



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Über die Zwecke der Zeitlichen Güter der Katholischen Kirche

Eine Studie zur theologischen Grundlegung des kirchlichen
Vermögensrechts

Verfasser

Dieter Maximilian Haschke

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. Theol.)

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. DDr. habil. Ludger Müller, M. A.

Wien, 2013

Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid, sei es Steuer oder Zoll, sei es Furcht oder Ehre. Bleibt niemandem etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den Andern liebt, hat das Gesetz erfüllt.

Römerbrief 13, 7-8

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
Vorwort.....	8
Einleitung.....	9
1. Hinführung.....	9
2. Definition: Kirchenvermögen	11
3. Übersetzung des geltenden Gesetzestextes	12
Teil A: Rechtshistorische Untersuchung des c. 1254 CIC/1983.....	14
Kapitel I – Zu den historischen Quellen des c. 1254 CIC/1983 vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil	14
1. Das Verhältnis der Gesetzbücher von 1983 und 1917	14
2. Der Text der cc. 1495 §1 und 1496 CIC/1917	17
3. Synoptischer Vergleich von c. 1254 CIC/1983 mit cc. 1495 §1 und 1496 CIC/1917	18
3.1. Vergleich von c. 1254 §1 CIC/1983 mit c. 1495 §1 CIC/1917	19
3.2. Vergleich von c. 1254 §2 CIC/1983 mit c. 1496 CIC/1917	20
3.3. Finis: Erläuterungen zur Begriffsübersetzung	21
3.4. Zur Anordnung der Canones in den CIC 1917 und 1983	22
3.5. Ausblick	23
Kapitel II – Die Entwicklung zum c. 1254 CIC/1983 im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils	25
1. C. 1254 CIC/1983 und das Zweite Vatikanische Konzil.....	25
1.1. Ein Blick auf das Verhältnis zwischen Konzil und CIC im Allgemeinen	25
1.1.1. Das Zweite Vatikanische Konzil und die <i>communio</i> -Theologie	25
1.1.2. Die Situation der Kirche in den Umbrüchen seit der Aufklärung und ihre Folgen auf die Kanonistik: Die Idee von Kirche als <i>societas perfecta</i>	32
1.1.3. Das Verhältnis zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem Kirchenrecht im Spannungsfeld von <i>communio</i> und <i>societas</i>	36

1.2. Die Rezeption von Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in c. 1254 CIC/1983	41
2. Vom Schema zum Gesetz: c. 1254 CIC/1983 im Gesetzgebungsprozess 1972 bis 1983	48
3. Zusammentrag: Überblick über die erkennbaren Intentionen des Gesetzgebers 1983	52
Teil B: Rechtssystematische Untersuchung des c. 1254 CIC/1983	56
Kapitel III - Kirchliches Vermögensrecht als Spiegel des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche sowie des kirchlichen Selbstverständnisses (c. 1254 §1 CIC)	56
1. Die <i>Dignitatis Humana</i> als Grundlage für die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat	57
1.1. Die philosophische Grundlage: Der Würde-Begriff bei Immanuel Kant	58
1.2. Die theologische Grundlage: Das Verhältnis der katholischen Kirche zur Menschenwürde nach <i>Dignitatis Humanae</i>	61
1.3. Folgerungen für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche	65
2. Das Verhältnis von Kirche und Staat im Spiegel der <i>societas-perfecta</i> -Lehre und des Zweiten Vatikanischen Konzils	68
2.1. <i>Societas perfecta</i> und <i>Communio</i> : Zwei konträre Begriffe?	69
2.2. Kritischer Ausblick	71
3. Kirche als <i>communio fidelium</i> , <i>hierarchica</i> et <i>Ecclesiarum</i>	72
3.1. Die Kirche als das (neue) Volk Gottes	73
3.2. Die Kirche als hierarchisch geordnete Gesellschaft	75
3.3. Bedeutungshorizont des kirchlichen Selbstverständnisses in Blick auf das vermögensrechtliche <i>ius nativum</i>	78
Kapitel IV – Die Zwecke kirchlichen Vermögens in der Dimension kirchlicher Grundvollzüge (c. 1254 §2 CIC)	80
1. <i>Cultus divinus</i>	80
2. <i>cleri aliorumque ministrorum sustentatio</i>	83

3. Opera sacri apostolatus et caritatis.....	86
Conclusio.....	89
Quellen- und Literaturverzeichnis	94
1. Quellen	94
2. Sekundärliteratur.....	95
3. Onlinemedien	101
Abstract	102
Lebenslauf.....	103

Vorwort

Am Anfang dieser Arbeit zunächst einige Wortes des Dankes, an alle, die mich beim Erstellen dieser Schrift unterstütz und begleitet haben. Mein Dank gilt in erster Linie den Mitarbeitern des Instituts für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Besonders möchte ich Herrn Prof. DDr. Ludger Müller für die Betreuung und Förderung, die er mir beim Erstellen dieser Arbeit hat zuteilwerden lassen, bedanken. Durch seine Forschung und Lehre zu den Grundfragen des Kirchenrechts hat er in mir das Interesse und die Begeisterung für das zu bearbeitete Thema geweckt.

Meiner Mutter, Martina Haschke, meiner Großmutter Gertrud Rachel und meiner Schwester Felicitas Haschke möchte ich dafür danken, dass sie immer hinter mir stehen und mich auf ihre Art und Weise prägen.

Danken möchte ich auch Herrn Peter A. Fritzsche, der mich als guter Freund beim Erstellen dieser Arbeit begleitet und diese mühevoll korrekturgelesen hat.

Wien, September 2013

Dieter Maximilian Haschke

Einleitung

1. Hinführung

„So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mt 22, 21)

Anders formuliert: Steht es der Kirche überhaupt zu, Geld beziehungsweise Vermögen zu erwerben, zu besitzen, zu veräußern? Ist die Kirche eigentlich des Kaisers oder „gehört“ sie Gott? Kann die Kirche sich allein als eine Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen verstehen oder ist sie nicht auch Gemeinschaft der Glaubenden untereinander? – Jesu Antwort auf der Jünger Frage, ob es denn im Sinne der Botschaft Jesu – also im Sinne des Reich Gottes – sei, dem Kaiser in Rom Steuern zu zahlen, wirft bis heute offensichtlich viele Fragen auf.¹

Zunächst stellt sich allgemein die Frage nach dem Wesen der Kirche. Ist sie lediglich eine spirituelle Gemeinschaft, also lediglich zwischen Gott und dem Gläubigen² verfasst, so wird die Problemstellung der Legitimation eines Kirchenvermögens verschärft. Andererseits stellt sich auch unter der Prämisse einer irdisch verfassten Kirche die Frage nach einer

¹ Vgl. dazu nur einige Beispiele von kirchlichen Websites zum Thema Kirchenfinanzen: <http://kirchenfinanzierung.katholisch.at>; <http://www.bistummainz.de/bistum/bistum/finanzen/index.html>; <http://www.evangelische-pfarrgemeinde-ternitz.at/index.php/kirchenbeitrag/was-macht-die-kirche-mit-ihrem-geld>; <http://www.kath-kirche-vorarlberg.at/organisation/finanzkammer/artikel/die-kirche-und-das-liebe-geld>. Weiterhin lassen sich immer wieder Zeitungsartikel zu diesem Thema finden. So beispielsweise: MAYR, ROHRHOFFER: Viel Geld für Gottes Segen, <http://derstandard.at/1345166410203/Viel-Geld-fuer-Gottes-Segen>. GÖRLACH: Abschaffung der Kirchensteuer: Gott und Geld, <http://derstandard.at/1348284037853/Abschaffung-der-Kirchensteuer-Gott-und-Geld>. VELÉZ-PLICKERT: Umkämpft: Die Seelen und ihr Geld, <http://www.die-tagespost.de/Umkaempft-Die-Seelen-und-ihre-Geld;art456,144689>. Darüber hinaus lassen sich noch etliche kirchen- und christentumskritische Websites finden, die sich eingehend, nahezu ausschließlich mit dem Themenkreis Kirche und Geld beschäftigen, hier aber nicht näher hin belegt werden. Nur ein exemplarisches Beispiel: <http://www.stop-kirchensubventionen.de> (alle benannten Websites wurden zuletzt am 21.07.2013 abgerufen). Für den theologisch-wissenschaftlichen Bereich konnten folgende Publikationen der letzten Jahre ermittelt werden: POCK: Pastoral und Geld. BERGNER: Die Kirche und das liebe Geld. POHL: Kirche und Geld. ZULEHNER: Kirche umbauen – nicht totsparen. Spezifisch für die kanonistische Disziplin konnten lediglich einige Artikel, vornehmlich aus dem asiatischen Raum ermittelt werden (vgl. Canon Law Abstracts 109), insbesondere sei hier folgender Artikel benannt: KARAAN: The Catholic Church's Right to Temporal Goods.

² Gruppen- und Amtsbezeichnungen werden entsprechend den Regeln der deutschen Sprache und zur besseren Lesbarkeit sowie Verständlichkeit im generischen Maskulinum gehalten. Insbesondere bei Gruppenbezeichnungen ist dennoch bewusst, dass es sich – vorbehaltlich einzelner Gruppen, die qua Geburt oder Zustandekommen nur aus Personen männlichen Geschlechtes bestehen (z. B. Diakone, Priester, Bischöfe) – dabei immer um Gruppen mit möglichen Angehörigen beiderlei Geschlechts handeln kann.

möglichen Rechtfertigung und Legitimation eines Kirchenvermögens und vor allem eines eigenen kirchlichen Vermögensrechtes. Ist die Kirche nicht ausschließlich eine (individuelle) Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, so ist sie als hierarchisch verfasste Kirche auch Kirche in der Welt. Durch ihre Teilnahme an der Welt ist die Kirche auch gefordert, ihre Stellung in der Welt zu definieren. In die Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen der Kirche und der Welt, insbesondere dann im Verhältnis zwischen der Kirche und dem Staat, fällt auch die Problematik des kanonischen Vermögensrechtes.

Der katholischen Kirche stehe „*iure nativo*“ zu, „*independentes a civili potestate, acquirere, retinere, administrare et alienare valet ad fines sibi proprios prosequendos*“³. Neben der Selbstreklamation des Anspruches auf ein Vermögensrecht definiert dieser Canon auch – zumindest im vermögensrechtlichen Rahmen – das Verhältnis zwischen der Kirche und dem Staat. Ausgehend von der Behauptung des kirchlichen Gesetzgebers, dass es ein angeborenes und vom Staate unabhängiges Recht der Kirche sei, eigenes Vermögen und damit auch ein eigenes Vermögensrecht zu haben, wird die historische Herkunft dieses Gedanken zu untersuchen sein. Es lässt sich zunächst eine enge Verknüpfung zur *societas-perfecta*-Lehre vermuten, stellt sich doch zugleich auch die Frage nach der Verortung der Forderung des c. 1254 §1 CIC in der *communio*-Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Neben den historischen Anfragen ist die Problematik der Kirchenfinanzen und des kirchlichen Vermögensrechtes auch aus der systematischen Perspektive zu betrachten. Neben der allgemeinen theologischen Infragestellung aus der Sichtweise einer armen Kirche⁴ wird auch die Transparenz kirchlicher Finanzen überhaupt, also die konkrete Praxis der Kirchenfinanzen in Frage gestellt⁵. Zudem wird die vermeintliche Notwendigkeit der Kirchenfinanzen auch außerkirchlich in Frage gestellt. Als wohl prominentes Beispiel dafür kann wohl der Atheist und Kirchenkritiker Carsten Frerk⁶ gelten. Auf die angeschnittenen Fragen soll folgend dahin gehend eine Antwort gegeben

³ C. 1254 §1 (AAS 75 [1983] II, 216).

⁴ Vgl. HEIMERL/PREE: VermR, 60.

⁵ Vgl. Orth: Die Kirche und das liebe Geld, 2f.

⁶ Zum Beispiel: FRERK: Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland. Aschaffenburg ³2004. DERS., BAUMGARTEN: Gottes Werk und unser Beitrag. Kirchenfinanzierung in Österreich. Wien 2012.

werden, dass das Recht der Kirche auf eigene Finanzen und die einzelnen Zwecke dargelegt werden soll.

2. Definition: Kirchenvermögen

Bevor diese Arbeit *medias in res* die konkrete Frage nach der ekklesiologischen Verortung und den Zwecken des Kirchenvermögens, der *Bona temporalia Ecclesiae*, stellt, soll zuvor ein Blick auf diesen Begriff an sich gerichtet werden und damit der Bereich dieser Untersuchung konkret eingeschränkt werden. Dies kann mittels des geltenden Gesetzes (c. 1257 CIC/1983) geschehen:

„**Can. 1257** - § 1. Bona temporalia omnia quae ad Ecclesiam universam, Apostolicam Sedem aliasve in Ecclesia personas iuridicas publicas pertinent, sunt bona ecclesiastica et reguntur canonibus qui sequuntur, necnon propriis statutis.

§ 2. Bona temporalia personae iuridicae privatae reguntur propriis statutis, non autem hisce canonibus, nisi expresse aliud caveatur.“⁷

Im Gesetzestext werden insbesondere zwei Aspekte sichtbar: Zum Ersten müssen die Vermögenswerte, so sie unter den Begriff *Bona temporalia Ecclesiae* fallen sollen, im Eigentum einer kirchlich-öffentlichen juristischen Person stehen. Diese „zeitlichen Güter können in Sach- oder Kapitalwerten oder auch in bloßen geldwerten Rechtstiteln bestehen“⁸. Darüber hinaus hat die Kirche auch Gebrauchsrechte, die ebenso zum Kirchenvermögen gehören.⁹ Zum Zweiten, im Eigentum und Besitz „einer physischen Person (auch wenn diese Person Amtsträger sein sollte) stehende Vermögenswerte sind niemals bona Ecclesiae temporalia, auch wenn es sich um Sachen mit rein kirchlicher Zweckbestimmung handelt“¹⁰. So wäre beispielsweise das Messgewand des Pfarrers Privateigentum, solange es nicht ausdrücklich im Besitz der Pfarrei steht.

In Hinsicht auf den CIC/1917 sei abschließend noch auf die Unterscheidung der zeitlichen zu den geistlichen Gütern verwiesen. Auch wenn die gesetzgeberische Unschärfe in Bezug

⁷ C. 1257 (AAS 75 [1983] II, 216).

⁸ AYMANS/MÖRSDORF/MÜLLER: KanR IV, (Manuskript) §152 A.

⁹ Vgl. ebd., (Manuskript) §152 B I a.

¹⁰ PREE: HdbKathKR², 1049.

auf die Wesen beider Güter im CIC/1983 durch die Neustrukturierung¹¹ aufgehoben wurde, sei die Unterscheidung benannt: Die geistlichen Güter sind, anders als die zeitlichen Güter, „unmittelbar auf den transzendenten Zweck der Kirche hingeeordnet“¹². Mit dieser Unterscheidung sei aber bereits auch auf die Verflechtung zwischen zeitlichen und geistlichen Gütern der Kirche, in Form der beiden Grunddimensionen von Kirche hingewiesen: Kirche als Mysterium und Kirche als irdisch verfasste Gemeinschaft¹³. Im Hinblick auf diese beiden Dimensionen von Kirche, ist das Kirchenvermögen klar in die Dimension der Kirche als irdisch verfasste Gemeinschaft einzuordnen. Jedoch ist auch das Vermögen(-srecht) auf die Bidimensionalität der Kirche verwiesen und die Kirche angehalten, das Vermögen nur im Kontext ihres transzendenten Zwecks und nicht zu jedem beliebigen Zwecke zu erwerben, zu besitzen und zu veräußern.

3. Übersetzung des geltenden Gesetzestextes

Vom geltenden lateinischen Gesetz¹⁴ aus sei zur sprachlich schlüssigeren Bearbeitung des vorliegenden Themas folgende Übersetzung ins Deutsche vorgeschlagen.

§1. Ecclesia catholica bona temporalia iure nativo, independenter a civili potestate, acquirere, retinere, administrare et alienare valet ad fines sibi proprios prosequendos.	§1. Die katholische Kirche vermag Kraft angeborenen Rechtes ihre zeitlichen Güter, unabhängig von der staatlichen Gewalt, für die zu verfolgenden eigenen Zwecke (Ziele) ¹⁵ zu erwerben, zu erhalten, zu verwalten und zu veräußern.
§2. Fines vero proprii praecipue sunt: cultus divinus ordinandus, honesta cleri aliorumque	§2. Die eigenen Zwecke (Ziele) sind vor allem: der zu ordnende Gottesdienst; für die

¹¹ Vgl. AYMANS/MÖRSDORF/MÜLLER: KanR IV, (Manuskript) Einleitung.

¹² HEIMERL/PREE: VermR, 81.

¹³ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Lumen gentium, Art. 8 (AAS 57 [1965], 11.).

¹⁴ C. 1254 (AAS 75 [1983] II, 216).

¹⁵ Die Übersetzung von *finis* im Zusammenhang der cc. 1254 CIC/1983 und cc. 1495 §1 und 1496 CIC/1917 scheint nicht einfach mit den deutschsprachigen Rechtsbegriffen *Ziel* oder *Zweck* möglich. In Bezug auf eine exakte Übersetzung wird der Begriff *Ziel* favorisiert, in Bezug auf die inhaltlich-intentionale Bestimmung wird jedoch *Zweck* vorgezogen. Weitere Erörterungen zu dieser Problematik werden in einem eigenen Abschnitt im ersten Kapitel dieser Arbeit ihren Platz finden.

ministrorum sustentatio procuranda, opera
sacri apostolatus et caritatis, praesertim erga
egenos, exercenda.

sicherzustellende angemessene Erhaltung des
Klerus und anderer Helfer; die auszuübenden
heiligen Werke des Apostolats und der Liebe,
besonders gegenüber Armen.

TEIL A

RECHTSHISTORISCHE

UNTERSUCHUNG DES C. 1254

CIC/1983

Aufgabe dieses ersten Teils ist es, vom aktuellen Gesetzestext aus zurückgehend, einzelne Entwicklungsschichten und somit die Intentionen des Gesetzestextes erkennbar zu machen. Hinweise für die theologischen Quellen der Gesetzgebung finden sich im Codex Iuris Canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus¹⁶, da dort insbesondere auf die Dokumente des zweiten Vatikanischen Konzils Bezug genommen wird. Des Weiteren kann die Intention des Gesetzgebers durch die Entstehung und Änderungen des 1983 promulgierten Gesetzestextes in den vier Entstehungsphasen des Codex 1972 bis 1983¹⁷ aufgezeigt werden. Letztlich kann auch der Gesetzestext des Codex von 1917, also des Vorläufers des jetzigen Gesetzbuches, Hinweise zu den Intentionen des Gesetzgebers von 1983 geben, indem ein Vergleich beziehungsweise eine Synopse zwischen beiden Gesetzen vorgenommen wird.

Kapitel I – Zu den historischen Quellen des c. 1254 CIC/1983 vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

1. Das Verhältnis der Gesetzbücher von 1983 und 1917

Die Entstehung des CIC von 1917 steht in der Endphase posttridentinischer Theologie. Die Zeit zwischen dem Tridentinum und den Wurzeln des *aggiornamento*, welches letztlich von Johannes XXIII. durch das Einberufen des Zweiten Vaticanum begonnen wurde in gesetztes Recht zu formen, „is characterized by a generally defensive attitude

¹⁶ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO [Hrsg.]: Codex iuris canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Città del Vaticano 1989.

¹⁷ Vgl. PETERS: Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici, LXV ff.

and a certain lack of creativity in theology“¹⁸. Trotz der bereits im Vorlauf des Ersten Vatikanischen Konzils erlangten Einsicht, dass das Kirchenrecht einer Revision bedürfe, macht sich die beschriebene Tendenz auch in der ersten Kodifikation breit. „Durch die Kodifikation von 1917 war das alte Recht in formeller Hinsicht bis auf wenige Ausnahmen aufgehoben worden; der Sache nach lebte es jedoch zum größten Teil im CIC von 1917 fort.“¹⁹ In diesem Sinne kann der Codex Iuris Canonici von 1917 als eine Zusammenfassung und Systematisierung des vorher gesetzten Rechtes verstanden werden. Selbst die Rechtsfortschreibung wurde nicht in den vorhandenen CIC eingearbeitet, sondern vielmehr ergänzend zu diesem gesammelt.

Einhergehend mit Kodifizierung des CIC/1917 ist die Infragestellung des Kirchenrechtes. Dafür sind im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, also der neuzeitlichen „kopernikanischen Wende der kirchenrechtlichen Disziplin“²⁰, insbesondere die Bemühungen der Kirchenrechtler Rudolph Sohm (evangelisch, 1841-1917) und Klaus Mörsdorf (katholisch, 1909-1989) zu erwähnen. Das Anliegen von Sohm war es, das Kirchenrecht als Disziplin in Frage zu stellen, diese theologische Disziplin wieder zum grundsätzlichen Nachdenken über das Anliegen und die Methodik des eigenen Fachbereichs zu bewegen. Dabei hinterfragt er vor allem die positivistische Grundhaltung und die strikt naturrechtlich-kasuistische Arbeitsweise der Theologie und des Kirchenrechts.²¹ Klaus Mörsdorf ist nunmehr bemüht, auf die von Sohm eröffneten Provokationen und Fragen einzugehen. Er verankert das Kirchenrecht als der kommunikativen Struktur von Kirche immanent. Für ihn ist Kirche zugleich Wort (Spiritualität) und Sakrament (sichtbares und verfasstes Zeichen), das Kirchenrecht begründet sich aus der Spannung zwischen beiden.

„Was im Wort gehört wird, wird im Sakrament sichtbar und greifbar. Das Geheimnis des Heiles verleiht sich in sinnbildlichen Handlungen und in Dingen, die der natürlichen Ordnung entstammen und vom Herrn dazu bestimmt sind, wirksame Träger seiner Heilsvermittlung zu sein. Als sichtbares und wirksames Sinnbild einer unsichtbaren

¹⁸ WIJLENS: Theology and canon law, 11. Insbesondere für das ausgehende 19. Jahrhundert und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. dazu auch: BARETT: The philosophical presuppositions of the Code, 492.

¹⁹ SCHMITZ: HdbKathKR², 51.

²⁰ DEMEL: Zwischen Rechtspositivismus und Kirchenspiritismus, 17.

²¹ Vgl. ebd., 19f.

Heilswirklichkeit ist das Sakrament mit dem Rechtssymbol verwandt. Es liegt mit diesem in einer Tiefenschicht, die der sakralen Wurzel des Rechtes zugewandt ist. Das Rechtssymbol weist in gemeinschaftsbezogener Weise auf eine unsichtbare Wirklichkeit hin. Es ist entweder ein Gegenstand, der über seine sinnliche Erscheinung hinaus etwas aussagt, oder eine Handlung, die im sinnbildlichen Geschehen etwas Unsichtbares bewirkt. Das Rechtssymbol steht in lebendigem Zusammenhang mit Sitte und Brauchtum eines Volkes; es wächst aus dieser urtümlichen Quelle des Rechtes und erhält durch die ihm eigen Gemeinschaftsbezogenheit die Kraft, im Sinnbild Rechtsverbindliches auszusagen oder zu bewirken.“²²

Damit greift Mörsdorf, wie sich zeigen wird, dem Zweiten Vatikanischen Konzil voraus und knüpft das Kirchenrecht eng an das Wesen der Kirche. In seiner „wegweisenden Konzeption, die Kirchenrecht in der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen und der Kirche als seinem Heilsinstrument verankert hat, war sowohl der Naturrechtspositivismus der bisherigen Kanonistik wie auch der Kirchenspiritualismus von Sohm überwunden und Kirchenrecht genau in der Mitte von beidem eingespannt“²³.

