

Das Kirchenrecht im  
Spannungsfeld von *ius divinum*,  
Naturrecht und Autonomie

---

*Matthias Pulte*

## 1. Zum Verhältnis von *ius divinum* und Naturrecht

Zu Recht wird in der Literatur darauf verwiesen, dass die Debatte um das *ius divinum*, seine Definition und seinen Wirkungsbereich zuallererst eine theologische Debatte ist. Ohne einen Gottesglauben, ohne die prinzipielle Anerkennung, dass die Welt und der Mensch sich der göttlichen Schöpfung verdanken, verliert eine jegliche Normbegründung mit dem Instrument des göttlichen Rechts seine Legitimität.<sup>1</sup> Die katholische Tradition hat seit jeher und seit der Blüte der Kirchenrechtswissenschaft im Mittelalter in besonderer Weise den Zusammenhang von göttlichem Recht, Naturrecht und dem rein positiven Recht entfaltet. Gratian bestimmt grundlegend, dass alle Gesetze entweder dem göttlichen oder dem menschlichen Recht zuzuordnen sind.<sup>2</sup> Dabei wird das *ius divinum* offenbart oder aus der Schöpfungsordnung erkannt, während sich das positive Recht aus der Setzung durch die dazu berechnigte Autorität ergibt. Das göttliche Recht ist als ein verbindlich vorgegebenes präpositives Recht zu verstehen, das jeweils der Konkretion in positivrechtliche Normen bedarf.<sup>3</sup>

In einem säkularen Verständnis ist Naturrecht definiert als ein „System rechtlicher Normen, die für alle Menschen [...], auch ohne und im Konfliktfall sogar gegen alle positiven, insbesondere staatlichen Gesetze und Weisungen, überall und jederzeit verbindlich sind“<sup>4</sup>. Dabei setzen die modernen Naturrechtskonzeptionen seit Thomas Hobbes auf die rationale Einsichtsfähigkeit des Menschen und seinen Willen, das Vernünftige zu tun.<sup>5</sup> Mit Blick auf die Rechtsordnung gilt, dass es nur die Vernunft als einziges Ordnungsprinzip gibt, das durch ein logisches Verfahren alle juristischen Bestimmungen aus einem ersten Grundsatz herleitet und darauf ein konsekutives Rechtssystem aufbaut.<sup>6</sup> „Das [moder-

---

1 Vgl. den exegetisch grundlegenden Beitrag von SÖDING, Das Gesetz der Freiheit, hier 69.

2 Vgl. D I, 1.

3 Vgl. WITSCH, *Ius divinum*.

4 ILTING, Naturrecht, 245.

5 Vgl. HOBBS, *Leviathan*, 99.

6 Vgl. SCATTOLA, Naturrecht, 215.

ne] Naturrecht ist also rational, methodisch stringent, systematisch und säkular.“<sup>7</sup>

Das Naturrecht wird im christlichen Kontext etwas anders, nämlich als ein Gebiet unwandelbarer sittlich-normativer Prinzipien verstanden, das sich der menschlichen Vernunft im Lichte des Glaubens erschließt.<sup>8</sup> Insofern lässt sich zwischen dem göttlichen Recht und dem christlich verstandenen Naturrecht kein Gegensatz konstruieren, wohl aber eine Differenz feststellen. Im Verhältnis zum säkularen Naturrechtsverständnis wird man zu demselben Ergebnis gelangen, da der christliche Glaube für sich in Anspruch nimmt, vernunftgemäß zu sein. Beiden Konzeptionen gemeinsam ist der Anspruch der Universalität, Unwandelbarkeit und Verbindlichkeit der deduzierten Normen für jedermann.

In der heutigen pluralen, postmodernen und säkularisierten Gesellschaft werden sowohl das klassische Naturrecht als auch das *ius divinum* als zeitgemäße Begründungskonzeptionen in Ethik und Recht in Frage gestellt. Mit Blick auf das Naturrecht wird gefragt, ob der Naturbegriff des 17. Jahrhunderts, wie von Hobbes und Pufendorf entwickelt,<sup>9</sup> immer noch ausreicht, die komplexen Phänomene der Gegenwart hinreichend abzudecken. Insbesondere wird angefragt, ob diese Konzeptionen ausreichen, das Verhältnis von Gesetz und Gewissen angemessen zu umfassen, da der christlichen Naturrechtsethik im Besonderen der Vorhalt einer Präzedenz des Gesetzes vor dem Gewissen zugeschrieben wird.<sup>10</sup> Mit Blick auf das göttliche Recht stellt sich die Frage, ob es Rechtsprinzipien bedarf, die traditionell in der Gesetzgebung auf eine göttliche Anordnung oder Einrichtung verweisen. Welche Begründungsrelevanz kommt diesem Autoritätsargument in Gesellschaften zu, in denen ein Gottesglaube keine legitimatorische Funktion besitzt? Wie weit reichen heute solche Begründungen in der pluralen Wissenschafts- und Rechtskultur? Kann sich ein auf göttliches, also über rein positivrechtliche Legitimation hinausreichendes Recht überhaupt noch in einer auf Pluralität angelegten Diskurskultur einen Platz bewahren? Diese Fragen sind in ihrer Allgemeinheit und Komplexität kaum mit wenigen Sätzen zu beantworten, soll doch der Versuch unternommen werden, für eine plurale Wissenschaftskultur hermeneutisch anschlussfähig zu bleiben oder

---

7 DENZER, Spätaristotelismus, 239.

8 Vgl. GRAULICH, Naturrecht.

9 Vgl. HOBBS, *Leviathan*, 99; PUFENDORF, *Pflicht des Menschen*, 45.

10 Vgl. MERKS, *Grenzzäune*, 168 f.

(wieder) zu werden. Gerade deshalb erscheint es notwendig, sich des Selbstverständnisses einer Gemeinschaft zu vergewissern, bevor dessen Rechtssystem reflektiert wird.

„Wer die Rechtsordnung einer Gemeinschaft verstehen will, muss Ursprung, Sinn und Zweck der betreffenden Gemeinschaft kennen. Denn durch Recht und Gesetz soll ja gerade das Zusammenleben der Menschen so geregelt werden, dass die Eigenart der jeweiligen Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht und bewahrt wird.“<sup>11</sup>

Innerhalb der christlichen Kirchen und Gemeinschaften kommt es neben der Positionierung über die heutige Relevanz naturrechtlicher und göttlich-rechtlicher Begründungen ganz wesentlich darauf an, welche Funktion dem Recht innerhalb der Glaubensgemeinschaft zugemessen wird. Diese klärt sich zumeist nicht einfach mit dem Blick auf das kirchliche Recht, sondern vor allem mit Blick auf das theologische Kirchenverständnis, das dem Rechtsverständnis seiner Natur nach zugrunde liegt. Diese Voraussetzung zu klären, erscheint heute umso notwendiger, als zu Recht darauf aufmerksam gemacht wird, dass die Angehörigen der Religionsgemeinschaften, hier insbesondere der christlichen Kirchen im postmodernen Europa, ihre Rechtserfahrungen nicht primär aus dem Umgang mit dem kirchlichen, sondern mit dem staatlichen Recht schöpfen.<sup>12</sup> Und dieses Recht wird von der ganz überwiegenden Mehrheit der Rechtsgelehrten als ein ausschließlich positives Recht verstanden. Darüber hinausgehende Normbegründungen werden in der Regel als sachfremd zurückgewiesen. Dem gegenüber steht das kirchliche Recht, insbesondere das kanonische Recht der Katholiken und der orientalischen Kirchen, das, wenn auch nicht zu häufig, aber doch an entscheidenden Stellen ausdrücklich im Gesetzestext selbst auf den göttlich-rechtlichen Ursprung seiner Regelungsmaterien verweist.

---

11 DEMEL, Einführung in das Recht der katholischen Kirche, 15.

12 Vgl. HAHN, Gesetz der Wahrheit, 122 f.

## 2. Kirchenrechtsgeschichtliche Aspekte

Das Christentum hat die Idee des *ius divinum* aus der griechischen Philosophie und der römischen Rechtstradition übernommen und in der Literatur der Kirchenväter weiter ausgestaltet.<sup>13</sup> Folgt man der altkirchlichen Tradition, so kann man seit neutestamentlicher Zeit im Werden der Kirche rechtssetzende Elemente entdecken, ohne dass hier schon von einer formellen Gesetzgebung im heutigen Verständnis juristischer Methodenlehre zu sprechen wäre. Von Anfang an hat zwischen dem weltlichen (römischen) und dem kirchlichen Recht ein Zusammenhang bestanden. Das gilt umso mehr, als mit der konstantinischen Wende 314 und der 380 erfolgten Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius (Edikt *Cunctos populos*)<sup>14</sup> die christliche Gemeinschaft fortan unter ganz anderen gesellschaftspolitischen Voraussetzungen lebte als bisher. Das Kirchenrecht dieser Epoche wurde römisches Recht, d. h. kaiserliches Recht. Justinian und Theodosius prägten mit ihrer Gesetzgebung die Ordnung der jungen Kirche. Mit dem Beginn der Entfremdung von Ost- und Westkirche, zuerst durch das Trullanum (692) und schließlich durch das große abendländische Schisma von 1054, begannen beide Kirchen, auch auf dem Weg des Rechts getrennte Wege zu gehen.

Die Ostkirche verblieb in der alten Struktur, insbesondere der engen Verknüpfung von Staat und Kirche. Dort galt weiter das römische Recht, das zugleich römisches Kirchenrecht wurde. Infolge des byzantinischen Staatskirchentums erfolgte dort aber keine dynamische Rechtsentwicklung. Daher ist das Kirchenrecht der autokephalen orientalischen Kirchen bis heute von einer gewissen Statik gekennzeichnet. Das hat zur Folge, dass das Ostkirchenrecht (zumindest der getrennten Orientalen) bis heute römisches, genauerhin oströmisches Recht im Sinne eines staatlichen Kirchenrechts ist. Es ist justinianisch, byzantinisch und partikularistisch. Mit Blick auf die zu beantwortende Frage nach den Begründungen dieses Rechts aus dem *ius divinum* lässt sich hier schon in einem ersten Zugang folgern, dass vor allem die Rechtsvorschriften über das sakramentale Leben der Kirche weitgehend aus der Offen-

---

<sup>13</sup> Vgl. WITSCH, *Ius divinum*, 329.

<sup>14</sup> THEODOSIUS, Edikt *Cunctos populos* vom 27. Februar 380; vgl. BARCELÓ/GOTTLIEB, Glaubensedikt.

barung begründet werden. Allerdings gibt es auch in diesem Bereich Abweichungen von der strengen Verpflichtung auf die Einhaltung der göttlich-rechtlichen Vorschriften, wenn es nämlich um das Seelenheil des Menschen geht. Das wird insbesondere am Beispiel der Zulassung Geschiedener zu einer neuen, kirchlich anerkannten Ehe erkennbar. Niemand in den orientalischen Kirchen bezweifelt die Gültigkeit und Unauflösbarkeit einer gültig geschlossenen sakramentalen Ehe. Niemand bezweifelt aber ebenso, dass eine solche Ehe an der Lebenswirklichkeit der Menschen scheitern kann. Die Lösung des Problems, das sowohl theologischer als auch rechtlicher Natur ist, erscheint für westliche Augen denkbar einfach und pragmatisch. Unbeachtlich der Rechtsvermutung über die Sakramentalität der ersten Ehe ermöglichen die autokephalen Ostkirchen eine zweite, kirchlich anerkannte Ehe, die dann aber nur als legitime, nichtsakramentale Gattenbeziehung gilt. Die Begründung für diese Flexibilität der Rechtsanwendung liegt in der sündhaften Natur des Menschen. Hier sei es um seines Heiles willen besser, nachgiebig zu sein, anstatt ihn der ewigen Verdammnis zu überantworten.

