als eine juridisch normative Konkretisierung des göttlichen Willens in der menschlichen Geschichte gelten dürfe – und damit nicht weniger als dem inkarnatorischen Grundprinzip theologischen Denkens Rechnung trägt. Gerade angesichts dieser fundamentalen Relevanz der Geschichtlichkeit für das kirchliche Recht ist allerdings der Befund interessant, dass dieser Aspekt des Kirchenrechts in der Kanonistik eher zurückhaltend thematisiert wird.

Dies ist kein Zufall, meine ich. So fällt auf, dass sich auch die Rechtswissenschaft, zu der die Kanonistik gegenständliche und methodische Bezüge unterhält, in der Frage nach der Geschichtlichkeit des Rechts für lange Zeit in ähnlicher Weise schweigsam gab. Während die Rechtsgeschichte als historischer Blickwinkel auf vergangenes Recht eine etablierte Perspektive juristischer Forschung darstellt, wurde die Frage nach der Geschichtlichkeit des Rechts in der Rechtswissenschaft erst in jüngerer Zeit entdeckt. Dies hat der Rechtshistoriker Andreas Thier jüngst in einem Beitrag zur Bedeutung des Paradigmas der *Temporalität* für seine Disziplin dargelegt.¹

Zugleich betont Thier als notwendig, dass sich das Recht mit seiner Geschichtlichkeit konfrontiere. Die Rechtswissenschaft habe zu vergegenwärtigen, dass sich das Recht nicht ohne die ihm inhärente Zeitlichkeit begreifen lasse:

¹ Vgl. A. Thier, Time, Law, and Legal History. Some Observations and Considerations, in: Rechtsgeschichte 25 (2017) 20–44.

„Temporal elements such as continuity, discontinuity, or the distinction between present, past, and future are necessary conditions for giving sense and meaning to legal rules, their interpretation, and application. As a consequence, law’s dependency on different dimensions of time puts legal normativity and legal knowledge in a position where they act as media of contemporary understandings of time“².

Die Zeitlichkeit des Rechts drückt sich somit darin aus, dass sich jegliche rechtliche Normativität als von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft determiniert erfährt.³ Zugleich zeigt sie sich in der Kontinuität und Diskontinuität von Recht. Diesen Aspekt spiegelt Thier auch in der Rede von Recht in der Spannung zwischen „ewigem Recht“ und rechtlichem Wandel:

„Law and our understanding of legal normativity are [...] obviously intertwined with at least a basic conception or sense of different temporal modes that distinguish between past/present/future, or the difference between continuity and discontinuity, or, to provide one last example, the notion of eternity as opposed to the idea of permanent change.“⁴

Dass die Zeitlichkeit des Rechts mit seiner Veränderbarkeit zusammenhängt, hat vor allem Niklas Luhmann in prägnanter Weise dargelegt. Für Luhmann, der betont, dass Recht aufgrund von *Entscheidung* gilt, ist die Pointe dieser Erkenntnis nicht die Tatsache, dass Rechtsnormen in der Vergangenheit durch einen Akt der positiven Setzung entstanden, sondern die Erkenntnis, dass dies jegliches Recht zu etwas *Veränderbarem* mache. Dies konstatiert Luhmann jedoch nicht nur faktisch, sondern macht den Gedanken zugleich geltungstheoretisch fruchtbar: Wenn nämlich Recht „jederzeit geändert werden kann“, lässt sich die „Nichtbenutzung dieser Möglichkeit“ im Hier und Heute als „Richtigkeitsvermutung“⁵ dieses Rechts an-

² A. Thier, *Time, Law* (s. Anm. 1), 21.

³ Vgl. auch K. von Benda-Beckmann, *Trust and the Temporalities of Law*, in: *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 46 (2014) 1–17, 5–8.

⁴ A. Thier, *Time, Law* (s. Anm. 1), 27.

⁵ N. Luhmann, *Weltzeit und Systemgeschichte*, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden ⁵2005, 128–166, 152.

führen. Luhmann nennt dies eine „technische Neutralisierung von Geschichte“:

„Es kommt für die Rechtsgeltung weder auf das Alter noch auf die Qualität des alten Rechts an; bloße Dauer gibt noch keinen Qualitätsvorsprung. Auch die Umkehrung durch die Gegenthese, das neue Recht sei besser als das alte, trifft die Geltungslage nicht. Maßgebend ist, daß die Geltung überhaupt nicht mehr auf einem Rückblick in die Geschichte beruht, sondern auf gegenwärtigen und künftigen Änderungsmöglichkeiten, die mit jeder Geschichte kompatibel sind.“⁶

Die Leistung einer Neutralisierung der Geschichte, in der die gegenwärtige *Nichtnutzung der Möglichkeit, etwas zu verändern*, als Legitimitätsaufweis verstanden wird, ist gleichwohl, so schränkt Luhmann ein – und das ist gerade für die Kirche von zentraler Bedeutung – nur dann gegeben, wenn die Möglichkeit, eine Änderung vorzunehmen, *tatsächlich* besteht. Dies wiederum hängt in Bezug auf Luhmanns Beispiel, das Recht, von mehreren Bedingungen ab, nämlich dass „die organisatorischen, politischen und begrifflichen Vorkehrungen für eine laufende Überprüfung des Rechts geschaffen, das heißt in Systemstrukturen verankert sind.“⁷ Dass diese Bedingungen durchgehend gewährleistet sind, bezweifelt Luhmann bereits für das moderne staatliche Recht. Kaum weniger Zweifel sind in Bezug auf das kirchliche Recht angebracht. Dies hat zur Folge, notiert Luhmann, dass „viel rechtlich Mögliches unmöglich wird. Hier liegt der Ansatzpunkt für eine technische Kritik der Gegenwart, die zu viel Vergangenheit zwar nicht als Geschichte, aber als status quo beibehält“⁸.

Luhmanns Ansatz bietet zugleich eine soziologische Erklärung für das Phänomen, dass das Recht, wenngleich es geltungstheoretisch durch seine Veränderbarkeit legitimiert wird und damit nur vom Gedanken einer möglichen Diskontinuität her als richtiges Recht erfahren werden kann, von *Kontinuität* geprägt ist. So bemerkt Andreas Thier, dass rechtliches Denken nicht selten der Versuchung erliege, die Geltung des Rechts (nicht im Luhmannschen Sinne

⁶ N. Luhmann, *Weltzeit* (s. Anm. 5), 152.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

durch die Möglichkeit der Veränderung, sondern) gerade durch *Kontinuität* – und damit verbunden durch den Anschein von rechtlicher *Überzeitlichkeit* – auszuweisen: „*It might appear as if legal normativity is more or less immune against erosive tendencies of time: It is the defining feature of legal rules that they claim validity, and this claim obviously includes a strong notion of continuity.*“⁹

Diese Neigung zur Kontinuitätsbehauptung sieht Thier bei einem Blick in die Rechtsgeschichte als besonders ausgeprägt bei solchen Normen, die als im vorpositiven Raum – und damit in der Sphäre der Überzeitlichkeit – begründet verstanden wurden: „*The idea of temporal infinity (semper/always), or to use another term eternity, in opposition to temporariness, on the one hand, was connected with the idea of immutability of certain kinds of law or legal rights, on the other.*“¹⁰ Schon im antiken römischen Recht wie später dann im mittelalterlichen Rechtsverständnis verband sie sich mit dem göttlichen Recht und dem Naturrecht.

In dieser Tradition steht das kanonische Recht noch heute. Es begreift sich als Rechtsordnung, die im Kern auf einer Normativität göttlichen und damit überzeitlichen und ewigen Ursprungs aufruht. Dieser unveränderliche Grund kirchlichen Rechts provoziert die Kontinuitätsvermutung. Dies wird in besonderer Weise bei den Normen deutlich, die unmittelbar auf den göttlichen Willen zur Weltgestaltung zurückgeführt werden. Während sich in der kanonistischen Lehre von den Geltungsgründen des Kirchenrechts bezüglich der Normen, die ihren Grund in der rein menschlichen Setzung haben („*ius mere ecclesiasticum*“), eine geringere Berührungangst mit Fragen rechtlicher Geschichtlichkeit findet, besteht bezüglich der Normen, die als im göttlichen Willen begründet verstanden werden – also bei Recht, das auf der göttlichen Selbstmitteilung in der Offenbarung („*ius divinum positivum*“) beziehungsweise in der Natur („*ius divinum naturale*“) gründet, – eine große Zurückhaltung, diese in ihrer Geschichtlichkeit zu erfassen. Die in der kanonistischen Geltungssystematik behauptete Grunddifferenzierung des göttlichen Rechts in Offenbarungs- und Naturrecht, die sich in der kanonistischen Terminologie in der formelhaften Rede vom „*ius divinum, sive naturale sive positivum*“ spiegelt, mar-

⁹ A. Thier, *Time, Law* (s. Anm. 1), 26.