Im Zuge des *aggiornamento*, also der Auffrischung der Kirche sowie der Reformen, die die Kirche zur Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Zeit befähigen sollen, ordnete Johannes XXIII. eine grundlegende Reform des kanonischen Rechts an. Die ausdrückliche Anordnung erfolgt sofort in der Enzyklika *Ad Petri Cathedram*, in der Johannes seine Vision von Kirche darlegt und zur Umsetzung dieser das Konzil einberuft. „Ac praeterea, quod nuntiavimus, Nobis in animo esse Oecumenicum Concilium ac Romanam Synodum celebrare, itemque Codicem iuris canonici, hodiernis necessitatibus accommodatum apparare [...]“²⁴. In Folge dieser Enzyklika sowie des antijuridischen Protestes auf dem Konzil setzt ein erneutes Nachdenken über die theologischen Grundlagen des kanonischen Rechtes ein.²⁵ Bereits während des Konzils setzte Johannes XXIII. die Revisionskommission des CIC ein, welche am 20.11.1965 nunmehr unter Paul VI. feierlich ihre Arbeit aufnahm.²⁶ Jetzt kann, nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils und

²² MÖRSDORF: Altkanonisches „Sakramentenrecht“?, 12.

²³ DEMEL: Zwischen Rechtspositivismus und Kirchenspiritismus, 22.

²⁴ JOHANNES XXIII: *Ad Petri Cathedram*. AAS 51 (1959), 498.

²⁵ Vgl. SCHMITZ: *HdbKathKR*², 52f.

²⁶ Vgl. BÖCKENFÖRDE: *Der neue Codex Iuris Canonici*, 45.

einer Zeit der Reflexion über die Beschlüsse des Konzils in der Kommission, das kanonische Recht einer ehrlichen Reform unterzogen werden, dessen Ergebnis der Codex Iuris Canonici von 1983 ist.

Das Verhältnis zwischen den beiden Codices wird vom Gesetzgeber 1983 selbst geregelt: Alles bis dato geltende Recht ist – mit Ausnahmen in den Bereichen der liturgischen Gesetze und des Konkordatsrechts²⁷ – aufgehoben, so auch der CIC/1917²⁸. Jedoch ergänzend dazu lässt der Gesetzgeber Rechtsquellen der kanonischen Tradition zu, insoweit die Canones des geltenden Rechts auf diese zurückgreifen: „Canones huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita.“²⁹ Obwohl der CIC „vom Vat. II geprägt [ist], was besonders in der rechtlichen Auswertung der Communio-Ekklesiologie zum Ausdruck kommt“³⁰, stellt er nicht den Anspruch, das kirchliche Recht gänzlich neu zu definieren. Vielmehr wurde offenbar unter Berücksichtigung des Aspektes der Rechtssicherheit der Versuch eingegangen, die Gesetzgebung aus der Tradition heraus aufzugreifen und sie in Hinblick auf die Ergebnisse und Forderungen des Konzils zu überarbeiten und neu zu systematisieren sowie die Verknüpfung zwischen Theologie und Kanonistik zu verdeutlichen³¹. Damit gilt auch für diese Arbeit zunächst die Frage, ob der zu untersuchende geltende Gesetzestext eine Neuentwicklung des Gesetzgebers war oder ob in der Gesetzgebung bereits auf Gesetzestexte der Tradition zurückgegriffen wird oder der geltende Gesetzestext mit einer möglichen Quelle gar identisch sein könnte.

2. Der Text der cc. 1495 §1 und 1496 CIC/1917

Im Folgenden wird der Wortlaut der Kanones 1495 §1 und 1496 CIC/1917³² wiedergegeben, die als Parallelen zum c. 1254 CIC/1983 gesehen werden können³³. Zum

²⁷ Vgl. GERINGER: Lexikon des Kirchenrechtes, Spp. 156f.

²⁸ Vgl. c. 6 §1 (AAS 75 [1983] II, 1).

²⁹ C. 6 §2 (AAS 75 [1983] II, 1).

³⁰ GERINGER: Lexikon des Kirchenrechtes, Sp. 158.

³¹ Vgl. ebd., Sp. 157. Vgl. ebenso JOHANNES PAUL II.: Sacrae Disciplinae leges, VII.

³² AAS 9 (1917) II, 290.

³³ Vgl. dazu die Anmerkungen zum c. 1254 CIC/1983 des Codex Iuris Canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus sowie BÖCKENFÖRDE: Der neue Codex Iuris Canonici, 45f.

besseren Verständnis im Vergleich der Kanones wird die beigefügte Übersetzung vorgeschlagen.

C. 1495 §1 CIC/1917. Ecclesia catholica et Apostolica Sedes nativum ius habent libere et independenter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios prosequendos.

C. 1495 §1 CIC/1917. Die Katholische Kirche und der Apostolische Stuhl haben das angeborene Recht, zeitliche Güter frei und unabhängig von der politischen Gewalt zu erwerben, zu erhalten und zu verwalten zur Verfolgung ihrer eigenen Zwecke (Ziele).

C. 1496 CIC/1917. Ecclesiae ius quoque est, independens a civili potestate, exigendi a fidelibus quae ad cultum divinum, ad honestam clericorum aliorumque ministrorum sustentationem et ad reliquos fines sibi proprios sint necessaria.

C. 1496 CIC/1917. Die Kirche hat auch das Recht, unabhängig von der weltlichen Macht, von den Gläubigen die zum Gottesdienst, für den angemessenen Unterhalt von Klerikern und weiterer Diener und die ihr eigenen weiteren Zwecke (Ziele), benötigte Unterstützung einzufordern.

3. Synoptischer Vergleich von c. 1254 CIC/1983 mit cc. 1495 §1 und 1496 CIC/1917

Der nun folgende synoptische Vergleich zwischen den Gesetzestexten von 1983 und 1917 stellt sich nicht dem Anspruch, buchstäblich Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausarbeiten zu wollen. Vielmehr besteht das Anliegen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede inhaltlicher Art aufzuzeigen, um so – für das Rechtsobjekt des kirchlichen Vermögensrechtes – eine mögliche Prägung des 1983er Codex durch das Zweite Vatikanum, die Intention des Gesetzgebers, aber auch die Verankerung der 1983er Gesetzgebung in der kanonischen, wie auch ekklesiologischen Tradition der Kirche aufzuzeigen.

Zu der Methodik des Vergleiches sei auf folgendes hingewiesen: Inhalte, die der 1917er Codex aufzeigt, im 1983er aber nicht mehr rezipiert werden, sind in den folgenden Synopsen **fett** gedruckt. Hingegen Inhalte, die der 1983er Codex in Neuerung zu der Kodifizierung von 1917 aufzeigt, sind in den folgenden Synopsen unterstrichen.

3.1. Vergleich von c. 1254 §1 CIC/1983 mit c. 1495 §1 CIC/1917

von c. 1254 §1 CIC/1983	c. 1495 §1 CIC/1917
Ecclesia catholica bona temporalia iure nativo, independenter a civili potestate, acquirere, retinere, administrare et <u>alienare valet</u> ad fines sibi proprios proseguendos.	Ecclesia catholica et Apostolica Sedes nativum ius habent libere et independenter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios proseguendos.

C. 1254 §1 CIC/1983 und c. 1495 §1 CIC/1917 benennen die Fähigkeit der Kirche, zeitliche Güter (monetär messbares Vermögen im weitesten Sinne) zu haben.³⁴ Die Canones benennen weiterhin verschiedene Zwecke, um mit dem Kirchenvermögen die Ziele der Kirche zu erreichen. Im Vergleich der beiden genannten Canones zeigen sich im Wesentlichen drei signifikante Veränderungen.

- (1) Im c. 1495 §1 CIC/1917 erfolgt eine Unterscheidung zwischen „Ecclesia catholica“ und der „Apostolica Sedes“, welcher der Canon aus 1983 nicht folgt.³⁵
- (2) Der Gesetzestext aus dem Jahr 1917 betont nicht nur, dass die Kirche unabhängig (independenter), sondern auch frei (libere) von jeglicher politischen Gewalt sei. Offensichtlich erfolgt damit eine stärkere ekklesiologische Abgrenzung der Kirche vom Staat.
- (3) Im CIC 1983 ergänzt der Gesetzgeber letztlich den Gesetzestext in den Methoden des Umgangs mit den zeitlichen Gütern um die Möglichkeit, zeitliche Güter auch zu veräußern (alienare valet).

³⁴ Vgl. HEIMERL/PREE: VermR, 55.

³⁵ Im geltenden Recht tritt die katholische Kirche, als Gesamtkirche, nicht als direkter Träger der zeitlichen Güter auf. Vielmehr wird diese Funktion vom Apostolischen Stuhl übernommen, daher dürfte die Differenzierung zwischen *Ecclesia catholica* und *Apostolica Sedes* an dieser Stelle im geltenden Recht nicht hilfreich sein. Jedoch greifen c. 1255 CIC/1983 u.a. diese Differenzierung auf, um die Vermögensträgerschaft festzulegen (Vgl. zu dieser Problematik u.a. PREE: HdbKathKR², 1046. Und: HEIMERL/PREE: VermR, 64f.).

3.2. Vergleich von c. 1254 §2 CIC/1983 mit c. 1496 CIC/1917

von c. 1254 §2 CIC/1983	c. 1496 CIC/1917
<u>Fines vero proprii praecipue sunt:</u> cultus divinus ordinandus, honesta cleri aliorumque ministrorum sustentatio procuranda, <u>opera sacri apostolatus et caritatis, praesertim erga egenos,</u> exercenda.	Ecclesiae ius quoque est, independens a civili potestate, exigendi a fidelibus quae ad cultum divinum, ad honestam clericorum aliorumque ministrorum sustentationem et ad reliquos fines sibi proprios sint necessaria.

Die beiden zu vergleichenden Canones beschäftigen sich nunmehr mit den konkreten Zwecken des Kirchenvermögens. Dabei fallen folgende Entwicklungen im Gesetzestext auf:

- (1) Auf Grund der verschiedenen Anordnung der besprochenen Canones im Gesamtgesetzestext, welche in einem folgenden Abschnitt thematisiert wird, entsteht bereits ein erster Unterschied. C. 1254 §2 CIC/1983 kann direkt an das in §1 gesagte anschließen (*Fines vero proprii praecipue sunt*). C. 1496 CIC/1917 leitet erneut in das unmittelbare Recht der Kirche auf zeitliche Güter ein („*Ecclesiae ius quoque est, independens a civili potestate, exigendi a fidelibus*“).
- (2) Im bereits Gesagten zeichnet sich ein weiterer, offensichtlich der wesentlichste Unterschied ab: die Intentionen der beiden Canones sind verschieden. Während c. 1496 CIC/1917 der Kirche das Recht gibt, von den Gläubigen Mittel für die Erfüllung der im Gesetz nachfolgend genannten Aufgaben zu verlangen („*exigendi a fidelibus*“), bescheidet sich c. 1254 §2 CIC/1983 lediglich auf eine Festlegung der Zwecke (*fines*) der zeitlichen Güter der Kirche. Damit liegt die Intention von c. 1496 CIC/1917 nicht nur in der Nennung der Zielsetzung der zeitlichen Güter (wie c. 1254 §2 CIC/1983), sondern verknüpft mit dieser die Einforderung der Unterstützung durch die Gläubigen.
- (3) Der CIC von 1983 benennt die Werke der Nächstenliebe ausdrücklich („*opera sacri apostolatus et caritatis, praesertim erga egenos*“).
- (4) C. 1496 CIC/1917 benennt zwar nicht die Werke des Apostolats und der Nächstenliebe ausdrücklich (im Gegensatz zu c 1254 §2 CIC/1983), lässt jedoch Raum zum nahezu beliebigen Einsatz der zeitlichen Güter der Kirche, für alle

eigenen Zwecke, die für Kirche von Belang sein könnten („ad reliquos fines sibi proprios“).

- (5) Die Vermögenszwecke der Sicherstellung des Gottesdienstes als auch des Unterhalts von Klerikern sowie Helfern bzw. Dienern der Kirche finden sich in beiden Gesetzestexten.

3.3. *Finis: Erläuterungen zur Begriffsübersetzung*

Wie bereits oben angedeutet, wirkt die Übersetzung der Vokabel *finis* bisweilen schwierig. An dieser Stelle soll deshalb zunächst ein kurzer Exkurs in diese Problematik erfolgen, da es sinnvoll scheint, diese Vokabel zu klären und zu erklären.

Die deutschsprachige Ausgabe des CIC³⁶ und offensichtlich auch die Literatur³⁷ übersetzen die lateinische Vokabel „fines“ (von *finis*) mit Zwecken. Folgt man jedoch den gängigen Wörterbüchern, so ist festzustellen, dass *finis* exakter Weise eher mit dem Rechtsbegriff des Ziels zu übersetzen ist. *Finis* steht im Latein offensichtlich im Kontext des Endes, des Abschließens, des Zielhaften³⁸. Selbst Rudolf Köstler gibt in seinem Wörterbuch zum CIC/1917 zunächst die Vokabel *finis* mit „1) Grenze; Mz. Grenzen, Gebiet [...] 2) Einschränkung“³⁹ wieder. Mit Verweis auf c. 1495 CIC/1917, welcher wohl als grundlegende Quelle für die geltenden, zu untersuchenden Kanones gelten kann, gibt Köstler auch die Bedeutung „3) Zweck, Ziel, Absicht“⁴⁰ an.

Auch wenn die Begriffe Zweck und Ziel meistens wohl synonym gebraucht werden, so bleibt aus kanonistischer Sicht nun die Anfrage (an den Gesetzestext) offen, ob das Kirchenvermögen tatsächlich auf Ziele, also zu erreichende (eher statische) Stationen des Glaubensweges, oder auf Zweckhaftigkeit, die in ihrer ursachenbezogenen Zielhaftigkeit

³⁶ Codex Iuris Canonici. Codex des Kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe, mit Sachverzeichnis [auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus]. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz u.a. Kevelaer, 2001.

³⁷ Vgl. u.a. HEIMERL/PREE: VERMR; PREE: HdbKathKR², 1045ff. In diesen Werken wird *fines* mit Zweck übersetzt. Winfried Schulz und Rüdiger Althaus hingegen scheinen in ihrer Kommentierung zu c. 1254 CIC/1983 die Begriffe Zweck und Ziel nahezu synonym zu gebrauchen (vgl. SCHULZ/ALTHAUS: MKCIC. Can. 1254, Rn 7f.).

³⁸ Vgl. u.a. HAU u.a.: Wörterbuch für Schule und Studium. Lateinisch-Deutsch. Stuttgart u.a. 1999, 396. Alle Bedeutungshorizonte der Vokabel *finis* deuten hier auf ein abgrenzend-zielhaftes Moment hin, welches für die Bedeutung von *finis* entscheidend sei.

³⁹ KÖSTLER: Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici, 163.

⁴⁰ Ebd.

(*causa finalis*) Raum für dynamisch-prozessuale Entwicklung beansprucht und lässt, ausgerichtet ist. Angesichts der zielhaften Orientierung der Kirche an Jesus Christus⁴¹ kann das, was c. 1254 CIC/1917, insbesondere §2, beschreibt, letztlich nur Zweck sein: kausale Mittel, welche Ursache für kirchliches Vermögen sind und welche die Kirche auf ihrem Weg in der Nachfolge Jesu Christi unterstützen sollen. Die in c. 1254 §2 CIC/1917 genannten Zwecke, also die „der Kirche eigenen Zwecke sind aber ganz offensichtlich nicht identisch mit dem Ziel der Kirche (die Auferbauung des Reiches Gottes, das Heil der Menschen). Anders als das Ziel der Kirche geben die Zwecke Auskunft über die einzusetzenden Mittel. Die Zwecke sind die Indikatoren für den wirklichen Bedarf und für den rechtmäßigen Einsatz(-bereich) der bona temporalia“⁴². Aus diesem Grund wird im Folgenden die Vokabel *finis* (im kontextualen Bezug zu c. 1254) mit dem deutschsprachigen Rechtsbegriff *Zweck* wiedergegeben.

3.4. Zur Anordnung der Canones in den CIC 1917 und 1983

Eher exkursiv und zum besseren Verständnis sei an dieser Stelle auf die Anordnung der cc. 1495 und 1496 CIC/1917 im Vergleich zu der Anordnung cc. 1254 und 1255 CIC/1983 verwiesen. Der Kodex von 1917 definiert zunächst die Befähigung der katholischen Kirche zu zeitlichen Gütern (c. 1495 §1 CIC/1917), definiert in c. 1498 §2 CIC/1917 die Trägerschaft genauer und widmet mit c. 1496 CIC/1917 einen eigenen Canon den Zwecken der zeitlichen Güter der Kirche. Die Systematik des Gesetzbuches aus dem Jahr 1983 hingegen fasst c. 1495 §1 CIC/1917 und c. 1496 CIC/1917 zum c. 1254 CIC/1983 zusammen und stellt die Frage nach der Trägerschaft der zeitlichen Güter in einen eigenen Canon. In der Neuordnung dieser drei Gesetzesabschnitte kann sicherlich ein Ausdruck des gesetzgeberischen Bemühens „um ein nicht nur juristisch richtiges, sondern um ein theologisch besseres Kirchenrecht“⁴³ gesehen werden. Es ist nun nicht mehr die Frage nach der Trägerschaft der zeitlichen Güter, sondern die Frage nach dem *Wozu* des Kirchenvermögens, also damit die theologische und teleologisch-ethische

⁴¹ Vgl. KASPER: Kirche als communio, 275f.

⁴² PREE: HdbKathKR², 1060.

⁴³ SCHMITZ: HdbKathKR², 53.

Fragestellung zum Kirchenvermögen, im direkten Anschluss an die Eröffnung der „Vermögensfähigkeit der Kirche als angeborenes, eigenständiges Recht (*ius nativum*)“⁴⁴.

3.5. *Ausblick*

Im Vergleich der entsprechenden Canones aus den CIC von 1917 und 1983 fallen oben angeführte Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf. Insgesamt scheinen die Gemeinsamkeiten zu überwiegen: der c. 1254 CIC/1983 hat wohl seine Ursprünge in den cc. 1495 §1 und 1496 CIC/1986. Aus den Unterschieden hervorgehend lassen sich diverse Anmerkungen und Anfragen zum theologisch-dogmatischen Gehalt vorbringen.

Zunächst lässt sich die Anfrage an den Gehalt der *societas-perfecta*-Lehre in c. 1254 CIC/1983 stellen. Geht man davon aus, dass mit dem Zweiten Vaticanum diese Lehre aufgegeben worden ist, so dürfte die Aussage, zeitliche Güter seien für die Kirche ein natürliches bzw. angeborenes Recht (*ius nativum*), die zugleich unabhängig (*independens*) jeglicher staatlichen Gewalt administrierbar seien, verwundern. Insbesondere die Unabhängigkeit der Kirche in der Administration ihrer zeitlichen Güter negiert wohl jedes Überprüfungs- oder gar Eingriffsrechts des Staates in das Kirchenvermögen. Da der Staat, nach Aufgabe der *societas-perfecta*-Lehre für die Kirche, nunmehr das ausschließliche Gewaltmonopol haben müsste, wäre er auch befähigt, in die finanziellen Belange von Kirche in Form von Überprüfung oder gar Steuerlasten, wie sie für Unternehmen oder Vereine anfallen, einzugreifen. Jedoch stellt die Fundamentalnorm c. 1254 §1 CIC/1983, vermutlich in Funktion eines Schutzrechtes gegenüber dem Staat, etwas anderes fest: Kirchliches Vermögen ist „independent“ von jeglicher staatlicher Gewalt⁴⁵. Bedeutet das nicht letztlich die Negation des Ablegens der *societas-perfecta*-Lehre? Oder ist das „*independens*“ vielmehr notwendiges Werkzeug der Kirche zur Erfüllung ihrer Aufgaben?

An diese Thematik schließt sich auch die der *communio*-Ekklesiologie des Vaticanum secundum und deren Umsetzung im CIC/1983 an. Hier stellt sich zunächst die Frage, ob die Begriffe *communio* und *societas* als gegensätzlich oder unvereinbar zu verstehen sind: Ist die Kirche nun Gemeinschaft oder Gesellschaft? Die Konzilsdokumente, insbesondere *Lumen Gentium* – unterscheiden die Begriffe nicht. „Neben dem Wort *communio* stehen

⁴⁴ HEIMERL/PREE: VermR, 55.

⁴⁵ Vgl. MÜLLER, L.: *Communio*-Ekklesiologie und *Societas-perfecta*-Lehre, 276f.

gleichsinnige ähnliche Begriffe wie *communitas*, *societas*, *participatio* und noch andere.“⁴⁶ Damit kann wohl allgemein zunächst festgehalten werden, dass *communio*-Ekklesiologie und der Rechtsbegriff der *societas perfecta* sich nicht zwangsläufig widersprechen müssen. Die Kirche soll in Folge des Konzils in subsidiärer Struktur einer Gemeinschaft stehen. Die Institutionalisierung von Kirche soll nicht im Vordergrund stehen, sondern das Miteinander der Menschen, in Analogie zur Trinität, des Urbildes von Gemeinschaft.⁴⁷ So kann sicherlich der Wegfall der ausdrücklichen Nennung des Apostolischen Stuhls als Vermögensträger in c. 1254 §1 CIC/1983, im Vergleich zu c. 1495 §1 CIC/1917, aber auch das konkrete Benennen der Werke des Apostolats und der Nächstenliebe in c. 1254 §2 CIC/1983, ein Grundbedürfnis von Kirche, als Zweck des Kirchenvermögens, ein Hinweis auf die Verstärkung des *communio*-Gedanken sein. Die erfolgte Betonung der angenommenen Intention des Evangeliums – hier am Beispiel der Gottes- und Nächstenliebe⁴⁸ – steht wohl im Interesse der *communio*-Theologie. Ein weiteres Indiz für eine veränderte Ekklesiologie findet sich wohl im augenscheinlichen Intentionsvergleich von c. 1496 CIC/1917 zu c. 1254 §2 CIC/1983. Während c. 1496 CIC/1917 noch betont, dass es Recht der Kirche sei, für die notwendigen Ziele bzw. Zwecke von den Gläubigen Unterstützung einzufordern (*exigendi a fidelibus*), scheint es, c. 1254 §2 CIC/1983 begnüge sich damit, die Zwecke der zeitlichen Güter zu benennen. Es lässt sich fragen, ob es wirklich *nur* eine Reduktion auf das Benennen sei, oder nicht eine bewusste Reduktion auf das Wesentliche und damit auf den vermeintlich neu eingebrachten Gedanken der *communio*-Theologie.

Aus der eben angedeuteten Diskussion ergibt sich die für die folgende Betrachtung zentrale Frage, in wieweit sich die Vorstellung von Kirche als *communio* und von Kirche als *societas* wirklich entgegenstehen müssen. Oder bieten sie, auf Grund ihrer verschiedenen Perspektiven, nicht vielmehr die Möglichkeit, sich gegenseitig zu ergänzen?⁴⁹ Es eröffnet sich damit letztlich die Frage: Kann die Kirche wirklich hierarchisch strukturiert und zugleich gemeinschaftlich gelebt werden?

⁴⁶ PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 186; mit Verweis auf: KASPER: Kirche als *communio*, 273.

⁴⁷ Vgl. PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 187ff.