In der Westkirche nahm die Rechtsentwicklung einen anderen Verlauf. Aus der Berührung mit dem irischen und schottischen Mönchtum und den von dort mitgebrachten Rechtstraditionen weitgehend keltischer Prägung musste sich die Westkirche zwangsläufig mit den germanischen Volksrechten auf dem Kontinent auseinandersetzen.<sup>15</sup> Die Inkulturation des kirchlichen Rechts in die Traditionen der germanischen Völker durchbrach nicht nur die Stagnation der christlichen Mission am linken Ufer des Rheins, sondern bewirkte einen grundsätzlich dynamischen Entwicklungsprozess des gesamten Kirchenrechts, der bis heute fort dauert. In diesem Prozess liegt die Wurzel der theologischen Durchdringung rechtlicher Fragen und die Begründung derselben durch die Größen der scholastischen Theologie, unter denen für die systematische Theologie insbesondere Thomas von Aquin<sup>16</sup> und für das kanonische Recht insbesondere Magister Gratian<sup>17</sup>, seine Schüler und Interpreten sowie Francisco Suárez<sup>18</sup> hervorzuheben sind. Mit Letzterem erreichte das christliche Rechtsdenken im 17. Jahrhundert den Höhepunkt seiner Entwicklung. Die Kernaussage dieses Denkens ist, dass das Naturrecht

---

15 Vgl. ROUCO VARELA, *Rechtsphilosophie*, 16.

16 Vgl. RONHEIMER, *Praktische Vernunft*.

17 Vgl. PULTE, *Magister Gratian*; GRAULICH, *Decretum Gratiani*.

18 Vgl. STIENING, *Lex naturalis*, besonders 46–50.

nicht der ausschließliche und autonome Ausdruck menschlicher Vernunft sei, sondern direkt von der göttlichen Erleuchtung des menschlichen Intellekts abhängen. Das vom Menschen erkennbare Naturrecht würde nämlich nicht existieren, wenn es von Gott nicht gegeben wäre.<sup>19</sup> Dieser Interpretationsansatz blieb mit Varianten bis ins 19. Jahrhundert als scholastische Naturrechtslehre für die kirchliche Normbegründung der anerkannte methodische Schlüssel, denn das Trienter Konzil (1545–1563) hatte der Theorie von Suárez nichts Wesentliches hinzugefügt.<sup>20</sup>

Aufgrund der methodologischen und ideologischen Verbindung zwischen dem weltlichen und dem kirchlichen Recht werden die Fragen zur Begründung von Normen auch über das Mittelalter hinaus bis ins 19. Jahrhundert unter wechselseitiger Bezugnahme durchgeführt. Erst jetzt beginnt die Abtrennung des weltlichen Rechts vom kanonischen Recht. Erst jetzt wird das Kirchenrecht auf den rein innerkirchlichen Platz verwiesen. Die Folge ist, dass für den weiten Bereich der Begründung von Normen des weltlichen Rechts theologische Begründungsansätze nicht mehr akzeptabel sind. Die Normbegründung beginnt sich jenseits der Religion philosophisch zu verankern. Das Kirchenrecht und die Theologie insgesamt geraten durch die nachhaltige Säkularisierung der Lebenswelten im 19. Jahrhundert zunehmend in die Defensive. Das Staatskirchentum zeigt Auflösungserscheinungen. Die katholische Kirche „vergeistlicht“ nach dem Verlust des Kirchenstaates und transformiert sich sukzessiv zu einer rein religiösen Institution ohne einen wirklichen weltlichen Herrschaftsanspruch, aber als weltweit anerkannte moralisch-ethische Instanz. Nur hier, im immanenten Raum der Kirche, bleibt noch Platz für eine theologische Begründung von Normen, aber eben nur systemimmanent.

Für die gesamte vorreformatorische Periode der Kirchenrechtsentwicklung ist es sowohl in den orientalischen Kirchen als auch in der hier näher fokussierten lateinischen Kirche unhinterfragt geblieben, dass kirchliches Recht wirkliches Recht für die Gemeinschaft ist, das für eine Institution gilt, die in der Welt ihren Ausgang nimmt und sich in der endzeitlichen Christusbegegnung vollendet.

---

19 Vgl. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts*, 41.

20 Vgl. ebd., 43.

### 3. Reformatorische Transformationen

Mit Martin Luthers Kirchenverständnis, das in einer strengen Bereichs-scheidungslehre zwischen der Kirche in der weltlichen Welt (*ecclesia visibilis* [id est] *corpus permixtum*) und der eschatologischen Kirche in der jenseitigen Welt (*ecclesia abscondita seu spiritualis*) unterscheidet, wird die Frage der Begründung des Kirchenrechts in einer ganz neuen und radikalen Infragestellung der bisherigen Begründungsansätze aufgeworfen.<sup>21</sup> Allerdings ist es nicht leicht herauszufinden, wie Luther sich in diesem ekklesiologischen Rahmen das Kirchenrecht vorstellte. Johannes Heckel sprach daher vom „Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre“<sup>22</sup>. Luther nahm wohl primär zum Zwecke der Kritik an der mittelalterlichen Weltvorstellung des *Corpus Christianum*<sup>23</sup> in dieser Lehre eine grundlegende Unterscheidung zwischen der rechtsfreien *ecclesia abscondita*<sup>24</sup> und der einer Rechtsordnung bedürftigen *ecclesia universalis* (*visibilis, manifesta*) vor, wobei Letztere nur einer positivrechtlich begründeten Verwaltungsordnung bedürfe. Je mehr nun die wahre Kirche Christi in der *ecclesia abscondita* abgebildet würde, deren Mitglieder allein Gott kenne, desto geringer müsste die Bedeutung des Kirchenrechts in der *ecclesia visibilis* sein. Und wenn das so ist, dann könne man diese Ordnungsstruktur der Kirche in der Verwaltung der Beaufsichtigung durch die weltliche Obrigkeit überlassen, die ja ebenso wie die kirchliche Obrigkeit von Gottes Gnaden sei, bevor Erstere ihr Recht missbräuchlich verwirkt hatte. Letztlich gipfelt die Kritik an einem naturrechtlich oder göttlich-rechtlich begründeten Kirchenrecht in jener von Rudolph Sohm (1841–1917), dessen beide Grundpositionen zusammenfassend wie folgt lauten: 1. Die Kirche ist unsichtbar. „Der Körper Christi ist keine Körperschaft“<sup>25</sup>; 2. In der Urkirche gab es kein Kirchenrecht. Sohm führt dazu aus:

„Menschlicher Klein Glaube hat gemeint, die Erhaltung der Kirche Christi durch menschliche Mittel, durch die Aufrichtung der hölzernen Säulen und Balken menschlicher Rechtsordnung sichern zu müs-

21 Vgl. ebd., 67 f.

22 HECKEL, Irrgarten.

23 PHILLIPS, Kirchenrecht I, 221.

24 Vgl. MANTEY, Zwei Schwerter, 2.

25 SOHM, Kirchenrecht I, 27.



sen [...]. Überall hat das Kirchenrecht sich als einen Angriff auf das geistliche Wesen der Kirche erwiesen [...]. Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechts ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch.“<sup>26</sup>

Damit antwortet Sohm auf die im Protestantismus bis dahin verbreitete Idee vom „natürlichen Kirchenrecht“, das naturrechtliche Begründungen insbesondere auch für das kirchliche Verfassungs- und Organisationsrecht suchte.<sup>27</sup> Insoweit kam der Protestantismus dem parallel immer stärker sich profilierenden Bestreben der weltlichen Fürsten nach Autonomie und sogar Superiorität gegenüber der Kirche entgegen. Sie gewannen weitreichende Rechtssetzungskompetenz, allerdings um den Preis, dass das Recht der protestantischen Kirchen seine Natur zu einem rein positiven kirchlichen Verwaltungsrecht transformierte. Damit haben sich die reformatorischen Kirchen vor allem in Deutschland aus der Rechtskontinuität des katholischen Kirchenrechts gelöst und ein eigenes, positives Recht auf der Basis der Bekenntnisschriften (und auch des landesherrlichen Kirchenregiments) geschaffen: die sogenannten Kirchenordnungen. Dem Kirchenrecht kommt daher neben diesem inhaltlich bestimmten Kirchenbegriff (Bibel – Beisammensein – Brotbrechen – Beten) eine der katholischen Kirche vergleichbare Bedeutung nicht zu. Das formuliert das Augsburger Bekenntnis ganz eindeutig: „[...] es ist nicht zur wahren Einheit der christlichen Kirche nötig, dass überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien eingehalten werden“ (Art. 7). Diese Verstaatlichung des religiösen Rechts wurde durch die Erfahrung des Nationalsozialismus dahingehend überwunden, dass die Notwendigkeit vom Staat unabhängiger Kirchenordnungen erkannt wurde (Barmer Theologische Erklärung, 1934). Der Kirche als Gemeinschaft konnte es eben doch nicht egal sein, wer ihre rechtlichen Strukturen lenkte:

Nr. 3: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt [...] ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen.“

---

<sup>26</sup> Ebd., 700.

<sup>27</sup> Vgl. HAHN, Staat und Kirche, 323.

Nr. 4: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben und geben lassen.“

Die Sohm'schen Theorien sind allerdings auch von protestantischer Seite kritisiert worden. So geht Adolph von Harnack im Unterschied zu Sohm von Anfang an von einem doppelten Kirchenbegriff aus. Die Kirche habe eine pneumatisch-charismatische und eine rechtlich-amtliche Organisation. Es ging um die Frage, ob schon die frühe Christenheit in ihrer Gemeindeverfassung über jene Strukturvoraussetzungen verfügte, die der Protestantismus für die eigene Unterteilung in sichtbare und unsichtbare Kirche für sich in Anspruch nahm. Dabei stand vor dem Hintergrund der Auslegung von 1 Kor 1,1 die Frage im Raum, ob *ecclesia* nun in erster Linie die versammelte Ortsgemeinde meine oder die Gesamtkirche. Paulus verwendet den Begriff im Singular und Plural, so dass er hier als Gewährsmann für die eine oder die andere Interpretation nicht in Anspruch genommen werden kann – oder doch? Wenn Paulus hier beide Formen verwendet, so muss man davon ausgehen, dass der Apostel sich nicht einseitig auf eine ortsgemeindliche Verfassungsstruktur festlegen wollte, sondern auch den gesamtkirchlichen Bezug mit in den Blick genommen hat. In der Exegese wird daraus der verfassungsrechtlich höchst bedeutsame Schluss gezogen, dass sich die Gesamtkirche in den Ortskirchen manifestiere.<sup>28</sup>

Hans Dombois (1907–1997) nimmt in seinem Hauptwerk „Das Recht der Gnade“<sup>29</sup> eine rechtssoziologische Analyse vor. Er sagt, dass das Wesen des Menschen durch eine Fülle miteinander verflochtener Bezüge bestimmt sei. Unter diesen ließen sich vier Grundbezüge bestimmen: 1. die Beziehung zu Gott, 2. die Beziehung zur Sexualität in der Person des/der anderen, 3. die Beziehung zu den Mitmenschen und 4. die Beziehung zur dinglichen Welt. Diesen Grundbezügen entsprechen vier grundlegende Institutionen: 1. Kirche, 2. Ehe, 3. Staat, 4. Eigentum. Die Kirche ist die Institution des Gottesbezuges, die in dem kirchestiftenden Handeln Jesu Christi ihren Ursprung hat. Dieses Handeln ist göttliche Gnade, freie Zuwendung und Angebot Gottes an die Menschen. Es handelt sich dabei um eine Gabe, die darauf gerichtet ist, vom

28 Vgl. CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther, 41.

29 Vgl. DOMBOIS, Das Recht der Gnade.

Menschen im Akt des Glaubens dankbar angenommen zu werden. Diese angenommene Gnade bewirkt dann den Bund des Menschen mit Gott, der seine Erfüllung in der Transzendenz erfährt. Die göttliche Gnade verleiht in der Bejahung eine neue Lebensgrundlage, juristisch betrachtet: einen neuen Rechtsstatus des Menschen, der sich nicht auf einen Verdienst, sondern einfach auf das frei geschenkte Handeln Gottes bezieht. Dieses Geschenk der Gnade verpflichtet den Menschen zu einer auf Gott hin orientierten Lebensweise, nach dem Gesetz der sich frei verschenkenden Liebe Gottes. Der entscheidende juristische Wendepunkt von Dombois ist hier mit dem Eintreten des Menschen in den neuen Rechtsstatus beschrieben. Durch die sich selbst verschenkende Liebe Gottes in Jesus Christus ist eine neue, auch in dieser Welt erfahrbare Rechtsbeziehung zwischen Gott und Mensch entstanden, die schon hier zu einem rechtlich spezifizierbaren Handeln herausfordert. Soll nun dieser Akt des Herrn in seiner Einmaligkeit zugleich dauerhaft sein, so bedarf es nach Dombois der Fortsetzung des Heilshandelns Gottes in Wort und Sakrament. Das ist der Auftrag der Kirche. Kirchliches Recht ist nach diesem Verständnis eine Funktion des Gottesdienstes. Insofern lassen sich zwei Weisen des kirchlichen Rechts unterscheiden: das bekennende Recht (Verkündigung) und das liturgische Recht (Sakramentenverwaltung).<sup>30</sup> Dombois grenzt sich so deutlich von Sohm ab. Er anerkennt die Tatsache, dass das Recht eine Dimension oder Institution ist, die der Kirche ihrem Wesen nach innewohnt. Indem Dombois aufgrund dieser Bipolarität das Kirchenrecht als wesentlich verschieden vom weltlichen Recht beschreibt, öffnet er dem evangelischen Kirchenrecht den Horizont, Normbegründungen mit Bezügen zum göttlichen Recht zu schaffen. Allerdings ist zu konstatieren, dass die evangelische Theologie diesem Ansatz von Dombois bis heute mehrheitlich nicht gefolgt ist, sondern bei aller Bejahung des bekennenden Rechts das liturgische Recht als Kategorie vernachlässigt bzw. als reines Verwaltungsrecht positivistisch verkürzt hat.<sup>31</sup> Wird das Recht auf die Dimension des bekennenden Rechts beschränkt, als des Rechts, das sich aus dem Bekenntnis zu Christus herleitet, ist Kirchenrecht lediglich Gemeinschaftsordnung<sup>32</sup>, für die im Lichte der evangelischen Ekklesiologie eine rein positivrechtliche Begründung genügt. Insoweit vermag ein solcherart ein-

---

30 Vgl. ebd., 42.

31 Vgl. SEBOTT, Gnadenrecht, 29–35.

32 Vgl. ebd., 31.

geschränktes Kirchenrechtsverständnis nicht alle Phänomene des Rechts zu erklären und auch nicht ihr Verhältnis zueinander sicher zu bestimmen. Das gilt insbesondere auch für die zentrale Frage dieses Beitrags: Wie lassen sich die unterschiedlichen Qualitäten des Rechts (*ius divinum*, *ius humanum*) voneinander unterscheiden? Bedarf es einer transzendental verankerten Begründung kirchenrechtlicher Normen, insbesondere jener, die sich nicht direkt in Wort und Sakrament gründen? Da die Kirche evangelischerseits nicht als Ursakrament aufgefasst wird, erlangt das Kirchenrecht in der evangelischen Kirche auch auf diesem Wege keine kirchenlegitimierende Bedeutung. Vor diesem Hintergrund bedarf es in diesem System weder einer naturrechtlichen noch einer offenbarungstheologischen Begründung.