¹⁰ A. Thier, *Time, Law* (s. Anm. 1), 31.

kiert diejenigen Normmaterien, deren Geschichtlichkeit weitgehend tabuisiert wird. Die Formel „*ius divinum, sive naturale sive positivum*“ bildet in diesem Sinne ein kanonistisches „Mantra“, das mit einer tabuisierenden Wirkung auf jene Normen Anwendung findet, die – da göttlichen Ursprungs – als menschlicher Verfügung und damit Veränderung entzogen zu gelten haben. Die Absolutheit und Universalität ihres Grundes verführt zu superkulturellem, überzeitlichem und ungeschichtlichem Denken, sobald Normen des *ius divinum* betroffen sind.

Doch: Wie lassen sich rechtliche Normen überhaupt verstehen, ohne sie als Ertrag eines menschlichen Positivierungsakts zu begreifen? Die Kanonistik ist bisweilen fragwürdige Wege gegangen, um die Geschichtlichkeit göttlich begründeter Rechtsnormen und damit die menschliche Seite rechtlicher Positivierung zu überspielen. In besonders prägnanter Weise haben Vertreter der Schule von Navarra einen Durchgriff des göttlichen Willens in das kirchliche Recht behauptet, insoweit sie davon ausgehen, dass göttliches Recht zu seiner rechtlichen Geltung den Akt menschlicher Positivierung überspringen könne. So vertreten Javier Hervada und Pedro Lombardía die Auffassung, dass einer vom Lehramt oder dem Glaubenssinn der Gläubigen als Anordnung des göttlichen Rechts erkannten Norm auch ohne einen vorangehenden Akt der Promulgation unmittelbare *juridische* Wirkung zukomme.¹¹ Diese Auffassung hat Kritik auf sich gezogen,¹² stellt jedoch keine Einzelmeinung dar und vermag an dieser Stelle zu verdeutlichen, welche Umwege Kanonistinnen und Kanonisten bisweilen zu gehen bereit sind, um das *ius divinum* vor menschlich-historischer Relativierung zu bewahren.

Ich schließe mich der Position, es könne Kirchenrecht geben, das ohne menschliche Positivierung auskommt, aus mehreren Gründen nicht an. Der theologische Grund einer inkarnatorischen Grundstruktur des Kirchenrechts fand bereits Erwähnung und wird im

¹¹ Vgl. J. Hervada/P. Lombardía, Prolegómenos I. Introduccion al Derecho Canónico, in: Á. Marzoa/J. Miras/R. Rodríguez-Ocaña (Hg.), Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, Bd. 1, Pamplona ³2002, 33–155, 52–53.

¹² Vgl. J. P. Beal, Something There Is That Doesn't Love a Law. Canon Law and Its Discontents, in: M. J. Lacey/F. Oakley (Hg.), The Crisis of Authority in Catholic Modernity, Oxford 2011, 135–154, 152.

Folgenden näher entfaltet. Zugleich teile ich Niklas Luhmanns Erkenntnis, dass Recht immer auch *Entscheidung* bedeutet –¹³ und hiermit *menschliches* Entscheiden voraussetzt. Dieses zutiefst geschichtliche Moment von Recht muss auch das Kirchenrecht für sich gelten lassen.

Geht man also davon aus, dass sich der göttliche Willen, um zu geschichtlich erfassbarem Recht zu gerinnen, in menschliche Normen umzusetzen hat, stellt dieses Moment der Transformation die Kanonistik in mehrfacher Hinsicht vor Herausforderungen. Denn mit der bleibenden Differenz zwischen der göttlichen Normativität und ihrer menschlichen Konkretion verbindet sich eine fortdauernde Spannung von Überzeitlichem und Zeitlichem, Absolutem und Kontingentem, Ungeschichtlichem und Historischem. Diese Spannung gibt der Kanonistik ein vierfach gestuftes Arbeitsprogramm vor. Die Kanonistik muss erstens auf das *Epistemologieproblem* antworten, wie eine menschliche Erkenntnis des göttlichen Willens erfolgen könne. Diese hermeneutische Herausforderung teilt sie mit den anderen theologischen Wissenschaften. In diesem Sinne spiegelt sich in der kanonistischen Frage, wie man Gottes Wort in menschlicher Norm denken könne, ein Grundproblem der Theologie. Zugleich muss die Kanonistik zweitens auf die Frage der Erkenntnis*kompetenz* eine Antwort finden – und Akteure identifizieren, die zur Erkenntnis des göttlichen Willens befähigt und bevollmächtigt sind. Die Neigung, ausschließlich auf die kirchliche Hierarchie und das kirchenamtliche *magisterium* zu deuten, steht mit der Problemlage in Verbindung, die Kirche als ganze als Akteurin theologischer Erkenntnis ernst zu nehmen und ihren *sensus fidei fidelium* erkenntnispraktisch zu nutzen. Hier bestehen bisher fundamentale Operationalisierungsschwierigkeiten; dies kann aber die Kanonistik nicht davon suspendieren, sich um Antworten zu bemühen. Die Kanonistik muss drittens hermeneutisch und methodologisch reflektieren, wie sich das Erkannte in rechtliche Normen umsetzen lässt. Wie wird aus einem Akt der göttlichen Kommunikation eine rechtliche Norm? Hält man die Durchgriffstheorie der Schule von Navarra für fragwürdig, ist zu klären, wie Normativitäten Genregrenzen zu überwinden und wie religiös normative Texte zu Recht zu gerinnen

¹³ Vgl. N. Luhmann, *Weltzeit* (s. Anm. 5), 152.

vermögen. Schlussendlich muss die Kanonistik viertens die Frage des *Umgangs* mit den so begründeten Normen in den Blick nehmen. Was bedeutet die Begründung einer Norm im göttlichen Willen für deren Verbindlichkeit? Und was besagt ein in der Sphäre des Ewigen und Unwandelbaren angesiedelter Geltungsgrund für die Wandelbarkeit des so begründeten Rechts?

Dieser letztgenannte Aspekt – die Frage der Wandelbarkeit kirchlicher Normen, die als im göttlichen Willen begründet verstanden werden, steht im Zentrum meiner Ausführungen. Während sich bereits im antiken römischen Rechtsdenken mit der Idee des göttlichen Rechts und des Naturrechts die Annahme der Unwandelbarkeit verband,¹⁴ steht menschliches (und damit auch kirchliches) Recht permanent unter dem Anspruch, den gesellschaftlichen Wandel zu verarbeiten. Gott ist ewig. Recht ist veränderlich. Was bedeutet dies für die Rede vom „göttlichen Recht“?

Um diese Frage zu beantworten, werde ich sechs Schritte gehen. Zunächst werde ich die Bedeutung des göttlichen Rechts im kirchlichen Rechtsdenken darstellen, das gemäß kirchlicher Rechtstheorie nicht nur einen konstitutiven Stellenwert für das kanonische Rechtssystem als solches hat, sondern als heilsbedeutsame Normativität Heils- und Rechtsordnung verfügt (1.). Gerade angesichts dieser Bedeutung der Idee von Theonomie für die kirchliche Heils- und Rechtsordnung ist jedoch in besonderer Weise problematisch, dass die kanonistisch gepflegte Rede vom *ius divinum* bereits auf begrifflicher Ebene eine Einladung zur Ungeschichtlichkeit darstellt (2.), insoweit sie die differenzierten Ebenen von göttlichem Willen, seiner Vermittlung in die menschliche Geschichte und der Gewinnung einer auf ihn gegründeten rechtlichen Normativität überspielt. Insofern außerzeitliche und temporale Kategorien begrifflich miteinander vermischt werden, wird zum Schutz des Ewigen und Überzeitlichen vor geschichtlicher Kontamination die Strategie bemüht, auch das Geschichtliche ungeschichtlich zu denken. Eine so begründet ungeschichtliche Ekklesiologie und eine sie spiegelnde ungeschichtliche Kirchenrechtstheorie stellen moderne Formen des Monophysitismus dar (3.). Gegen diese Falle neuscholastischen Denkens ist festzuhalten, dass auch die Normen, die sich auf einen ihnen zu-

¹⁴ Vgl. A. Thier, *Time, Law* (s. Anm. 1), 31.

grundlegenden göttlichen Willen beziehen, als menschliche Positivierungen historische Konkretisierungen dieses Willens – und in Konsequenz *wandelbar* sind (4.). Die rabbinische Erzählung vom Streit um den Ofen von Akhnai kann man in diesem Licht als eine Einladung lesen, das hiermit verbundene Problem der Partikularität und Relativität allen religiösen Rechts gelassen zu nehmen (5.). In diesem Sinne münden meine Überlegungen in der Schlussbemerkung (6.) in die Beobachtung, dass die Geschichtlichkeit allen Rechts jegliches Recht als kontingent ausweist. Diese Kontingenz stellt das Junktim von göttlichem Willen in menschlicher Norm vor große Denkproblem. Doch wie lässt sich das vermeiden? Der Rechtswissenschaftler Daniel Greenwood hat mit Blick auf die Akhnai-Erzählung hierauf nur eine Antwort: „The alternative – well, there is no alternative“¹⁵.