⁴⁸ Vgl. Lk 10,27 parr.

⁴⁹ Vgl. dazu vorwegnehmend MÜLLER: *Communio*-Ekklesiologie und *Societas-perfecta*-Lehre, 290ff.

Kapitel II – Die Entwicklung zum c. 1254 CIC/1983 im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils

1. C. 1254 CIC/1983 und das Zweite Vatikanische Konzil

1.1. Ein Blick auf das Verhältnis zwischen Konzil und CIC im Allgemeinen

Nachdem das Verhältnis der CIC/1917 und CIC/1983 sowie die Entwicklung der Fundamentalnormen des kanonischen Vermögensrechtes vom CIC/1917 zum CIC/1983 grob betrachtet wurde, wird nun im Folgenden der Blick auf einen der Schritte gelegt werden, welcher für diese Entwicklung zum c. 1254 CIC/1983 – so wird sich zeigen – wesentlich gewesen ist: das Zweite Vatikanische Konzil von 1962 bis 1965. Bevor jedoch die Untersuchung ins Detail geht, soll zunächst ein allgemeiner Überblick über die Bedeutung des Zweiten Vatikanums für den Codex Iuris Canonici von 1983 erarbeitet werden. Dieser Überblick diene dem besseren Verständnis und stelle zugleich die Aussagen des Konzils in Bezug auf das Vermögensrecht in das ekklesiologische Gesamtkonzept des Zweiten Vatikanischen Konzils.

1.1.1. Das Zweite Vatikanische Konzil und die *communio*-Theologie

Prägend für die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist sicherlich ein Beschluss des Ersten Vatikanischen Konzils, in der Wahrnehmung dieses Konzils möglicherweise der wesentliche Beschluss desselben: die Dogmatisierung des Jurisdiktionsprimats mit dem sogenannten Unfehlbarkeitsdogma. In dieser Definition wird dem römischen Bischof die höchste Lehr- und Rechtsprechungsvollmacht zugesprochen⁵⁰ und es wird ihm erlaubt, in Fragen der Glaubens- oder Sittenlehre *ex cathedra*, also unfehlbar, zu sprechen. Dieses Unfehlbar-Sprechen ist dabei an verschiedene Bedingungen und Auflagen geknüpft.⁵¹ Jedoch kommt es in den Folgejahren des Konzilsabbruches von 1871 zu einer maximalistischen Auslegung dieses Dogmas, welche letztlich zu einer Restauration der absoluten Herrschaftsweise der Römischen Kurie führt. „Die ganze römische Kurie, jeder

⁵⁰ Vgl. RAHNER/VORGRIMLER, 18.

⁵¹ Vgl. ERSTES VATIKANISCHES KONZIL: Pastor aeternus. ASS 06 (1870-71), 47.

Entscheidungsträger einer römischen Behörde, partizipiert praktisch am Jurisdiktionsprimat des Papstes und gar an der Unfehlbarkeit seines Lehramtes.“⁵² So werden letztlich sogar Detailfragen, die unter Umständen nur von regionaler Bedeutung sein können, in Rom behandelt und durch Rom gelöst. Der römische Zentralismus lässt den Diözesen nunmehr nur einen minimalen Spielraum in ihren Entscheidungen. Diese römisch-päpstliche Machtzentrierung führt letztlich in der Zeit nach dem Ersten Vatikanischen Konzil zu der Fragestellung, ob die Rechtsform eines Konzils, als oberster Leitungs- und Lehrautorität, nicht hinfällig geworden sei, „weil es seitdem [seit dem ersten Vatikanum] für das katholische Glaubensbewusstsein nicht mehr zweifelhaft sein kann, dass dem Papst dieselbe Leitungs- und Lehrautorität zukommt, als deren Träger für das katholische Glaubensbewusstsein ein ökumenisches Konzil der Kirche immer schon feststand“⁵³. Die Auffassung, das Erste Vatikanische Konzil habe das Konzil abgeschafft, wird aber nicht vom Gesetzgeber mitgetragen. So kennt auch der CIC von 1917 die Rechtsform des Konzils⁵⁴.

Eine weitere, dem römischen Zentralabsolutismus auf den ersten Blick wohl eher entgegenstehende Entwicklung sind die verschiedenen Aufbruchsbewegungen. Diese Entwicklung soll hier an zweiter Stelle genannt werden, da sie vor allem eine innerkirchliche Dimension hat, aber in ihrer inhaltlichen Prägekraft für das Konzilsumfeld nicht zu unterschätzen ist. Der Gedanke fällt dabei zunächst auf die vier großen Bewegungen des beginnenden 20. Jahrhunderts in der Katholischen Kirche: Bibelbewegung, Ökumenische Bewegung, Liturgische Bewegung und Jugend- sowie Laienbewegung. Ohne jede der genannten Bewegungen genauer zu beleuchten, kann dennoch für alle festgehalten werden, dass sie es geschafft haben, neue theologische Anstöße zu setzen und bisweilen auch zu etablieren.⁵⁵ Damit einhergehend muss wohl auch die Reform innerhalb der (wissenschaftlichen) katholischen Theologie, die wohl nahezu untrennbar mit den Namen Maurice Blondel (für die Anfänge in der französischen Theologie vor dem Ersten Weltkrieg), Henri de Lubac, Yves Congar, Romano Guardini, Karl Rahner, Hans-Urs von Balthasar, wohl auch Joseph Ratzinger und vielen anderen mehr

⁵² PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 39.

⁵³ RAHNER/VORGRIMMER, 18.

⁵⁴ Vgl. cc. 222-229 (AAS 9 (1917) II, 48).

⁵⁵ Vgl. PILVOUSEK: Die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, 279ff.

verbunden ist, genannt werden. Aus dem Tief der antimodernistischen Phase heraus gelingt es der Theologie, neu zu erblühen. „Der Zeitraum zwischen 1920 und 1960 ist durch vielfältige und lebendige historische wie systematisch-theologische Arbeit geprägt. Die lehramtlich festgelegten einheitlichen Rahmenbedingungen konnten an verschiedenen Stellen überwunden werden. Wichtige Resultate wurden im Zweiten Vatikanischen Konzil rezipiert und in seinen Dokumenten theologisch umgesetzt.“⁵⁶

Letztlich ist wohl noch ein dritter Faktor zu benennen, der für die Ausgangsbasis des Vaticanum Secundum entscheidend ist: die Weltkriege und ihre Folgen für die politische Neuordnung der Welt. Schon „die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, die Zwischenkriegszeit, brachte eine Ausbreitung autoritärer Regime und die Entstehung totalitärer Systeme. Die katholische Kirche musste sich mit ihnen und ihrer Ideologie auseinandersetzen. [...] Die Wirkung dieser Systeme auf Menschen und die Versuche der Instrumentalisierung von öffentlichen Institutionen zu ihren Gunsten wurden dabei als eine besonders große Gefahr angesehen.“⁵⁷ Diese Beobachtung kann wohl auch für die ersten Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Spaltung der Welt in Ost und West, in Kommunismus und Kapitalismus fortgeführt werden. Diese neue Fragestellung verlangt eine Reaktion der Kirche, ähnlich der Sozialen Frage, welche erst 1891 mit *Rerum Novarum* durch Leo XIII. anfänglich begonnen wird zu beantworten, obwohl bereits in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts erste außerkirchliche Antwortversuche zu finden sind. Für die Fragen der Welt, die an die Kirche immer mehr herangetragen werden, und nicht mehr aus einer von ihr unmittelbar geprägten Welt heraus entstehen, scheint sich ein Antwortmuster zu verdeutlichen. Zunächst reagiert die Kirche ablehnend, konfrontierend zur Welt. Erst im Laufe der Entwicklungen beginnt die Kirche, die verschiedenen Probleme ernsthaft wahrnehmen zu wollen. Otto Hermann Pesch sieht sogar ein ähnliches, generelles Grundmuster: „Vor Johannes [XXIII.] ist die Welt gegnerische, wenn nicht feindliche Herausforderung, der entgegengetreten werden muss und gegen die die Glieder der Kirche immun gemacht werden müssen durch klare Weisung, was sie als Christen in

⁵⁶ Ebd., 276.

⁵⁷ Ebd., 271.

dieser Welt zu tun und zu lassen haben. Bei Johannes ist die Welt fragende Welt, der die Kirche eine helfende Antwort schuldet.“⁵⁸

In die Schuldigkeit einer Antwort hinein lässt sich wohl auch das prägende Grund- und Leitwort, wenn nicht sogar -motiv, Johannes' und letztlich des gesamten Konzils stellen: *Aggiornamento*. Das wohl eher aus einer spontanen Idee⁵⁹ einberufene Konzil „bedeutet für die katholische Kirche sowohl den Endpunkt einer Entwicklung als auch den Anfang einer neuen Epoche. Am Vorabend des Zweiten Vatikanums hatten Antimodernismus und Integralismus bereits ihre prägende Kraft auf Kirchenleitung und Kirchenvolk weitgehend verloren.“⁶⁰ Dennoch kann nicht davon ausgegangen werden, das Konzil sei ohne jeglichen Widerstand einberufen worden. Dieser kam zumeist aus der Kurie selbst und wurde in der Regel juridisch begründet: Das, was sich Papst Johannes XXIII. für sein Konzil vorstelle, die Entwicklung einer Lehre aus einem positiven Ansatz heraus, also nicht in Gegenrede zu einer Irrlehre, entspreche nicht dem Wesen eines Konzils.⁶¹ Damit charakterisiert sich auch das wesentliche Moment des Zweiten Vatikanischen Konzils: Nicht mehr verurteilen, sondern die Kirche aus ihr und sich selbst heraus auf den Weg des 20. und nun auch des 21. Jahrhunderts zu bringen, den Menschen im und aus dem Heute Antworten auf ihre Fragen im Sinne des Evangeliums geben zu können. Das *Aggiornamento* Johannes' ist keine Aufgabe der christlichen Lehre; Papst Johannes XXIII. will nicht und kann nicht „auch nur ein Jota eines definierten Dogmas zur Disposition stellen“⁶². Die wohl entscheidende Erneuerung, die im *Aggiornamento* liegt, ist der Methodenwechsel, der vollzogen werden soll: Die Kirche soll ihre Lehre nun nicht mehr

⁵⁸ PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 61.

⁵⁹ Vgl. PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 22f. Pesch diskutiert recht ausführlich die Frage, ob die Konzils-idee von Johannes XIII. tatsächlich auf einer Geistes-Eingabe basiere oder ob bereits vor der ersten Ausrufung bei einer Ansprache zu einer Pilgergruppe aus Venedig am 8. Mai 1962 Anzeichen vorhanden sind. In jedem Fall wird dennoch durch die Anekdote eines Geistes-Blitzes der wohl innigste Wunsch Johannes' sichtbar: Es möge der Heilige Geist wie ein frischer Wind auf dem Konzil und durch die Kirche wehen.

⁶⁰ PILVOUSEK: Die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, 319.

⁶¹ Vgl. PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 55.

⁶² PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 62. Ein weiterer, zusammenfassender Hinweis auf die Arbeitsweise bzw. Arbeitsstimmung des Konzils bei RAHNER/VORGRIMMER, 21: „Die Freiheit der Meinungsbildung war sogar so groß (wenn sie auch die Substanz des bisherigen Dogmas nicht in Frage stellte), dass es eigentlich, vom Menschen her gesehen, ein erstaunliches geistesgeschichtliches Ereignis war, dass das Konzil über das bisherige indiskutable Dogma hinaus nicht bloß zu kirchenrechtlichen Beschlüssen, sondern zu theologischen Aussagen kam, ohne dabei einfach im Stil eines weltlichen Parlaments Minoritäten zu überstimmen oder bloß Kompromisse zu schließen, die der Sache nach alles beim alten lassen.“

aus der Ablehnung einer anderen Lehre heraus definieren, sondern sie soll sich den Fragen der Zeit stellen und auf sie eine adäquate Antwort geben. Aus diesem Selbstverständnis heraus ist das Konzil wohl auch richtigerweise als Pastoralkonzil zu verstehen, es hat den Zweck, „dass die Weltkirche zusammenkommt, um mit möglicher Vollständigkeit der Perspektiven zu beraten, was man zur bestmöglichen Verkündigung des christlichen Glaubens in der Welt tun könne“⁶³.

Das Selbstverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils als Pastoralkonzil führte wohl letztlich auch zu der getroffenen Themenauswahl. Der Schwerpunkt liegt hier (zumindest für diese Arbeit) auf den ekklesiologischen Fragestellungen des Konzils, der Aufgabe der Kirche in der heutigen Zeit: „*Condiciones huius temporis huic Ecclesiae officio urgentiorem vim addunt, ut nempe homines cuncti, variis hodie vinculis socialibus, technicis, culturalibus arctius coniuncti, plenam etiam unitatem in Christo consequantur.*“⁶⁴ Angesichts der Veränderungen und Entwicklungen im zeithistorischen Kontext des Konzils, macht dieses es sich zur Aufgabe, darüber zu beraten, wie die Kirche Christus den Menschen wieder näher bringen kann. Statt dabei aber (ausschließlich) über die institutionellen Strukturen der Kirche zu beraten und es letztlich bei Reformen im Sinne eines Marketings zu belassen, geht das Konzil den Schritt und entschließt sich zu einer dogmatischen Konstitution und damit zur grundsätzlichen Fragestellung über die Kirche: *Lumen Gentium*. Das Konzil beschreibt hierbei die Kirche letztlich mit einem Schlagwort: *communio* – Gemeinschaft.⁶⁵ Das *Aggiornamento* wird wieder sichtbar, die Konzilsväter wollen die Kirche aus sich heraus beschreiben.⁶⁶ Das Konzil greift dabei den Grundgedanken des Menschen als gemeinschaftsbezogenes Wesen⁶⁷ auf, eröffnet die Gemeinschaftsdimension aber nicht nur in Bezug auf eine zwischenmenschliche Gemeinschaft, sondern definiert diesen Gemeinschaftsbezug vor allem in der religiösen Dimension. In *Lumen Gentium* Art. 4 kommen die Konzilsväter deshalb zu folgender

⁶³ PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 63f.

⁶⁴ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Lumen gentium*, Art. 1 (AAS 57 [1965], 5).

⁶⁵ Nicht nur für *Lumen Gentium*, sondern für alle Konzilsdokumente sei auf das quantitative Vorkommen von *communio* sowie Begriffen aus dessen Umfeld verwiesen. Dazu vgl. SAIER: *Communio*, 1.

⁶⁶ Vgl. RAHNER/VORGRIMLER, 105. Es wird ein Augenmerk auf die Bezeichnung von *Lumen Gentium* als *dogmatische* Konstitution gelegt. Diese Bezeichnung ist Ausdruck dafür, dass die Kirche wirklich von innen, also von ihrem Wesen und ihrer Sendung her, betrachtet wird.

⁶⁷ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Lumen gentium*, Art. 4 (AAS 57 [1965], 7).

grundlegender Definition von Kirche: „Sic apparet universa Ecclesia sicuti ,de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata‘.“⁶⁸ *Communio* im ekklesiologischen Sinn meint also keine strukturell-institutionelle Gemeinschaft, sondern ist auf das Mysterium von Kirche bezogen. Damit kommt der sakramentale Charakter⁶⁹ von Kirche zum Vorschein. Kirche ist daher keine rein menschliche Angelegenheit, sondern vielmehr Ausdruck der innigsten Verbundenheit des trinitarischen Gottes mit der Menschheit. „Der Punkt, an dem sich die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen am meisten verdichtet und am deutlichsten hervortritt, ist die Feier und der Empfang der Eucharistie. Denn ,beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben‘.“⁷⁰ Im Geheimnisvollen des Sakraments also liegt der Kern der Kirche als *communio*: die Kirche wird zur Gemeinschaft der Gottsuchenden. Die Kirche ist zugleich von Gott gestiftete Gemeinschaft, Volk Gottes, das über den Erdkreis verteilt ist, aber es steht „miteinander im Heiligen Geiste in Gemeinschaft.“⁷¹ Durch die enge Verbindung zwischen dem trinitarischen Gott und seiner Kirche, wird sie zum Mittel von Gemeinschaft. „Nicht die Kirche ist die Antwort auf die menschliche Sehnsucht nach Gemeinschaft. Das menschliche Verlangen nach Gemeinschaft strebt vielmehr nach etwas, was dem Menschen ein und alles sein kann, nach etwas, das alles Menschliche übersteigt und allein in Gottes Selbstmitteilung, in der Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott seine Erfüllung findet. Die Sehnsucht des menschlichen Herzens ist so groß und so tief, dass allein Gott groß genug ist, sie zu erfüllen.“⁷² Die kirchliche *communio* ist demnach in der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen ursprünglich. Die auf Erden verwirklichte und sichtbare Kirche ist lediglich eine Dimension von *communio*, welche aus

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ An dieser Stelle sei daran erinnert, dass der griechische Ausdruck *μυστήριον* mit dem lateinischen Ausdruck *sacramentum* übersetzt werden kann.

⁷⁰ SAIER: *Communio*, 27.

⁷¹ Ebd., 28f.

⁷² KASPER: Kirche als *communio*, 276f. Vgl. dazu auch SAIER: *Communio*, 26: Oskar Saier stellt die Frage nach den Zielen von Kirchen-Gemeinschaft und damit letztlich auch der *communio* als solcher. Er gelangt zu der Antwort: „Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott geht auf den freien, unergründlichen Ratschluss Gottes zurück; es ist eine Gemeinschaft auf Grund von Teilhabe an dem Leben Gottes, die der Mensch sich nur schenken lassen kann. Der Gemeinschaft mit Gott geht ein eigener Ruf voraus [...]; diese Berufung macht den hervorragenden Wesenszug der menschlichen Würde aus. Der Ruf Gottes zur Gemeinschaft verwirklicht sich vorzüglich in dem neuen Gottesvolk.“

dem Zusammenkommen vieler einzelner Gläubiger zu einer Glaubensgemeinschaft im Spiegel des Glaubens an den trinitarischen Gott geprägt ist.⁷³ Daraus deutet sich bereits die nunmehr vom Konzil gewollte subsidiäre Struktur der Kirche an. Es erfolgt die Auflehnung gegen den Zentralkatholizismus der vorkonziliaren Zeit: „Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus ad imaginem Ecclesiae universalis formati, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit.“⁷⁴ Damit wird die Ortskirche zum Grundpfeiler der hierarchischen Struktur der Kirche. *Lumen Gentium* betont so „die Kollegialität der Bischöfe und die relative Eigenständigkeit der Ortskirchen, ohne freilich den Jurisdiktionsprimat des Papstes und seine Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen zurückzunehmen“⁷⁵. *Communio* wird daher innerhalb der Ortskirchen, vor allem aber auch von der Ortskirche nach Außen, in Kollegialität der Bischöfe untereinander, als auch in besonderer Weise mit dem Römischen Bischof, verwirklicht. Die zentralistisch verwaltete Kirche wandelt sich damit nun zu einer Kirche der Pluralität in Einheit. Es wird „eine legitime Vielfalt der Ortskirchen innerhalb der größeren Einheit im einen Glauben, denselben Sakramenten und Ämtern“⁷⁶ gewahrt.

Mit der *communio*-Theologie streben die Konzilsväter eine kircheninterne Reform an, welche vor allem das Verhältnis zwischen den Ortskirchen und der Gesamtkirche erneuern will. In der angestrebten nunmehr stärker subsidiär geprägten Kirchenstruktur steckt immer wieder die Hoffnung auf eine verstärkte Integration des Kirchenvolkes in Entscheidungsprozesse.⁷⁷ Auch wenn sich in den Gestaltungszugängen für jeden Gläubigen nach dem Konzil neue Räume eröffnet haben, so sollte an dieser Stelle

⁷³ Vgl. PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 188ff. Angemerkt sei dazu auch das Schlagwort der *communio fidelium*: Grundlage für jegliche irdische Kirchlichkeit ist das Zusammenkommen der Gläubigen zu den Akten des Glaubens, vor allem der Eucharistie.

⁷⁴ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Lumen gentium*, Art. 23 (AAS 57 [1965], 27).

⁷⁵ TÜCK: 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, 52.

⁷⁶ KASPER: Kirche als *communio*, 281. Vgl. dazu auch TÜCK: 40 Jahre zweites Vatikanisches Konzil, 52: „Das Konzil habe durch diese Aussage [der ekklesiologisch-hierarchische Ausgang bei der Ortskirche] das monolithische Kirchenverständnis des I. Vatikanums aufgebrochen und eine legitime Pluralität innerhalb der einen Kirche ermöglicht.“

⁷⁷ Als Stichwort dafür sei die *participatio actiosa* genannt, die vor allem im Bereich der Liturgie Anwendung gefunden hat, dessen Grundanliegen sich aber auch auf die verfassungsrechtlichen Bereiche der Konzilsaussagen übertragen lässt. Vgl. dazu KASPER: Kirche als *communio*, 273f. und 285ff. Sowie: PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 190ff.

dennoch zusammenfassend festgehalten werden: Die *communio*-Theologie stellt sich dem Anspruch, das (kanonistische wie auch dogmatische) Innenverhältnis der Kirchenverfassung zu gestalten. Es geht den Konzilsvätern offensichtlich primär um die Abwendung einer potenziellen Gefahr einer erneuten römischen zentralistischen Kirchenverwaltung, zugleich ist für sie aber auch die Wiederbetonung der Kirche als Wurzelsakrament genauso wichtig. „Die Kirche kann weder ausschließlich als unsichtbares göttliches Geheimnis noch in ihrer äußeren Gestalt als bloß menschliches Gebilde begriffen werden; sie ist beides in einem, und zwar so, dass Gott selbst in und mit der Sichtbarkeit der Kirche das Geheimnis des Heiles am Menschen zu erkennen gibt und wirkt.“⁷⁸ Mit ihrer ekklesiologischen Orientierung an der soteriologischen Dimension wie auch an einem wohl eher eingeschränkten Subsidiaritätsgedanken steht die *communio*-Theologie völlig in den beiden wesentlichen Zielsetzungen des Konzils, die Kirche wieder am Evangelium zu orientieren und sie den Menschen in ihrer Zeit verständlicher zu gestalten.

1.1.2. Die Situation der Kirche in den Umbrüchen seit der Aufklärung und ihre Folgen auf die Kanonistik: Die Idee von Kirche als *societas perfecta*

Nachdem die Struktur der Kirche anhand eines knappen Überblickes zur (dogmatischen) Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils betrachtet wurde, soll nunmehr das Außenverhältnis von Kirche in Augenschein genommen werden. Ausgehend von den aufklärerischen Prozessen des 18. und 19. Jahrhunderts und der damit verbundenen Infragestellung von Kirche⁷⁹ soll der Blick auf die Lehre der *societas perfecta* gerichtet werden.

Durch die Aufklärung und – für den realpolitischen Bereich – durch die Revolutionen der Neuzeit, welche aus der Aufklärung heraus münden, kommt die Kirche in Bedrängnis. Als zentraler Ausgangspunkt dessen kann wohl die Französische Revolution genannt werden. Durch die revolutionären Ereignisse gerät nicht nur das Staatsgebilde Frankreichs ins Schwanken und letztlich auch in einen Umsturz, sondern auch die Kirche. „Im Kontext der sogenannten Verfassungsrevolution verlor der Klerus alle seine Privilegien. Das bedeutete

⁷⁸ AYMANS: HdbKathKR², 9.