#### 4. Begründungskonzepte des Kirchenrechts

Katholischerseits begann eine systematische Auseinandersetzung mit der Problematik der Begründung des Kirchenrechts etwa in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Das Ziel der Überlegungen bestand dabei darin, der Unterwerfung der Kirche durch den absolutistischen Staat entgegenzutreten. Man versuchte, aus der sozialen Gestalt der Kirche abzuleiten, dass die Kirche von sich aus ein eigenes Recht besitzen muss. Solche Überlegungen kamen als erstes in der „Würzburger Schule“ auf und wurden Anfang des 19. Jahrhunderts in der römischen Schule des sogenannten *Ius Publicum Ecclesiasticum* (IPE) weiterentwickelt (wichtigste Vertreter waren Camillo Tarquini und Felice Cavagnis). Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet das naturrechtlich-soziologische Axiom *ubi societas ibi ius*. Davon ausgehend wird die Kirche als eine *societas* beschrieben, und zwar näherhin als eine *societas perfecta*. Gemeint ist eine *societas iuridice perfecta*, d. h. eine Gesellschaft, die alle notwendigen und angemessenen Mittel besitzt, um ihre Ziele zu erreichen. Der hier vorgetragene Gedanke schließt an die säkulare Staatslehre dieser Epoche an, nach welcher der Staat aus der Idee der *societas perfecta* seine autonome Rechtfertigung außerhalb jeder theonomen Begründung erfährt. Trotz unterschiedlicher Begründungen bezweckt das IPE, herauszustellen, dass Kirche und Staat einander gleichberechtigt gegenüberstehen. Daraus folgt zugleich, dass sich das Kirchenrecht

nicht etwa aus einer Setzungsautorität des Staates ableitet, wie es etwa der Josephinismus und das preußische Staatskirchentum beansprucht haben. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet im 19. Jahrhundert die kirchenamtliche Übernahme dieser Lehre durch Papst Pius IX. und vor allem Leo XIII. In seiner Enzyklika *Immortale Dei* führt Leo XIII. etwa in Bezug auf die Kirche aus:

„Ebenso ist es außer Zweifel, dass *die Kirche eine in ihrer Art vollkommene und rechtmäßige Gesellschaft* ist, gerade so wie der Staat; es sollten darum die Regierungen die Kirche nicht zwingen, ihnen sich zu unterwerfen und zu dienen, ihre Freiheit auf dem ihr zukommenden Gebiete nicht beengen, noch irgendwie sie schädigen in Bezug auf jene Rechte, die *Jesus Christus ihr gegeben hat*. – In Dingen gemischten Rechtes aber liegt es in der Natur der Sache und *entspricht zugleich dem Willen Gottes*, dass Staat und Kirche sich nicht voneinander scheiden und noch weniger sich gegenseitig bekämpfen, sondern in voller Eintracht im Hinblick auf das Verhältnis beider Gewalten zusammengehen.“<sup>33</sup>

Die Verankerung der Lehre von den beiden vollkommenen Gesellschaften im göttlichen Recht tritt an dieser Stelle ganz offensichtlich zutage, während die naturrechtlich-soziologische Komponente in den Hintergrund tritt. Dazu mag auch die Auseinandersetzung mit IPE durch den großen Kanonisten und Juristen George Phillips (1804–1872) beigetragen haben. Er geht nicht mehr vom Begriff *societas* aus, sondern beschreibt die Kirche als das *Regnum Christi*. Er formuliert:

---

33 LEO XIII., Enzyklika *Immortale Dei* vom 1. November 1885; offizieller lateinischer Text: ASS XVIII [1885] 161–180: „Similiter intelligi debet, *Ecclesiam societatem esse*, non minus quam ipsum civitatem, *genere et iure perfectam*: neque debere, qui summam imperii teneant, committere ut sibi servire aut subesse Ecclesiam cogant, aut minus esse sinant ad suas res agendas liberam, aut quicquam *de ceteris iuribus detrahant, quæ in ipsam a Jesu Christo collata sunt*. – In negotiis autem mixti iuris, maxime esse secundum naturam itemque *secundum Dei consilia* non secessionem alterius potestatis ab altera, multoque minus contentionem, sed plane concordiam, eamque cum causis proximis congruentem, quæ causæ utramque societatem, generunt.“ Deutsche Übersetzung: [http://www.kathpedia.com/index.php?title=Immortale\\_Dei\\_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php?title=Immortale_Dei_(Wortlaut)) (letzter Abruf 23. März 2018) [Hervorhebung MP].

„Christus hat die Kirche als sein Reich auf Erden gegründet, in diesem Petrus als seinen Stellvertreter eingesetzt, ihm, als dem Haupte, und den Aposteln in Unterordnung zu ihm, die Leitung der Kirche in Beziehung auf die Spendung der Sakramente, Verbreitung der Lehre des Heiles und äußern Ordnung anvertraut, ferner auch für die Succession [sic!] in der Weise Fürsorge getroffen, dass der Bischof von Rom der Nachfolger im Primat, alle Bischöfe die Nachfolger in dem Apostolate seien. In der Kirche sind also die an Christus Glaubenden unter Ihm, als dem unsichtbaren, und dem römischen Bischofe, als dem sichtbaren Oberhaupte, so wie unter den übrigen rechtmäßigen Bischöfen in der Gemeinschaft der Lehre und der Sakramente zu Einem Reiche vereinigt. Alle diese Punkte gehören wesentlich zum Begriffe der Kirche und müssen daher in solchen Zeiten, wo dieselbe wie im Ganzen, so in ihren einzelnen Instituten angestritten wird, gerade als charakteristisch hervorgehoben werden.“<sup>34</sup>

Diese *Regnum Christi*-Lehre besagt, dass die Kirche als das von Christus auf Erden gestiftete Reich bereits besteht und fortdauert. Die Kirche hat zwar gewisse Eigenschaften mit den weltlichen Reichen gemein, unterscheidet sich aber durch andere von ihnen. Sie hat ihren eigentümlich ausgeprägten, ihren von Gott gegebenen und in der Geschichte ausgebildeten und die Geschichte prägenden Charakter. Es gibt demnach gewisse Merkmale und Kennzeichen, an welchen sie daher als die Kirche, d. h. als das Reich Gottes und nicht als Reich der Menschen erkannt werden muss. Ist sie aber schon angebrochenes Reich Gottes, sind ihre Normen nicht nur positivrechtlich zu begründen. Sie müssen auch den Anforderungen der Offenbarung ebenso genügen wie jenen der Schöpfungsordnung. So werden die Natur und das Naturrecht im Lichte der Offenbarung gedeutet. In diese Linie fügt sich die Diskussion von Gottlieb Söhngen um das Verhältnis von Gesetz und Gnade, oder katholisch gewendet: Gesetz und Evangelium, ein. Für Söhngen liegt das Wesen des Gesetzes in seinem imperativen Charakter, während das Wesen des Evangeliums einen moralisch-ethischen Sollensanspruch begründet.<sup>35</sup>

---

34 PHILLIPS, Kirchenrecht I, 221.

35 Vgl. GRAULICH, Theologie des Kirchenrechts, 147 f.

Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ist der Maßstab für das Recht der Kirche, das die Vorgaben des Konzils in konkrete Normen zu übersetzen hat.<sup>36</sup> Die Bestimmung des Verhältnisses von Kirchenrecht und Theologie wird dadurch genauso unerlässlich wie eine theologische Fundierung des Kirchenrechts, die den Vorgaben des Konzils, insbesondere im Lichte des erneuerten Kirchenverständnisses (Volk-Gottes-Ekklesiologie), gerecht wird.<sup>37</sup> Die Wiederbelebung der Theologie des Kirchenrechts geschieht in der Auseinandersetzung mit der evangelischen Rechtstheologie, die vor allem biblisch-theologisch argumentiert. Diesen Gedanken hat mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch die Kanonistik aufgenommen. In der biblisch-theologischen Begründung des Kirchenrechts zusammen mit der biblisch fundierten Ekklesiologie des Konzils erlangt die Dimension des göttlichen Rechts neue Bedeutung und überlagert klassisch säkular-naturrechtliche Hermeneutiken, ohne der Gefahr einer Sakralisierung der Kirche zu erliegen.<sup>38</sup> Seit Augustinus wird die Kirche aufgefasst als eine Zwischenwirklichkeit in der Zwischenzeit vom Anbruch des Reiches Gottes bis zu seiner Vollendung.<sup>39</sup> Augustinus nennt das eine *societas permixta*.<sup>40</sup>

Die Analogie zwischen der Inkarnation und der Sichtbarkeit der Kirche betont das Zweite Vatikanische Konzil. LG 8 stellt fest:

„Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlös-

---

36 Die gegenteilige, aber vom kirchlichen Lehramt zu keiner Zeit rezipierte Gegenauffassung: LÜDECKE/BIER, Das römisch-katholische Kirchenrecht, 17–21.

37 Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, cap. 7–8, in: AAS 57 (1965), 5–75; dt. Lesehilfe: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_1964\\_1121\\_lumen-gentium\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_1964_1121_lumen-gentium_ge.html) (letzter Abruf 29. März 2018).

38 Vgl. KASPER, Sakrament des Heils, 244.

39 Vgl. KASPER, Katholische Kirche, 153.

40 Vgl. AUGUSTINUS, De Civitate Dei III 30, XVIII 22, 46.

lich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge (*socialis compago*) der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).“

Zwei Dinge gilt es hier festzuhalten: Die Sozialnatur der Kirche wird nicht einfach „voluntaristisch“ aus dem Willen Christi abgeleitet. Die Begründung des Kirchenrechts bleibt im Kern sozialphilosophisch, nicht theologisch. Gleichwohl verweist das Konzil hier auf die göttliche Stiftung der Kirche aus dem Willen Christi und ordnet damit diesen kirchegründenden Akt der Sphäre des *ius divinum* zu.

Winfried Aymans weist drei Jahrzehnte später darauf hin, dass das Zweite Vatikanische Konzil insbesondere mit seiner Lehre über die *communio* eine Sicht auf das Selbstverständnis der Kirche freigelegt habe, die dieses neu erschlossen habe und an die Stelle der *societas perfecta*-Lehre getreten sei. Die Hauptschwäche jener Lehre habe darin bestanden, dass sie mit dem Blick auf die weltlichen Herrschaftssysteme die Kirche leitend nur als äußere Organisation habe erfassen können. Das Zweite Vatikanische Konzil habe gelehrt, das Wesen der Kirche – und damit auch der Teilkirchen – aus sich selbst heraus zu verstehen.<sup>41</sup> Damit schließt Aymans an den sakramental-kerygmatischen Ansatz seiner akademischen Heimat, der Münchener kanonistischen Schule, an. Diese formuliert, dass sich die rechtliche Struktur der Kirche aus dem rechtlichen Charakter von Wort und Sakrament ergibt. Die rechtliche Struktur der Kirche muss demzufolge als wesentliches Element der Sichtbarkeit der Kirche begriffen werden. Da sich das Recht nur mit dem befassen kann, was nach außen in Erscheinung tritt, ist die sakramentale Zeichenhaftigkeit der Kirche der Ort, an dem die rechtliche Struktur der Kirche ihren Sitz hat. Die eine Sendung der Kirche ereignet sich in der Verkündigung des Wortes und im Vollzug der Sakramente. Wort und Sakrament sind als Grundpfeiler der Kirche sichtbar bzw. hörbar und nehmen so am inkarnatorischen Wesen der Kirche teil. Darauf stellt das Zweite Vatikanische Konzil in dem eben zitierten Abschnitt aus der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (LG 8,1) ab. Das *Wort*, das in der Kirche verkündet und gehört wird, ist lebendiges Christuszeugnis der kirchlichen Gemeinschaft. Rechtlichen Charakter

---

41 Vgl. AYMAN, Teilkirche, 372.



hat die Wortverkündigung der Kirche dadurch, dass sie im Namen und Auftrag des Herrn geschieht.

Der Herr hat den Anspruch Gottes in einer Weise gestellt, dass der Angesprochene nicht nur kraft der Einsicht in die innere Macht des Wortes, sondern auch aus dem formalen Grund, dass der Kündiger des Wortes der Sohn Gottes ist, Gehorsam schuldet. Auch die Sanktion, die der Herr für alle Zeit mit seiner Botschaft verbunden hat, lässt die rechtliche Struktur des Wortes klar in Erscheinung treten (Mk 16,16: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden“).