1. Heils- und Rechtskonstitutivität des göttlichen Rechts

Mit dem göttlichen Recht als einer rechtlichen Normativität göttlichen Ursprungs bezieht sich die Kanonistik auf einen Normkomplex, der für die kirchliche Rechtsordnung einen fundamentalen Stellenwert hat. Die kanonistische Rechtstheorie arbeitet mit der Annahme, so erläutert der Kanonist Silvio Ferrari, „*that God revealed to men binding principles and norms which cannot be changed by any human authority, are superior to any human law, and constitute a complete and universal system of law.*“¹⁶ Während die Frage nach dem Wie umstritten ist und sehr unterschiedlich beantwortet werden kann, wie sich göttliche Prinzipien dergestalt zu konkretisieren vermögen, dass sie dem Recht als Fundament dienen, ist das *Dass*, also der konstitutive Bezug zwischen Recht und außerrechtlichen Prinzipien, in den christlichen Kirchen wenig umstritten. So zeigt der anglikanische Kirchenrechtler Norman Doe in seiner großangelegten Vergleichsstudie „Christian Law“ auf, dass neben der katholischen

¹⁵ D. J. H. Greenwood, Akhnai. Legal Responsibility in the World of the Silent God, in: Utah Law Review 1997, Heft 2, 309–358, 350.

¹⁶ S. Ferrari, Canon Law as a Religious Legal System, in: A. Huxley (Hg.), Religion, Law and Tradition. Comparative Studies in Religious Law, Abingdon 2002, 49–60, 54.

Kirche die altkatholischen Kirchen, die Orthodoxie, die Anglikanischen,¹⁷ Lutherischen, Presbyterianischen und Baptistenkirchen in ihrem Recht auf eine göttliche Normativität Bezug nehmen.¹⁸

Im kanonischen Rechtsdenken ist das *ius divinum* Grundlage positiver Einzelnormen, die sich auf eine göttliche Anordnung zurückführen, steht jedoch gleichermaßen im Kern der Rechtsordnung als ganzer, die sich um die konzentrische Mitte göttlicher Normativität gruppiert.¹⁹ Normen, die als theonom begründet gelten, werden mit der Heilshoffnung verbunden, insoweit die Befolgung des auf Gottes Willen zurückgeführten Rechts als erlösungsbedeutsam verstanden wird. Dieser Gnadenbezug des Kirchenrechts verdeutlicht sich in prägnanter Weise in der Materie des Sakramentenrechts, das durch die rechtliche Ordnung der Feier und Spendung von Sakramenten über Kriterien der Gültigkeit und Erlaubtheit des Sakramentenempfangs den Zugang der Gläubigen zu den sakramentalen Heilszeichen der Kirche reguliert. Eine solche menschlich-rechtliche Verfügung über das göttliche Gnadenhandeln am Menschen kann allerdings nur unter der Voraussetzung als legitimiert gelten, dass sie sich selbst als von Gott gewollt – und damit als theonom fundiert verstehen lässt. In diesem Sinne deutet die katholisch-kirchliche Rechtstheorie den Stiftungsakt Christi, der die Sakramente begründet, als zugleich *rechtskonstitutiv*.²⁰ Er verfügt Fragen der Erlösung mit dem Recht. Hierin liegt begründet, warum das katholische Rechtsdenken es für

¹⁷ Zur anglikanischen Traditionslinie des kanonischen Rechts: *N. Doe*, *Canon Law in the Anglican Communion. A Worldwide Perspective*, Oxford 1998; *Ders.*, *The Legal Framework of the Church of England. A Critical Study in a Comparative Context*, Oxford 1996.

¹⁸ Vgl. *N. Doe*, *Christian Law. Contemporary Principles*, Cambridge 2013, 33–36.

¹⁹ Zu einem verwandten Diskurs in der Schrifthermeneutik über den konstitutiven Stellenwert und die Zentralstellung des Dekalogs im System einer biblischen Ethik vgl. *N. Lohfink*, Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot“ und „Gesetz“? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 4 (1989) 63–89; *L. Schwienhorst-Schönberger*, Art. Ethik, C. Theologisch. I. Biblisch, 1. Im Alten Testament, in: *LThK*³ 3, 908–909; *Chr. Frevel*, Orientierung! Grundfragen einer Ethik des Alten Testaments, in: *Ders.* (Hg.), *Mehr als zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen*, Freiburg i. Br. 2015, 9–57, 37–45.

²⁰ Vgl. *K. Mörsdorf*, Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 134 (1965) 72–79, 77–78.

zulässig hält, den Zugang zum kirchlich vermittelten Gnadenangebot von der *Rechtsbefolgung* abhängig zu machen.²¹

Nicht jede Norm des religiösen Rechts hat freilich einen unmittelbaren Bezug zur göttlichen Gnade und menschlichen Erlösung. Schon Ivo von Chartres differenzierte, dass es einen für die Erlösung zentralen und einen weniger zentralen Normbestand gebe (vgl. *Decretum, Prologus*)²². Hierbei zeigt Ivo zum einen den Grundnormcharakter der erlösungsrelevanten göttlichen Gebote auf, die als Ursprung einer Normordnung zu gelten haben, die sich als Erlösungsordnung versteht. Zum anderen kennzeichnet er die Hinordnung der menschlichen Normen auf den göttlichen Heilsplan für die Menschen, insoweit auch rein kirchliches Ordnungsrecht von der erlösungsrelevanten Normativität her seinen Sinn beziehe. Ladislav Örsy spricht in diesem Zusammenhang von einer „*composite nature*“²³ der kanonischen Rechtsordnung, in der sich der göttliche Heilswille und menschliche Ordnungsvorstellungen miteinander verknüpfen.

Hierdurch lässt sich – und so verbindet sich der fundamentale Charakter des göttlichen Rechts mit der Idee der Heilsbedeutsamkeit religiöser Rechtsordnungen als ganzer – eine Hinordnung des menschlichen Rechts auf den göttlichen Willen behaupten, der dieses fundiere und legitimiere. Der Kanonist Libero Gerosa formuliert diese Ausrichtung des kirchlichen Rechts auf ein theonomes Zentrum als ein heilsbedeutsames Repräsentationsgeschehen des Göttlichen durch das Menschliche: „Das kanonische Recht ist nicht nur ‚*ius divinum*‘, sondern auch ‚*ius humanum*‘, und das ‚*ius humanum*‘ ist insoweit heilsbedeutsam, als es fähig ist, das ‚*ius divinum*‘

²¹ Vgl. G. Luf, Überlegungen zu Grund und Grenzen des Rechtsgehorsams in Staat und Kirche, in: H. Paarhammer/A. Rinnerthaler (Hg.), *Scientia Canonum*. Festgabe für Franz Pototschnig zum 65. Geburtstag, München 1991, 183–200, 194–195.

²² In: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, hg. von Jacques Paul Migne, Bd. 161: *Sancti Ivoonis, Carnotensis Episcopi, opera omnia*, Teilbd. 1, Paris 1853, 50A–B.