⁷⁹ Vgl. DEMEL: Zwischen Rechtspositivismus und Kirchenspiritismus, 18.

auch den Verzicht auf den Zehnten und die Preisgabe von noch bestehenden Steuer- und Gerichtsimmunitäten. Damit hörte der Klerus auf, als eigener Stand zu existieren.“⁸⁰ Es bleibt aber nicht bei einem Verlust der Privilegien, sondern es folgt Weiteres: Die Kirche wird ihres Vermögens enteignet, der Staat beginnt sich ihrer zu bemächtigen, will sie kontrollieren. Es beginnt damit ein machtpolitischer Streit, um das Wesen der Kirche, der in einer „strikte[n] Trennung der Kirche vom Staat“ endet, welche „der katholischen Kirche allerdings bereits erste Möglichkeiten zur inneren Reorganisation“⁸¹ verschafft. Diese kirchliche Reorganisation, die nicht nur eine Folge der Französischen Revolution, sondern auch der Säkularisation in Deutschland war sowie einer allgemeinen Bedrängnis der katholischen Kirche im europäischen Raum durch Napoleon⁸², führte im kirchenrechtlichen Denken wohl zur letztendlichen, lehramtlichen Etablierung der *societas-perfecta*-Lehre bei Leo XIII., im Gefolge des Ersten Vatikanums.

Erste Anzeichen der *societas-perfecta*-Lehre sind bereits in den staatstheoretischen Vorstellungen des Thomas von Aquin enthalten, finden ihre kanonistische und lehramtliche Ausformulierung erst in der Apologetik der Neuzeit.⁸³ Damit wurde durch die Kanonistik jener Zeit für ihre Argumentation ein „aus der Philosophie stammender Gedanke gewählt, der grundsätzlich auch einem unter Vermeidung von Glaubensgrundlagen argumentierenden weltlichen Juristen zugänglich war“⁸⁴. Unter der maßgeblich von der kanonistischen Schule des *Ius Publicum Ecclesiasticum* geprägten Lehre der *societas iuridice perfecta*⁸⁵ ist „eine von jeder anderen Gesellschaft unabhängige, d. h. eine autonome Gesellschaft zu verstehen, die ein Ziel verfolgt, das in seiner Art das höchste ist, und die über alle zum Erreichen dieses Ziels erforderlichen Mittel verfügt“⁸⁶. Das römische Lehramt begründet das Vorhandensein der zwei

⁸⁰ WOLF: Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918, 94.

⁸¹ Ebd., 96.

⁸² Vgl. ebd. 109ff.

⁸³ Vgl. WIEDENHOFER: *Societas perfecta*. LThK³ IX, Sp. 681.

⁸⁴ MÜLLER, L.: *Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre*, 267.

⁸⁵ Diese Langbezeichnung bringt die eigentlichen Intention dieser Lehre zum Ausdruck: Es ging nicht darum, die Kirche (oder auch den Staat) als eine moralisch vollkommene Gesellschaft zu etablieren. Ziel war es, die Kirche gegenüber dem als feindlich wahrgenommenen Staat in ihrer rechtstheoretischen Vollkommenheit und damit Unabhängigkeit zu behaupten.

⁸⁶ MÜLLER, L.: *Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre*, 266.

societates perfectae mit der Verschiedenheit „nach Wesen und Zweck sowie in den Mitteln zur Erreichung des Gemeinschaftszweckes“⁸⁷.

Ausgehend von der Gesellschaftsbezogenheit des Menschen definiert Leo XIII. 1885 in der Enzyklika *Immortale Dei* die Zwecke der beiden Gesellschaften. Dabei komme es der bürgerlichen Gesellschaft zu, in erster Linie staatliche Gemeinschaft zu sein, in allen dieser zugehörigen Dimensionen, wie Arbeitsteilung, Bildung, gegenseitige Unterstützung: „Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat: is enim necessarium vitae cultum et paratum, itemque ingenii atque animi perfectionem cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam, tum etiam civilem quae suppeditare *vitae sufficientiam perfectam* sola potest.“⁸⁸ Zudem komme der staatlichen Autorität die Gewalt zu, auf ihrem Herrschaftsgebiet, die innere und äußere Sicherheit zu gewähren. Der Kirche hingegen kommt eine andere Aufgabe zu: Sie soll den durch Jesus Christus gestifteten Auftrag fortführen, „eodem modo Ecclesia propositum habet, tamquam finem, salutem animorum sempiternam“⁸⁹. Der jeweilige Auftrag beider *societates* ist ihr von Gott gegeben und in dieser Gegebenheit so verschieden, dass sie strikt voneinander zu trennen sind. „Der Verschiedenheit von Auftrag und Zweck entspricht die Verschiedenheit der Mittel, die Kirche und Staat zur Erreichung ihrer Ziele eigen sind. Diese geht letztlich dahin, dass allein dem Staat die Mittel physischer Gewalt zu Gebote stehen, während die Kirche als geistliche Gemeinschaft wesentlich auf die freie personale Entscheidung ihrer Glieder angewiesen ist.“⁹⁰ Es ist zudem auch einsichtig, dass es Bereiche gibt, wo sich die *societates* in ihren Zwecken und Aufgaben überschneiden. Diese Schnittmengen sind sogar notwendig. Papst Leo vergleicht diese Schnittmengen mit der Verbindung von Geist und Leib im Menschen.⁹¹ Damit wird der Staat letztlich zur *societas* des Leibes, der Leiblichkeit und die Kirche die *societas* des Geistes und des Geistlichen.

⁸⁷ MÖRSDORF: Kirche und Staat nach katholischem Verständnis, 765.

⁸⁸ LEO XIII.: *Immortale Dei*. ASS 18 (1885), 162.

⁸⁹ Ebd., 164.

⁹⁰ MÖRSDORF: Kirche und Staat nach katholischem Verständnis, 765.

⁹¹ Vgl. LEO XIII.: *Immortale Dei*. ASS 18 (1885), 166: „Itaque inter utramque potestatem quaedam intercedat necesse est ordinata colligatio : quae quidem coniunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur.“

Die auf der Naturrechtslehre basierende und apologetische Ekklesiologie der *societas-perfecta*-Lehre zielt letztlich auf eine recht klare Trennung der Kirche vom Staat und damit der kirchlichen Unabhängigkeit ab. Zugleich hat sie eine Zentralisierung von Kirche zur Folge. In der Abgrenzung der einen Kirche vom Staat gerät wohl auch die innerkirchliche Balance zwischen Einheit und Vielfalt aus dem Gleichgewicht, mit der Folge einer Einheitskirche, wie sie oben beschrieben wurde. Ebenso wird durch diesen apologetischen Ansatz, der Blick wesentlich auf das irdische Element von Kirche gelenkt. Das Wesen der einen Kirche in irdisch-sichtbarer und übernatürlich-transzendenter Gemeinschaft gerät in Folge dessen aus dem Wahrnehmbaren: Von der Kirche bleibt durch den kirchenpolitischen Zentralismus (theologisch wie auch im Sinne einer Zentralregierung von Kirche) und lediglich vernunftorientierter Argumentation über das Wesen der Kirche „nur das Bild eines Vereins zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse“⁹². Letztlich kann sogar die Frage gestellt werden, ob diese Lehre in der lehramtlichen Ausformulierung der Kirche in ihrer (notwendigen) Verteidigung gegen die Angriffe des Staates wirklich genützt habe oder ob die Kirche nicht letztlich sich durch diese Apologetik in der theoretischen religionsrechtlichen Diskussion an den Rand gestellt habe.⁹³

⁹² MÜLLER, L.: *Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre*, 269. Vgl. dazu auch AYMANS: *Lex Canonica*, insb. 344: Nicht nur der kirchenpolitischen Zentralismus ist zu dem führend, was in dem von Winfried Aymans und später auch von Ludger Müller geprägten Bild von der Kirche als „Gesellschaft zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse“ (AYMANS: *Lex Canonica*, 344; Ludger Müller nennt es Verein) zum Ausdruck gebracht werden soll. Schon die ekklesiologische Argumentation von der „Kirche als eine zur Übernatur erhobene[n] vollkommene Gesellschaft“ (AYMANS: *Lex Canonica*, 344) verleite zu der in dem Vereins-Bild immanenten Schlussfolgerung: Anliegen des *Ius Publicum Ecclesiasticum* war es, die Kirche als eine notwendige oder rein durch Vernunft begründbare Gesellschaft im juristischen Denken zu etablieren. Es galt die Kirche unter strenger Vermeidung von Glaubenslehre zu begründen.

⁹³ Vgl. HOLLERBACH: *Rechts- und Staatsdenken im Katholizismus der Weimarer Zeit*, 56f. In seiner rechtshistorischen Untersuchung zur Wirkung der *societas-perfecta*-Lehre im staatsrechtlichen Diskurs der Weimarer Republik beschäftigt sich A. Hollerbach mit der Wirkung der durch Leo XIII. getroffenen Aussagen über den Staat. Für die Jurisprudenz der Weimarer Republik fällt er folgendes Urteil über die außerkirchliche Wirkung der neuzeitlichen *societas-perfecta*-Lehre: „Eine Bedeutung und Wirkung über den Kreis des politischen Katholizismus hinaus kam diesem naturrechtlich begründeten Rechts- und Staatsdenken nicht zu. Insoweit darf man sich, wenn man dieses Phänomen zum Ganzen der damaligen Kräfte und Bewegungen in Beziehung setzt, keinen Illusionen hingeben. Zudem war für viele, darunter auch für zahlreiche Juristen, diese Lehre als kirchenamtlich verfügte kirchliche Lehre abgestempelt und damit von vornherein suspekt oder gar abgetan.“ Zugleich betont er aber auch die positiven, freiheitsfördernden Elemente der naturrechtlichen Lehre, die das Volk als Träger des Staates betont.

1.1.3. Das Verhältnis zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem Kirchenrecht im Spannungsfeld von *communio* und *societas*

Der CIC/1917, also die legislative Umsetzung der Ekklesiologie der Ersten Vaticanums und seiner Folgezeit und damit auch die *societas-perfectas*-Lehre in der lehramtlichen Definition Leos XIII., galt wohl nicht nur den Konzilsvätern des Zweiten Vatikanischen Konzils „als Zeuge und Garant der päpstlichen Zentralgewalt“⁹⁴. Wie bereits aufgezeigt wurde, war es wohl ein Anliegen des Konzils, diese an den Absolutismus erinnernde kirchliche Zentralstrukturierung aufzuheben. Ekklesiologisch und damit auch kanonistisch gipfelt dies in der Fragestellung um das Verhältnis des Bischofskollegiums zum Papst.

Der Codex Iuris Canonici von 1983 steht zunächst wenigstens formal-systematisch in Kontinuität zum CIC aus dem Jahre 1917: Beide sind eine Kodifikation und Systematisierung der kirchlichen Rechtsvorschriften.⁹⁵ Aber auch der Inhalt des CIC/1983 lässt zumindest Rückschlüsse auf die Ekklesiologie bzw. die kirchenpolitische Zentristik des CIC/1917 zu. Als Beispiel dafür kann zunächst die Gesetzgebung zur Interpretation des CIC gegeben werden. Lediglich die Interpretation durch den Gesetzgeber (Authentische Interpretation) kann als rechtsverbindlich ausgelegt werden, jegliche andere Interpretation kommt über einen Status des Privaten nicht hinaus⁹⁶. Selbst Urteile durch kirchliche Gerichte oder die kirchliche Verwaltung erlangen nur für die verhandelte Sache einen verbindlichen Charakter, dienen aber nicht der Rechtsinterpretations- oder gar Rechtsfortschreibung einfachhin für alle Rechtsgenossen.⁹⁷ Ebenso kann die Stellung des Gesetzgebers zum Gesetz in Bezug auf einen möglichen autoritativen Zentralismus hinterfragt werden. So ist bspw. der Papst als Einzelgesetzgeber lediglich „moralisch an das eigene Gesetz gebunden, als er durch das Gesetz zum Ausdruck gebracht hat, auf welche Weise er die Rechtssicherheit der Gemeinschaft gewährleisten will“⁹⁸. Eine konkrete Rechtsverbindlichkeit im Sinne des Rechtszwanges bestehe für den Papst in Bezug auf die von ihm erlassenen Gesetze nicht. Damit dürfte zunächst das Weiterleben eines zentralistischen Ansatzes aus dem CIC/1917 im CIC/1983 behauptet sein. Es stellt

⁹⁴ LÜDECKE: Der Codex Iuris Canonici von 1983: „Krönung“ des II. Vatikanums?, 221.

⁹⁵ Vgl. ebd., 219ff.

⁹⁶ Vgl. ebd., 221f. in Bezug auf c. 16 §2 CIC (AAS 75 [1983] II, 3).

⁹⁷ Vgl. c. 16 §3 CIC (AAS 75 [1983] II, 3) sowie MÜLLER, L.: Authentische Interpretation, 360.

⁹⁸ AYMANS/MÖRSDORF: KanR I, 169.

sich nunmehr die Frage, in welchem Ausmaße der Gesetzgeber im Codex Iuris Canonici von 1983 das Zweite Vatikanische Konzil (in seiner Ekklesiologie) rezipiert.

Es stehen sich, betrachtet und vergleicht man Vatikanum I (auch in seinem Ergebnis des CIC/1917) und Vatikanum II miteinander, augenscheinlich zwei ekklesiologische Pole gegenüber. Dabei handelt es sich weniger um Pole, als um Schwerpunkte oder Perspektiven: die Kirche in Abgrenzung nach außen sowie die Kirche in ihrer inneren Neuordnung. Während das Erste Vatikanische Konzil in der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes und der damit verbundenen kirchenmachtpolitischen Zentralisierung den Schwerpunkt auf die Abgrenzung der Kirche nach außen hin, also gegenüber dem Staat, sowie die hierarchische Verfasstheit der Kirche insgesamt legte, scheint die Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der *communio*-Ekklesiologie deutlich auf der spirituellen Dimension von Kirche, also bei ihrer Stiftung durch Gott, aber auch in der Struktur der Kirche, somit in erster Linie zwischen dem Bischofskollegium und dem Papst, zu liegen. Für die Codex-Reformkommission, wie für die Kanonistik überhaupt, bestand nun also die Herausforderung, in der Revision des Codex/1917 am Maßstab der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils die Konzilsekklesiologie in das Gesetzbuch einfließen zu lassen.⁹⁹ Es bestand also die Aufgabe, *communio*-Ekklesiologie mit *societas-perfecta*-Lehre, also die beiden genannten Sichtweisen, miteinander im „neuen“ Gesetzbuch zu vereinen.

Zunächst der Hinweis auf einige Momente im CIC/1983, welche auf die *societas-perfecta*-Lehre hinweisen: Als erstes dürften hier Stellen zu nennen sein, die auf eine Abgrenzung der Kirche vom Staat hinweisen und die Rechtspersönlichkeit der Kirche definieren. „Reste einer *Societas-perfecta*-Lehre finden sich in den kirchlichen Gesetzbüchern immer dann, wenn es um die Beziehung der Kirche zur Gesellschaft und zum Staat geht, insbesondere, wenn die Kirche Ansprüche gegenüber anderen Institutionen anmeldet.“¹⁰⁰

Weiterhin ist der CIC „durch und durch geprägt von der neuen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, deren tragender Gedanken in dem Schlüsselbegriff ‚*Communio*‘ und seinen

⁹⁹ Vgl. JOHANNES PAUL II.: *Sacrae Disciplinae leges*, VII. Vgl. auch LÜDECKE: *Der Codex Iuris Canonici von 1983: „Krönung“ des II. Vatikanums?*, 222.

¹⁰⁰ MÜLLER, L.: *Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre*, 285.

Konsequenzen zum Ausdruck kommt“¹⁰¹. Ein wesentliches Anzeichen dafür ist die am Prinzip der Subsidiarität orientierte Struktur des Verfassungsrechtes des CIC: Zunächst erfolgt eine Auseinandersetzung mit den Pflichten und Rechten aller Gläubigen, „wo erstmals in der kirchlichen Rechtsordnung jener Bereich thematisiert wird, in dem unter allen Gläubigen, ungeachtet ihrer verschiedenen Gaben und Aufgaben in der Kirche, aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit herrscht (vgl. c. 208)“¹⁰². Auch in der strukturellen Ausgestaltung beginnt der CIC zunächst bei der jeweiligen Gemeinschaft in der strukturellen Ebene, um erst dann auf das einzelne der jeweiligen Ebene zugeordnete Amt zu sprechen zu kommen.¹⁰³ Und letztlich betrifft die Umsetzung des Subsidiaritätsprinzips auch das Verhältnis der Bischöfe zum Papst, also der Teilkirche zur Universalkirche. Zwar liegt nach wie vor die Kompetenzkompetenz beim universalkirchlichen Gesetzgeber, dennoch erfolgte innerhalb dieser eine „Umstellung vom Konzessionssystem auf das Reservationssystem“¹⁰⁴ und damit eine „kodikarische Neuumschreibung des bischöflichen Dienstes in der Leitung der Diözese“¹⁰⁵. Als letztes Indiz zur Umsetzung der *communio*-Ekklesiologie im CIC von 1983 sei noch auf den allgemeinen Dienstcharakter der kirchlichen Ämter verwiesen, der durch die erneute Betonung helfen soll, einen Missbrauch der geistlichen Vollmacht in den einzelnen Ämtern vorzubeugen.¹⁰⁶

Es kann vorerst folgendes Fazit zu der Verbindung aus *communio*-Theologie und *societas perfecta*-Lehre im CIC/1983 gezogen werden: Kirchliches Recht heute bedarf sowohl der Ziele, die hinter dem Ausdruck von der *societas perfecta* stehen, als auch derer, die das Konzil im Begriff *communio* zum Ausdruck bringen will. Zum einen ist die Kirche eine im trinitarischen Gott gestiftete *communio*, deren primäres Ziel das Gotteslob in all seinen Dimensionen und deren primäre Methode dialogische Gemeinschaft untereinander und mit Gott ist.¹⁰⁷ Zum anderen bedarf das Kirchenrecht auch der *societas*-Dimension, denn es beschreibt (a) die Kirche als durch Christus gestiftete eigenrechtsfähige moralische

¹⁰¹ SCHMITZ: HdbKathKR², 62.

¹⁰² MÜLLER, H.: *Communio* als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?, 491.

¹⁰³ Vgl. ebd., 492.

¹⁰⁴ SCHMITZ: HdbKathKR², 67.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Vgl. MÜLLER, H.: *Communio* als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?, 491f.

¹⁰⁷ Vgl. KASPER: Kirche als *communio*, 275.

Person¹⁰⁸ und (b) sich selbst durchaus als staatsverfassungsähnlich in seinen Aufgaben, „es hat zu regulieren, Kompetenzen abzugrenzen und ein möglichst wirksames gesellschaftliches Funktionieren sicherzustellen“¹⁰⁹.

Jedoch findet der Begriff der *societas perfecta*, auch wenn er augenscheinlich in einigen Canones dem Inhalt nach weiterlebt, in der aktuellen Kirchenrechtswissenschaft in Bezug auf den CIC/1983 meist Ablehnung.¹¹⁰ Vielmehr scheint man bemüht, den aus der italienischen und französischen Jurisprudenz¹¹¹ stammenden Begriff der „Institution“ auf die Kirche anzuwenden. Nach Ludger Müller ist die Kennzeichnung dieser *institutionellen Rechtslehre* „im wesentlichen schon dieser Bezeichnung selbst zu entnehmen: Es geht um eine Rechtslehre, die vom Begriff der Institution ausgeht. Die Institution stellt die ‚Quelle der Rechtsnormen‘ dar; sie ist ein ideales Gebilde, das auf Relationen zwischen ‚real existierenden‘ Personen aufbaut“¹¹². Im letzten fußt die Institution in der Gesellschaft (*societas*). Das wesentliche Entscheidungskriterium zwischen beiden ist die Frage nach der Vollkommenheit, welche in dem Kriterium der Souveränität gipfelt. Übernimmt Santi Romano sogar das Leitmotiv der Schule des *Ius Publicum Ecclesiasticum ubi societas ibi ius*¹¹³, so setzt er die Rechtsfähigkeit nicht erst auf der Ebene einer *societas perfecta* an, sondern schon bei der Institution, damit also „eine feste, auf Dauer angelegte Einheit, die ihre Identität grundsätzlich auch dann nicht verliert, wenn sich ihre einzelnen Elemente ändern“¹¹⁴. So kann letztlich jedes zwischenmenschliches Beziehungsgeflecht zur Institution werden, solange es nicht unmittelbar von den einzelnen Beziehungssubjekten abhängig ist. Die Kirche wird nahezu automatisch zum Rechtsträger, ohne dass eine apologetische Abgrenzung zum Staat wie in der *societas-perfecta*-Lehre notwendig ist. Mit dem Institutionsbegriff bietet sich zudem ein Lösungsansatz zur „Frage nach dem Wesen des Rechts ohne Engführung auf die Beziehung zwischen Kirche und Staat“¹¹⁵. Die

¹⁰⁸ Vgl. c. 113 (AAS 75 [1983] II, 16) sowie MÜLLER, L.: *Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre*, 270ff.

¹⁰⁹ MÜLLER, H.: *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?*, 487.

¹¹⁰ Vgl. MÜLLER, L.: *Die Kirche – Institution oder vollkommene Gesellschaft?*, 294f.

¹¹¹ Als die beiden ursprünglichen Hauptvertreter dieser Theorie sind vor allem Maurice Hauriou und Santi Romano zu nennen (Vgl. MÜLLER, L.: *Die Kirche – Institution oder vollkommene Gesellschaft?*, 295).

¹¹² MÜLLER, L.: *Die Kirche – Institution oder vollkommene Gesellschaft?*, 296.

¹¹³ Vgl. WJLNS, 28. Vgl. auch MÜLLER, L.: *Die Kirche – Institution oder vollkommene Gesellschaft?*, 302.

¹¹⁴ ROMANO: *Die Rechtsordnung*, 41.

¹¹⁵ MÜLLER, L.: *Die Kirche – Institution oder vollkommene Gesellschaft?*, 311.

Kirche wird nun sogar in den Kontext ihrer Abhängigkeiten zum Staat gestellt. Die beschriebene Auffassung ordnet die Kirche neu zur Komplexität der politischen Wirklichkeit, selbst der Staat muss hiernach nicht unabdingbar *societas perfecta* sein, was er wohl angesichts heutiger supranationaler Kompetenzbereiche nicht mehr sein kann. So erscheinen Staat und Kirche „nicht mehr als die einzigen möglichen Rechtsgemeinschaften, sondern als zwei unter vielen“¹¹⁶.