Im *Sakrament* (zu dem das Wort als formaler Teil des Zeichens gehört) wird das, was im Wort gehört wird, sichtbar und greifbar gegenwärtig. Das Geheimnis des Heils verleiht sich in den sakramentalen Zeichen, die vom Herrn dazu bestimmt sind, wirksame Träger seiner Heilsvermittlung zu sein. Als sichtbares Zeichen ist das Sakrament rechtlicher Ordnung fähig (Ordnung von Spendung und Empfang) und vielfach, besonders bei Taufe, Weihe und Ehe, in Recht schaffender Weise wirksam. Das Sakrament ist mit dem Rechtssymbol verwandt. Dieses wächst aus der Volkssitte und erlangt durch das Rechtsbewusstsein des Volkes die Kraft, im Sinnbild Rechtsverbindliches auszusagen oder zu bewirken. Das Sakrament erhält seine Wirkmächtigkeit nicht von dem Zeichenverständnis des Gottesvolkes, sondern daraus, dass der Herr den von ihm auserwählten Zeichen ihre sakramentale Sinnbildlichkeit und Wirksamkeit eingestiftet hat. Nach dem Willen des Herrn baut sich die Kirche auf in heiligen Zeichen, sie vollzieht in ihnen ihre Existenz als Heilsgemeinschaft und ist so durch ihr Sein und Wirken das Zeichen des Gottmenschen, durch das er sein Heilswirken in sichtbarer und greifbarer Weise fortsetzt.<sup>42</sup> Somit sind Wort und Sakrament – da nicht rein geistige Realitäten – dem Recht grundsätzlich offen. Der Rechtscharakter des Wortes ergibt sich des Näheren dadurch, dass es eine Verkündigung ist, die in (verliehener) Vollmacht geschieht. Die Wortverkündigung besitzt zugleich eine gemeinschaftsbildende und gemeinschaftserhaltende Kraft und ist somit ein wesentliches Element im Aufbau der sichtbaren Kirche. Das Wort des Herrn „Wie mich der Vater sendet, so sende ich euch“ macht auf die Vollmacht aufmerksam, mit welcher der Sohn und die, die von ihm gesandt sind, sprechen. Dieses

---

42 Vgl. MÖRS DORF, Kirchenrecht – III. Theologische Grundlage.

Wort des Herrn ist mit einer rechtlichen Sanktion verbunden: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Mk 16,16). Hier ist unzweifelhaft erkennbar, dass im göttlichen Recht gründende Begründungsansätze, die einem sendungstheologischen Ansatz folgen, das kirchliche Recht mit seinen beiden Säulen aus Wort und Sakrament als *ius sacrum* kennzeichnen. Der rechtliche Charakter von Wort und Sakrament, über den Klaus Mörsdorf spricht, stellt in seinem Kern göttliches Recht dar. Das heißt natürlich nicht, dass alles Kirchenrecht *ius divinum* wäre. Vielmehr erfordert der im göttlichen Recht grundgelegte Anspruch von Wort und Sakrament eine Art „Operationalisierung“ durch ein *ius humanum*, um sich fruchtbar zu entwickeln. Kraft ihres Wesens braucht die Kirche das Recht, aber nicht einfach als eine Hinzufügung, sondern das Recht ist der Kirche immer schon immanent. Und das Kirchenrecht ist stets auf theologische Sachverhalte bezogen. Kirchenrecht ist nach Mörsdorf dann eine theologische Disziplin, die sich der juristischen Methode bedient.<sup>43</sup>

Dieser Auffassung folgen Georg May und Peter Krämer. Georg May stellt fest, dass die Tatsache, dass es überhaupt Recht in der Kirche gebe, nicht nur auf göttlicher Anordnung beruhe, sondern sich wesentlich aus der Stiftung der Kirche durch Christus ergebe.<sup>44</sup> In diesem göttlichen Stiftungswillen bestehen Ursprung und Wesen des Christentums. Peter Krämer führt aus, dass der Geltungsanspruch des Kirchenrechts auf dem normativen Gehorsamsanspruch beruht, der sich aus der Offenbarung herleitet. Das ist das *ius divinum positivum*. Dieser Anspruch lasse sich nicht personalistisch einengen, sondern ihm sei wegen seines heilsökonomischen Aspekts eine unmittelbare rechtliche Dimension und Wirkung zu eigen. Der Inhalt des kanonischen Rechts ist demzufolge bereits in der Offenbarung grundgelegt. Beide sind aber nicht identisch. Die Unterscheidung zwischen Aussagegehalt und Aussagegestalt in der konkreten Rechtsnorm muss zwingend beachtet werden.<sup>45</sup> Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist der Maßstab für die Ausgestaltung des kirchlichen Rechts, wenn der Präsumtion gefolgt wird, dass die Kirche eine Gemeinschaft ist, in der sich göttliche und menschliche Elemente ver-

---

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. MAY, Das geistliche Wesen, 31.

45 Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche *Gaudium et spes*, 62.

einen und zusammenwirken.<sup>46</sup> In diesem Konzept gibt es dann Rechtsnormen, die ihre Legitimation und die Unveränderbarkeit ihres Kerngehalts aus einer offenbarungstheologischen Begründung erhalten, und solche Rechtsvorschriften, zu deren Begründung allein die Setzung durch den rechtmäßigen Gesetzgeber genügt. Dass dieser Gesetzgeber selbst seine Legitimation aus dem geoffenbarten Wort Gottes empfängt, berührt den Rechtscharakter rein kirchlicher Normen freilich nicht. So habe sich z. B. aus den Kernbegriffen Volk Gottes und Leib Christi die Verfassungsstruktur der Kirche verbindlich abzuleiten. Hierarchische, synodale und charismatische Elemente in der Kirche haben hier ihre Verankerung.<sup>47</sup> Allerdings hat das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über die göttliche Offenbarung auch klargestellt, dass es in jeder Epoche einen Fortschritt in der Erkenntnis des *ius divinum* gibt.<sup>48</sup> Es muss also immer zwischen innerem Kern des *ius divinum* und einem äußeren Gestaltwandel unterschieden werden.<sup>49</sup> Insofern liegt mit dem göttlichen Recht nicht einfach ein fertig geschnürtes Paket an Rechtsvorschriften vor, die es lediglich anzuwenden gelte, wie manche Autoren auch in der Kanonistik glauben machen wollen.<sup>50</sup> Vielmehr meint das *ius divinum* einen bestimmten Rechtssatz, der seinem Grund und seiner Tendenz nach auf die mittelbare oder unmittelbare Einsetzung durch Jesus Christus zurückgeht. Es bedarf hier also der Transformation einer Weisung aus der Offenbarung in eine kirchliche Rechtsnorm, die dann tatsächlich ein kirchliches Gesetz ist, das nur in seinem inneren Kerngehalt der Verfügbarkeit des Gesetzgebers entzogen ist.<sup>51</sup>

---

46 Vgl. DEMEL, Einführung in das Recht der katholischen Kirche, 15.

47 Vgl. KRÄMER, Kirchenrecht I, 27–30.

48 ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Erklärung über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, 8.

49 Vgl. MECKEL, *Ius Divinum positivum*, 287–309.

50 So etwa: LÜDECKE/BIER, Das römisch-katholische Kirchenrecht, 13–28.

51 Vgl. Johannes NEUMANN antwortet Ingo HERMANN, 41 f.

## 5. „Gerecht und vernünftig“ – Ansprüche an das kanonische Recht

Es wird deutlich: Allein die Berufung auf den göttlichen Stifterwillen genügt schon lange nicht mehr, um kirchenrechtliche Normen hinreichend zu begründen. Es reicht auch nicht aus, darauf aufmerksam zu machen, dass der Glaube – nach Maßgabe der kirchlichen Überlieferung – der entscheidende Bezugspunkt zur Begründung kirchlicher Gesetze sein soll. Da die Kirche nicht eine von der Welt abgeschottete, sondern in dieser Welt lebende und in sie hineinwirkende Institution ist und ihre Sendung genau so versteht, muss die Begründung ihrer Rechtsvorschriften in die Gesellschaft hinein kommunikabel sein. Aus diesem Grund muss auch das Kirchenrecht, wie jedes andere Recht auch, transparente Kriterien haben, die es jedem, unabhängig von seiner Religionszugehörigkeit, ermöglichen, dieses Recht als wirkliches und nicht willkürliches Recht wahrzunehmen. Der kirchliche Gesetzgeber hat es zu vermeiden, inhaltliche Bestimmungen vorzunehmen oder Kriterien vorzulegen, die kirchliche Gesetze inhaltlich näher bestimmen. Diese Aufgabe ist seit jeher der Kirchenrechtswissenschaft zugefallen. Diese orientierte sich nach der Verabschiedung von mittelalterlichen und scholastischen Begründungskonzepten seit wenigstens 200 Jahren am System der naturrechtlichen Normbegründung im Sinne einer vernunftorientierten und daher für jedermann gedanklich nachvollziehbaren Systematik. Dabei kommt es in einem ersten Schritt nicht so sehr darauf an, die Kriterien der Gerechtigkeit und der Vernünftigkeit von Gesetzgebung theologisch zu begründen. Zunächst genügt es völlig, diese beiden Kriterien in einem säkularen Verständnis zu erfüllen. Insofern sind auch die näheren Bestimmungen dessen, was gerecht und vernünftig ist, vorzunehmen.<sup>52</sup>

---

52 Vgl. MAY/EGLER, Einführung in die kirchenrechtliche Methode, 161; DEMEL, Einführung in das Recht der katholischen Kirche, 17–22.

## 5.1 Die gerechte Rechtsordnung

Gerecht ist eine rechtliche Ordnung, wenn sie mit der sittlichen Ordnung der betreffenden Rechtsgemeinschaft in Einklang steht und alle Glieder in gleicher Weise und ohne Ansehen der Person ihrem Recht unterworfen sind. Dabei definiert die Gemeinschaft selbst diese Ordnung und deren Entwicklungsoffenheit. In der katholischen Kirche kommt dabei der Selbstmitteilung Gottes in der Offenbarung eine herausragende Rolle zu. Diese Offenbarung gibt die Grundstrukturen der gemeinschaftlichen Ordnung vor, wie z. B. durch die Festlegung in c. 207 CIC, dass die kirchliche Gemeinschaft, bei aller ontologischen Gleichheit aller Getauften (c. 208), eine hierarchische Struktur beinhaltet, die sich der gestalterischen Verfügbarkeit des kirchlichen Gesetzgebers entzieht, weil sie durch die Offenbarung grundgelegt ist. Es ist die hierarchische Grundunterscheidung der Gläubigen in Kleriker und Laien (c. 207 § 1), die auch in den vielfältigen Formen des geweihten Lebens ihre Rechtsgestalt findet (c. 207 § 2). Allerdings ist der sogenannte Stand der geistlichen Räte nicht vom göttlichen Recht vorgegeben, sondern eine Entwicklung der kirchlichen Frömmigkeitsgeschichte.<sup>53</sup> Andere Beispiele für Rechtsvorschriften, die im Offenbarungsrecht gründen, sind jene über die Definition der christlichen Ehe als einer exklusiven Gattenbeziehung eines Mannes mit einer Frau (c. 1055) oder die Definition des Sakraments der Weihe (c. 1008), des Papstamts (c. 330) und des Bischofsamtes (c. 375). Vor allem bei den drei zuletzt genannten Normen fällt auf, dass die nähere Ausgestaltung der Ämter dem kirchlichen Gesetzgeber überlassen bleibt. Das macht deutlich, dass nur die sich ausdrücklich auf die Glaubenslehre beziehenden Rechtsnormen als Anordnungen des Glaubens zu definieren sind.<sup>54</sup> Sie gehören zum Bereich der *ordinatio fidei*. Diese Normen setzen zu ihrer Erkennbarkeit und Akzeptanz den Glauben voraus, dass es so etwas wie Gottes Gebot für die Ordnung der Kirche überhaupt gibt.<sup>55</sup> Dabei handelt es sich freilich um Gottes Gebot, nicht aber um ein imaginäres Gesetz Gottes, denn das Neue Testament enthält kein geoffenbartes Recht. Wenn kirchliches Recht

---

53 Vgl. Heinrich J. F. REINHARDT, MKCIC 207, 6.

54 Vgl. DEMEL, Einführung in das Recht der katholischen Kirche, 18.

55 Vgl. HOLLERBACH, Göttliches und Menschliches, 214.

sich auf das *ius divinum* oder die *institutio divina* beruft, so weist es auf eine göttliche Wahrheit hin, die hinter der Rechtsnorm steht.<sup>56</sup>

Für alle anderen Rechtsvorschriften gilt unverändert die Auffassung des Thomas von Aquin, dass die rein kirchlichen Gesetze der Vernunft zu gehorchen haben.<sup>57</sup> Diese Gesetze gehören zum Bereich der *ordinatio rationis*. Würden nun die rein kirchlichen Gesetze in die *ordinatio fidei* eingegliedert oder, wie in der Literatur bisweilen angenommen<sup>58</sup>, als Ausdruck des *ordo fidei* aufgefasst werden, bestünde die Gefahr einer Sakralisierung des gesamten kanonischen Rechts. Solcherart Ver Zwecklichung kann allerdings mit Blick auf die Regelungsgegenstände des überwiegenden Teils kirchlicher Gesetze, von den Allgemeinen Normen über das Vermögens-, Straf- und Prozessrecht, in Frage gestellt werden. In diesem Fall entzieht sich die Normbegründung der Überprüfung durch allgemeingültige vernunftgemäße Kriterien, weil immer die Zuflucht zum religiösen Sondergut bleibt, das sich nur Glaubenden in seiner Tiefe erschließt, so z. B. die schwerlich nachvollziehbare Begründung für die Bestimmung im Strafrecht, dass nur Priester in Gerichtsverfahren gegen Kleriker als Richter, Anwälte und Kirchenanwälte einzusetzen sind. Das ist privilegierte Standesjudikatur aus einem mittelalterlichen Rechtsverständnis. Sie ist heute weder aus Rechtsschutzgründen (c. 220) noch im Lichte einer transparenten, d. h. mit Vernunftgründen nachvollziehbaren Ordnung rein kirchenrechtlichen Prozessrechts verständlich zu machen.

## 5.2 Die vernünftige Rechtsordnung

Vernünftig ist eine Rechtsordnung, die auf das Gemeinwohl der Gemeinschaft ausgerichtet ist. Während der Staatszweck *bonum commune* in der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts noch als allgemeine Wohlfahrt aufgefasst wurde, deren Definitionshoheit beim jeweiligen Souverän lag, entwickelte sich der Begriff in diesem Bereich hin zu einem Gemeinwohlverständnis, das auf die Sicherung der Rechte der Glieder der Gesellschaft abzielte.<sup>59</sup> Hierin unterscheidet sich die säkulare Natur-

56 Vgl. MECKEL, *Ius Divinum positivum*, 307.

57 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* I-II q. 90 a. 4.