²³ L. M. Örsy, *The Theological Task of Canon Law*, in: *Canon Law Society of America Proceedings* 58 (1996) 1–23, 6; vgl. auch P. Kistner, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung. Der Freiraum für eine Reform* (Tübinger Kirchenrechtliche Studien 9), Berlin 2009, 24–25; J. J. Coughlin, *Canon Law. A Comparative Study with Anglo-American Legal Theory*, Oxford/New York 2011, 20–21.

zum Ausdruck zu bringen.²⁴ Systematisierend erläutert Peter Kistner im ersten Band seiner Trilogie „Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung“:

„Den rechtslogischen Ausdruck dieser Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und dem bloß Menschlich-Kirchlichen findet das Kirchenrecht unschwer in den Funktionen, die das göttliche Recht gegenüber dem menschlichen besitzt: Den Funktionen der Limitierung, der Normierung und der Legitimation des menschlichen durch das göttliche. Das göttliche Recht setzt dem menschlichen nicht überschreitbare Grenzen, deren Nichtbeachtung menschliches Recht unwirksam macht. Das göttliche Recht gibt – unmittelbar geltend – dem menschlichen einzelne grundlegende Inhalte vor, die das menschliche nicht außer Kraft setzen kann. Das göttliche Recht definiert auf diese Weise schließlich einen Freiraum, innerhalb dessen die autonome Gestaltung durch das menschliche legitim, also zugleich ermächtigt und aufgegeben ist.“²⁵

Durch diese Hinordnung der religiösen Rechtsordnung als ganzer auf ein theonomes Herzstück, das als erlösungsbedeutsam angesehen wird, lässt sich begründen, warum die Beachtung des religiösen Rechts in seiner Gesamterscheinung in der katholischen Kirche als heilsrelevant verstanden werden kann. Die rechtliche Normativität steht im Dienst der menschlichen Erlösung, wenn auch in abgestufter Weise. In diesem Sinne wird in der Kirche ein Anspruch auf umfangreiche Befolgung des kanonischen Rechts erhoben (vgl. c. 212 § 1 CIC/1983), wenngleich die Heilsbedeutsamkeit einzelner Normgehalte je nach ihrer Nähe zu einer Aussage des göttlichen Rechts unterschiedlich zu beurteilen ist.²⁶

²⁴ L. Gerosa, Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen, Paderborn 1995, 243.

²⁵ P. Kistner, Das göttliche Recht I (s. Anm. 23), 12; vgl. auch 23–24, 43–44.

²⁶ Vgl. W. Aymans, Einführung, in: Einführung in das neue Gesetzbuch der lateinischen Kirche (Arbeitshilfen 31), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, 7–28, 8; L. Müller, „Im Bewusstsein der eigenen Verantwortung ...“ Die Gehorsamspflicht im kanonischen Recht, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 165 (1996) 3–24, 20.

2. *Ius divinum*: begriffliche Einladung zur Ungeschichtlichkeit

Aus der Heilsbedeutung des Kirchenrechts folgert Ladislav Örsy: „*the purpose of our laws is to save*“²⁷. Zugleich warnt er davor, Heil und Recht, Glaubenslehren und Kirchenrecht, Theonomie und ihre menschliche Positivierung ineins fallen zu lassen: „*There is a direct relationship between the two when canon law gives effect to divine law.*“²⁸ Deshalb sei die Beziehung aber nicht als Zusammenfall zu verstehen. Vielmehr komme der göttliche Willen im Recht erst dadurch zur Geltung, dass er in positive Normen übersetzt werde. So hält auch Ralf Dreier fest, dass es „den von der Theologie ermittelten Ordnungswillen Christi in positives Kirchenrecht zu transformieren“²⁹ gelte. Von problematischen kanonistischen Zugängen wie dem der Schule von Navarra, die diesen Transformationsprozess nivelliert, war bereits die Rede. Jedoch lässt sich auch in der Kanonistik insgesamt eine Tendenz nachvollziehen, vom Zusammenfall zwischen göttlicher und menschlicher Norm auszugehen.

Dies verdeutlicht insbesondere die Rede vom „*ius divinum*“ selbst. Mit dem Begriff wird nämlich im kanonistischen Sprachgebrauch sowohl der göttliche Willen und seine Kundgabe als auch die menschliche Norm bezeichnet, die den göttlichen Willen in Recht zu transformieren sucht. Als Begriff, der zugleich eine überzeitliche Wirklichkeit, ihr Eingehen in die Geschichte wie die zeitliche Realität ihrer geschichtlichen Konkretion bezeichnet, ist die Rede vom „göttlichen Recht“ daher selbst das beste Beispiel für das Problem der Geschichtlichkeit von Recht. Sie zeigt an, dass göttliches Recht nicht ohne den Aspekt von Temporalität gedacht werden kann, und neigt doch dazu, diesen Aspekt gänzlich auszuklamern. Da der Transformationsprozess einer Normativität aus der Überzeitlichkeit in die menschliche Geschichte hinein dem menschlichen Denken nicht durchgängig zugänglich ist, kann die Behauptung, aus der Konkretion einer göttlich begründeten Norm ergebe sich dieselbe Heilsbedeutung – und damit auch Verbindlichkeit –,

²⁷ L. M. Örsy, *Theological Task* (s. Anm. 23), 16.

²⁸ L. M. Örsy, *Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville 1992, 185; vgl. auch 186.

²⁹ R. Dreier, *Methodenprobleme der Kirchenrechtslehre*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 23 (1978) 343–367, 351.

wie sie dem göttlichen Willen zukomme, nur dann aufrechterhalten werden, wenn unausgesprochen bleibt, dass sich das angenommene Junktum zwischen dem göttlichen Willen und seiner menschlichen Konkretion an der Grenze der Geschichtlichkeit bricht. Dass Gott der ist, „der in unzugänglichem Licht wohnt“ (1 Tim 6,16), ist daher nicht nur ein Problem jeder Theologie, die über diesen Gott und seinen Willen für die Menschen eine Aussage zu treffen hat, sondern auch der kirchlichen Rechtsbegründung.

3. Ungeschichtlichkeit, ein moderner Monophysitismus

Gegen Ansätze, die so begründet die Geschichtlichkeit des kirchlichen Rechts unthematisiert lassen, formiert sich gleichwohl Kritik – wenn auch selten aus kanonistischen Reihen. So weist der Moraltheologe Karl-Wilhelm Merks darauf hin, dass Unschärfen in der Abgrenzung von göttlicher und menschlicher Normativität dazu führten, dem kontingent Menschlichen eine *Beständigkeit* einzuschreiben, die ihm aufgrund seiner geschichtlichen Gebundenheit nicht zukommen könne: „Unabhängig davon, ob man wortwörtlich weiterhin das *ius divinum* bemüht oder von Gottes Willen, Gebot oder Geboten (sic!) oder der beständigen Lehre der Kirche spricht, die damit transportierten Vorstellungen von Unveränderlichkeit und menschlicher Unverfügbarkeit jedenfalls scheinen in den Köpfen festzusitzen.“³⁰

Dies habe zur Folge, dass eine sensible Balancierung von *Divinum* und *Humanum* unterbleibe: „Vor allem die aller Hermeneutik gegenüber ziemlich resistente ‚beständige Lehre der Kirche‘ scheint wenig Raum zu bieten für nuanciertere Überlegungen über die Beziehung von Gottes Wort und Menschenworten, von Glaubenswahrheit und dogmatischen Wahrheiten, von Gottes Gebot und Menschengeboten, von göttlichem Recht und menschlichen Rechten.“³¹ Die hieraus resultierenden Folgen für die Ekklesiologie benennt der Historiker Francis Oakley. Er warnt vor einem kirchlichen „Mono-

³⁰ K.-W. Merks, *Ius divinum* und *iustitia Dei*. Ein Postskriptum (nicht nur) aus aktuellem Anlass, in: S. Goertz/M. Striet (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg i. Br. 2014, 47–89, 47.

³¹ Ebd.

physitismus“, der die Bedeutung des Göttlichen überbetone und die Kontingenz seiner menschlichen Konkretion unterschlage. Es gebe einen

„persistent strain in traditional Catholic thinking of what has sometimes been described as a species of ecclesiological monophysitism, the tendency, that is, in thinking about the church, of focusing too exclusively on its divine dimension – eternal, stable, and unchanging – and underestimating the degree of confusion, variability, and sinfulness that goes along with its human embodiment as it forges its way onward amid the rocks and shoals of time.“³²

Dieses monophysitische Erbe der Neuscholastik, das die göttliche Seite der Kirche dominant werden lässt, spiegelt sich in einem bestimmten Umgang mit Fragen von Temporalität und Geschichte. Die systematische Theologin Judith Gruber bemerkt: „großkirchlich wird kirchliche Identität in den Auseinandersetzungen um den Modernismus unter Ausblendung ihrer Geschichtlichkeit und Weltlichkeit konstruiert.“³³ Eine so von der Kontingenzerzeugung durch Kulturalität und Historizität gereinigte Ekklesiologie neigt zur Dichotomisierung: „Die Konstruktion christlicher Identität und die ihr entsprechende Offenbarungstheologie verfolgen [...] eine Politik der Binarisierung, die zwischen Dogma und Geschichte, zwischen Kirche und Welt, zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Natur und Übernatur, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Universalität und Partikularität eine wechselseitig ausschließende Differenz einzieht“³⁴. In Konsequenz tut sich die Kirche schwer, die aus einer positiven Würdigung von Kultur und Geschichte resultierenden Errungenschaften der Moderne konstruktiv zu integrieren – „um den Preis einer völligen Trennung von der Lebenswirklichkeit und der Existenz Erfahrung der konkreten Menschen.“³⁵ Dies zeigt

³² F. Oakley, Epilogue. The Matter of Unity, in: M. J. Lacey/F. Oakley (Hg.), *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*, Oxford 2011, 349–354, 350.