Auch wenn das Rechtsverständnis der *institutionellen Rechtslehre* auf Grund seiner moralfreien Grundlegung nicht der traditionellen kirchlichen Rechtsauffassung entspricht, nach welcher Recht unmittelbar an den „Anforderungen der Gerechtigkeit“¹¹⁷ zu messen ist, so hilft es dennoch in der Überwindung der apologetischen und damit ausgrenzenden *societas-perfecta*-Lehre. Jedoch kann mit diesem Ansatz wohl das beschrieben werden, was Ziel des CIC/1983 sein sollte: die Verknüpfung der *communio*-Theologie mit der Begründung der Rechtsfähigkeit der Kirche, vormals mittels der *societas-perfecta*-Lehre geschehen. Auch die institutionelle Rechtslehre vermag es nicht, vollkommen alle Dimensionen der *communio*-Theologie kanonistisch zu erschließen. Dennoch kann sie Hilfestellung sein, die Kirche als Bestandteil der menschlichen Gesellschaft zu integrieren¹¹⁸, sie aber auch in einer internen Perspektive in subsidiärer Struktur zu ordnen und die Kirche von einer Dienstleistungsgesellschaft zu einer lebendigen Gemeinschaft wieder zu entwickeln. So kann die Gesetzesfähigkeit der Kirche nicht erst auf Grund der juristischen Vollkommenheit der Gesamtkirche begründet werden, sondern auch aus ihrem Gemeinschaft-Sein überhaupt sowie aus den Gemeinschaften, die die Gesamtkirche bilden – den Teilkirchen –, was letztlich der Konzilsforderung nach ekklesiologischem Ausgang bei den Diözesen entspricht. Es ist somit die Gesetzgebungsfähigkeit der Gesamt- wie der Teilkirche begründbar. Damit wird die Kirche wieder zur Gemeinschaft der Gläubigen, wie es der CIC von 1983 bereits in seiner Gesetzgebung zur Kirchenverfassung ausformuliert.¹¹⁹ Somit scheint also eine Kombination der Ziele beider Ansätze von *communio* und *societas* im Begriff der Kirche

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd., 316.

¹¹⁸ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Gaudium et Spes*, Art. 1 (AAS 58 [1966], 1025f.).

¹¹⁹ Vgl. MÜLLER, H.: *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?*, 492.

als Institution möglich: Die Kirche kann zugleich Gemeinschaft der Gläubigen sein und sich zugleich ihre eigene Selbstständigkeit bewahren.

1.2. Die Rezeption von Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in c. 1254 CIC/1983

Im Folgenden sollen nun mit Hilfe des sog. Quellencodex¹²⁰ die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils in Hinblick auf das kanonische Vermögen zusammengetragen werden.

Die Grundlage für den Anspruch eines kirchlichen Vermögensrechtes überhaupt ist in der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*, Artikel 8 zu finden. Die Kirche ist nicht nur die überirdisch gestiftete Gemeinschaft, sondern sie ist auch immer eine irdisch-zwischenmenschliche Gemeinschaft:

„Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam. sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. [...] Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.“¹²¹

Das Konzil sieht die Kirche als verfasste und geordnete Gesellschaft an. Jedoch darf in diesem Fall der Gesellschaftsbegriff nicht identisch mit dem der *societas perfecta* verstanden werden: Das Zweite Vatikanum wird heute häufig als Pastoralkonzil verstanden, da es dem Anschein nach die Verwendung von rechtlich-konkreten Begriffen vermied.¹²² Durch die Definition der Kirche als Gesellschaft stellt das Konzil letztlich die

¹²⁰ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO [Hrsg.]: Codex iuris canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgates. Città del Vaticano, 1989.

¹²¹ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Lumen gentium*, Art. 8 (AAS 57 [1965], 11f.).

¹²² Vgl. PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 63.

Rechtsfähigkeit der Kirche dar, welche dann in c. 1254 §1 CIC ihre vermögensrechtliche Ausformulierung findet: Die Kirche habe ein angeborenes Recht auf ihr Vermögen. Die konkrete Normenformulierung lässt insbesondere durch die Formulierung des *ius nativum* an die Schule des *Ius Publicum Ecclesiasticum* erinnern. „Anachronistisch ist diese Norm trotzdem nicht; stellt sie doch eine Antwort der Kirche auf das Thema der vermögensrechtlichen Rechtsfähigkeit sozialer Gebilde, Vereinigungen und Stiftungen in den entsprechenden verfassungsrechtlichen Dokumenten der Staatenwelt dar.“¹²³ Folgt man dieser Interpretation von Gerhard Fahrnberger, so muss c. 1254 §1 CIC nicht unbedingt Ergebnis der *societas-perfecta*-Lehre sein, sondern lässt auch Raum für die Vorstellung von Kirche als Institution in pluraler Gesellschaft, die ihre Rechtsfähigkeit auf der Gemeinschaftlichkeit begründet. Ein weiterer Aspekt, der in Lumen Gentium, Artikel 8 anklingt, liegt in der christologisch motivierten Ausrichtung der Kirche als arme Kirche¹²⁴. Beispielnehmend an Christus, solle auch die Kirche sich nicht mehr als notwendig an Vermögenswerten bedienen:

„Ita Ecclesia, licet ad missionem suam exsequendam humanis opibus indigeat, non ad gloriam terrestrem quaerendam erigitur, sed ad humilitatem et abnegationem etiam exemplo suo divulgandam. Christus a Patre missus est ‚evangelizare pauperibus, ... sanare contritos corde‘ (Lc. 4, 18), ‚quaerere et salvum facere quod perierat‘ (Lc. 19, 10): similiter Ecclesia omnes infirmitate humana afflictos amore circumdat, imo in pauperibus et parentibus imaginem Fundatoris sui pauperis et patientis agnoscit, eorum inopiam sublevare satagit, et Christo in eis inservire intendit.“¹²⁵

Die Kirche ist damit, als arme Kirche, letztlich zu einer sorgfältigen Ressourcen- und Vermögensverwaltung aufgerufen. Ein an den Zwecken fehlgeleiteter oder gar verschwenderischer Umgang mit den Ressourcen, die der Kirche zur Verfügung stehen, wäre nach dieser Interpretation, die das Konzil trifft, ein Widerspruch zu der Botschaft Jesu Christi. Aus dieser christologischen Dimension heraus ergibt sich wohl die Notwendigkeit eines am Evangelium und damit auch an dem Ideal der Armut orientierten Vermögensrechtes.

¹²³ FAHRNBERGER: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des kirchlichen Vermögensrechts, 141.

¹²⁴ Vgl. RAHNER/VORGRIMMER, 107. Zum Begriff arme Kirche sei bereits auf die zusammenfassenden und ausblickenden Anmerkungen des ersten Teils dieser Studie verwiesen (vgl. 52f.).

¹²⁵ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Lumen Gentium, Art. 8 (AAS 57 [1965], 12).

In der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* wird wieder das Verhältnis zwischen Staat und Kirche (indirekt) thematisiert: Ausgehend von der personalen Würde des Menschen und einer prinzipiellen Pluralität von Religiösität auf Grund des individuellen Gerufen-Seins des glaubenden Menschen, wird die Kirche in die Vielheit von Glaubensgemeinschaften hineingestellt. Nach Ansicht des Konzils ist in diese von Glaubenspluralität geprägte Welt die Kirche durch Christus hinein gegründet. Aus dieser göttlichen Gründung heraus fordert das Konzil vor allem Handlungsfreiheit der Kirche gegenüber dem Staat und erklärt daher die Freiheit zum Ordnungsprinzip des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat.¹²⁶

Auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* geht von einer pluralistisch geprägten Gesellschaft aus. In Artikel 76 dieser Konstitution beschreiben die Konzilsväter das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche. Die Definition erfolgt anhand von Abgrenzungen sowie Schnittstellen zwischen Staat und Kirche. Die Schnittstelle zwischen beiden sind die ihnen angehörigen Menschen: Es schließt sich nicht aus, gleichzeitig Christ und Staatsbürger zu sein. Aufgabe von Gesellschaft und Kirche ist es, dem Menschen auf je eigene Art und Weise zu dienen. Da die Kirche einen Staat in ihrem Wirkungsraum übersteigt, aber es auch durch die Eigenart ihrer Aufgabe verlangt wird, fordert das Konzil in *Gaudium et Spes*, Artikel 76:

„Res quidem terrenae et ea, quae in hominum condicione hunc mundum exsuperant, arcte inter se iunguntur, et ipsa Ecclesia rebus temporalibus utitur quantum propria eius missio id postulat. Spem vero suam in privilegiis ab auctoritate civili oblatis non reponit; immo quorundam iurium legitime acquisite exercitio renuntiabit, ubi constiterit eorum usu sinceritatem sui testimonii vocari in dubium aut novas vitae condiciones aliam exigere ordinationem.“¹²⁷

Die Kirche verzichtet im Zweifelsfall auf Zuwendungen, sollten diese der Erfüllung des Auftrags von Kirche im Wege stehen. Damit verstärkt das Konzil die Autarkiebestrebungen der Kirche auf authentische Weise¹²⁸ und kommt zugleich seinem

¹²⁶ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Dignitatis Humanae*, Artt. 13. 14 (AAS 58 [1966], 939f.).

¹²⁷ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Gaudium et Spes*, Art. 76 (AAS 58 [1966], 1099f.).

¹²⁸ Wie bereits oben aufgezeigt wurde, gab es spätestens seit dem Ersten Vatikanum und dem damit verbundenen Kulturkampf Bestrebungen, die Kirche (meist allein in Hinblick auf ihre Verpflichtungen) vom Staat autark zu stellen.

Vorhaben entgegen, die Kirche zukunftsfähig und neu am Evangelium ausgerichtet zu gestalten. Die Konzilsväter betonen in diesem Zusammenhang die Aufgabe der Kirche zum Dienst am Menschen, sehen zugleich aber die beste Erfüllungsmöglichkeit dieser Aufgabe im Zusammenwirken mit dem Staat. So fordert das Konzil also in *Gaudium et Spes*, Artikel 76, das, was der Gesetzgeber 1983 mit den beiden weiteren Hauptforderungen, neben der eigenen Rechts- und Vermögensfähigkeit, des c. 1254 §1 CIC rechtsverbindlich festschreibt: (a) Unabhängigkeit (independenter) der Kirche von staatlicher bzw. politischer Gewalt sowie (b) die Zweckgebundenheit (ad fines sibi) des kirchlichen Vermögens.

An diese Zweckgebundenheit schließt c. 1254 §2 CIC an und definiert sie genauer. Entsprechend dem Canon sind diese Zwecke „die Durchführung des Gottesdienstes, die Sicherstellung des angemessenen Unterhaltes des Klerus und der anderen Kirchenbediensteten, die Ausübung der Werke des Apostolats und der Caritas, vor allem gegenüber den Armen“.¹²⁹ Damit greift der Gesetzgeber c. 1496 CIC/1917 auf¹³⁰ und ergänzt ihn durch die dem Konzil wichtige Forderung des Dienstes am Nächsten. So fordern die Konzilsväter in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Artikel 42:

„Missio quidem propria, quam Christus Ecclesiae suae concredidit, non est ordinis politici, oeconomici vel socialis : finis enim quem ei praefixit ordinis religiosi „est. At sane ex hac ipsa missione religiosa munus, lux et vires fluunt quae communitati hominum secundum Legem divinam constituendae et firmandae inservire possunt. Item, ubi opus fuerit, secundum temporum et locorum circumstantias, et ipsa suscitare potest, immo et debet, opera in servitium omnium, praesertim vero egentium destinata, uti opera misericordiae vel alia huiusmodi.“¹³¹

Die Kirche konzentrierte sich auf ihre religiöse Sendung, verzichte zu Gunsten dieser auf konkrete politische und wirtschaftliche Macht. „Lediglich wird gesagt, dass der Kirche aus ihrer religiösen Sendung viele Möglichkeiten zukommen, der menschlichen Gemeinschaft behilflich zu sein (unter besonderer Erwähnung eigener caritativer Werke).“¹³² Damit stellt sich die Kirche jenseits jeder staatlichen Macht und verzichtet zugleich darauf, über

¹²⁹ FAHRNBERGER: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des kirchlichen Vermögensrechts, 141.

¹³⁰ Dazu siehe 2.3. dieses Kapitels.

¹³¹ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Gaudium et Spes*, Art. 42 (AAS 58 [1966], 1060.).

¹³² RAHNER/VORGRIMLER, 432.

diese bestimmen oder gar herrschen zu wollen. Das Konzil schlägt in diesem Verzicht vielmehr eine Kirche der Bescheidenheit vor, die ihren Auftrag insbesondere durch die „Kraft ihrer Liebe überzeugend“¹³³ erfüllen will. Damit verstärkt das Konzil in der Pastoralkonstitution (aus dem Blickwinkel des späteren Vermögensrechtes) seine Forderung nach der Unabhängigkeit der Kirche von staatlichen Strukturen, sieht in dieser Unabhängigkeit vom Staatlichen zugleich seine Stärke, für die Menschheit ein vermittelndes sowie einendes Band zu werden. In diesem Zusammenhang betonen die Konzilsväter die Bedeutung der caritativen Werke, zu denen die Kirche beauftragt ist:

„Ita [Ecclesia] ipsa mundo ostendit veram unionem socialem externam ex unione mentium et cordium fluere, ex illa scilicet fide et caritate, quibus in Spiritu Sancto eius unitas indissolubiler condita est. Vis enim, quam Ecclesia hodiernae hominum societati iniicere valet, in illa fide et caritate, ad effectum vitae adductis, consistit, non autem in dominio aliquo externo mediis mere humanis exercendo.“¹³⁴

Die Werke der Nächstenliebe und des Apostolats greifen ineinander, sie bilden nach dem Verständnis des Konzils wohl eine unzertrennliche Einheit; Glaube und (Nächsten-)Liebe gehören zusammen. Diese Zusammengehörigkeit wird in zwei Dekreten konkretisiert: Im Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* und im Priesterdekret *Presbyterorum Ordinis*. Im Dekret *Apostolicam actuositatem* fordern die Konzilsväter zunächst alle Christen nochmals zu Werken der Nächstenliebe, als sich notwendig bedingender Ausdruck des Glaubens, auf und führt dann aus, in welchen konkreten Zusammenhängen Nächstenliebe in modern-pluraler Gesellschaft nötig ist:

„Actio caritativa hodie omnes omnino homines et universas necessitates complecti potest et debet. Ubicumque versantur qui cibo potuque, vestitu, domo, medicinis, opere, instructione, facultatibus ad vitam vere humanam ducendam necessariis carent, aerumnis vel infirma valetudine cruciantur, exilium vel carcerem patiuntur, ibi eos christiana caritas debet quaerere et invenire, impensa cura solari et praestitis auxiliis sublevare.“¹³⁵

Presbyterorum Ordinis, Artikel 17 beauftragt die Priester zur Verwaltung des Kirchenvermögens, stellt ihnen aber auch erfahrene Laien zur Seite. In Bezug auf das

¹³³ Ebd., 433.

¹³⁴ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Gaudium et Spes, Art. 42 (AAS 58 [1966], 1061).

¹³⁵ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Apostolicam actuositatem*, Art. 8 (AAS 58 [1966], 845).

durch die Liebe geprägte Wesen des kirchlichen Vermögens bzw. allen kirchlichen Handelns lässt sich das Konzil sogar zu der Aussage hinreißen, dass auch das Geld, welches ein Priester zum Lebensunterhalt und zur Ausübung seiner Standespflichten erhält, für caritative Zwecke mitgenutzt werden soll:

„Presbyteri, non secus ac Episcopi, adhibeant imprimis ad suam honestam sustentationem et ad officiorum proprii status adimpletionem; quae vero supersint, in bonum Ecclesiae vel in opera caritatis destinare velint. Itaque officium ecclesiasticum ne quaestui habeant neve redditus ab eo provenientes in propriae rei familiaris amplificationem impendant. Quare sacerdotes, nequaquam divitiis cor apponentes, omnem cupiditatem semper vitent et ab omni specie mercaturae sedulo abstineant.“¹³⁶

Das Konzil fordert nicht nur zum caritativen Wirken der Priester auf, vielmehr untersagt es den Priestern, aus ihrem geistlichen Amt Gewinn zu schlagen. Die Konzilsväter zeichnen wieder das Bild einer Kirche in Armut, die sich im irdischen primär an ihren geistlichen Zwecken zu orientieren habe.¹³⁷ Hiermit verbunden benennt *Presbyterorum Ordinis* auch die drei wesentlichen Zwecke des Kirchenvermögens (Gottesdienst, Unterhalt der Priester und Kirchendiener sowie Werke des Apostolats und der Caritas), die im Gesetzgebungsprozess auch in den CIC von 1983 übernommen werden.¹³⁸

Mit Blick auf die Entwicklungen, die das Zweite Vatikanische Konzil beeinflussten, können also folgende Forderungen des Konzils festgehalten werden, die eine unmittelbare Auswirkung auf das kanonische Recht der zeitlichen Güter haben. Eine der wohl zentralsten Konzilsforderungen, die sich dann auch in c. 1254 §1 CIC niederschlägt, ist die der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Statt einer relationistischen Bestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses, wie sie in der *societas-perfectas*-Lehre und lehramtlich bei Leo XIII. zu finden ist, fordert das Konzil eine gänzliche Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Ausgehend von den konkreten „Verfolgungssituationen“, die im Gedächtnis des Konzils akut gewesen sein müssen – als Beispiele seien hier nur nochmals die Säkularisierung bzw. der Laizismus in Europa, die nationalsozialistischen Regierungen im Umfeld des Zweiten Weltkrieges sowie die Spaltung der Welt in Kommunismus und Kapitalismus

¹³⁶ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Presbyterorum Ordinis*, Art. 17 (AAS 58 [1966], 1018).

¹³⁷ Vgl. PREE: *HdbKathKR*², 1043.

¹³⁸ Vgl. FAHRNBERGER: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des kirchlichen Vermögensrechts, 141f.

genannt – will sich Kirche in keine (finanzielle bzw. machtpolitische) Abhängigkeit zu einem Staat geben. Dennoch soll dieses Autarkiestreben der Kirche kein Aufgeben des Dialoges der Kirche mit dem Staat bedeuten. In Anbetracht des dialogischen Grundstrebens des Konzils kann angefragt werden, ob die Autarkie der Kirche vom Staat nicht sogar ein notwendiger Schritt im Dialog mit den Staaten (insbesondere mit dem Blick auf die politische Teilung der Nachkriegswelt) sei: Stellt die Kirche sich nicht vielmehr als Dialogpartner der Staaten auf, wenn sie sich aus sich selbst, aus ihrem Gemeinschaft-Sein, aus ihrem Kirche-Sein heraus definiert und sich so vom Staat unterscheidet, statt in einer Überbetonung ihrer Eigenständigkeit auf Grund ihrer Gesellschaftlichkeit sich vom Staat abzugrenzen?

Ein zweiter Aspekt, der sich aus den Texten des Zweiten Vatikanum ergibt, liegt in der Zweckgebundenheit des Kirchenvermögens. Hier legt das Konzil das Augenmerk auf zwei wesentliche Aspekte. Der erste Aspekt ist die anzustrebende Armut der Kirche von weltlichen Mitteln¹³⁹ und damit letztlich verbunden eine Begründung für die strenge Bindung des Kirchenvermögens an die vom Recht bzw. dem Konzil genannten Zwecke. Geld bzw. die zeitlichen Güter sollen der Kirche nicht zum Selbstzweck werden, das Kirchenvermögen diene lediglich als Mittel. Damit schließt das Konzil jede finanzielle Bereicherung der Kirche aus und hält sie zu dem Ideal der armen Kirche an. Aufgabe der Kirche seien Gottesdienst, Zeugnis und Nächstenliebe, nicht eine unternehmerische Wertschöpfung, Finanzspekulation oder ähnliches. Kirche ist stattdessen zu einem Leben in Armut und in eschatologisch-endzeitlicher Erwartungshaltung gerufen. Der zweite Aspekt betrifft die Umfänglichkeit der Vermögenszwecke. Nennt der CIC/1917 nur den Gottesdienst und die Versorgung von Priestern sowie Kirchenbediensteten als ausdrückliche Zwecke, so fordert das Konzil, bei Bestätigung der im CIC/1917 genannten Vermögenszwecke, eine ausdrückliche Aufwendung der zeitlichen Kirchengüter für die Werke des Apostolats und der Nächstenliebe (caritas). Auch wenn das Konzil keine direkten Aussagen zum Vermögensrecht selbst tätigte, so können die dargelegten Verweise des Konzils im Zusammenhang der für diese grundlegenden Communio-Theologie verstanden werden. Die Kirche ist in erster Linie die Gemeinschaft der von Gott

¹³⁹ Zum Begriff arme Kirche sei bereits auf die zusammenfassenden und ausblickenden Anmerkungen des ersten Teils dieser Studie verwiesen (vgl. 52f.).

im Glauben gerufenen Menschen. Dieser Ruf Gottes, der sich letztlich auch im Evangelium wiederfindet, fordert im Bund Gottes mit den Menschen nicht nur zur Gottesliebe, sondern auch zur Nächstenliebe auf.¹⁴⁰ Ist es nicht letztlich logisch-konsequent, dass der Gesetzgeber die Konzilsforderung zur Zwecksetzung der Nächstenliebe für das Kirchenvermögen im Rahmen der nachkonziliaren Gesetzgebung aufnimmt? Ist die Ergänzung des Zweckes der Werke des Apostolats und der Nächstenliebe damit nicht also Ausdruck einer Wieder-Theologisierung¹⁴¹ des kanonischen Vermögensrechtes in dessen Fundamentalnorm?

2. Vom Schema zum Gesetz: c. 1254 CIC/1983 im Gesetzgebungsprozess 1972 bis 1983

Die bereits von Johannes XXIII. in der Enzyklika *Ad Petri Cathedram* geforderte Erneuerung des kanonischen Rechts¹⁴² findet in der Nachfolge des Zweiten Vatikanischen Konzils in einer vierphasigen Erarbeitung von 1972 bis zur Promulgation 1983 ihre Umsetzung. Zunächst erstellten 13 Arbeitsgruppen zu den einzelnen Rechtsgebieten *primae versiones*. Der in dieser Arbeit betrachtete Canon stammt aus dem *Schema de Iure Patrimoniali* von 1977. „Es stammt vom Coetus de Iure patrimoniali und besteht aus 57 Canones. Nur einer von ihnen wurde nicht in das Schema von 1980 übernommen; alle übrigen kehren in irgendeiner Form unter den 57 Canones von Buch V des CIC wieder.“¹⁴³ Damit sind bereits die folgenden Entwicklungsetappen angedeutet: 1980 wurde ein erstes *Schema Codicis* nach Prüfung der *primae versiones* „unter Berücksichtigung der Reaktionen zahlreicher externer Konsultationsorgane“¹⁴⁴ zusammengestellt. Durch dieses Schema wurde es das erste Mal möglich, die Entwicklung des neuen Gesetzbuches und die Vorschläge der Arbeitsgruppen zu überblicken. Im Rahmen dieser Überprüfung

¹⁴⁰ Vgl. dazu Mt 22, 37-40. Der Evangelist verweist dabei in seiner Wortwahl auf Dtn 6,5ff. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe sei nach Mt 22,40 parr. das „Grundgesetz“, nach welchem sich alle anderen Gesetze zu richten haben.

¹⁴¹ Zur Debatte um die „Theologisierung“ des kanonischen Rechtes vgl. MÜLLER, L.: „Theologisierung“ des Kirchenrechts?, insb. S. 451ff. In diesem Zusammenhang soll der Begriff (Wieder-)Theologisierung nicht im Kontext der Streitfrage, ob das kanonische Recht zu sehr oder zu wenig von theologischen bzw. juristischen Einflüssen geprägt sei, verstanden werden. An dieser Stelle ist das Wort „Theologisierung“ ausdrücklich im Sinne der von Johannes XXIII. und dem Konzil geforderten umfänglichen Neuausrichtung der Kirche und damit auch des Kirchenrechts am Evangelium Jesu Christi – am *θεοῦ λόγος*, an Gottes Wort – zu verstehen.

¹⁴² Vgl. JOHANNES XXIII: *Ad Petri Cathedram*. AAS 51 (1959), 498.

¹⁴³ PETERS: *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, LXVIII.