58 So pointiert: MÜLLER, *Ordo Ecclesiae*.

59 Vgl. DREIER, *Naturrecht und Rechtspositivismus*, 134.

rechtslehre allerdings signifikant von der kirchlichen, die aufgrund des Grundaxioms der Stiftung der Kirche aus dem göttlichen Willen nicht so sehr das Individualrecht in den Blick nimmt, sondern die christliche Gemeinschaft als Bezugspunkt voranstellt. Allgemein dürfen wir das Gemeinwohl in diesem hermeneutischen Kontext als gefördert ansehen, wenn die kirchlichen Gesetze das Leben in der Gemeinschaft in der Gegenwart und auf die Zukunft hin fördern und nicht behindern.<sup>60</sup> Das erscheint nur möglich, wenn die Rechtsordnung vernunftgemäß erfolgt. Dabei darf man in diesem Zusammenhang Glaube und Vernunft nicht als Antinomien denken. Der christliche Glaube schließt gerade die Vernunft nicht aus,<sup>61</sup> sondern erfordert sie ebenso, wie er sie herausfordert. Das gipfelt in der Aussage des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaeologus (1350–1425) aus seinem interreligiösen Dialog über Glaube und Vernunft, die Benedikt XVI. in seiner aus anderen Gründen umstrittenen Regensburger Rede zitierte: „Nicht vernunftgemäß [σὺν λόγῳ] zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.“<sup>62</sup> Diese Aussage lässt sich auf das Recht insgesamt und das Kirchenrecht im Besonderen erstrecken. Sie enthält zugleich den Anspruch, die kirchliche Rechtsordnung im Detail immer wieder darauf zu überprüfen, ob und inwiefern sie gemeinwohlförderlich ist. Freilich erscheint gerade heute das Kriterium der Gemeinwohlförderlichkeit der Gefahr von Ideologisierungen beachtlich ausgesetzt, insbesondere wenn *ex ante* festgestellt wird, welche Zukunftsentwicklungen denn dieses Gemeinwohl in der Kirche fördern und welche es behindern. Daher mag es genügen, schon eine solche kirchliche Rechtsordnung als vernünftig und damit auch legitim anzusehen, die die Rechte und Pflichten benennt, die für die Gemeinschaft konstitutiv sind.<sup>63</sup> Was allerdings in diesem Sinne konstitutiv ist, ergibt sich aus der christlichen Offenbarung. Daher ist eine Begründung des Kirchenrechts, die diese theologische Dimension ausschließt oder vernachlässigt, ihrem Gegenstand gegenüber unangemessen. Insofern kommt das katholische Kirchenrecht als Vernunftrecht ohne den Zusammenhang des göttlichen Rechts nicht aus. Vielmehr liegt das göttliche Recht der menschlichen Vernunftferkenntnis zugrunde. In diesem Sinne äußert

---

60 Insoweit zuzustimmen: DEMEL, Einführung in das Recht der katholischen Kirche, 19.

61 Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et ratio* (1998).

62 BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität, 74.

63 Vgl. KRÄMER, Katholische Versuche, 26.

sich auch das kirchliche Lehramt in der Enzyklika *Veritatis splendor* (1993):

„Die Lehre des Konzils unterstreicht einerseits die aktive Rolle der menschlichen Vernunft bei der Auffindung und Anwendung des Sittengesetzes: Das sittliche Leben erfordert die Kreativität und den Einfallsreichtum, die der Person eigen und Quelle und Grund ihres freien und bewussten Handelns sind. Andererseits schöpft die Vernunft ihre Wahrheit und ihre Autorität aus dem ewigen Gesetz, das nichts anderes als die göttliche Weisheit ist. Dem sittlichen Leben liegt also das Prinzip einer ‚richtigen Autonomie‘ des Menschen als Person und Subjekt seiner Handlungen zugrunde. Das Sittengesetz kommt von Gott und findet immer in ihm seine Quelle: Aufgrund der natürlichen Vernunft, die aus der göttlichen Weisheit stammt, ist es zugleich das dem Menschen eigene Gesetz. Das Naturgesetz ist nämlich, wie wir gesehen haben, ‚nichts anderes als das von Gott uns eingegebene Licht des Verstandes. Dank seiner wissen wir, was man tun und was man meiden soll. Dieses Licht und dieses Gesetz hat uns Gott bei der Erschaffung geschenkt‘. Die richtige Autonomie der praktischen Vernunft bedeutet, dass der Mensch ein ihm eigenes, vom Schöpfer empfangenes Gesetz als Eigenbesitz in sich trägt. Doch die Autonomie der Vernunft kann nicht die Erschaffung der Werte und sittlichen Normen durch die Vernunft bedeuten“ (VS 40).<sup>64</sup>

Johannes Paul II. beschreibt hier die Vernunft als eine aus der Offenbarung ablesende oder diese aufdeckende Vernunft, im Unterschied zu der normsetzenden Vernunft eines autonomen menschlichen Verstandes, der allein den Gesetzen der Logik folgt.<sup>65</sup> Das Autonomieverständnis des kirchlichen Lehramtes inkludiert das *ius divinum* in allen seinen Dimensionen und begreift menschliche Autonomie und Freiheit als Annahme des in dem göttlichen Gebot gründenden Sittengesetzes, welches der Mensch aufgrund der zu seiner Natur gehörenden Vernunft erkennen

<sup>64</sup> JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Veritatis splendor* an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre vom 6. August 1993, in: AAS 85 (1993), 1133–1228, hier 1160 ff.; dt. Lesehilfe: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html) (letzter Abruf 29. März 2018).

<sup>65</sup> Vgl. LEICHSENRING, Ewiges Recht, 182.



kann.<sup>66</sup> Menschliche Autonomie wird hier nicht absolut gesetzt, sondern im Lichte der Transzendenzbezogenheit des Menschen interpretiert. Sie begründet sich aus der Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit des Menschen<sup>67</sup>, deren innerster Kern die Freiheit des Menschen zum Guten ist. Dieses gilt es in der Rechtsordnung umzusetzen. Eine Rechtsordnung, die den Leitlinien des Sittengesetzes und der Offenbarung folgt, wird dann als vernunftgemäß verstanden. Insofern begreift sich das Kirchenrecht der katholischen Kirche als vernünftige, dem göttlichen Gebot verpflichtete Rechtsordnung. Das bedeutet aber nicht – wie bereits weiter oben ausgeführt –, dass alle kirchenrechtlichen Normen eine über diesen Begründungszusammenhang hinausgehende Verankerung im *ius divinum* besitzen. Das wäre fatal, weil so jede Rechtsentwicklung, die der Entwicklung der Kirche in ihrer jeweiligen Zeitgestalt notwendig folgen muss, ausgeschlossen wäre.

## 6. Göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht heute

Nach den Ordinationes zur Apostolischen Konstitution *Sapientia christiana*<sup>68</sup> zählt Kirchenrecht zu den theologischen Disziplinen (Art. 51 OrdSapChrist). Das neue kirchliche Hochschulrecht in der Apostolischen Konstitution *Veritatis gaudium*<sup>69</sup> führt diesen Ansatz fort (Art. 55 1b OrdVG). In diesem Sinn hat bereits das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester<sup>70</sup> getreu der ekklesio-

---

66 Vgl. ebd.

67 Vgl. RÖMELT, *Ius divinum*, 164 f.

68 KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, Johannes Paul II. über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten, 29. April 1979, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (VApS 9), Bonn 1979; offizieller lateinischer Text: AAS 71 (1979), 469–499.

69 FRANZISKUS, Apostolische Konstitution *Veritatis gaudium* über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten, bisher nur online: [https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) (letzter Abruf 1. April 2018).

70 ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dekret *Optatam totius* über die Ausbildung der Priester, in: AAS 58 (1966), 713–727; dt. Lesehilfe: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_optatam-totius\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_ge.html).

logischen Akzentsetzung dieses Konzils gefordert, im Unterricht des kanonischen Rechts den Blick auf das Mysterium der Kirche zu lenken (*Optatam totius* 16). In dieselbe Richtung zielt die Kongregation für das katholische Bildungswesen mit der Forderung, bei der Darlegung dieser Disziplin zunächst auf die allgemeine Grundlegung des Kirchenrechts wie auch auf die besondere des einzelnen Rechtsinstituts hinzuweisen.<sup>71</sup> Ebenso wurden im Zusammenhang der CIC-Reform und der Frage der Schaffung einer *Lex Ecclesiae fundamentalis* Grundaussagen über den theologischen Ort des Kirchenrechts formuliert.<sup>72</sup> Insbesondere war es Paul VI., der in einer Ansprache vom 19. Januar 1970 im Anschluss an das Konzil forderte, gerade angesichts ausgreifender Säkularisierung das Kirchenrecht tiefer in der Heiligen Schrift und in der Theologie zu begründen, wie das kanonische Recht aus dem Wesen und der Verfassung der Kirche abzuleiten sei.<sup>73</sup> Das Kirchenrecht hat somit wesentliche Bezüge zur Theologie, zugleich jedoch auch solche zur Rechtswissenschaft. Das gilt mit besonderer Deutlichkeit für die Methodenfrage. Das Kirchenrecht ist im Schnittfeld von Theologie und Recht angesiedelt und zugleich eine praktische und systematische Disziplin. Seine Normbegründungen bezieht es als religiöses Recht weitgehend aus der Theologie, auch wenn der Anteil der Normen, die sich direkt oder indirekt auf das *ius divinum* beziehen, gering ist. Hingegen kommt dem göttlichen Recht in qualitativer Hinsicht eminente Bedeutung zu, da es das kirchliche Recht grundsätzlich legitimiert und ihm vorausliegt.<sup>74</sup>

Weil das katholische Kirchenrecht ein religiöses Recht ist, kann der Gesetzgeber in c. 1752 CIC zusammenfassend das Ziel aller kirchlichen Gesetzgebung hervorheben: *salus animarum suprema lex*. Insofern ver-

71 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Hg.), Rahmenordnung für die Priesterbildung (Die deutschen Bischöfe 73), Bonn 2003, Nr. 118.

72 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Hg.), Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland vom 24. Februar 1994 (Die deutschen Bischöfe 50), Bonn 1994, Nr. 4; vgl. bereits DASS. (Hg.), Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland vom 10. März 1987 (Die deutschen Bischöfe 40), Bonn 1987, Nr. 3.3, 4.3, 4.4, 11, 14–17; vgl. auch DASS. (Hg.), *SC InstCath / SC Cler*, Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone und Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone vom 22. Februar 1998 (VApS 132), Bonn 1998.

73 PAUL VI., Discorso de Santo Padre Paolo VI ai Partecipanti al Congresso internazionale di Diritto Canonico, 20. Januar 1970, online: [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1970/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19700119\\_cod-dir-canonico.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700119_cod-dir-canonico.html) (letzter Abruf 25. April 2018).

74 Vgl. MECKEL, *Ius divinum – Befund und Begründungen*, 210.

folgt das Kirchenrecht nicht nur ein innerweltliches ordnungskonzeptionelles Ziel. Man steht allerdings mit der Formulierung des c. 1752 vor dem Problem, das Kirchenrecht jetzt heilsindividualistisch verkürzt aufzufassen zu können. Ein Alternativvorschlag lautet daher, unter dem Heil der Seelen besser das *bonum commune Ecclesiae* zu verstehen. Diese Formulierung lässt aber zu sehr die Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen in den Vordergrund treten und atmet zugleich noch den Geist vor-moderner Gesellschaftsvorstellungen. Zudem besteht die Gefahr der Überhöhung der Gemeinschaft über das Individuum. So etwas erscheint vor den Erfahrungen aus dem Nationalsozialismus kaum vertretbar. Darüber hinaus entspricht eine derartige Sichtweise nicht dem christlichen Menschenbild. Näher kommt diesem ein interpretatorischer Mittelweg: Das Ziel des Kirchenrechts besteht in der Förderung der *communio*. Auf diese Weise wird man den gemeinschaftlichen Notwendigkeiten ebenso gerecht wie den Grundbedingungen für die individuelle Heilsverwirklichung. Als *ens sociale* vermag sich der Mensch nur in Gemeinschaft zu verwirklichen. Er wird dort, wo der Schutz der Individualität gesichert ist, auch in der Lage sein, seine personalen Ziele zu verwirklichen.

Das Recht der Kirche ist als religiöses Recht zugleich auch ein wirkliches Recht. Sein Zweck besteht nach einer treffenden Bemerkung Gratians darin, alles, aber eben nur das zu regeln, was für die kirchliche Gemeinschaft notwendig ist.<sup>75</sup> Dieses Recht bedarf aber wegen des besonderen Charakters der Kirche als *communio hierarchica fidelium* einer Begründung, die über den engen Rahmen der Selbstbetrachtung hinausweist. Kirchenrecht und Theologie speisen sich aus derselben Quelle, der Offenbarung. Daher besteht hier eine hermeneutische Brücke, die das Kirchenrecht einer theologischen Begründung zuführt.

Das Recht der Kirche steht nicht im Gegensatz zu Glaube, Gnade, Charisma und Liebe. Sein Ziel ist es, der *communio fidelium* Struktur und Ordnung zu geben, damit sich der Glaube und die Liebe Christi in der konkreten Gegenwart und Lebenswirklichkeit entfalten können. Ilo-na Riedel-Spangenberg resümierte zu diesem Thema, *Veritatis splendor* rezipierend, aber nicht einfach wiederholend: Die Kirche braucht eine Rechtsordnung, um die Bedingungen für die Möglichkeit des Heilsgeschehens in der Kirche zu gewährleisten. Hier wirken göttliche und

---

75 *Dictum ante* D III, 4.

menschliche Freiheit in einer Weise zusammen, die wir nicht immer abschließend vollständig zu erfassen vermögen.