³³ J. Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource* (ReligionsKulturen 12), Stuttgart 2013, 149; vgl. auch P. Kistner, *Das göttliche Recht I* (s. Anm. 23), 50–51.

³⁴ J. Gruber, *Theologie* (s. Anm. 33), 150; vgl. auch A. Hollerbach, *Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens*, in: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 9–38, 29.

³⁵ C. Barwasser, *Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfah-*

sich in besonders prägnanter Weise in der kirchlichen Schwierigkeit, die moderne Freiheitsthematik zu verarbeiten.³⁶ Der neuscholastische Ansatz neigt in Folge dazu, das „Projekt der Moderne“ zu verpassen, das sich der Autonomie verschrieben hat.³⁷

Dieselben Folgen prägen zugleich das kirchliche Rechtsdenken, denn eine monophysitische Ekklesiologie schlägt in die kirchliche Rechtstheorie durch. In der Rechtstheorie zeigt sich dies anhand der Ahistorizität des kirchlichen Zugangs zum Recht, „in dem speziell für die Berücksichtigung der neuzeitlichen Dimension von Freiheit und Geschichte kein Platz ist“³⁸. So setzt die neuscholastische Rechtstheorie in ihrem Anliegen um eine rationale Begründung des kanonischen Rechts auf eine Rationalisierungswirkung, die man sich von einem ungeschichtlichen Denken verspricht. In der kirchenrechtlichen Geltungstheorie werden die Geltungsgründe der Offenbarung und Natur und die mit ihnen verbundenen universalen Normativitäten von den Partikularisierungsfaktoren der Kultur und Geschichte abgelöst. Hiermit reagiert das neuscholastische Rechtsverständnis auf eine Problemlage, die der evangelische Theologe Martin Honecker in rhetorischer Frageform als ein Grundproblem von Recht ausweist: „Löst sich mit der Betonung der Geschichtlich-

rung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei E. Schillebeeckx OP (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien 47), Berlin 2010, 51.

³⁶ Vgl. A. Hollerbach, Das christliche Naturrecht (s. Anm. 34), 29; J. Leichsenring, Ewiges Recht? Zur normativen Bedeutsamkeit gegenwärtiger Naturrechtsphilosophie (Philosophische Untersuchungen 33), Tübingen 2013, 330; G. Luf, Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, in: S. Haering/W. Rees/H. Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ³2015, 42–56, 45.

³⁷ Vgl. H. Rosa, Historischer Fortschritt oder leere Progression? Das Fortschreiten der Moderne als kulturelles Versprechen und als struktureller Zwang, in: U. Willems/D. Pollack/H. Basu/Th. Gutmann/U. Spohn (Hg.), Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013, 117–141, 119.

³⁸ G. Luf, Rechtsphilosophische Grundlagen (s. Anm. 36), 45. Dass der Ungeschichtlichkeitsvorwurf das kirchliche Normdenken als solches trifft, erhellte unlängst der Moraltheologe Stephan Goertz, indem er einen ungeschichtlichen lehramtlichen Umgang mit Fragen der Ehe- und Sexualmoral als Grund für die Stagnation in den Diskursen der Familiensynoden auswies: vgl. S. Goertz, Naturrecht und Menschenrecht. Viele Aspekte der kirchlichen Sexualmoral werden nicht mehr verstanden, in: Herder Korrespondenz 68 (2014) 10, 509–514, 509.

keit des Rechts nicht das Recht in den Wandel und Zufall der Geschichte hinein auf?³⁹ Gegen diese Anfechtung durch eine geschichtliche Beliebigkeit setzt die Kanonistik auf Beständigkeit. Schon Gratian kennzeichnet das Naturrecht als zeitlich unveränderbar: „*naturale ius [...] nec variatur tempore, sed immutabile permanet*“ (*Decretum, Distinctio 5 pars 1*)⁴⁰. Dieser Anspruch wird nicht nur für die göttlichen Prinzipien erhoben, sondern auch auf die aus diesen abgeleiteten menschlichen Konkretionen ausgeweitet, um das göttliche Recht vor Relativismus und Verfälschung zu schützen.

4. Zur Wandelbarkeit des göttlichen Rechts

Indem in der Rede vom *ius divinum* göttlicher Wille und menschliche Positivierung zu konvergieren scheinen, wird die bleibende Differenz zwischen beiden Ebenen überdeckt. Dies verdeutlicht sich in einem rechtstheoretischen Diskurs, der in der kanonistischen Auseinandersetzung mit dem Problem des göttlichen Rechts seine Spuren hinterlassen hat, der Frage nach der Entwicklungsfähigkeit und Wandelbarkeit theonom begründeter Normen.⁴¹ Die Debatte arbeitet sich – teils affirmativ, teils kritisch – an folgender These ab: Da göttliche Anordnungen der menschlichen Verfügung entzogen seien, verbiete sich der Gedanke einer menschlichen Abrogation oder Veränderung göttlichen Rechts wie ebenso einer einzelfallbezogenen Dispensation von der Geltung göttlicher Ge- oder Verbote: „*ita in praeceptis iuris divini, quae sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus*“ (*Summa Theologiae I–II, q. 97 art. 4*)⁴², schreibt Thomas von Aquin.

³⁹ M. Honecker, Recht, Ethos, Glaube, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 29 (1984) 383–405, 397.

⁴⁰ In: Corpus Iuris Canonici, hg. von Emil Ludwig Richter und Emil Friedberg, Bd. 1: Decretum Magistri Gratiani, Nachdruck der 1879 in Leipzig erschienenen Ausgabe, Graz 1959, 7.

⁴¹ Zur verwandten Debatte, dem in der theologischen Exegese geführten Streit um das Verhältnis zwischen dem Dekalog, der von manchen Autoren als unwandelbares Gebot gedeutet wird, und den anderen – als wandelbar gedeuteten – Gesetzen der Schrift vgl. die Belege in Anm. 19, hier v. a. N. Lohfink, „Gebot“ und „Gesetz“, 63–89; Chr. Frevel, Orientierung, bes. 39–41.

⁴² In: Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impensa

Dieses Problem begleitet die Kanonistik bis heute. Der Kanonist Joseph J. Koury bemerkt: „*We must agree that theologically speaking, divine law is beyond modification by ecclesiastical law. Surely something truly ‘divine’ cannot be lost, transformed, or newly created in the interaction of ecclesiastical and divine law.*“⁴³ Koury beschäftigt hierbei vor allem seine Beobachtungen zur Kodexreform von 1983. Diesbezüglich nimmt er wahr, dass im geltenden Recht Normen nicht mehr erscheinen, die im *Codex Iuris Canonici* von 1917 als göttlich-rechtlich begründet ausgewiesen wurden, oder in heutigen Normen der im altkodikarischen Recht enthaltene Bezug auf eine theonome Begründungsebene verschwunden ist. Ein Beispiel, auf das er sich bezieht, ist c. 1060 des altkodikarischen Rechts, die Verbotsnorm konfessionsverbindender Ehen. Eine konfessionsverschiedene Ehe wurde im alten Kodex als durch göttliches Gesetz verboten gekennzeichnet, wenn von ihr für die katholische Partnerin bzw. den katholischen Partner und die gemeinsamen Nachkommen eine Gefahr des Glaubensabfalls ausging. Im *Codex Iuris Canonici* von 1983 taucht dieser Verweis auf ein göttliches Gesetz nicht mehr auf. Koury schließt hieraus auf eine Veränderung in der Qualifizierung der Verbotsnorm zur konfessionsverschiedenen Eheschließung. Man habe offenkundig erkannt, dass doch kein Bezug der Regelungsmaterie zum göttlichen Recht bestehe: „*The effect of the changes suggest that the rule was of ecclesiastical origin.*“⁴⁴ Doch wie sei eine solche Neuqualifizierung zu erklären? „*How can (claims of) divine law or divine institution appear and disappear in ecclesiastical law? How is it that an act of ecclesiastical lawmaking can suppress entirely or change something that was previously claimed to be of or by divine origin? How is it that new claims of divine law or divine origin are asserted?*“⁴⁵

„*How can a divine law change after the conclusion of the revelation?*“⁴⁶, wird daher zu einer methodologischen Kernfrage in der

Leonis XIII P. M. edita, Bd. 7: Prima Secundae Summae Theologiae a questione LXXI ad questione CXIV, Rom 1892, 192.

⁴³ J. J. Koury, *Ius Divinum as a Canonical Problem. On the Interaction of Divine and Ecclesiastical Laws*, in: *The Jurist* 53 (1993) 104–131, 131.