¹⁴⁴ Ebd., LXVII.

offenbarten sich einige inhaltliche Lücken. „Während nur fünf Canones des Schemas von 1980 nicht in irgendeiner Form in das Schema von 1982 übernommen wurden, erschienen weit mehr als 100 Canones erstmals im Schema von 1980“¹⁴⁵. Im zweiten Schema von 1982 sind vorwiegend kleinere inhaltliche und redaktionelle Änderungen vorgenommen worden. Dieses Schema wird am 22. April 1982 zur persönlichen Überprüfung an Papst Johannes Paul II. übersandt.¹⁴⁶ Es ist „eine beträchtliche Aktivität des Gesetzgebers während dieser acht Monate der päpstlichen Überprüfung“¹⁴⁷ vorzufinden. Ergebnis dieses Prozesses ist der „neue“ CIC, also eine Kodifikation des kanonischen Rechtes; „d.h. eine einheitliche, allgemeine, ein ganzes Rechtsgebiet [...] umfassende systematische Sammlung von mit der Promulgation formell in Kraft gesetzten Rechtsnormen“¹⁴⁸.

Aufgrund der Zusammenstellung durch Edward Peters kann für die Textentwicklung zum c. 1254 CIC im Rahmen des Gesetzgebungsprozesses folgende Übersicht erstellt werden. Entwicklungen im Gesetzgebungsprozess werden wieder wie folgt markiert: Inhalte, die ein früherer Entwurf aufzeigt, die im nachfolgenden Entwurf oder im Gesetzestext aber nicht mehr rezipiert werden, sind in den folgenden Synopsen **fett** gedruckt. Hinzufügungen im Verlaufe der Gesetzesentwicklung werden in den folgenden Synopsen unterstrichen.

Schema de Iure Patrimoniali ¹⁴⁹	1980 Schema Codicis c. 1205 1982 Schema Codicis c. 1254 ¹⁵⁰	c. 1254 CIC/1983 ¹⁵¹
Patrimoniali 1	§1. Ecclesia catholica bona	§1. Ecclesia catholica bona
Ecclesia catholica et	temporalia iure nativo,	temporalia iure nativo,

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., LXV.

¹⁴⁷ Ebd., LXVf.

¹⁴⁸ SCHMITZ: HdbKathKR², 56.

¹⁴⁹ PETERS: Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici, 1087. Zum besseren Verständnis wird folgende Übersetzung der beiden Artikel vorgeschlagen: Patrimoniali 1: *Die katholische Kirche und der Apostolische Stuhl vermögen des angeborenen Rechtes, ihre zeitlichen Güter für die zu begleitenden eigenen Zwecke (Ziele) zu erwerben, zu erhalten und zu verwalten.* Patrimoniali 2: *Die zeitlichen Güter in der Kirche werden erworben, besessen, verwaltet zu den Zwecken, die durch die Lehre Christi und von seiner geweihten Kirche festgesetzt sind, insbesondere zum geordneten Gottesdienst, zum angemessenen Unterhalt des Klerus und anderer Helfer, für die angemessene Erhaltung besorgt werden muss, für die heiligen Werke, die man ausüben muss, des Apostolats und der Liebe.*

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd. sowie c. 1254 CIC/1983 (AAS 75 [1983] II, 216).

Apostolica Sedes bona temporalia iure nativo acquirere, retinere et administrare valent ad fines sibi proprios prosequendos.	<u>independenter a civili potestate</u> , acquirere, retinere, administrare et <u>alienare valet</u> ad fines sibi proprios prosequendos.	independenter a civili potestate, acquirere, retinere, administrare et alienare valet ad fines sibi proprios prosequendos.
Patrimoniali 2 In Ecclesia bona temporalia acquiruntur, possidentur, administrantur in fines qui a doctrina Christi et ab ipsius Ecclesiae ordinatione statuuntur, praesertim ad cultum divinum ordinandum, ad honestam cleri aliorumque ministrorum sustentationem procurandam, ad opera sacri apostolatus et caritatis exercenda.	§2. <u>Fines vero proprii praecipue sunt:</u> cultus divinus ordinandus, honesta cleri aliorumque ministrorum sustentatio procuranda, opera sacri apostolatus et caritatis, <u>praesertim erga egenos</u> , exercenda.	§2. Fines vero proprii praecipue sunt: cultus divinus ordinandus, honesta cleri aliorumque ministrorum sustentatio procuranda, opera sacri apostolatus et caritatis, praesertim erga egenos, exercenda.

Wie in dieser Übersicht deutlich wird, fand eine Entwicklung im Gesetzestext offensichtlich nur vom Schema de Iure Patrimoniali der Arbeitsgruppe zum ersten CIC-Entwurfsschema von 1980 statt. Für den späteren c. 1254 §1 CIC fallen in der Entwicklung von Arbeitsgruppen-Schema zum ersten Entwurf eines Gesamtcodex folgende zwei Änderungen auf:

- (1) Im Entwurf der Arbeitsgruppe ist die Rechtsträgerschaft des Vermögensrechtes, wie im CIC/1917, sowohl auf die Katholische Kirche als auch auf den Apostolischen Stuhl definiert. Im Zuge der Einarbeitung in das Schema von 1980 wird diese Rechtsträgerschaft auf die Katholische Kirche im Wortlaut beschränkt und damit der Apostolische Stuhl als Teil der Kirche mit eingeordnet.

- (2) In der Zusammenstellung des Schema/1980 wird die Aussage, die Kirche ist in ihrem Vermögen unabhängig der staatlichen Gewalt (independenter a civili potestate), aufgenommen.

Auch in der Entwicklung vom Entwurf der Arbeitskommission zum c. 1254 §2 CIC des 1983 promulgierten Gesetzes gab es Veränderungen. Diese sind, ebenso wie bei §1, in der Zusammenstellung der Arbeitsgruppenentwürfe in einen ersten CIC-Entwurf von 1980 zu finden. Dabei lassen sich entsprechend der obigen Übersicht folgende Veränderungen beobachten:

- (1) Die Kommission von 1980 streicht den Passus „In Ecclesia bona temporalia acquiruntur, possidentur, administrantur in fines qui a doctrina Christi et ab ipsius Ecclesiae ordinatione statuuntur, praesertim ad cultum divinum ordinandum, ad honestam [...] sustentationem procurandam, ad“ und ersetzt ihn durch eine gestraffte Formulierung (Fines vero proprii praecipue sunt: cultus divinus ordinandus, honesta [...] sustentatio procuranda). Dabei werden Anpassungen grammatikalischer Natur vorgenommen.
- (2) Im Zuge der beschriebenen Straffung verzichtet die Kommission 1980 auf einen ausdrücklichen Verweis, dass die nachfolgenden Vermögenszwecke im Sinne der Lehre Christi und der Kirche sind. Die Kommission begnügt sich nun mit einem Verweis auf den §1 und die dort genannte Vermögensfähigkeit der Kirche sowie ekklesiologische Zweckgebundenheit.
- (3) Der Vermögenszweck des Werkes der Nächstenliebe wird durch einen Zusatz ergänzt, dass diese Werke insbesondere den Armen zu kommen sollen (praesertim erga egenos).

Auf eine Interpretation der beschriebenen Veränderungen, Auslassungen und Einschübe wird an dieser Stelle verzichtet. Es sei auf die folgende Ergebnissicherung des ersten Teils dieser Arbeit verwiesen, dessen Aufgabe es insbesondere ist, die Zusammenhänge zwischen dem geltenden Gesetzestext und seiner Entwicklung zum Zweiten Vatikanischen Konzil herauszustellen.

3. Zusammentrag: Überblick über die erkennbaren Intentionen des Gesetzgebers 1983

Nachdem einzelne Entwicklungsschichten der Entwicklung zum heutigen Gesetzestext des c. 1254 dargestellt wurden, sollen die sich daraus erkennbar zeigenden Intentionen des Gesetzgebers nun zusammengetragen werden. Zunächst jedoch soll folgende Tabelle noch einmal die drei wichtigen Etappen zusammenfassen.

CIC/ 1917 ¹⁵²	Schema de Iure Patrimoniali ¹⁵³	c. 1254 CIC/1983 ¹⁵⁴
C. 1495 §1 CIC/1917. Ecclesia catholica et Apostolica Sedes nativum ius habent libere et independenter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios prosequendos.	Patrimoniali 1 Ecclesia catholica et Apostolica Sedes bona temporalia iure native acquirere, retinere et administrare valent ad fines sibi proprios prosequendos.	§1. Ecclesia catholica bona temporalia iure nativo, independenter a civili potestate, acquirere, retinere, administrare et alienare valet ad fines sibi proprios prosequendos.
C. 1496 CIC/1917. Ecclesiae ius quoque est, independens a civili potestate, exigendi a fidelibus quae ad cultum divinum, ad honestam clericorum aliorumque ministorum sustentationem et ad reliquos fines sibi proprios sint necessaria.	Patrimoniali 2 In Ecclesia bona temporalia acquiruntur, possidentur, administrantur in fines qui a doctrina Christi et ab ipsius Ecclesiae ordinatione statuuntur, praesertim ad cultum divinum ordinandum, ad honestam cleri aliorumque ministorum sustentationem procurandam, ad opera sacri apostolatus et caritatis exercenda.	§2. Fines vero proprii praecipue sunt: cultus divinus ordinandus, honesta cleri aliorumque ministorum sustentatio procuranda, opera sacri apostolatus et caritatis, praesertim erga egenos, exercenda.

¹⁵² Cc. 1495 §1, 1496 CIC/1917 (AAS 9 (1917) II, 290).

¹⁵³ PETERS: Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici, 1087.

¹⁵⁴ C. 1254 CIC/1983 (AAS 75 [1983] II, 216).

In diesem Vergleich zeigt sich, dass es offensichtlich kaum wesentliche Veränderungen in den einzelnen Entwicklungsstufen hin zum geltenden c. 1254 gegeben hat. Trotz erkennbarer Einflüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die vermögensrechtliche Gesetzgebung scheint die Intention des Gesetzgebers im Vermögensrecht von 1917 zu jener von 1983 sehr ähnlich.

Eine erste, wesentliche Intention der Gesetzgebung von 1983 ist die beibehaltene Betonung der Eigenständigkeit der Kirche in finanziellen Dingen. „Die Vermögensfähigkeit der Kirche gilt als im *ius divinum naturale* verankert, insofern die Kirche als verfasste menschliche Gemeinschaft das fundamentale Recht – so wie jede andere menschliche Gemeinschaft – auf jene Güter besitzt, derer sie für ihren Bestand und für die Erreichung ihrer Ziele bedarf.“¹⁵⁵ So erfolgt die rechtspraktische Umsetzung dieses Anspruches vor allem durch eine Abgrenzung gegenüber dem Staat in der beibehaltenen Form des *independenten*, während der Anspruch des *libere*, also der völligen Souveränität der Kirche in finanziellen Dingen gegenüber dem Staat, aufgegeben wird. Aus der historischen Erfahrung der Kirche heraus, als Beispiele seien nur die Französische Revolution und der Josephinismus genannt, besteht für die Kirche die Notwendigkeit eines eigenen Schutzbereiches. „Mit dem angeborenen Recht, die Vermögensfähigkeit *independenten a cicili potestate* auszuüben, proklamiert die Kirche die von jeder weltlichen Autorität unabhängige Autonomie bei Erwerb, Besitz, Verwaltung und Veräußerung zeitlicher Güter zum Zwecke ihrer Heilssendung, d.h. auch: als Realbedingung effektiver Religionsfreiheit (vgl. Art. 13f. VatII DH)“¹⁵⁶. So liegt auch noch bei der Gesetzgebung von 1983 der Verdacht nahe, der Gesetzgeber knüpfe an die *societas-perfectas*-Lehre an, um seine vermögensrechtliche Unabhängigkeit gegenüber dem Staat zu begründen, zumal auch hier die Bedrohungssituation insbesondere durch die kommunistischen Regime im Gedächtnis des Gesetzgebers verankert sein dürfte.¹⁵⁷ In Vergegenwärtigung dessen

¹⁵⁵ PREE: HdbKathKR², 1054.

¹⁵⁶ Ebd., 1055.

¹⁵⁷ Vgl. MÜLLER, L.: *Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre*, 269. Vgl. dazu außerdem die Bemerkung von Karol Wojtyła, dem späteren Papst Johannes Paul II, der den CIC/1983 promulgierte, zum *societas-perfecta*-Begriff auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil; erwähnt bei GRANFIELD: *Aufkommen und Verschwinden des Begriffs „societas perfecta“*, 460.

besteht für den Gesetzgeber der innere Zwang zum Schutz vor Eingriffen von außen, was zur Definition in c. 1254 §1 CIC/1983 der Kirche als eines ursprünglichen (nativo) und vom Staat unabhängigen (independentem a civili potestate) Rechtsträgers, der in der vollen Macht und Kompetenz der Rechtsausübung in vollem Umfange (acquirere, retinere, administrare et alienare valet) steht. Jedoch muss dieses Recht der Kirche nicht zwangsläufig mittels der societas-perfecta-Lehre begründet werden, eine Begründung mittels der Institutionentheorie ist ebenso möglich.¹⁵⁸

Ausgehend von der Vorstellung von einer armen Kirche, die das Zweite Vatikanische Konzil in seinen Entscheidungen ausdrücklich bestätigte, erfolgt durch den Gesetzgeber eine konzentrierte Zweckbindung¹⁵⁹ des kirchlichen Vermögensrechtes an die Zwecke des Gottesdienstes, des Unterhalts von Klerus und Kirchendienern sowie für Werke des Apostolats und der Caritas. Der Begriff Armut meint dabei nicht das „individualethische Postulat der Armut“¹⁶⁰, also keinen (vollkommenen) Verzicht der Kirche auf finanzielle Mittel im Sinne, sondern einen verantwortungsvollen Umgang mit den Ressourcen und den Auftrag, Kirche der Armen zu sein. Das Zweite Vatikanische Konzil betonte mit seiner strengen Armuts- und Zweckbindung die Geistlichkeit des kirchlichen Amtes. Nach Papst Benedikt XVI. besteht sogar ein Zusammenhang zwischen der Säkularisierung und der darin notwendig gewordenen Rückkehr der Kirche zu ihrer Armut: „Die Säkularisierungen – sei es die Enteignung von Kirchengütern, sei es die Streichung von Privilegien oder ähnliches – bedeuteten nämlich jedesmal eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche, die sich dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößt und wieder ganz ihre weltliche Armut annimmt.“¹⁶¹ Die von den Lasten der Privilegien befreite Kirche „kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben“¹⁶². Aus dieser strengen Armut oder wie es Papst Benedikt XVI. nennt, Entweltlichung der Kirche, erklärt sich die strenge Bindung des Kirchenvermögens an

¹⁵⁸ Erste Andeutungen dazu im Abschnitt 2.3.5. sowie bei MÜLLER, L.: Die Kirche – Institution oder vollkommene Gesellschaft?, 311. Ein weiteres Indiz in dieser Fragestellung kann der angedeutete Wegfall des *libere* geben.

¹⁵⁹ Vgl. PREE: HdbKathKR², 1060.

¹⁶⁰ Ebd., 1058.

¹⁶¹ BENEDIKT XVI.: Ansprache [...] an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, 149.

¹⁶² Ebd.

seine Zwecke, die letztlich den Grunddimensionen der Kirche entsprechen.¹⁶³ Das Vermögen diene der Kirche und ihren geistlichen Zwecken. Damit wird das Kirchenvermögen zu einem Mittel, die eigentlichen Aufgaben und Zwecke der Kirche zu erfüllen. Es soll, im Sinne einer armen und verantwortungsvoll mit ihren Ressourcen umgehenden Kirche, nicht zum Selbstzweck von Kirche werden, es dient lediglich zur Erfüllung ihrer höheren Aufgabe.

¹⁶³ Vgl. PREE: HdbKathKR², 1057.

TEIL B

RECHTSSYSTEMATISCHE

UNTERSUCHUNG DES C. 1254

CIC/1983

Kapitel III - Kirchliches Vermögensrecht als Spiegel des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche sowie des kirchlichen Selbstverständnisses (c. 1254 §1 CIC)

In diesem Kapitel soll nun nach einer möglichen gemeinsamen Basis für einen Konnex von Staat und Kirche gesucht werden. Ausgehend vom geltenden Gesetzestext des c. 1254 §1 CIC stellt sich diese Frage im Spiegel der Formulierung des *ius nativum* der Kirche, Vermögen *independentes a civili potestate* zu verfügen. Das umrissene angeborene Recht ist der Kirche mit „ihrem Dasein ohne weiteres gegeben, wird ihr von niemandem verliehen und kann ihr ebensowenig entzogen werden“¹⁶⁴. Damit einhergehend formuliert der Gesetzgeber die Unabhängigkeit der Kirche gegenüber der staatlichen Gewalt – hier insbesondere in Fragen des Kirchenvermögens. Jedoch formuliert der Gesetzgeber dadurch keine absolute Selbstständigkeit der Kirche in vermögensrechtlichen Belangen und damit bei vermögensbezogenen Handlungen. Hans Heimerl und Helmuth Pree betonen in diesem Zusammenhang, dass die Verwiesenheit der Kirche auf den Staat nicht nur praktische Notwendigkeit sei, sondern vielmehr Bedingung des kirchlichen Selbstverständnisses ist. Die Kirche will ihrem Wesen nach *communio* sein. Sie ist damit Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen sowie Gemeinschaft unter den Menschen. Der Kirche als irdisch verfasster, institutioneller Gemeinschaft wohnt per se die „Verflochtenheit mit der weltlichen Gesellschaft“¹⁶⁵ inne.

¹⁶⁴ AYMANS/MÖRSDORF/MÜLLER: KanR IV, (Manuskript) §152 B III.

¹⁶⁵ HEIMERL/PREE: VermR, 71.

1. Die *Dignitatis Humana* als Grundlage für die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat

Angesichts der neuzeitlich geprägten Konstitution unserer modernen Gesellschaft findet sich der Ausgang der Betrachtung beim Menschen. Es ist für die Zeit seit der Aufklärung prägend, dass der Mensch zum Mittelpunkt des Denkens wurde, damit auch zur Mitte des Staates. Hans Joas benennt in diesem Zusammenhang zwei Gesichtspunkte, an denen dieses neue Denken ausgemacht werden kann: zum einen eine Veränderung im Verständnis von Strafe¹⁶⁶ und damit auch des Strafrechts sowie zum anderen das Aufkommen der Menschenrechte. Für diese Untersuchung genüge der Blick auf das Aufkommen der Menschenrechtsidee. Mit dem Aufkommen der Menschenrechte setzte, so Joas, ein kultureller Wandlungsprozess ein. Ähnlich der Bedeutungsverschiebung in der Frage nach Strafe und Strafrecht vollzieht sich ein kultureller Wandel mit Aufkommen des Menschenrechtsgedanken. Die genannten Entwicklungen sind ein entscheidender Schritt zur *Sakralisierung der Person*¹⁶⁷, so war das Entstehen der in den Verfassungen verankerten „Menschenrechte im späten achtzehnten Jahrhundert Ausdruck einer tiefreichenden kulturellen Verschiebung, durch die die menschliche Person selbst zum heiligen Objekt wird“¹⁶⁸. In den Menschenrechten kommt so die unbedingte und unveräußerliche Würde des Menschen zum Ausdruck. Die Rede ist aber nicht nur von der *Würde*, sondern der *Sakralität* der menschlichen Person, also gewissermaßen von seiner Heiligkeit. Mit der Rede von der *Heiligkeit der menschlichen Person* eröffnet sich sogleich der Fokus auf die theologische Kategorie der Gottesebenbildlichkeit des Menschen¹⁶⁹, die

¹⁶⁶ Vgl. JOAS: Die Sakralität der Person, 66ff. Ausgehend von der Darstellung des für den Aufklärer Cesare Beccaria überkommenen, barbarischen Alten gelangt Joas schlussfolgernd zum Neuen des Rechts-, Straf- und auch Staatsdenken der Aufklärung: „Von diesem Ausgangspunkt [der vertragstheoretischen Konstitution der aufgeklärten Gesellschaft] aus lassen sich dann in streng logischer Deduktion alle Prinzipien für eine angemessene Gestaltung der Gesetze und der Strafjustiz bis ins einzelne gewinnen. Der Ursprung der Strafen kann dann nur im Bruch des Gesellschaftsvertrags, den die Individuen einst zur Beendigung des ständig kriegerischen Naturzustands geschlossen haben, liegen: Wenn nämlich ein Individuum seine natürliche, vorgesellschaftliche Freiheit wieder in Anspruch nehmen möchte [...]. Aus diesem Ursprung der Strafen folgt sofort die Grenze der Legitimität allen staatlichen Strafens: „Alle Strafen, welche die Notwendigkeit der Wahrung dieses Bandes (das heißt des Gesellschaftsvertrags, H.J.) überschreiten, sind ihrer Natur nach ungerecht“. Joas zitiert an dieser Stelle aus: BECCARIA, Cesare: Über Verbrechen und Strafen. Übersetzung der Ausgabe von 1776, mit einem Vorwort von Verri, Pietro. Frankfurt a. M. 1998, 61.

¹⁶⁷ Vgl. JOAS: Die Sakralität der Person, 81-101.

¹⁶⁸ Ebd., 81f.

¹⁶⁹ Ohne auf die Weite der theologischen Literatur zu diesem Thema konkret Bezugzunehmen, sei nur auf einige zentrale biblische Aussagen zur Gottesebenbildlichkeit verwiesen: Gen 1,27; Gen 5,1; Gen 9,6; Ps 8,6.

ihn zugleich mit personaler Würde und persönlicher Verantwortung für die Schöpfung im weitesten Sinne ausstattet. In diesem Sinne möchte auch Hans Joas den Begriff der *Sakralität der Person*, dessen Wurzeln er in der amerikanisch-protestantischen Theologie sowie bei Emil Durkheim sieht¹⁷⁰, verstanden wissen: Er spricht bewusst „von der Sakralität der Person und nicht des Individuums, um ganz sicherzugehen, daß der damit umschriebene Glaube an die irreduzible Würde jedes Menschen nicht sofort verwechselt wird mit einer gewissenlos egozentrischen Selbstsakralisierung des Individuums und damit einer narzißtischen Unfähigkeit, sich aus der Selbstbezüglichkeit zu lösen.“¹⁷¹

1.1. Die philosophische Grundlage: Der Würde-Begriff bei Immanuel Kant

Einer der wohl prägendsten Denker der Neuzeit, welcher die Menschen- und Grundrechtsdiskussion beförderte, war Immanuel Kant. Sein Begriff der *Heiligkeit der Person*¹⁷², gibt bis heute Impulse in der Menschenrechtsdebatte¹⁷³, ist, wie sich zeigen wird, aber auch aus theologischer Perspektive nicht uninteressant. Gerade in Hinblick auf die Frage nach der Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat, kann so zunächst mit dem Blick auf Kant zugleich auf die Hintergründe des aufgeklärten Staates und damit der Kirche-Staat-Beziehung aus Perspektive des Staates gerichtet werden. In der Ausformulierung seiner ethischen Konzeption formuliert er die sogenannte Zweck-an-sich-Formel aus, die ein zentraler Baustein in seiner Menschenwürdekonzption ist:

„Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“¹⁷⁴

Lediglich unter Anwendung vernünftiger Mittel versucht Kant „ein moralisches Ideal, unter das die Realität des menschlichen Handelns im Sinne einer Norm oder eines regulativen Prinzips gestellt werden soll“¹⁷⁵, zu entwickeln. Im Rahmen des Kategorischen Imperativs und dem damit verbundenen Neigungsausschluss¹⁷⁶, stellt Kant die Prämisse

¹⁷⁰ Vgl. JOAS: Die Sakralität der Person, 85, Fußnote 21.