Es reicht nicht aus, das Ziel des Kirchenrechts nur vom Schlusssatz des *Codex Iuris Canonici* her in der Verwirklichung der *salus animarum* zu beschreiben. Das ist zwar richtig, aber letztlich zu allgemein und juristisch zu wenig fassbar, als dass sich daraus justitiable Konsequenzen ableiten ließen. Das erste Ziel des Kirchenrechts besteht darin, Rechtsklarheit und Rechtssicherheit zu schaffen. Das Kirchenrecht muss dem göttlichen Recht und dem Heil der Menschen dienen. Die Verwirklichung kann durchaus misslingen. Die Kanonistik muss nun prüfen, ob die in ihrer Rechtsordnung angebotenen Rechtsmittel ausreichen, das durch die göttliche Offenbarung bereits vorgegebene Ziel zu erreichen. Sie hat die Gesetzgebung kritisch und zugleich wohlwollend zu begleiten, damit das Recht immer besser seinen Auftrag erfüllen kann.

Das *bonum commune* ist als sekundäres Ziel des Kirchenrechts zu identifizieren, weil das Gemeinwohl, wie das Recht, einen instrumentellen und subsidiären Charakter für das Heil der Menschen hat.

Was im Sinne des *ius divinum* als Naturrecht oder Offenbarungsrecht zu gelten hat, wird von der obersten Autorität der Kirche, d. h. vom Papst oder vom Bischofskollegium unter der Leitung des Papstes bestimmt (cc. 331, 336). Wenn etwas als göttliches Recht anerkannt ist, dann hat dies innerhalb der kirchlichen Gesetzssystematik verschiedene Konsequenzen:

- a) Göttliches Recht bricht entgegenstehendes menschliches Recht.
- b) Von göttlichem Recht kann nicht dispensiert werden.
- c) Göttliches Recht hatte auch schon Geltung, bevor es gesetzliches Recht wurde, es kann also auch rückwirkend angewandt werden.
- d) Das göttliche Recht gilt auch für nichtkatholische Christen sowie für Nichtchristen. (Dies wird natürlich erst dann spürbar, wenn diese mit der katholischen Kirche zu tun bekommen, z. B. bei Mischehen oder bei Konversion zur katholischen Kirche.)

Diese Konsequenzen erstrecken sich nicht nur auf die rechtstheoretische Begründung von Normen, sondern haben auch praktische Auswirkungen auf die Normsetzung bzw. die Möglichkeiten und Grenzen der Entwicklung von kirchlichen Gesetzen. Daneben entfalten die so begründeten Normen auch Wirkungen für jedes einzelne Mitglied der Kirche, wenn es um grundlegende Rechtsfragen geht, wie etwa die rechtliche Gleichstellung der Geschlechter, die Frage der Nichtdiskriminierung bei

der Berufswahl und der Berufsausübung, das Verhalten der Kirche im Hinblick auf die geschlechtliche Orientierung seiner Mitglieder und manches mehr. Allerdings beansprucht die Kirche, aufgrund des Offenbarungstheologischen Anspruchs, für sich die „Deutungshoheit“ über die Interpretation mancher menschenrechtlicher Fragen. Diese erstreckt sich, weil das Naturrecht als Teil des göttlichen Rechts definiert ist, auf alle Menschen, unabhängig von deren Bekenntnis. Hier stellt sich bisweilen die Frage der Anschlussfähigkeit kirchlicher Positionen und deren Begründung im gesellschaftlichen Diskurs.

## 7. Menschenrechte vs. Christenrechte?

### 7.1 Menschenrechte und kirchliche Anerkennung

Die Anerkennung der angeborenen Würde sowie derselben und unveräußerlichen Rechte aller Angehörigen der Menschheit bildet, so drückt es die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 aus, „die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt“<sup>76</sup>. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland hat diesen Gedanken der Unveräußerlichkeit der Menschenrechte und Grundfreiheiten nur ein Jahr später nahezu wortgleich in seinen Grundrechtsartikeln (Art. 1–19 GG) übernommen. Sie beziehen sich, eingedenk der Erfahrungen mit einem überzogenen Rechtspositivismus aus der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, zurück auf die Präambel des Grundgesetzes, die als Selbstvergewisserung der Vorläufigkeit aller menschlichen Gesetzgebung verstanden werden muss, die sich zugleich dem überpositiven Recht im Sinne grundlegender Gerechtigkeitspostulate verpflichtet weiß, ohne dass in der *Nominatio Dei* ein bestimmtes Gottesbild zum Ausdruck kommen soll.<sup>77</sup>

Bei der UN-Menschenrechtserklärung handelt es sich im Gefolge der Aufklärung und Säkularisierung der Rechtsordnungen und der Rechts-

---

76 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, online: <https://www.menschenrechtserklaerung.de/die-allgemeine-erklaerung-der-menschenrechte-3157/> (letzter Abruf 20. April 2018).

77 Vgl. HOPFAUF, Präambel, Rn. 8; COELLEN, Präambel, Rn. 5.

verständnisse um eine Übereinkunft nationaler Entscheidungsträger, die in der Erklärung enthaltenen Grundnormen als unveräußerlich und indispensable anzuerkennen. Dort werden vor allem solche subjektiven Rechte aufgeführt, die allen Menschen aufgrund des objektiven Rechts zustehen und deren Anerkennung jedermann dem und der anderen schuldet.<sup>78</sup> Es ist heute völlig unbestritten, dass Menschenrechte – unabhängig von ihrer theoretischen Begründung – universale Rechte sind, die jedem Menschen aufgrund seines Menschseins zustehen.<sup>79</sup> Eigentlich war schon im 18. Jahrhundert klar, dass Menschenrechte überhaupt keiner Begründung bedürfen, wie es die amerikanische Unabhängigkeitserklärung (1776) pointiert feststellt:

„Folgende Wahrheiten bedürfen für uns keines Beweises: dass alle Menschen gleich geschaffen sind; dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind; dass dazu Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören.“<sup>80</sup>

Allerdings geht die hier gefundene Formulierung von Thomas Jefferson davon aus, dass Menschenrechte theonomes Gedankengut sind. Eine Enttheologisierung der Begründung der Menschenrechte findet sich in der einen knappen Monat zuvor formulierten *Virginia Declaration of Rights*, ohne dass zu dieser Zeit zwischen der theonomen und der naturrechtlichen Begründung der Menschenrechte eine Diskrepanz gesehen wurde.

„Alle Menschen sind von Natur aus gleich frei und unabhängig und haben bestimmte ihnen innewohnende Rechte.“<sup>81</sup>

Die beiden Erklärungen machen in ihrer Allgemeinheit deutlich, dass hier sittliche Gebote und rechtliche Ansprüche zusammenkommen, ohne dass eine vollständige Deckungsgleichheit der sittlichen und der

78 Vgl. WITSCHEN, Grundmerkmale der Menschenrechte, 8.

79 Vgl. BLUMENWITZ, Universalität der Menschenrechte.

80 *The Unanimous Declaration of The Thirteen United States of America* vom 4. Juli 1776, Präambel: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“

81 *Virginia Declaration of Rights* vom 12. Juni 1776: „All men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights.“

rechtlichen Normen besteht.<sup>82</sup> Zunächst zielen diese Deklarationen auch nicht auf die gerichtliche Einklagbarkeit der Ansprüche ab, sondern darauf, das den unabhängigen Staaten zugrunde liegende personale Menschenbild als gemeinsames Grundverständnis zu formulieren. Dass dieses dann die aufzubauende Rechtsordnung zu durchwirken habe, stand auch nicht in Frage.

Damit ist über die Rechtsnatur dieser Normen noch keine Aussage getroffen, auch wenn zu dieser Zeit in der „Welt der Juristen“ das Naturrecht im Kontext der sogenannten Vertragstheorien, welche von der absoluten Freiheit des Menschen in seinem „Naturzustand“ ausgingen, einen durchaus akzeptablen Normbegründungshorizont abgab.<sup>83</sup> Ebenso wenig wurde die ideengeschichtliche Herkunft der Menschenrechte aus dem christlichen personalen Menschenbild in Frage gestellt.<sup>84</sup> Vor allem die spanischen Theologen der frühen Neuzeit (der sogenannten Spätscholastik), Francisco de Vittoria und Bartolomeo de las Casas, beide Dominikaner, haben angesichts des unsäglichen Leidens der indigenen Völker Lateinamerikas auf die anthropologische Gleichheit aller Menschen und die sich daraus notwendig ergebende gleiche Würde hingewiesen.<sup>85</sup> Sie findet ihre Begründung in der biblischen Schöpfungsordnung (*lex aeterna*), die der Mensch im göttlichen Recht erkennen kann und anzuerkennen hat.<sup>86</sup>

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil tat sich die katholische Kirche aufgrund des völlig säkularen Begründungshorizonts noch schwer damit, die UN-Menschenrechtserklärung anzuerkennen. Das *aggiornamento*, das Johannes XXIII. für Konzil und Kirche forderte, brachte Bewegung ins innerkirchliche Denken. Mit den Konzilserklärungen über die religiöse Freiheit (*Dignitatis humanae*) und der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*) öffnete sich die katholische Kirche auf die Welt hin. So lässt sich heute auf die Frage nach der Rezeption der Menschenrechte folgende differenzierte Antwort geben:

Aus dem biblischen Befund lassen sich bezüglich der allgemeinen Menschenrechte die Verweise auf die Schöpfung heranziehen. Die Gott-

---

82 Vgl. HILPERT, Die Menschenrechte, 66 f.

83 Vgl. ebd., 66–109.

84 Vgl. HUBER, Menschenrechte/Menschenwürde.

85 Vgl. HÖFFNER, Christentum und Menschenwürde.

86 Vgl. RÖMELT, *ius divinum*, 153.

ebenbildlichkeit (*imago Dei*) von Mann und Frau<sup>87</sup> schafft jenseits aller ethnischen und religiösen Herkunft und Orientierung eine Gleichheit in der Würde, aus der sich die grundsätzliche Forderung nach der Anerkennung der Menschenrechte zwingend logisch ergibt. Religionsrechtlich betrachtet verlangt die Schöpfungsordnung die ungeteilte Anerkennung der Menschenwürde für jedermann, unbeachtlich des Bekenntnisses.

Mit der in der katholischen Kirche etwas verzögerten Anerkennung der UN-Menschenrechtserklärung von 1948 und deren Transformation in die spezifischen Rechte aller Christgläubigen im CIC/1983 kann man deren weitgehende Übernahme in das religiöse Rechtssystem bejahen. Bezüglich der katholischen Auffassung sind allerdings hier einige Präzisierungen erforderlich.<sup>88</sup> Aber schon während des Zweiten Vatikanischen Konzils, am 11. April 1963, kurz vor seinem Tod, hat Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris*<sup>89</sup> den Graben zwischen der neuzeitlichen Menschenrechtsdiskussion und der Kirche überwunden. In diesem Dokument der kirchlichen Sozialverkündigung geht die Kirche die einzelnen Artikel der Menschenrechtserklärung durch, um auf Texte der kirchlichen Tradition zu verweisen, in denen diese Menschenrechte bereits sinngemäß gefordert worden waren. Johannes XXIII. betonte die Bedeutung der Achtung der Menschenrechte als notwendige Konsequenz des christlichen Verständnisses vom Menschen. Er stellt fest, „dass der Mensch das Recht auf Leben hat, auf die Unversehrtheit des Leibes sowie auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung“<sup>90</sup>. Indem der Papst die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 gutheißt und unterstützt, integriert er in die katholische Soziallehre das Konzept unveräußerlicher Menschenrechte und

---

87 Siehe Gen 1,26: „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“; 5,1: „Dies ist das Buch von Adams Geschlecht. Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach dem Bilde Gottes“; 9,6: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht“; Ps 8,6: „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“; Kol 1,15: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung“; 2 Kor 3,18: „Wir alle spiegeln mit enthültem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.“

88 Vgl. REINHARDT, Menschenrechte/Christenrechte in der Kirche.

89 JOHANNES XXIII., Enzyklika *Pacem in terris*, in: AAS 55 (1963), 257–304; dt. Lesehilfe: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html) (letzter Abruf 11. Juli 2018).

90 Ebd., Nr. 6.



Grundfreiheiten. Diese Position rezipiert das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Abschlussdokument, der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Dort wird die unveräußerliche Würde des Menschen bekräftigt, aus der sich die ebenso unveräußerlichen Menschenrechte ergeben. Das Konzil begründet diese Position freilich theologisch-biblich mit dem Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen (*Gaudium et spes* 12). Diese Begründung wendet sich nicht gegen andere Begründungen, schon gar nicht gegen jene, die positivrechtlich argumentieren, denen eine Normenbegründung ausreicht, die Recht dann anerkennt, wenn es aus sich heraus von der Rechtsgemeinschaft als gerechtes Recht anerkannt werden kann, weil es universal gilt, die gleichen Rechte für alle statuiert und von einer Grundnorm ausgeht, die für die weitere Rechtsordnung maßgeblich ist.<sup>91</sup>

Man muss an dieser Stelle jedoch sorgfältig unterscheiden zwischen den Ebenen von Recht und Moral<sup>92</sup>, kirchlich gesprochen zwischen der Ebene der Sozialverkündigung und der des kanonischen Rechts.