⁴⁴ J. J. Koury, *Ius Divinum* (s. Anm. 43), 114.

⁴⁵ J. J. Koury, *Ius Divinum* (s. Anm. 43), 105.

⁴⁶ S. Ferrari, *Canon Law* (s. Anm. 16), 51.

Rechtsfortbildungs- und Rechtsanwendungstheorie religiöser Rechtssysteme. Zwei Strategien zum Umgang mit diesem Problem benennt der Kanonist Silvio Ferrari. Eine Option setzt beim Erkenntnisproblem an, was das göttliche Recht sei. Da die menschliche Fähigkeit zur Erfassung des göttlichen Willens begrenzt sei, müsse menschliche Rechtserkenntnis mit dem Eingeständnis arbeiten, diesen nur ansatzhaft zu begreifen: *„Human capacity to understand the divine law is limited: therefore it is always possible to improve understanding of what God really meant.“*⁴⁷ Eine Revision vergangener Erkenntnisse und eine Weiterentwicklung des theonom begründeten Rechts, die neueren Einsichten Rechnung trage, sei daher möglich. In ähnlicher Weise erläutert der Rabbiner Eliezer Berkovits das jüdische Verständnis der Verbindung von Gottes Wort und menschlicher Norm: *„That Tora is ‚from heaven‘, min hashaim, so I believe; but I cannot help recognizing that the fact that I so believe does not make my belief a faith that is itself from heaven. The Tora is from heaven, but my faith that it is so is not; neither is my interpretation of the meaning and consequences of that faith from heaven.“*⁴⁸ Verstehe man Gottes Willen heute anders als in der Geschichte, müssten sich auch die Normen weiterentwickeln, die auf ihn gegründet seien. Hierdurch verändere sich nicht die göttliche Normativität selbst, sondern ausschließlich das menschliche Verständnis von ihr, die menschliche *Interpretation* einer göttlichen Norm. Auch für Joseph Koury ist Interpretation ein Schlüssel zum Verständnis der Entwicklung theonom begründeten Rechts: *„To answer the question of how it is possible that something that was (or was claimed to be) of divine law can be suppressed, some would hold that these were references to interpretations of divine law, and that what has been suppressed are only interpretations.“*⁴⁹

Diese epistemologische Erklärung, die die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis als Grund dafür versteht, dass göttlicher Wille und menschliche Norm nicht deckungsgleich seien und sich letztere weiterentwickeln könne, hat einiges für sich. Doch klammert ein solcher Ansatz, wenn er sich auf die epistemologische Ebene der

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ E. Berkovits, *Conversion and the Decline of the Oral Law*, in: Ders., *Essential Essays on Judaism*, hg. von David Hazony, Jerusalem 2002, 89–102, 90–91.

⁴⁹ J. J. Koury, *Ius Divinum* (s. Anm. 43), 118.

Fragestellung beschränkt, die *ontologische* Dimension der Frage aus, wie Gottes Wille und menschliche Norm in Beziehung treten. Eine ontologische Antwort – und damit eine zweite Option zur Bearbeitung des Problems der Unwandelbarkeit des göttlichen Rechts – besteht darin, die notwendige mediale Verkörperung des göttlichen Rechts in menschlichen Normen als Ansatzpunkt für Veränderungsprozesse zu betrachten. So schreibt Silvio Ferrari: „most Canon law scholars affirm that divine law cannot be directly operative unless it is not embedded in a human rule: a law in itself is something connected to history, divine law can be known and become binding only through a historical, human medium.“⁵⁰ Die in manchen kanonistischen Beiträgen pauschalisierte Aussage, eine Veränderung göttlichen Rechts sei undenkbar, sei daher zu differenzieren: „divine law is immutable in itself but it is apprehended by men through instruments which are subject to change.“⁵¹ Ähnlich formuliert auch der Moraltheologe Karl-Wilhelm Merks: „Das Göttliche [...] erscheint nicht neben dem Menschlichen, sondern gerade *im* Menschlichen. Das *ius divinum* ist damit durch und durch menschlich.“⁵²

Für die für eine irdische Wirksamkeit von theonomem Recht notwendige Integration von göttlichem Gebot in menschliche Norm greift Ferrari auf eine theologische Verhältnisbestimmung zurück: Er bezieht sich auf das christologische Bekenntnis des Konzils von Chalkedon, das die zwei Naturen Christi – ganz Mensch und ganz Gott – als in Jesu Menschwerdung „unvermischt und ungetrennt“ („*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*“⁵³) gewahrt sah und dieses zwei-Naturen-Verhältnis als notwendige christologische Bedingung der Erlösungstat Christi bewertete. Wie in Christus Göttlichkeit und Menschlichkeit zusammenwirken, um den Menschen Zugang zum göttlichen Heil zu gewähren, verbinde sich in theonom begründetem Recht ein göttliches Gebot mit einer

⁵⁰ S. Ferrari, Canon Law (s. Anm. 16), 51; vgl. auch R. Brague, The Law of God. The Philosophical History of an Idea, translated by Lydia G. Cochrane, Chicago/London 2007, 145.

⁵¹ S. Ferrari, Canon Law (s. Anm. 16), 52.

⁵² K.-W. Merks, Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des *ius divinum*, in: S. Goertz/M. Striet (Hg.), Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, Freiburg i. Br. 2014, 9–46, 12.

⁵³ In: Patrologiae cursus completus. Series Latina, hg. von Jacques Paul Migne, Bd. 62: Eugypii, Africani Abbatis, opera omnia, Paris 1863, 514D.

menschlichen Norm und erzeuge erst so eine in der irdisch konkreten Kirche anwendbare Norm mit Heilsbedeutsamkeit.⁵⁴

Die menschliche Norm, in der das göttliche Recht seine Wirksamkeit entfalte, habe freilich nicht dieselbe Qualität wie das ihr zugrundeliegende theonome Gebot. Während sich letzteres als absolut und unwandelbar erweise, sei das es konkretisierende Regulator in seiner menschlichen Form veränderbar, denn es passe sich den Erfordernissen von Kultur und Geschichte an: „*Therefore while the rules and the principles of divine law are immutable, the legal provisions which give concrete expression to those rules and principles can change.*“⁵⁵ Dies stellt gleichwohl keine Abwertung der menschlichen Norm dar. Vielmehr ist das menschliche Recht als die Konkretion zu verstehen, in der eine göttliche Normativität irdische Gestalt annimmt. Die Historizität kirchlicher Normen ist in diesem Sinne keine Schwäche der kirchlichen Normordnung – wie es der erstgenannte epistemologische Ansatz indiziert –, sondern *conditio sine qua non* der Wirksamkeit göttlicher Normativität in menschlicher Geschichte.

Welche Folgen hat nun ein solches inkarnatorisches Verständnis von göttlichem Gebot in menschlicher Norm für die Kanonistik? Im Umgang mit den Normen, die auf göttlichen Willen zurückgeführt werden, stellt die Ausbildung einer sensiblen Methodik, die dieser Spannung der zwei Ebenen – der unveränderlichen Prinzipien und des veränderbaren Rechts – Rechnung trägt, eine Herausforderung dar. In applikationstheoretischer Hinsicht ist zum Beispiel zu klären, inwieweit die pauschale Nichtdispensierbarkeit von der Geltung einer theonom begründeten Norm, die das geltende Recht an-

⁵⁴ Zum Recht in chaledonensischer Spannung vgl. auch *H. Dombois*, Das Problem des Naturrechts, in: *W. Maihofer* (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus? (Wege der Forschung 16)*, Bad Homburg 1966, 444–462, 457. Zur Inkarnation des göttlichen Willens in der Torah vgl. *Chr. Frevel*, Alles eine Sache der Auslegung. Zum Verhältnis von Schriftverständnis und Schriftauslegung, in: *J. Rist/Chr. Breitsamer* (Hg.), *Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis (Theologie im Kontakt, Neue Folge 1)*, Münster 2013, 25–52, 30–31.