¹⁷¹ Ebd., 85f.

¹⁷² Vgl. KANT: GMS, 435, 24-28.

¹⁷³ Vgl. dazu bspw. den Titel von JOAS Arbeit: Die Sakralität der Person.

¹⁷⁴ KANT: GMS, 434, 31-34.

¹⁷⁵ HORN, u.a.: Kommentar [zur GMS], 256.

¹⁷⁶ Vgl. SCHÖNECKER: Immanuel Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, 140.

auf, jegliche ethische Handlung müsse vernunftgesteuert sein und somit bezweckt sein; also müsse jedes Handeln an einen Zweck gebunden sein. Weiterhin ist jedem Zweck ein Wert zugeordnet. Anhand des Verhältnisses zwischen dem Zweck und seinem Wert unterscheidet Kant zwei Arten von Zwecken. Er unterscheidet „zwischen dem ‚*relativen Wert*‘ (428,20; 435,3) der relativen Zwecke und dem ‚*absoluten Wert*‘ (428,4; 428,30) objektiver Zwecke“¹⁷⁷. Also gibt es Zwecke, die einen Wert erst aus dem Verhältnis zum Zwecksetzenden bekommen (relative Zwecke) und es gibt Zwecke, deren Wert inhärent ist, also keiner weiteren wertgebenden Relation bedürfen.

Für die betrachtete Fragestellung ist vor allem die zweite Gruppe an Werten, die Kant selbst mit *Würde* bezeichnet, interessant. In der deontologischen Ethik des kategorischen Imperativ Kants ist die Autonomie des subjektgebundenen Willens jeglicher Ausformulierung vorausbedingt, damit einhergehend die Fragestellung nach dem Verhältnis von Willen und Neigung; so stellt sich letztlich die Frage nach der Vernunftsausprägung des Menschen. Erst der Hang des Menschen zur Neigung macht es notwendig, diesem diese imperativische Ethik aufzuzwingen. „Wäre ein Vernunftswesen nämlich frei von sinnlichen Bedürfnissen und Neigungen und besäße einen ‚heiligen Willen‘, dann würde es [...] ohne die Nötigung eines Imperativs auskommen.“¹⁷⁸ In der Annahme des Menschen als vernunftsgelenktes bzw. vernünftiges Wesen gilt dieser für Kant als unbedingter Zweck an sich:

„[...] der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“¹⁷⁹

Der Mensch ist Selbstzweck und hat so eine in sich selbst wohnende sowie unveräußerliche Würde. In logischer Konsequenz des kategorischen Imperativs ergeht im Rahmen dieser Zweck-an-sich-Formel zugleich das maximische Verbot des Würde-Missbrauchs. Worin aber sieht Kant die Begründung für seine Annahme, dass der Mensch als vernünftiges Wesen Zweck an sich sei? Die Antwort auf diese Frage findet sich bereits

¹⁷⁷ Ebd., 142. Die angegebenen Quellenverweise zur GMS beziehen sich auf die Akademieausgabe.

¹⁷⁸ HORN, u.a.: Kommentar [zur GMS], 244.

¹⁷⁹ KANT: GMS, 428, 7-11.

im Begriff des Vernunftwesens und damit letzten Endes in der Autonomie des Menschen. Als vernünftiges, folglich als intelligentes Wesen mit „seiner Eigenschaft, Dinge erkennen und beurteilen zu können, muß sich der Mensch als spontanes und freies Wesen verstehen“¹⁸⁰. Eine Negation dieses Verständnisses ist schlichtweg nicht möglich, da die freie Erkenntnis der eigenen Unfreiheit und Erkenntnisunfähigkeit in einen Widerspruch führt. Aus der Reflexion der eigenen Erkenntnismöglichkeit entsteht damit das Eigenverständnis als ein „Selbst“. Die Begründung für die Würde des Menschen – nach Immanuel Kant der Selbstverzwecktheit des Menschen – ist nicht nur durch seine Fähigkeit gegeben, eigene Zwecke setzen zu können, sondern vor allem in des Menschen Autonomie, also seiner „Fähigkeit, frei und selbstbestimmt moralische Gesetze aufstellen und befolgen zu können“¹⁸¹, angelegt.

Mit den wohl beiden für die Kantische Menschenwürde zentralen Begriffen *Selbstverzwecktheit* und *Autonomie* sind die ersten Schritte in die aufgeklärte Anthropologie getan. Neben diesen beiden zentralen Begriffen, wohl „momenthaft als begriffliche Institution“¹⁸², führt Kant noch eine weitere Kategorie an, die Menschenwürde zu beschreiben – die Kategorie der *Heiligkeit*:

„Diese Schätzung gibt also den Wert einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.“¹⁸³

In der Lesart des Philosophen und Soziologen Hans Joas ist diese Beschreibung der Würde durch Kant mit der Kategorie der *Heiligkeit* ein bereits beginnender Ausdruck der Entwicklung, die Person als solche zu sakralisieren und sie ihrer aufklärerischen Zentrierung teilhaben zulassen. Der Mensch wird der profanen Beliebigkeit entzogen und er selbst als Person gliedert sich in seiner Ganzheit in das Unantastbar-Sakrale ein. Letztlich vollzieht sich hier der oben angedeutete Paradigmenwechsel im Herrschaftsverständnis hin zum kontraktualistischen Staatsverständnis. Der Untertan entzieht sich durch die Sakralisierung seiner Person dem Herrscher und fordert in diesem

¹⁸⁰ SCHÖNECKER: Immanuel Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, 143.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² JOAS: Die Sakralität der Person, 84.

¹⁸³ KANT: GMS, 435, 24-28.

neuen Selbstverständnis die ganzheitliche Würdigung seiner selbst ein. Zugleich bietet dieser Ansatz auch die Gefahr der Überziehung: Insbesondere in der pragmatisch atheistischen Weiterentwicklung dieses Gedankens bei Emile Durkheim kommt es nicht nur zu einer Sakralisierung der menschlichen Person, sondern zu einer förmlichen Religiösisierung des Menschenrechtsdenkens. Neben dem Heiligkeitsdenken der menschlichen Person besteht letztlich auch die Gefahr, den Menschen zur *Causa sui* zu erklären. Mit Joas lässt sich darauf antworten, dass die Vergleichung der Menschenwürde mit dem Sakralen nicht automatisch einen Schluss zulasse, in welcher Weise „der Mensch auch der Quell seiner eigenen Heiligkeit sei“¹⁸⁴. Vielmehr bietet diese Vorstellung der Sakralität der Person Raum für den Ausdruck einer religiösen Bedeutung der Menschenrechte.

1.2. Die theologische Grundlage: Das Verhältnis der katholischen Kirche zur Menschenwürde nach *Dignitatis Humanae*

Nach dem Blick auf die wohl grundlegendste philosophische Voraussetzung für das neuzeitliche Menschenrechtsdenken, den Kantischen Würdebegriff, soll nun der Blick auf das Menschenrechtsdenken der Kirche gewendet werden. Das wohl zentrale Dokument des Lehramtes in der Frage nach den Menschenrechten ist die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Dignitatis Humanae*¹⁸⁵. Wie schon der Titel des Dokuments anzeigt, ist der zentrale Schlüsselbegriff die Menschenwürde:

„*Dignitatis Humanae personae homines hac nostra aetate magis in dies conscii fiunt, atque numerus eorum crescit qui exigunt, ut in agendo homines proprio suo consilio et libertate responsabili fruantur et utantur, non coercitione commoti, sed officii conscientia ducti.*“¹⁸⁶

Zunächst verdeutlicht das Konzil die neue Bedeutung der *Dignitas Humana*: Es kennzeichnet die Menschenwürde als ein zentrales Merkmal seines Zeitalters. „Das Konzil wollte sich mit seiner ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘ ausdrücklich und direkt den Herausforderungen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte stellen und sich deren Anliegen bewusst öffnen. Im Mittelpunkt stehen daher die Motive der Menschenwürde, der

¹⁸⁴ JOAS: Die Sakralität der Person, 84.

¹⁸⁵ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Dignitatis Humanae* (AAS 58 [1966], 929-946).

¹⁸⁶ Ebd., Art. 1 (AAS 58 [1966], 929).

Menschenrechte, der Gewissens- und Religionsfreiheit, der individuellen Freiheitsrechte in Staat und Gesellschaft [...]“¹⁸⁷. Damit ist die personale Würde für die Konzilsväter aber nicht nur Zeit-Zeichen, sondern zugleich auch rechtliche Anspruchsgrundlage: Aus der Würde der Person bedingt sich der Anspruch nach dem individuellen freien Willen sowie die daraus entstehende staatlich-rechtliche Freiheit des Einzelnen. Obwohl das Zweite Vatikanum weitgehend konkret Rechtliches vermieden hat, kann an dieser Stelle durchaus der Terminus *rechtliche Anspruchsgrundlage* verwendet werden. Zwar wird in diesem Dokument kein ausdrücklich innerkirchlicher Rechtsanspruch gewährleistet, so setzten sich die Konzilsväter jedoch mindestens das Ziel, Rechtsansprüche eines jeden gläubigen Menschen gegenüber dem Staat auszuformulieren.¹⁸⁸ Das Konzil geht insbesondere im ersten Teil dieser Erklärung auf die Verhältnisse zwischen dem Glaubenden und dem Staat sowie zwischen den Religionsgemeinschaften und dem Staat ein.

Bevor das Konzil allerdings auf die einzelnen Verhältnisse genauer eingeht, stellt es eine Prämisse voran:

„Deum Ipsum viam generi humano notam fecisse per quam, Ipsi inserviando, homines in Christo salvi et beati fieri possint. Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia, cui Dominus Iesus munus concredidit eam ad universos homines diffundendi, [...]. Homines vero cuncti tenentur veritatem, praesertim in iis quae Deum Eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere eamque cognitam amplecti ac servare.“¹⁸⁹

Ausgehend von dem im Vorfeld des Konzils für weite Kreise feststehenden Anspruch der Kirche, allein die von ihr geglaubte Religion sei die einzig wahre, bestätigen die Konzilsväter gleich am Anfang ihrer Erklärung den Wahrheitsanspruch der Religion der katholischen Kirche. Dieser Anspruch führte vor dem Konzil soweit, dass Forderungen aufkamen, der (katholische) Staat habe „irrigere Religionen nicht zu tolerieren“¹⁹⁰. Damit wurde der alleinige Wahrheitsanspruch noch um einen Exklusivismus erweitert. Jedoch folgt das Konzil diesem Exklusivanspruch nicht mehr, betont dennoch seinen Anspruch,

¹⁸⁷ SECKLER: Religionsfreiheit und Toleranz, 3.

¹⁸⁸ Vgl. RAHNER/VORGRIMMER, 656.

¹⁸⁹ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Dignitatis Humanae, Art. 1 (AAS 58 [1966], 930).

¹⁹⁰ SECKLER: Religionsfreiheit und Toleranz, 8.

dass die christliche Religion die wahre sei und ruft gleichzeitig zum Suchen nach der Wahrheit auf.¹⁹¹ Die Suche nach der Wahrheit ist für das Konzil immanenter Bestandteil der Religionsfreiheit, sie ist quasi eine Pflicht, welche sich aus der Freiheit und dem damit verbundenen Recht auf freie Religionsausübung ergibt. Das Konzil geht in seiner Begründung noch weiter:

„Non ergo in subiectiva personae dispositione, sed in ipsa eius natura ius ad libertatem religiosam fundatur.“¹⁹²

Die Wahrheitssuche ist daher nicht nur Ausdruck der Möglichkeiten, die sich aus der Religionsfreiheit ergeben, sondern sie ist für das Konzil in *Dignitatis Humanae* vielmehr Wesensbestandteil des menschlichen Seins. Die Bestrebung des Menschen, die Wahrheit – also Gott – zu suchen, ist nach Meinung des Zweiten Vatikanischen Konzils direkter Ausdruck der dem Menschen immanenten und unveräußerlichen Würde.

Anhand des Genannten lässt sich bereits der juridische Paradigmenwechsel des Konzils erkennen. War es vor dem Konzil das Anliegen, die Wahrheit zu verteidigen und wurden die Gesetze zu diesem Zwecke zur Verteidigung der Wahrheit gegeben, so ist das neue Paradigma die Verteidigung der menschlichen Person und ihrer Würde¹⁹³. So gilt: nicht mehr „Wahrheit (oder Irrtum) sind Träger von Rechten, sondern Personen. Personen können und dürfen aufgrund ihrer Freiheit weder durch äußeren Zwang noch durch innere Manipulation zum Glauben gezwungen werden“¹⁹⁴. Damit setzt das Konzil die Rechts- und damit auch Freiheitssubjektivität bei der Person, der menschlichen Sozialnatur und der Natur des Glaubensaktes an. Nicht mehr die Wahrheit ist Garant der religiösen Freiheit der Rechtgläubigen, sondern die personale Würde wird zum Grund und zur Bedingung der Religionsfreiheit jedes Menschen. Ausgehend von diesem weiten Begriff der Religionsfreiheit und der menschlichen Sozialnatur (*socialis hominis natura*) kommt das Konzil im Weiteren zu einer der Religionsfreiheit immanenten positiven Freiheit:

¹⁹¹ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: *Dignitatis Humanae*, Art. 3 (AAS 58 [1966], 932).

¹⁹² Ebd., Art. 2 (AAS 58 [1966], 931).

¹⁹³ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: *Dignitatis Humanae*, Art. 2 (AAS 58 [1966], 930f): „Insuper declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur.“

¹⁹⁴ PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil, 307.

„Ipsa autem socialis hominis natura exigit, ut homo internos religionis actus externe exprimat, cum aliis in re religiosa communicet, suam religionem modo communitario profiteatur.“¹⁹⁵

Der Mensch habe, so das Konzil, neben dem Recht alleinig für sich seinen religiösen Bedürfnissen nachzukommen, auch das Recht, sein Glauben und Hoffen, seine Religion, in Gemeinschaft zu praktizieren. Damit sind nicht nur die einzelnen Personen Rechtssubjekt, sondern folgenotwendig auch die Religionsgemeinschaften Träger dieser Freiheit und der damit verbundenen Rechte.¹⁹⁶ Es wird in *Dignitatis Humanae* dabei nicht mehr unterschieden, welche Religion der Staat zu fördern habe. Vielmehr wird ein allgemeiner positiver Freiheitsanspruch der Religionsfreiheit gegenüber den Religionsgemeinschaften forciert. Das heißt: „Der Staat muß die Religionsfreiheit nicht nur negativ (durch Nichteinmischung) gewährleisten, sondern muß auch positiv die Voraussetzungen für das religiöse Leben seiner Bürger schaffen und fördern.“¹⁹⁷ Deshalb fordern die Konzilsväter:

„His igitur communitatibus, dummodo iustae exigentiae ordinis publici non violentur, iure debetur immunitas, ut secundum proprias normas sese regant, Numen supremum cultu publico honorent, membra sua in vita religiosa exercenda adiuvent et doctrina sustentent atque eas institutiones promoveant, in quibus membra cooperentur ad vitam propriam secundum sua principia religiosa ordinandam.“¹⁹⁸

Das Konzil lässt die Freiheiten für die Religionsgemeinschaften in seiner Erklärung keineswegs so unbedingt und nachdrücklich zu, wie es für den Einzelnen das Recht zur Wahrnehmung der Religionsfreiheit einfordert. Die positive Freiheit der Religionsgemeinschaften, ihrem Kultus nachzukommen, steht unter der Bedingung der öffentlichen Ordnung. Das Konzil ordnet die Religionsfreiheit sowie die Menschenrechte selbst als „wesentliche Inhalte des Gemeinwohls und somit eine wesentliche Pflicht der staatlichen Gewalt“¹⁹⁹ ein und erkennt durchaus auch die hohe Notwendigkeit des allgemeinen Gemeinwohls. Deshalb lässt das Konzil in der gemeinschaftlichen Ausübung der Religionsfreiheit durchaus Einschränkungen zu, so diese für die Aufrechterhaltung der

¹⁹⁵ Zweites Vatikanisches Konzil: *Dignitatis Humanae*, Art. 3 (AAS 58 [1966], 932).

¹⁹⁶ Vgl. SECKLER: Religionsfreiheit und Toleranz, 13.

¹⁹⁷ Ebd., 14.

¹⁹⁸ Zweites Vatikanisches Konzil: *Dignitatis Humanae* Art. 4 (AAS 58 [1966], 932).

¹⁹⁹ SECKLER: Religionsfreiheit und Toleranz, 14.

öffentlichen Ordnung, also des Gemeinwohls, notwendig ist. Gleichzeitig nimmt das Konzil aber auch die Religionen in die Pflicht zur Suche nach der Wahrheit im Rahmen der vielfältigen Möglichkeiten, die die Religionsfreiheit bietet. Das Zweite Vatikanum erinnert an die „Pflichten des Gewissens gegenüber der Wahrheit auf der sittlichen Ebene und an [die] Verpflichtung des Menschen, die wahre Religion zu suchen, anzunehmen und zu bewahren“²⁰⁰. So wird das Recht auf Unterweisung der Gläubigen, welches der Staat den Religionsgemeinschaften einräumen müsse, deutlich auch zur Pflicht der Religionsgemeinschaften, religiöse Unterweisung und Aufklärung zu betreiben. Damit steht die Religionsfreiheit – im Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils – im Sinne der persönlichen Freiheit des Gläubigen, Gott zu suchen.

1.3. Folgerungen für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche

Zunächst kann so das Wesen der Religionsfreiheit mit Max Seckler zusammengefasst werden: „Begründet wird die Religionsfreiheit als Menschenrecht (mit der Folge gesellschaftlicher und bürgerlicher Freiheit) mit der Würde der Person, mit dem Wesen des religiösen Aktes und mit der Inkompetenz des Staates in Sachen der Religion. Das Recht auf Religionsfreiheit ist nicht nur ein positives Recht; es ist ein vorstaatliches, der Menschennatur wesenhaft und unveräußerlich zukommendes Menschenrecht, das den Menschen in der rechtlichen Ordnung des Staates zuzuerkennen ist.“²⁰¹ Demnach müsse der Staat sich im Letzten der Religionsfreiheit seiner Bürger beugen. Die Religionsfreiheit ist nicht nur ein Recht, dass durch den Staat zu gewähren ist, sondern es ist letztlich der Welt und dem Menschen in seinem Sein immanent. Das Recht der Religionsfreiheit ergibt sich im christlichen Verständnis aus der Offenbarung und aus der dem Menschen per se innewohnenden Menschenwürde. Damit „zeigt sich für die Kirche auch in den Menschenrechten die Erkenntnis einer höheren Ordnung und nicht bloß die pragmatische Setzung menschlicher Zweckrationalität“²⁰².

Anzufragen ist nun aber, welche Konsequenzen das dieser Vorstellung implementierte Staatsverständnis in der pluralistischen Gesellschaft von heute hat. Die Argumentation

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ SECKLER: Religionsfreiheit und Toleranz, 13.

²⁰² GÖBEL: Das Verhältnis von Staat und Kirche nach dem CIC von 1983, 98.

mittels der Menschenwürde als Basis der Menschenrechte und damit der Religionsfreiheit scheint eher problemlos, da diese auch in Verfassungs- und Menschenrechtsdokumenten wiederzufinden ist.²⁰³ Die Argumentation mittels der Offenbarung ist dagegen dem neuzeitlich geprägten und postmodernen Staat nicht möglich, da er sich doch jeglicher religiösen Argumentation enthält und enthalten muss, soll seine Konstitution nicht in den Verdacht des Staatskirchentums geraten. Auch angesichts der religiösen Pluralität im Staat der sich weithin globalisierenden Welt gerät der Staat in die von Seckler beschriebene Inkompetenz. Sichtbar wird die staatliche Inkompetenz zudem auch in religiösen Fragen bei den Problemen des Alltags: in Bezug auf die Grenzen zwischen den Vorstellungen der Religionsgemeinschaften und der Schnittmenge aller Menschen im Staat, also beispielhaft in Bezug „die Problematik des Schächtens, [...] religiöse Symbole in öffentlichen Räumen oder die Befreiung vom Unterricht aus religiösen Gründen“²⁰⁴, wird es dem demokratischen und pluralistischen Staat kaum gelingen, eine theologisch fundierte und damit den Religionen in ihrem Wesen gerecht werdende Antwort zu liefern.

In der staatlichen Ausgestaltung der Religionsfreiheit lassen sich nach Gerhard Robbers zwei grundsätzliche Modelle ausmachen: Zum einen das nordamerikanische Modell, welches von einem marktwirtschaftlichem Ansatz geprägt ist. Dieser „geht im Grundsatz von einem Wettbewerbs- und Konkurrenzmodell aus. Die institutionelle Ausgestaltung der Position von Religion und Religionsgemeinschaften im staatlichen Recht muß die gleichen Chancen aller wahren“²⁰⁵. Fast gegensätzlich dazu lässt sich zum anderen das Modell des deutschsprachigen Raums skizzieren, welches von einem kultur- und identitätsstiftendem Moment ausgeht. Es wird versucht, Religion in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu verstehen. So führt dieser Anspruch in der Konsequenz „historisch gewachsene, soziale und religionsdemographische Gewichtsunterschiede zwischen Religionsgemeinschaften als legitimer Anknüpfungspunkt für unterschiedliche

²⁰³ Als prägendes Beispiel sei nur auf die Rechtslage in Deutschland verwiesen: Vgl. VON CAMPENHAUSEN/DE WALL: Staatskirchenrecht, 52. Für die Entwicklungen auf europäischer Ebene: Vgl. ROBBERS: Religionsfreiheit in Europa, 240f.

²⁰⁴ VON CAMPENHAUSEN/DE WALL: Staatskirchenrecht, 52.

²⁰⁵ ROBBERS: Religionsfreiheit in Europa, 203.

Rechtspositionen der Religionsgemeinschaften“²⁰⁶ herbei. Wie die Diskussion um die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zeigt²⁰⁷, entwickeln sich im europäischen Religionsfreiheitsdenken Tendenzen zum amerikanischen Modell und so scheint das Menschenrecht der Religionsfreiheit nach wie vor ein recht brisantes Thema der öffentlich-juristischen Debatte. Insbesondere mit dem theologisch-kanonistischen Blick auf die Kirche (als Religionsgemeinschaft) sowie im Blick auf die historische Konstitution des europäischen Selbstverständnisses ist die Frage, inwieweit die korporative Religionsfreiheit heute Beachtung und Anwendung findet, zentral.²⁰⁸ Jedoch kann mit Robbers festgestellt werden: „Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat vor allem zur individuellen Religionsfreiheit entschieden. Korporative Religionsfreiheit bleibt im Hintergrund, wird nicht verneint, aber auch nicht betont. Fast scheint es, als suche der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte Begründungswege in der Europäischen Menschenrechtskonvention, die die offene und ausdrückliche Entscheidung für Bestand und Umfang korporativer Religionsfreiheit vermeiden helfen.“²⁰⁹ Das Entscheiden des EGMR fordert somit aus Perspektive des kirchlichen Menschenrechtsverständnisses ein Weiterdenken auf staatlicher Seite: Hier ist die demokratisch konstituierte Gesellschaft, also das gesamte Staatswesen, gefordert sich so zu ordnen, dass das Grundrecht der Religionsfreiheit weitestgehend gewahrt werden kann. Dies fordert letztlich das Wahren der individuellen als auch der korporativen Religionsfreiheit. In Beachtung, dass sich die Religionsfreiheit in die Gruppe aller Menschenrechte gleichberechtigt einordnet, kommt ihm dennoch eine gesonderte Rolle zu. Wird doch an den genannten Beispielen die kulturelle Herausforderung sichtbar, sie werden zum „Testfall für den Umgang der deutschen Verfassungsordnung mit

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 208-214.