## 7.2 *Christenrechte – der neue Schatz subjektiver Rechte der Getauften*

Angeregt durch die Diskussionen im Verlauf des Konzils um die Anerkennung und Rezeption der Menschenrechte durch die katholische Kirche, angeregt durch das erneuerte Verständnis des eigenen Kirchenbildes als des durch die Taufe geeinten Volkes Gottes, stellte sich die Frage, ob nicht schon aus dem Empfang der Taufe Rechte und Pflichten aller Gläubigen gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft resultieren, welche die bisherige Gesetzgebung nicht abgebildet hatte. Diese Grundannahme wurde von Anbeginn der Arbeiten an der Reform des Codex bejaht, so weit sogar, dass erwogen wurde, ein kirchliches Grundgesetz zu schaffen. Diese *Lex Ecclesiae fundamentalis* blieb jedoch ein nicht Gesetz gewordenes Projekt.<sup>93</sup> Eine Reihe grundlegender Vorschriften wurde daraus jedoch in den CIC/1983 übernommen, allerdings um den

---

91 Vgl. KELSEN, Reine Rechtslehre, 228.

92 Vgl. ebd., 22.

93 Vgl. PULTE, Verwaltungsgerichtsbarkeit, 777.

Preis, dass sie den formalen Rang einer übergeordneten kirchlichen Verfassungsnorm verloren haben.

Menschenrechte und Christenrechte des heutigen CIC kann man daher schon formalrechtlich nicht auf die gleiche Ebene stellen, weil die Christenrechte des CIC/1983 (cc. 208–223) unter einem anderen Anspruch stehen. Seine Adressaten sind nicht alle Menschen auf Erden, sondern die auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist in die *ecclesia Christi* hineingetauften Menschen (vgl. c. 204) oder – in den meisten Fällen spezifischer – ausschließlich katholisch Getaufte. Aus der Taufe selbst ergibt sich ein besonderer Anspruch an die Haltung eines jeden Einzelnen und die aus dieser zu verwirklichenden Werte. Die Christenrechte verschaffen keinen absolut autonomen und unangreifbaren Rechtsbereich für das einzelne Rechtssubjekt. Die zuständige kirchliche Autorität hat durchaus das Recht, die Wahrnehmung dieser Rechte einzuschränken, aber nur, wenn es das Wohl der Kirche erfordert. So beschränken z. B. die Ehehindernisbestimmungen das Recht auf den Empfang dieses Sakraments aus rein religiösen Gründen, wie z. B. den vorherigen Empfang einer heiligen Weihe oder das Ablegen von Gelübden. Andererseits besteht stets und für alle Fälle ein kirchlicher Rechtsschutz. Die Gläubigen können ihre Rechte gerichtlich oder auf dem Verwaltungsrechtsweg geltend machen (c. 221). Ebenso ist der gute Ruf eines jeden rechtlich geschützt (c. 220) und sogar strafbewehrt (cc. 1390 § 2, 1717 § 2). Zwar handelt es sich hier um eine Schutzvorschrift, die sich auf jedermann erstreckt, also eigentlich ein Menschenrecht. Täter kann aber nur eine katholisch getaufte Person sein, weil die Strafvorschriften sich auf Personen beziehen, die der katholischen Kirche zugehören. Eine Bestrafung ist nur nach Maßgabe des Rechts möglich (c. 221 § 3). Eine Ausnahme bildet die Generalklausel des c. 1399 (allgemeine Strafnorm) für den Fall der Verletzung eines nicht im CIC spezifizierten göttlichen oder kanonischen Gesetzes. Die Norm ist schon im Zuge der Rechtsreform heftig kritisiert worden, weil sie gegen den Grundsatz *nul-la poena sine lege* ebenso verstößt wie gegen die Systematik des übrigen kanonischen Strafrechts, wie es in der Literatur luzide nachgewiesen wird.<sup>94</sup> Freilich gilt auch für diese Norm bei Anwendung das Willkürverbot. Da aber schon der Tatbestand nicht klar umschrieben ist, wird

94 Vgl. Klaus LÜDICKE, MKCIC 1399, 2; REES, Bestrafung ohne Strafgesetz; EICHOLT, Geltung und Durchbrechungen.

es hinsichtlich des Ermessens im Falle einer auf c. 1399 gründenden Bestrafung schwierig zu überprüfen sein, ob diese Grenze nicht überschritten wurde.

### 7.3 Streitfragen

In der Gegenwart werden immer wieder Streitfragen diskutiert, die das Leben der Christen innerhalb der christlichen Gemeinschaft sowie auch, diese umfassend und übersteigend zugleich, in der Gesellschaft betreffen – sei es nun die Debatte um die Zulassung zur Eucharistie für Geschiedene nach Wiederheirat oder für evangelische Ehegatten in einer gemischtkonfessionellen Ehe, der Umgang mit den kirchlichen Normen zur Sexualmoral oder auch das Verständnis von Kirchenamt und Weiheamt. In all diesen Punkten drängt sich der Eindruck auf, dass sich die gesellschaftliche Mehrheitsmeinung ebenso wie eine Tendenz zur mehrheitlichen Meinung im Volke Gottes von der herrschenden Doktrin und Disziplin der Kirche abgelöst hat. Viele Betroffene finden unbeachtlich der disziplinarischen Bestimmungen der Kirche ihre eigenen Arrangements für ein lebendiges christliches Leben. Das Gleiche gilt für Träger kirchlicher Leitungsgewalt. Selbst der Papst differenziert in seinen Lehrschreiben zwischen Doktrin, genereller Disziplin und sogenannten pastoralen Lösungen. Das blieb und bleibt nicht unwidersprochen. So taucht in ganz neuem Gewand die Frage auf: Was ist eigentlich das *ius divinum*, was das Gesetz Gottes und was schließlich rein kirchliches Recht?

Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen dem *ius divinum* und dem Gesetz Gottes (*lex aeternum*). Der erste Begriff ist juristisch geprägt und geformt. Er meint das überpositive bzw. präpositive Recht<sup>95</sup>, das sich aus der Schöpfungsordnung und/oder der Offenbarung herleitet und aus dem kanonische Grundnormen ihre Legitimation beziehen, wie z. B. das Petrusamt (c. 330), das sich kraft der neutestamentlichen Offenbarung institutionell aus dem Willen Jesu herleitet. Freilich ist damit noch nichts über die konkrete Ausgestaltung dieses Amtes ausgesagt. Ebenso ist offenbarungstheologisch klar, dass die christliche Ehe grund-

95 Vgl. zur Präpositivität des *ius divinum*: RIEDEL-SPANGENBERGER, Gottesrecht und Menschenrecht, 100.

legend der Schöpfungsordnung und hinsichtlich ihrer sakramentalen Wirklichkeit der christlichen Offenbarung zuzurechnen ist. Das kirchliche Eherecht des CIC/1983 setzt die Ehe als eine Institution der Schöpfungs- und Erlösungsordnung voraus<sup>96</sup> und ordnet in diesem Lichte das kirchliche Eherecht mittels Vorschriften, die entweder rein positivrechtlich oder in ganz unterschiedlicher Weise natur- und offenbarungsrechtlich begründet sind. Die detaillierte rechtliche Ordnung liegt weitestgehend jenseits des *ius divinum*.

Wird nun in der Theologie vom Gesetz Gottes gesprochen, so muss hier die theologische Rede von der juristischen unterschieden werden. Unter dem Gesetz Gottes wäre dann die Gesamtheit der göttlichen Gebote zu verstehen, im Sinne einer Gesamtkonzeption, welche dann auf die menschliche Lebenssituation näher zu interpretieren wäre.<sup>97</sup> So wird aus dem Gesetz Gottes ein verbindlicher Sollensanspruch, der aber eher als eine moralisch verbindliche Norm denn als eine gesetzliche Vorschrift anzusehen ist.

Demgegenüber bleibt das positiv göttliche Recht, das sich aus der kirchlich kanonisierten Offenbarung und der darauf aufbauenden amtlichen Lehre der Kirche speist, tatsächlich eine unverhandelbare Kategorie des Kirchenrechts, weil das Recht seiner Konzeption und Funktion nach, wie bereits dargelegt, notwendig der kirchlichen Lehre folgen muss, wenn die Normbegründungen hinreichend theologisch substantiiert sein sollen.<sup>98</sup> Außerdem wird in der Literatur darauf aufmerksam gemacht, dass das Kirchenrecht ein Recht für die Kirchengemeinschaft ist, die sich als *Communio cum Deo* begreift.<sup>99</sup> Insofern ist Gottes Wort und sein Handeln in der Schöpfung maßgeblich für alle Weltdeutung, die auch den Bereich des Kirchenrechts umfasst. Daher hat ein (gemäßigter) legalistischer Positivismus, wie er in der weltlichen Rechtswissenschaft zur Normenbegründung durchaus anzuerkennen ist, in der Kanonistik keinen Platz.

Freilich bricht sodann im kirchlichen Kontext die Spannung zwischen Recht und Moral auf. Dass es eine Differenz zwischen rechtlichen und moralischen Normen gibt, ist im Lichte der Entwicklung des neuzeitlichen Freiheitsdenkens unbestreitbar. Sie ist auch notwendig in der

---

96 Vgl. ebd., 106.

97 Vgl. SCHELHAS, *Lex libertatis*, 316.

98 Vgl. dazu ausführlicher MECKEL, *Ius Divinum positivum*, 312 f.

99 Vgl. MÜLLER, *Recht und Kirchenrecht*, 29.

Unterscheidung, weil nicht alles, was sittlich geboten ist, auch rechtlich eingefordert werden kann. Ebenso beinhaltet nicht jede Rechtspflicht auch eine sittliche Norm.

Nur wenn es um Rechtsfragen geht, die dem Bereich des göttlichen Rechts zuzuordnen sind, rücken die beiden Kategorien von Recht und Moral wieder enger zusammen, wenn z. B. ein Schwangerschaftsabbruch (direkte Abtreibung), von ganz wenigen Ausnahmen (indirekte Abtreibung) abgesehen,<sup>100</sup> in c. 1398 mit der Kirchenstrafe der Exkommunikation belegt wird, weil darin ein Verstoß gegen das göttliche Tötungsverbot ebenso erkannt wird wie ein Verstoß gegen den Auftrag an die Menschen, am Schöpfungsauftrag mitzuwirken (Gen 1,22).<sup>101</sup> Aus diesem Grund wendet der Gesetzgeber hier das in der Wissenschaft umstrittene Strafmittel der durch die Vollendung der Tat, ohne richterlichen Spruch eintretenden „Tatstrafe“ an, wenn sich der Vorsatz auf die Tötung des lebenden Fötus gerichtet hat,<sup>102</sup> nicht etwa primär intentional auf die Rettung des Lebens der Mutter. Das gilt, obwohl die Strafnorm schon von ihrer Textgestalt nicht dem göttlichen Recht zuzuordnen ist. Man wird ihr aber angesichts der kontinuierlichen lehramtlichen Verkündigung ein göttlich-rechtliches Fundament nicht absprechen können. Anders sieht es bei Bestimmungen aus, in denen der kirchliche Gesetzgeber direkt auf das göttliche Recht rekurriert. Darauf verweisen Formeln wie *iuri divino* (c. 22), *lege divina* (c. 98 § 2), *ex divina institutione* (cc. 207 § 1; 1008), *a Christo Domino instituta* (c. 840) oder etwa *statuente Domino* (c. 330). Diese Aufzählung ist nicht abschließend. Durchforstet man die kirchlichen Gesetzbücher auf diese direkten Hinweise, kann man feststellen, dass der kirchliche Gesetzgeber mit diesen Verweisen sehr sparsam umgeht.<sup>103</sup> Die unterschiedlich formulierten Bezugnahmen weisen darauf hin, dass der Gesetzgeber bewusst, aufgrund der jeweils unterschiedlichen theologischen Begründung, die den Nor-

---

100 Zu dieser Unterscheidung siehe HÖRMANN, Abtreibung.

101 Siehe auch: PAUL VI., Enzyklika über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens *Humanae vitae* vom 25. Juli 1968, in: AAS 60 (1968), 481–503, bes. Art. 13; zuletzt: Kongregation für die Glaubenslehre, Klarstellung zur vorsätzlichen Abtreibung, 11. Juli 2009, online: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090711\\_aborto-procurato\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20090711_aborto-procurato_ge.html) (letzter Abruf 19. April 2018).

102 Vgl. CAPARROS, Code of Canon Law Annotated, 1085.

103 Vgl. WITSCH, *Ius divinum*, 330.

men zugrunde liegen, eine differenzierte Zuordnung der gesetzlichen Bestimmungen zum göttlichen Recht vornimmt.