⁵⁵ *S. Ferrari*, *Canon Law* (s. Anm. 16), 51; vgl. auch *P. Scharr*, *Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsensustheorie der Wahrheit (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 6)*, Würzburg 1992, 227; *K.-W. Merks*, *Göttliches Recht* (s. Anm. 52), 14 FN 6.

nimmt (vgl. c. 85 CIC/1983), angesichts der Spannung von göttlichem Gebot und menschlicher Norm aufrechterhalten werden kann. Überlegungen hierzu finden sich bereits bei Thomas von Aquin. Dieser antwortete differenziert auf die Frage, ob es möglich sei, von der Verpflichtung einer *lex naturalis* zu dispensieren. Von den in ihr enthaltenen allgemeinen Grundprinzipien, „*praecepta communia*“ (*Summa Theologiae* I–II, q. 97 art. 4)⁵⁶ könne niemand befreit werden. Bei Anordnungen jedoch, die aus den Grundprinzipien abgeleitet würden, könne eine Dispens unter Umständen in Frage kommen.⁵⁷ In diesem Sinne stellt ein scholastischer Denker der neuscholastischen Pauschalbehauptung von der Nichtdispensierbarkeit vom Naturrecht eine differenzierte Betrachtung entgegen, die auf die unterschiedlichen Ebenen von göttlicher Norm und menschlichem Recht anspielt. Hiermit ist auch für die Gegenwart angezeigt, dass von der Erkenntnis der Geschichtlichkeit jeden Rechts, auch des auf göttliches Gebot zurückgeführten, die Notwendigkeit ausgeht, die Verpflichtungskraft des so begründeten Rechts differenziert zu überprüfen.

Diese Erkenntnis wirkt sich ebenso auf die Rechtsentwicklung aus. Sie spiegelt sich, schreibt Silvio Ferrari, in einem gesteigerten Aufwand rechtlicher Reformen wieder, sobald göttliches Recht betroffen sei: „*What can be said is that some parts of Canon law are grounded on immutable norms and principles, so that the change of the provisions which apply these norms and principles is slow and difficult, probably slower and more difficult than in any secular law.*“⁵⁸ Der erhöhte Reflexionsaufwand, der die Weiterentwicklung theonom begründeten Rechts begleitet, ist der Tatsache geschuldet, dass es bei diesen Normmaterien zu ergründen gilt, was der Wille Gottes ist, und darüber hinaus zu diskutieren ist, wie dieser Wille in der Geschichte in normativer Hinsicht zeit- und kulturangemessen Ausdruck finden könne. Während Ferrari auf diese Probleme abstellt, die eine Evolution theonom begründeter Normen erschweren, ist

⁵⁶ In: Editio Leonina 7 (s. Anm. 42), 192.

⁵⁷ Interessant ist hier auch der Blick in das *Decretum Gratiani*, das in *dist. 13 pars 1* die Aussage enthält, eine Dispens vom Naturrecht sei nicht möglich, *außer diese stelle das kleinere von zwei Übeln dar* (in: *Corpus Iuris Canonici* [s. Anm. 40], 31–32).

⁵⁸ S. Ferrari, *Canon Law* (s. Anm. 16), 52.

aber doch das eigentlich Bedeutsame an seiner Aussage, *dass* eine solche Fortentwicklung gedacht werden kann.

5. Akhnai: Göttliches Recht im Wandel der Zeit

Nicht wenig hilfreich ist es in diesem Zusammenhang, sich paralleler Diskurse zu vergewissern, die die Rechtstheorie der anderen Buchreligionen durchziehen. Vor allem die rabbinische Methodologie zum Umgang mit der schriftlichen Torah bietet einige Beispiele, die auf das Problem zu antworten versuchen, wie eine göttliche Anordnung unter den Bedingungen der Geschichte dergestalt konkretisiert werden könne, dass sie zu einer zeitgemäßen Rechtsnorm werde, die auf einen bestimmten historischen und kulturellen Regelungsbedarf reagiere.⁵⁹ Ein prominentes Narrativ des Talmud, die Erzählung vom Streit um den Ofen von Akhnai (vgl. Jerusalemer Talmud, Traktat Moed Katan, Fol. 8b–9a; Babylonischer Talmud, Traktat Baba Metzia, Fol. 59b), befasst sich mit diesem Problem in einer lehrhaften Geschichte über eine rabbinische Kontroverse, in der eine reinheitstheoretische Frage verhandelt wird. Gegenstand des Streits ist ein Ofen, der zerstört und, um seine Funktionsfähigkeit zu restaurieren, erneut zusammengesetzt wurde. Ist dieser unter Einsatz von diversen Materialien wiederhergestellte Ofen rein oder unrein? Zentral ist in der Geschichte gleichwohl weniger die Antwort auf diese Frage, sondern vor allem die präsentierten rabbinischen Interpretations- und Entscheidungstheorien, die unter den Bedingungen des Hier und Jetzt der erzählten Zeit nach einem adäquaten Umgang mit der schriftlichen Torah suchen und dabei die Frage in den Mittelpunkt stellen, wie eine menschliche Auslegung göttlicher Gebote zu erfolgen habe.⁶⁰ Die diesbezüglich wesentliche Passage der Erzählung wird vorliegend in Lazarus Goldschmidts Übersetzung des Babylonischen Talmuds wiedergegeben:

⁵⁹ Vgl. u. a. J. Katz, *Divine Law in Human Hands. Case Studies in Halakhic Flexibility*, Jerusalem 1998; Chr. Hayes, *What's Divine about Divine Law? Early Perspectives*, Princeton/Oxford 2015, 287–327.

⁶⁰ Vgl. hierzu Chr. Frevel, *Auslegung* (s. Anm. 54), 25–52.

„An jenem Tag machte R. Eliezer alle Einwendungen der Welt, man nahm sie aber von ihm nicht an. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha so ist, wie ich lehre, so mag dies dieser Johannisbrotbaum beweisen! Da rückte der Johannisbrotbaum hundert Ellen von seinem Ort fort; manche sagen: vierhundert Ellen. Sie erwiderten: Man bringt keinen Beweis von einem Johannisbrotbaum. Hierauf sprach er ferner: Wenn die Halakha so ist, wie ich lehre, so mag dies dieser Wasserkanal beweisen! Da trat der Wasserkanal zurück. Sie erwiderten: Man bringt keinen Beweis von einem Wasserkanal. Hierauf sprach er ferner: Wenn die Halakha so ist, wie ich lehre, so mögen dies die Wände des Lehrhauses beweisen! Da neigten sich die Wände des Lehrhauses [und drohten] einzustürzen. Da schrie sie R. Jehosua an und sprach zu ihnen: Wenn die Gelehrten einander in der Halakha bekämpfen, was geht dies euch an! Sie stürzten hierauf nicht ein, wegen der Ehre R. Jehosuas, und richteten sich auch nicht gerade auf, wegen der Ehre R. Eliezers; sie stehen noch geneigt. Darauf sprach er ferner: Wenn die Halakha so ist, wie ich lehre, so mag man dies aus dem Himmel beweisen! Da erscholl ein [himmlischer] Widerhall und sprach: Was habt ihr gegen R. Eliezer; die Halakha ist stets nach ihm zu entscheiden. Da stand R. Jehosua (auf seine Füße) auf und sprach: *Sie ist nicht im Himmel.* – Was heißt: sie ist nicht im Himmel? R. Jirmeja erwiderte: Die Gesetzlehre ist bereits am Berg Sinai verliehen worden; wir beachten diesen Widerhall nicht, da bereits vom Berg Sinai her in der Gesetzlehre geschrieben steht: *Nach der Mehrheit ist zu entscheiden.*“ (Traktat Baba Metsia, Fol. 59b)⁶¹.

Die rechtstheoretischen Themen, die die Erzählung berührt, sind bei weitem zu vielschichtig, um sie an dieser Stelle zu besprechen. Vor allem die offenbarungs- und entscheidungstheoretischen Implika-

⁶¹ In: Der babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollständigen Mišnah, herausgegeben nach der ersten, zensurfreien Bombergischen Ausgabe (Venedig 1520–23), nebst Varianten der späteren, von S. Lorja/J. Berlin/J. Sirkes u. a. a. revidierten Ausgaben und der Münchener Talmudhandschrift, möglichst sinn- und wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von Lazarus Goldschmidt, Bd. 6: Baba Qamma, Baba Meçiá, Baba Bathra, Haag 1933, 678–679.

tionen des Textes können hier nicht näher betrachtet werden. Offenbarungs- und Entscheidungstheorie werden in der Akhnai-Erzählung jedoch anhand der Fragestellung geschärft, wie sich der göttliche Wille in menschlicher Norm niederzuschlagen habe. So versteht Daniel Greenwood die Akhnai-Erzählung als Symbol für die Spannung, unwandelbar-überzeitliche und historisch-kulturelle Normativität konstruktiv miteinander zu verbinden: „*Akhnai [...] represents a struggle over the problem of unchanging law in changing times. This, of course, is a central problem in modern legal theory.*“⁶²

Zwei Ansätze präsentiert der Text. Den einen vertritt ein einzelner Rabbi, Elieser. Die Richtigkeit seiner Überzeugung sucht er, nachdem er die Möglichkeiten einer diskursiven Werbung um den Beitritt der anderen zu seiner Meinung ausgeschöpft hat, durch übernatürliche Glaubwürdigkeitsstützen zu untermauern. Sogar Gott selbst wird involviert, um Eliesers Auffassung als richtige auszuweisen. Hierdurch setzt der Rabbi auf die authentische Interpretation der göttlichen Normativität durch Gott selbst. Für einen abweichenden Ansatz stehen die anderen Rabbinen. Sie vertreten die Auffassung, dass es notwendig sei, mit Blick auf die aktuellen Erfordernisse rechtlicher Klärung aus der göttlichen Normativität eine Antwort zu gewinnen, die dem jeweiligen historischen Regulierungsbedarf entspreche.