Jenseits der binnenkirchenrechtlichen Betrachtung erscheint ein Rückbezug auf das *ius divinum* insbesondere in den globalen Menschenrechtsdiskursen nachhaltig und berechtigt zu sein. Freilich bedarf es dazu einer Interpretation des göttlichen Rechts, welche die Unverhandelbarkeit des essentiellen Regelungsgehalts in den Gerechtigkeitspostulaten anerkennt, die zu den Grundentscheidungen jeder menschlichen Ordnung gehören.<sup>104</sup> Ein derartiger Rückbezug auf das göttliche Recht bewahrt vor einer einseitigen Positivierung des Rechts und der auf diese Weise zu kurz greifenden Normbegründungen, die nach den Erfahrungen der missbräuchlichen Verwendung rechtspositivistischer Normauslegung in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eigentlich als überwunden anzusehen sind. Das Kirchenrecht als religiöses Recht weiß sich dem Prinzip verpflichtet, dass „eine Norm, die dem göttlichen Recht widerspricht, der Grundlage entbehrt“<sup>105</sup>. Insofern ist das göttliche Recht für das Kirchenrecht als religiöses Recht tatsächlich eine Kategorie, auf die es nicht verzichten kann. Anders wäre es lediglich, wenn das Kirchenrecht ohne jeden Transzendenzbezug als reines Organisations- und Verwaltungsrecht zu kennzeichnen wäre. Solchen Konzepten, die vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt wurden,<sup>106</sup> ist der Gesetzgeber ebenso wenig gefolgt wie die kanonistische Wissenschaft. Auch wenn Gott nicht als Gesetzgeber *sensu strictu* in dieser Welt gewirkt hat, wird man nicht leugnen können, dass die Prinzipien der *lex aeterna* und des *ius divinum* der Schöpfungs- und Heilsordnung Konturen verleihen, die für die Ausgestaltung des kirchlichen Rechts maßgeblich sind. Das *ius divinum* in seinen naturrechtlichen und offenbarungrechtlichen Dimensionen gründet letztlich im Wesen des Menschen, seiner Würde und den sich aus seinem Personsein ergebenden Rechten und Pflichten.<sup>107</sup>

---

104 Vgl. HOFFAUF, Präambel, Rn. 8.

105 GRAULICH, *Decretum Gratiani*, 129.

106 Vgl. HUIZING, *Um eine neue Kirchenordnung*.

107 Vgl. MECKEL, *Ius divinum – Befund und Begründungen*, 229.

## Literatur

- Winfried AYMANS, Die Teilkirche und der bischöfliche Weihetitel. Anmerkungen über Ersatzformen des bischöflichen Amtes unter Berücksichtigung einer neuen Praxis des Apostolischen Stuhles, in: Wilhelm REES u. a. (Hg.), Im Dienst von Kirche und Wissenschaft. Festschrift für Alfred E. Hierold zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Kanonistische Studien und Texte 53), Berlin 2007, 371–385.
- Pedro BARCELÓ/Gunther GOTTLIEB, Das Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380. Adressaten und Zielsetzung, in: Karlheinz DIETZ u. a. (Hg.), Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet, Würzburg 1993, 409–423.
- BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (VApS 174), Bonn 2006, 72–84.
- Dieter BLUMENWITZ, Die Universalität der Menschenrechte (Kirche und Gesellschaft 307), Köln 2004; VGL: [https://www.ksz.de/fileadmin/user\\_upload/Gruene\\_Reihe\\_PDFs/KSZ\\_307.pdf](https://www.ksz.de/fileadmin/user_upload/Gruene_Reihe_PDFs/KSZ_307.pdf).
- Ernest CAPARROS u. a. (Hg.), Code of Canon Law Annotated, Montreal/Woodridge 2004.
- Christian VON COELLN, Präambel, in: Christoph GRÖPL u. a. (Hg.), Grundgesetz. Studienkommentar, München 2015, Rn. 5; 8.
- Hans CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969.
- Eugenio CORECCO, Theologie des Kirchenrechts. Methodische Ansätze (Canonistica 4), Trier 1980.
- Sabine DEMEL, Einführung in das Recht der katholischen Kirche, Darmstadt 2014.
- Horst DENZER, Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform. Politische Ideen in Deutschland 1600–1750, in: Iring FETSCHER/Herfried MÜNKLER (Hg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 3: Von den Konfessionskriegen bis zur Aufklärung, München/Zürich 1985, 233–273.
- Hans DOMBOIS, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht, Bd. 1, Witten 1961.
- Horst DREIER, Naturrecht und Rechtspositivismus. Pauschalurteile, Vorurteile, Fehlurteile, in: Wilfried HÄRLE/Bernhard VOGEL (Hg.), „Vom Rechte, das mit uns geboren ist“. Aktuelle Probleme des Naturrechts, Freiburg 2007, 127–170.

- Bernd EICHOLT, Geltung und Durchbrechungen des Grundsatzes „Nul-  
lum crimen nulla poena sine lege“ im kanonischen Recht, insbeson-  
dere in c. 1399 CIC/1983 (Adnotationes in ius canonicum 39), Frank-  
furt am Main u. a. 2006.
- Markus GRAULICH, Das ius divinum im Decretum Gratiani – ein Weg-  
weiser, in: DERS./Ralph WEIMANN (Hg.), Ewige Ordnung in sich ver-  
ändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Dis-  
kurs (QD 287), Freiburg 2018, 116–129.
- Markus GRAULICH, „Naturrecht – II. Kath.“, in: Axel Frhr. VON CAMPEN-  
HAUSEN u. a. (Hg.), Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht,  
Bd. 3, Paderborn 2004, 7 f.
- Markus GRAULICH, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die  
Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die  
Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft, Paderborn 2005.
- Judith HAHN, „Gesetz der Wahrheit“. Rechtstheoretische Überlegungen  
im Anschluss an aktuelle päpstliche Äußerungen zur Rechtsbegrün-  
dung, in: AKathKR 181 (2012), 106–128.
- Thomas HAHN, Staat und Kirche im deutschen Naturrecht. Das natürli-  
che Kirchenrecht des 18. und 19. Jahrhunderts (Jus Ecclesiasticum  
98), Tübingen 2012.
- Johannes HECKEL, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhand-  
lungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, München  
1957.
- Konrad HILPERT, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktuali-  
tät, Düsseldorf 1991.
- Thomas HOBBS, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchli-  
chen und bürgerlichen Staates, hg. von Iring FETSCHER, übers. von  
Walter EUCHNER, Frankfurt am Main 1999 (zuerst 1651 als „Levia-  
than or the matter, forme and power of a common-wealth ecclesias-  
tical and civill“).
- Joseph HÖFFNER, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der  
spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, in: DERS., Ausge-  
wählte Schriften, Bd. 2, hg. von Ursula NOTHELLE-WILDFEUER und  
Jörg ALTHAMMER, Paderborn 2017 (Erstausgabe Trier 1947), 214–  
225, 313–329.
- Alexander HOLLERBACH, Göttliches und Menschliches in der Ordnung  
der Kirche, in: DERS. u. a. (Hg.), Mensch und Recht. Festschrift für  
Erik Wolf zum 70. Geburtstag, Frankfurt 1972, 212–235.



- Martin HONECKER, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995.
- Axel HOPFAUF, Präambel, in: Bruno SCHMIDT-BLEIBTREU/Franz KLEIN (Hg.), Kommentar zum Grundgesetz, München <sup>10</sup>2004, Rn. 8.
- Karl HÖRMANN, „Abtreibung“, in: DERS. (Hg.), Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1976, 3–15.
- Wolfgang HUBER, „Menschenrechte/Menschenwürde“, in: TRE 22, 577–602.
- Petrus HUIZING, Um eine neue Kirchenordnung, in: Alois MÜLLER u. a. (Hg.), Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968, 55–83.
- Karl-Heinz ILTING, „Naturrecht“, in: Otto BRUNNER u. a. (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 4, Stuttgart 1978, 245–313.
- Walter KASPER, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg 2011.
- Walter KASPER, Die Kirche als universelles Sakrament des Heils, in: DERS., Theologie und Kirche, Mainz 1987.
- Hans KELSEN, Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik, hg. von Matthias JESTAEDT, Tübingen <sup>2</sup>1960 (Studienausgabe 2017).
- Peter KRÄMER, Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts, in: Theologische Berichte XVI. Die Kirche und ihr Recht, Zürich/Einsiedeln/Köln 1986, 11–38.
- Peter KRÄMER, Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma, Stuttgart 1992.
- Jan LEICHSENRING, Ewiges Recht? Zur normativen Bedeutsamkeit gegenwärtiger Naturrechtsphilosophie (PhU 33), Tübingen 2013.
- Norbert LÜDECKE/Georg BIER, Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung, Stuttgart 2012.
- Volker MANTEY, Zwei Schwerter – zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, Tübingen 2005.
- Georg MAY, Das geistliche Wesen des kanonischen Rechts, in: DERS., Schriften zum Kirchenrecht. Ausgewählte Aufsätze, hg. von Anna EGLER und Wilhelm REES (Kanonistische Studien und Texte 47), Berlin 2003, 25–56.
- Georg MAY/Anna EGLER, Einführung in die kirchenrechtliche Methode, Regensburg 1986.

- Thomas MECKEL, Das *Ius divinum positivum* – eine unverhandelbare Kategorie des Kirchenrechts, in: Bernd DENNEMARCK u. a. (Hg.), Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft (Würzburger Theologie 7), Würzburg 2011, 265–314.
- Thomas MECKEL, *Ius divinum* – Befund und Begründungen einer Begründung des kirchlichen Rechts, in: Markus GRAULICH/Ralph WEIMANN (Hg.), Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs (QD 287), Freiburg 2018, 209–234.
- Karl-Wilhelm MERKS, Grenzzäune mit Löchern? Über die Allgemeingültigkeit moralischer Normen, in: Stephan GOERTZ/Caroline WITTING (Hg.), *Amoris laetitia* – Wendepunkt für die Moraltheologie? (KiU 4), Freiburg 2016, 160–200.
- Klaus MÖRSDORF, „Kirchenrecht – III. Theologische Grundlage“, in: LThK<sup>2</sup> VI, 248–250.
- Ludger MÜLLER, *Ordo Ecclesiae*. Theologische Grundlegung und Theologie des kanonischen Rechts nach Eugenio Corecco, in: AKathKR 163 (1994), 96–120.
- Ludger MÜLLER, Recht und Kirchenrecht, in: Stephan HAERING u. a. (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg<sup>3</sup>2015, 12–31.
- Johannes NEUMANN antwortet Ingo HERMANN, Braucht die Kirche ein Recht? Funktion und Grenzen des Rechts in der Kirche, Düsseldorf 1970.
- George PHILLIPS, Kirchenrecht, Bd. 1, Regensburg 1845.
- Samuel VON PUFENDORF, Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur, hg. und übers. von Klaus LUIG (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens 1), Frankfurt am Main/Leipzig 1994 (zuerst 1673 als: *De Officio Hominis Et Civis Juxta Legem Naturalem. Libri Duo*).
- Matthias PULTE, Magister Gratian, in: Philipp THULL (Hg.), Kirchenrecht im Portrait, St. Ottilien 2017, 112–125.
- Matthias PULTE, Die Schaffung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit für die deutschen Diözesen. Ein bleibendes Desiderat aus der Kodifikationsgeschichte zum CIC/1983, in: Wilhelm Rees u. a. (Hg.), Im Dienst von Kirche und Wissenschaft. Festschrift für Alfred E. Hierold zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Kanonistische Studien und Texte 53), Berlin 2007, 771–788.

- Wilhelm REES, Bestrafung ohne Strafgesetz. Die strafrechtliche Generalklausel des c. 1399 des Codex Iuris Canonici, in: Winfried AYMANS/Karl-Theodor GERINGER (Hg.), *Iuri canonico promovendo*. Festschrift für Heribert Schmitz, Regensburg 1994, 373–394.
- Heinrich J. F. REINHARDT, Menschenrechte/Christenrechte in der Kirche, in: Günter LANGE (Hg.), *Theologie im Kontakt*, Bd. 1, Bochum 1993, 93–113.
- Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, Gottesrecht und Menschenrecht. Zur Legitimation, Limitation und Normierung positiven kirchlichen Rechts, in: Heinrich J. F. REINHARDT (Hg.), *Theologia et Jus Canonicum*. Festgabe für Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Essen 1995, 99–109.
- Josef RÖMELT, *Ius divinum* als Begriff der theologischen Ethik?, in: Markus GRAULICH/Ralph WEIMANN (Hg.), *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs* (QD 287), Freiburg 2018, 148–165.
- Martin RONHEIMER, Praktische Vernunft und das von Natur aus Vernünftige. Zur Lehre von der *Lex naturalis* als Prinzip der Praxis bei Thomas von Aquin, in: *Theologie und Philosophie* 75 (2000), 493–522.
- Antonio María ROUCO VARELA, Rechtsphilosophie oder Rechtstheologie? Versuch einer Antwort aus der Sicht des kanonischen Rechts, in: DERS., *Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung*, hg. von Winfried AYMANS, Libero GEROSA und Ludger MÜLLER, Paderborn 2000, 15–58.
- Merio SCATTOLA, Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des „*ius naturae*“ im 16. Jahrhundert (Frühe Neuzeit 52), Tübingen 1999.
- Johannes SCHELHAS, *Lex libertatis*. Die Anwendung des Gesetzes Gottes im Leben der Glaubenden, in: *ZKTh* 139 (2017), 315–327.
- Reinhold SEBOTT, *Gnadenrecht*. Der Beitrag von Hans Dombois zur Fundamentalkanonistik, Frankfurt u. a. 2009.
- Thomas SÖDING, Das Gesetz der Freiheit. Neutestamentliche Impulse in der Debatte um das *ius divinum*, in: Markus GRAULICH/Ralph WEIMANN (Hg.), *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs* (QD 287), Freiburg 2018, 68–115.
- Rudolph SOHM, *Kirchenrecht I*. Die geschichtlichen Grundlagen, München/Leipzig 1923.

- Gideon STIENING, *Lex naturalis est prima participatio legis aeternae*.  
Zum Verhältnis von *lex aeterna*, *recta ratio* und *lex naturalis* bei  
Francisco Suárez, in: Oliver BACH u. a. (Hg.), *Die Naturrechtslehre  
des Francisco Suárez*, Berlin/Boston 2017, 25–62.
- Norbert WITSCH, „*Ius divinum*“, in: Axel Frhr. VON CAMPENHAUSEN u. a.  
(Hg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd. 2, Pader-  
born 2002, 328–331.
- Dieter WITSCHEN, *Grundmerkmale der Menschenrechte. Kennzeichen –  
Kriterien – Konturen*, Paderborn 2013.