Ein analoger Konflikt ist auch aus den Debatten der Neuzeit bekannt. Er verbindet sich mit dem Streit um ein rechtes Verständnis von Normtreue, wie der Rechtswissenschaftler Christoph Möllers bemerkt:

„Der Norm getreu zu handeln kann bedeuten, aus ihr das Beste für die Gegenwart zu machen, es kann aber auch bedeuten, den heute nicht mehr überzeugenden Idiosynkrasien ihres Ursprungs zu folgen. Normtreue kann historisch-voluntaristisch oder präsentisch-rationalistisch verstanden werden, wobei keines der beiden Verständnisse der Norm selbst zu entnehmen ist.“⁶³

Wie eng das Normtreueparadigma an den Ursprungstext bindet, ist erst zu bestimmen. Die Spannweite reicht von einem buchstaben-

⁶² D. J. H. Greenwood, Akhnai (s. Anm. 15), 328.

⁶³ Chr. Möllers, Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität, Berlin 2015, 338.

getreuen Zugang, der die Nähe zum Wortlaut eines normativen Ursprungstexts sucht, bis hin zu einer gegenwartsorientierten Weiterentwicklung seines normativen Gehalts. In der Erzählung vom Streit um den Ofen von Akhnai wird für eine dynamische Theorie Partei ergriffen und die Auffassung vertreten, dass Recht, um in Treue zu seinem Grund zu stehen, der Veränderung bedürfe. Daniel Greenwood deutet in diesem Sinne die abweisende Reaktion der Rabbinen gegenüber der göttlichen Einmischung zugunsten Eliesers – „wir beachten diesen Widerhall nicht“ – als Ablehnung eines ahistorisch-statischen Zugangs zum Recht: *„Akhnai’s rejection of the word of God is a rejection of the idea that eternal law could also be unchanging law: the law is not in (unchanging) Heaven, but here on earth, where it must respond to the [...] realities of [..., the] world“*⁶⁴.

6. Schlussbemerkung

Dass sich in den katholischen Diskursen hiergegen ein Widerspruch regt, der mit der Furcht vor dem Relativismus begründet wird,⁶⁵ leuchtet angesichts des geschilderten Bestrebens neuscholastischen Rechtsdenkens unmittelbar ein, die kirchliche Rechtsordnung möglichst weitgehend gegenüber den Partikularisierungsfaktoren der Kultur und Geschichte zu immunisieren. Hiergegen mag man argumentieren, indem man die Erkenntnis ins Gespräch bringt, dass ein ahistorisches Rechtsdenken schlichtweg nicht möglich sei. Zugleich beantwortet dieser Hinweis jedoch nicht die Frage, wie dann gesichert werden könne, dass das menschliche Recht einen bleibenden Bezug zu der ihm zugrundeliegenden göttlichen Normativität habe. Um dies affirmativ zu bekräftigen, nimmt Daniel Greenwood erneut auf die Akhnai-Erzählung Bezug und blickt in einer konstruktivistischen Perspektive auf den *Ofen* als den Gegenstand, an dem sich der Konflikt der Rabbinen entzündet. Dieses fragmentierte Objekt, um dessen Reinheit gestritten wird, deutet Greenwood als Symbol für das menschliche Recht in der Zeit nach der Zerstörung des

⁶⁴ D. J. H. Greenwood, Akhnai (s. Anm. 15), 333.

⁶⁵ Zum „Schreckgespenst“ des Relativismus in der gegenwärtigen lehramtlichen Theologie: vgl. M. Seewald, Was ist Relativismus? Zu den Konturen eines theologischen Schreckgespensts, in: *Communio* 45 (2016) 5, 493–508.

Tempels – unter den Bedingungen menschlicher Kontingenz, Historizität und Kulturalität:

„just as Akhnai’s oven has been created from the shards of destruction, so too the rabbis have recreated their legal world. Prayer, acts of loving-kindness and Torah study will replace sacrifice; kashrut will replace purity. The issue before Eliezer and the rest of the first post-Destruction generation is the status of this world made up of broken pieces cemented together over a core of sand, a world without the comforting absolutes of Temple sacrifice, divine revelation, and the certain knowledge that the Good and the True will prevail.“⁶⁶

Während das Absolute, das Wahre und das Reine als Realität verstanden werden – hier betont Greenwood einen ontologischen Realismus, der auch katholischem Denken entgegenkommt, –, wird doch in Frage gestellt, dass diese Realität zur menschlichen Verfügung stehe. Eine Frömmigkeits- wie Rechtspraxis, die nach der Zerstörung des Tempels, also unter den Bedingungen von Zeit und Geschichte, die Zukunftsgestaltung angehen wolle, könne dies nur mit den Fragmenten des Absoluten tun und sich diesem in Konstruktionen annähern. Wie der zerstörte Ofen zusammengesetzt werden müsse, will man ihn weiterhin verwenden, ist auch das Recht unter den Bedingungen von Zeit und Geschichte nie „aus einem Guss“. Dass eine konstruktive Annäherung an das Absolute nicht dessen Reinheitsgrad erreicht, sei zu tolerieren. Zugleich dürfe man darauf vertrauen, dass auch die so (re)konstruierte Realität einen bleibenden Bezug zu der ihr vorgängigen absoluten habe.

Die Figur des Elieser hingegen, der den zusammengesetzten Ofen für unrein hält, sieht Greenwood als eine konstruktivismuskritische Gestalt, die eine Befassung mit einer fragmentierten und rekonstruierten Wahrheit ablehne:

„Eliezer’s position is the nihilism of the fundamentalist: all or nothing. A reconstructed oven of broken pieces is no oven at all, just broken, meaningless shards. It has no significance in the world of purity: it cannot convey meaning to us [...]. The rabbis, in contrast, are struggling to find meaning in a world without the perfection that

⁶⁶ D. J. H. Greenwood, Akhnai (s. Anm. 15), 348.

*Eliezer demands, one in which all we have to work with is broken vessels, without absolute truths, divine commands or the rest.*⁶⁷

Während Elieser eine Annäherung an den göttlichen Willen durch fragmentarisch-menschliche Ordnungsvorstellungen als nicht akzeptabel erachtet, beurteilen es die Rabbinen als unter den Bedingungen von Zeit und Geschichte alternativlos, das *ius divinum* im *humanum* zu verwirklichen. Ihre Position steht dergestalt für das Problem religiösen Rechts in der Spannung aus Absolutheit und Geschichtlichkeit, das der religiösen Normgebung und -anwendung zur Bearbeitung aufgegeben ist.

Die alternativen Verständnisse, die in der Erzählung vom Streit über den Ofen von Akhnai gegenübergestellt werden, bezieht Daniel Greenwood schließlich explizit auf das Problem der Geschichtlichkeit von Recht. Hierbei konfrontiert er seine Leserinnen und Leser mit der rhetorischen Frage, auf wessen Seite sie sich stellen würden:

*„Akhnai thus confronts familiar problems of unchanging law in changing times. What does the law mean when the world is turned upside down? Do we act as if the world has not changed even when it has? Or must we adapt the law to accommodate new circumstances? Should we follow Eliezer, teaching nothing that we were not taught by our teachers, as the best way to maintain a tradition? Or must the law adapt, as Joshua contends, because Eliezer’s literalism can preserve the tradition only in the sense that amber preserves, killing the spark and keeping only the outer shell?“*⁶⁸

An die kirchliche Rechtstheorie richtet die Erzählung ebendiese Anfrage: Welche Qualität soll ein zukünftiges Kirchenrecht haben? Soll es der von Greenwood gewählten Bernstein-Metapher entsprechen, indem es durch uniforme, absolute und zweifelsfreie Antworten ein Sicherheitsversprechen vakuumiert? Oder riskiert es eine lebendige Pluralität, auf die Gefahr hin, die Wahrheit bisweilen zu verfehlen? Die Antwort von Akhnai ist deutlich: Sie kennzeichnet das Bernsteinrecht in seiner Reinheit und Solidität als schön – und tot.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ D. J. H. Greenwood, Akhnai (s. Anm. 15), 342–343.