²⁰⁸ Um es kurz in der historischen und damit identitätsstiftenden Dimension für Europa darzustellen, sei schlicht auf den Augsburger Religionsfrieden 1555 verwiesen: *cuius regio eius religio*. Europa entwickelte sich in religiöser Pluralität, während die Religionsgemeinschaft eng mit dem Staatswesen verknüpft war. Erst im Zuge der Aufklärung und Säkularisierung trennten sich Staat und Kirche voneinander, dennoch blieb eine kulturelle Prägung durch die Kirchlichkeit und jeweilige Konfession erhalten. Vgl. dazu auch PIRSON: Kirchengut – Religionsfreiheit – Selbstbestimmung, 613: Anhand des Entwicklungsverhältnisses von Weimarer Reichsverfassung, zum Grundgesetz und schließlich der Auslegung des Grundgesetzes im wiedervereinten Deutschland zeigt Dietrich Pirson die kultur- und herrschaftsprägende Funktion der Religion im Deutschland des 18. und 19. Jahrhunderts am Beispiel des Kirchenvermögens auf.

²⁰⁹ ROBBERS: Religionsfreiheit in Europa, 213.

kultureller Vielfalt und damit für ihre Integrationsfähigkeit“²¹⁰. Die Religionsfreiheit wird nunmehr nicht nur zum Schutz des Individuums vor der Glaubensauffassung von Mehrheit und Machthaber²¹¹. Sie wird vielmehr zur Schnittmenge im Verhältnis zwischen den Religionen beziehungsweise zwischen den Gläubigen verschiedener Religionen. Sie wird zum verbindenden wie zum trennenden Moment zugleich. Erst im Miteinander durch die Religionsfreiheit haben die Religionen die Möglichkeit, sich gemeinsam gegen Zwänge durch Machthaber zu wehren, gleichzeitig aber auch die Möglichkeit, die eigene Identität zu wahren.

2. Das Verhältnis von Kirche und Staat im Spiegel der *societas-perfecta*-Lehre und des Zweiten Vatikanischen Konzils

Obwohl bereits im rechtshistorischen Abschnitt dieser Arbeit untersucht, soll nun der Blick auf das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche beziehungsweise den Religionen nochmals aus der Perspektive einer Lehre der *societas perfecta* betrachtet werden. Der Fokus der folgenden Untersuchung liegt durchaus im Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Staat, ausgehend von den Betrachtungen zur Religionsfreiheit ist dabei aber auch immer der rechtstheoretische Blick auf jegliche Religiosität, die zum Grundvollzug des Mensch-Seins gehört, gerichtet. In Bezug auf die besondere Gewichtung und Intimität der Religionsfreiheit für den Menschen sowie der mit dieser verbundenen Möglichkeit zur kollektiven Ausübung des Freiheitsrechts in Religionsgemeinschaften stellt sich die Frage, welche konkrete Beziehung zwischen dem Staat und den institutionalisierten Religionen besteht. Sind die Religionsgemeinschaften dem Staat (wie ein Verein) gänzlich untergeordnet oder sind sie durch ihre besondere Stellung aus dem Staatsgefüge herausgehoben und bilden einen Staat im Staate?

²¹⁰ VON CAMPENHAUSEN/DE WALL: Staatskirchenrecht, 52.

²¹¹ Vgl. PIRSON: Kirchengut – Religionsfreiheit – Selbstbestimmung, 614: „Religionsfreiheit in ihren unterschiedlichen Sparten – Gewissensfreiheit, Freiheit der Religionsausübung, Bekenntnisfreiheit – war ursprünglich ein Schutz zugunsten religiöser Minderheiten, deren Angehörige wegen der Verflechtung der staatlichen Rechtsordnung mit einer bestimmten Religion oder Konfession einen besonderen Schutz bedurften, damit sie ihr Leben gemäß den Anforderungen ihres Glaubens gestalten konnten.“

2.1. *Societas perfecta und Communio: Zwei konträre Begriffe?*

Die ekklesiologische Vorstellung, die das heutige Bild vom 19. Jahrhundert am stärksten prägt, ist sicherlich die *societas-perfecta*-Lehre. Diese Lehre ist allerdings keine Ekklesiologie im eigentlichen Sinne, sondern entspringt „einem ausgedehnten heftigen Konflikt [der Kirche] mit den weltlichen Autoritäten“²¹². Diese „Ekklesiologie“, diese für jene Zeit prägende Vorstellung über die Kirche ist vom Ansatz her auf ein Gegenüber angelegt: den Staat. Der Terminus *societas perfecta* gilt heute als Ausdruck eines ekklesiologischen Iuridismus im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere im ausgehenden 19. Jahrhundert.²¹³

Nach allgemeiner Auffassung sei jener Terminus durch das Zweite Vatikanum verworfen worden. Das Konzil zog es stattdessen unter Berücksichtigung des institutionellen Charakters der Kirche vor, „von der Kirche als Sakrament, Gottesvolk, Leib Christi und als einer prophetischen, priesterlichen und eschatologischen Gemeinschaft zu sprechen“²¹⁴. Angesichts des geltenden Gesetzbuches von 1983, welches die Forderungen des Konzils rezipiert und in gesetztes Recht formuliert, wäre diese These der betonten Sakramentalität der Kirche und der auf Notwendigkeit zurückgedrängten irdischen Verfasstheit der Kirche zu hinterfragen. Bietet der CIC/1983 in manchen Formulierungen doch hinreichend Hinweise auf „Reste“ der *societas-perfecta*-Lehre: „Insbesondere die Ausdrücke ‚ius nativum‘, gelegentlich ‚ius proprium (et exclusivum)‘, aber auch andere Ausdrücke lassen darauf schließen, dass an der betreffenden Stelle ein Anspruch der Kirche gegenüber anderen gesellschaftlichen Größen, besonders gegenüber dem Staat geltend gemacht werden soll“²¹⁵.

In der Folge der Rechtsfremdheit der Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils können nunmehr zwei Realitäten gegenüberstehend gesehen werden: Das Konzil,

²¹² GRANFIELD: Aufkommen und Verschwinden des Begriffs „*societas perfecta*“, 462.

²¹³ Vgl. ebd., 463. Hingewiesen sei auch auf den rechtshistorischen Teil dieser Studie, in welchem eine ausführlichere Genese des Begriffs aufgezeigt wurde.

²¹⁴ GRANFIELD: Aufkommen und Verschwinden des Begriffs „*societas perfecta*“, 463.

²¹⁵ MÜLLER, L.: *Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre*, 269. Für die vermögensrechtliche Gesamtfragestellung dieser Arbeit wird darauf hingewiesen, dass insbesondere c. 1254 §1 CIC/1983 das *ius nativum* hinsichtlich der Vermögensfähigkeit der Kirche ausformuliert und gleichzeitig diese Formulierung hinsichtlich der Unabhängigkeit vom Staat verstärkt, indem eine klare Abgrenzung gegenüber diesem erfolgt (*independentes a civili potestate*). Vgl. dazu auch AYMANS/MÖRSDORF/MÜLLER: KanR IV, (Manuskript) §152 B III.

welches sich stark auf den pastoralen Anspruch einer Kirche der *communio* und des Mysteriums konzentriert, auf der einen Seite. Auf der anderen Seite dagegen der Gesetzgeber, welcher der Herausforderung gegenübersteht, diese Forderungen der zweitvatikanischen Ekklesiologie in ein Gesetz zu fassen. Da das Konzil sowohl die Kirche als gesellschaftlich verfasst²¹⁶ als auch als eigenständig und unabhängig vom Staat²¹⁷ beschreibt, ist es wohl kaum verwunderlich, dass in der juridischen Interpretation des Zweiten Vatikanums, die sich in der Gesetzgebung des Canon Iuris Canonici von 1983 gipfelt, vermeintliche Spuren der *societas-perfecta*-Lehre aufscheinen. Es bleibt ob der materiellen Ähnlichkeit anzufragen, in welchem Maße die auf die Gesellschaftlichkeit und Unabhängigkeit der Kirche hinweisenden Formulierungen des 1983er Gesetzbuchs tatsächlich Ausdruck des *societas-perfecta*-Gedanken sind. Damit stellt sich die Anfrage, inwieweit der geltende Codex tatsächlich noch von einem antimodernistischem Weltbild des ausgehenden 19. Jahrhunderts geprägt ist oder ob die getroffenen Formulierungen nicht notwendiger Ausdruck der dem Zweiten Vatikanum nachfolgenden Theologie sind. Als Beleg für diese anfragende Behauptung sei zunächst auf die gemeinschafts- und gesellschaftsstiftende Weise der kirchlichen *communio* und der damit aus ihr hervorgehenden notwendigen Abgrenzung gegenüber dem Staat hingewiesen. Dieses ekklesiologische Verständnis ist bereits dem in das Zweite Vatikanische Konzil herausgelesenen Begriff von der Kirche als *communio* immanent – um es mit Winfried Aymans zu formulieren: „Der in die deutsche Sprache nicht übertragbare Begriff der *Communio* steht nicht in der Gefahr, rein gesellschaftlich-äußerlich oder gemeinschaftlich-innerlich mißdeutet zu werden. Zugleich ist er positiv geeignet, eigene Kernelement der Bildbegriffe von der Kirche als dem Volke Gottes und als dem Leib Christi aufzunehmen, und so die vom Konzil nicht aufgezeigte innere Verknüpfung der in den Bildbegriffen eingeschlossenen theologisch-kanonistischen Aussage zu ermöglichen.“²¹⁸ Demnach ist die Selbstbestimmtheit der Kirche in ihren Anliegen bereits in ihrem *communio*-Charakter wesensimmanent und muss nicht zwangsläufig auf die *societas-perfecta*-Lehre zurückgegriffen werden. Die Wirkung der Aussage von einer

²¹⁶ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Lumen gentium*, Art. 8 (AAS 57 [1965], 11).

²¹⁷ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: *Dignitatis Humanae* Art. 3 (AAS 58 [1966], 931f).

²¹⁸ AYMANS: „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ in der *Communio*-Struktur der Kirche, 11f.

societas perfecta findet damit zwar im Begriff der *communio* ein Weiterleben²¹⁹, jedoch wird nun nicht mehr explizit auf diesen Begriff und seine antimodernistische Determination zurückgegriffen werden. Vielmehr kann die Kirche in ihrer Verflochtenheit zur weltlichen Gesellschaft bestätigt und begriffen werden.

2.2. Kritischer Ausblick

Angesichts der Überlegungen zum Verhältnis zwischen der Kirche und dem Staat durch die Menschenrechtslehre der Neuzeit und des Zweiten Vatikanischen Konzils bleibt es nun anzufragen, in welchem Maße eine Trennung kanonistisch gewollt und gestaltet werden könnte. Zum einen besteht die Gefahr der Separation der Kirche aus der Welt, also einer Spiritualisierung der Kirche in einem absoluten Verständnis. Zum anderen geht die Gefahr eines Untergangs der Kirche als gesellschaftliche (im engen Sinne von *societas*) Größe auf: Kirche wird dadurch zu einem Verein degradiert, oder juristisch formuliert: bleibt Kirche Körperschaft (mit Öffentlichkeitsrecht) oder wird sie zum (religiös-sozialen) Interessensverband? An beiden Gefahrenhorizonten – Entweltlichung und Verweltlichung – droht somit eine Verwaschung der Botschaft des Evangeliums: die Bedeutung der kritischen Weltliebe Jesu kann in der kirchlichen Botschaft nicht mehr zum Ausdruck gebracht werden.

Es stellt sich nun also die Frage, wie die Kirche ihr Verhältnis dem Staat gegenüber, den Anforderungen der heutigen und zukünftigen Gesellschaft gerecht werdend, so gestalten kann, dass es wieder zu einem ernsthaft fruchtbaren Geschehnis kommt. Ohne an dieser Stelle eine ausführliche Gesellschaftskritik betreiben zu können, offenbart sich anhand der aufgezeigten Momente deutlich die Richtung der Fragestellung, auf welche die Kirche sich einlassen muss. Benennen lässt sich diese wohl mit den folgenden beiden Motiven: (1) Welche Positionierung wird die Kirche im Rahmen des Menschenrechtsgeschehens einnehmen? Das meint nicht nur ein etwaiges soziales wie auch politisches Engagement, sondern vor allem die Frage der innerkirchlichen Rechtssetzung. Es betrifft zuletzt die Gestaltungsfrage der Rechte (und Pflichten) der Rechtssubjekte dem Kanonischen Recht nach, bis hin zur Rechtsschutzproblematik, welche sich hinsichtlich der sog. Neuen Medien und der damit einhergehenden Gesellschaftsentwicklung völlig neu stellen wird.

²¹⁹ Vgl. MÜLLER, L.: Die Kirche – Institution oder vollkommene Gesellschaft?, 293f.

(2) Wie kann die Kirche sich als Institution neu formen und positionieren? Dies zielt ganz klar auf die Rechtswahrnehmung der Kirche gegenüber der staatlichen Institutionierung ab, welche Rolle wird die Kirche im oder gegenüber dem Staat einnehmen wird. Es eröffnet sich die Frage, ob die Kirche durch die Menschenrechtswahrnehmung nicht zu einer Gruppierung im Staat wird, der andere Gemeinschaften gleichzusetzen sind. Oder wird dieses Einfügen der Kirche in eine Reihe von Religionsgemeinschaften nicht vielmehr zu einer Chance für die Kirche, neue Vermittlung zu finden? Schlussendlich werden diese kanonistischen Problemstellungen zur für eine gelingende Kirche entscheidendsten Frage führen: Wie kann die Kirche sich zu Staat und Gesellschaft positionieren, um das Evangelium in der Zeit zu Gehör zu bringen?

3. Kirche als *communio fidelium*, *hierarchica* et *Ecclesiarum*

Nach dem Blick auf die Abgrenzung der Kirche gegenüber dem Staat, also letztlich der Auslegung des *independentes*, soll nun der Fokus deutlicher auf die Aussage des Gesetzgebers, die Kirche habe das *ius nativum* auf zeitliche Güter, gerichtet werden. Es stellt sich also die Frage, in welcher Weise die Kirche aus ihrem Wesen heraus dieses Recht beanspruchen kann. Also: Wie begründet sich in der Verfassung der Kirche das *ius nativum* auf eigenes Vermögen?

„Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam. sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituitet indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit element. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificanti, ad augmentum corporis inservit (cfr. Eph. 4, 16).“²²⁰

²²⁰ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Lumen gentium, Art. 8 (AAS 57 [1965], 11).

Die Konzilsväter beschreiben am Anfang des achten Kapitels der Konstitution *Lumen Gentium* die doppelte Verfasstheit der Kirche: sie ist sowohl irdisch verfasste Gesellschaft (mit Organen der Hierarchie ausgestattet; *Societas organis hierarchicis instructa*) als auch sakramentaler Leib Christi (*mysticum Christi Corpus*). Jede der beiden Ausprägungen von Kirche bedingt im Verständnis des Konzils die jeweils andere, so prägen sich irdische wie sakramentale Ausformung gegenseitig. Von dieser Gegenseitigkeit zeugt auch die Sprache der Konzilsväter. Insbesondere ein Begriff kann dabei wohl erwähnt werden, der die Spiritualität sowie die Institution von Kirche gleichermaßen berücksichtigt: der Begriff von der Kirche als Volk Gottes. Dieses Gottesvolk ist nicht nur als solches von seiner Spiritualität sowie seiner Weltwirklichkeit geprägt, sondern stellt sich auch in seiner konkreten (kanonistischen) Ausgestaltung dem spirituellen Anspruch, Volk Gottes zu sein.²²¹

3.1. Die Kirche als das (neue) Volk Gottes

Mit der Rede von der Kirche als Volk Gottes greift die christliche Theologie auf das alttestamentliche Selbstverständnis Israels zurück. Das Volk Israel versteht sich selbst als das von Gott gerufene und auserwählte Volk. Die Berufung und Auswahl findet in zwei Momenten der Gotteserfahrung ihre Zuspitzung: Abraham und Mose. „Für Israel ist charakteristisch die doppelte Verwurzelung einerseits in der natürlichen Abstammung von Abraham und andererseits in der übernatürlichen Berufung als Gottesvolk im sinaitischen Bundesschluß.“²²² Unabhängig vom Wirklichkeitsgehalt dieser beiden Berufungsmomente zum Volk Gottes ist doch für Israel der Wahrheitsgehalt Bedingung zum Volk-Sein: Gott ruft sowohl sein Volk als auch jeden Einzelnen zum Bund mit ihm. Aus der Verknüpfung von Personalität und Sozietät ergibt sich die Fülle der Bedeutung des Volk-Gottes-Begriffes für Israel. Das Heilshandeln Gottes an seinem auserwählten Volk ist deshalb sowohl an dem Gemeinwohl als auch an dem Einzelwohl der Israeliten ausgerichtet. „Der Plan Gottes hat demnach eine zweifache Zielrichtung: 1. der einzelne Mensch soll geheiligt werden, d. h. durch die Teilnahme an dem göttlichen Leben soll er Gemeinschaft mit Gott empfangen, 2. dieser Vorgang soll sich in einer eigens dafür

²²¹ Vgl. AYMANS: „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ in der Communio-Struktur der Kirche, 4f.

²²² Ebd., 3.

gestifteten Gemeinschaft von Menschen vollziehen. Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft der mit Gott Verbundenen sind miteinander verkettet.“²²³

Diese intensive Annahme Gottes seinem Volk gegenüber bringt ein weiteres Kriterium des Volk-Gottes-Verständnisses hervor. Israel versteht sich zwar auch als Volk im Sinne der Bewohner des Landes Kanaan, jedoch ist das Selbstverständnis als Eigentumsvolk prägender. Israel „ist Volk Gottes, weil Gott es dazu gemacht und sich als Eigentumsvolk erwählt hat“²²⁴. Somit ist Israel im eigenen Verstehen ohne die Berufung und Erwählung durch Gott nicht denk- und realisierbar. Auf diesen (alten) Ansatz aufbauend, entspringt der neutestamentlich-ekklesiologische Ansatz von dem Kirchenbild einer Kirche als das neue Volk Gottes. Das Neue Testament „spricht von der Kirche nicht einfach als von einem Volk; [die Bibel] spricht vom Volk Gottes. Die griechische Bibel benützt dafür nicht den soziologisch-völkischen Begriff *ἄνθρωπος*, der sich in der Rede von der Demokratie wiederfindet, sondern den heilsgeschichtlichen Begriff *λαός* im Sinn des von Gott auserwählten Volkes, das sich von allen anderen Völkern, genauer: von den Heidenvölkern (*ἔθνη*), unterscheidet“²²⁵. Damit wird ein Antagonismus zwischen dem juristischen Volksbegriff und dem Volk-Gottes-Begriff erkennbar, zunächst etymologisch, letztlich aber auch inhaltlich: so versteht sich das Volk im juristischen Sinne zunächst als Territorial- und Rechtsgemeinschaft, welche wohl mit dem Staat im weiteren Sinne gleich gesetzt werden kann und damit eine juridisch „vollkommene, souveräne Gemeinschaft von Menschen, die in der Menschennatur grundgelegt und in freier Willensentscheidung verwirklicht wird“²²⁶, ist. In diesem Sinne wird das Volk zum Staatsvolk. Israel und auch die Jünger Jesu verstehen sich aber weniger in diesem Sinne, sondern legen letztlich ihre völkisch-juridische Vollkommenheit und Souveränität bedingt ab, indem sie sich der Existenzstiftung Gottes hingeben. Israel und die Kirche sind „Volk weder aus eigenem Entschluß noch zu selbstgewählter Zielsetzung“²²⁷. Das Gottesvolk wird damit nicht durch seine juridische Vollkommenheit und seine Souveränität zum Volk, sondern durch den Ruf Gottes.

²²³ SAIER: *Communio*, 31.

²²⁴ AYMANS: „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ in der *Communio*-Struktur der Kirche, 4.

²²⁵ KASPER: *Katholische Kirche*, 181.

²²⁶ AYMANS/MÖRSDORF: *KanR I*, 83.

²²⁷ AYMANS: „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ in der *Communio*-Struktur der Kirche, 4.

3.2. Die Kirche als hierarchisch geordnete Gesellschaft

Die Konsequenz des Rufes Gottes bedeutet in dessen Beantwortung für die Kirche nicht nur eine spirituelle Ausrichtung, sondern eine unverwechselbare Eigenprägung in ihrer irdischen Verfasstheit. Aus dem Volk-Gottes-Gedanken muss noch kein Kirchenrecht legitimiert sein, denn die Rechtsprämisse *ubi societas, ibi ius* findet für die Kirche nur bedingt Anwendung. Aus der besonderen Prägung der Kirche heraus ergibt sich eine zentrale Stellung des *ius divinum* und eine Relation des menschlichen Kirchenrechts. „Alles rein kirchliche Recht, das sich um den Kernbestand des göttlichen Rechtes entfaltet, hat eine innere Legitimation nur und insoweit, als es eine Ausformung des *ius divinum* ist und dessen Schutz und Durchsetzung dient.“²²⁸ Damit tritt an die Spitze der Kirchenrechtszwecke die Wahrung und Verwirklichung des Offenbarung, also Jesu Rede vom Reich Gottes (βασιλεία τοῦ Θεοῦ); in Bezug auf die Kirche heißt das letztlich eine hierarchische Konstituierung im Sinne des Evangeliums.

Ausgehend von dem dargelegten Volk-Gottes-Gedanken sollte die rechtliche Konstituierung der Kirche beim Gottesvolk ansetzen. Dem Evangelium gemäß „sollen alle Menschen zur Einheit in seinem [Gottes] Volke versammelt werden; dazu muß dieses Volk selbst eins sein. Andererseits wohnt das neue Volk Gottes ‚in allen Völkern der Erde‘ und nimmt seine Bürger aus den Menschen der natürlichen Völker“²²⁹. Somit ist sowohl eine Kulturbezogenheit der Kirche wie aber auch ein Einheitsbestreben angebracht. Damit legen sich sowohl Teil- als auch Weltkirche zu Grunde. Während die Weltkirche die Erfüllung des Universalitätsanspruches zum Auftrag hat, so liegt die Aufgabe der Teilkirche im konkreten Hirtendienst, in der konkreten kulturellen und sozialen Verwurzelung der frohen Botschaft in der Gesellschaft vor Ort. „Denn das Zusammentreffen von christlicher Botschaft und ihrer Annahme durch Menschen in bestimmten Situationen ist letztlich Ausdruck der inkarnatorischen Wesensart der Teilkirche. Wie die Gesamtkirche, so ist auch die Teilkirche eine komplexe Wirklichkeit aus menschlichem und göttlichem Element.“²³⁰

²²⁸ Ebd., 6.

²²⁹ SAIER: *Communio*, 143.

²³⁰ Ebd., 145.

Das Zusammenwirken von Orts- und Weltkirche ergibt sich, nach Ansicht von Peter Erdö, bereits als Notwendigkeit aus dem Selbstverständnis der ersten Christen und damit einhergehend analog zum oben angedeuteten Selbstverständnis des Volkes Israels. „Die Kirche bestand in Ortskirchen, die über den identischen Glauben, die geistliche und gesellschaftliche Solidarität hinaus auch durch die Überzeugung vereint wurden, daß die Christen zu einer einzigen heiligen Nation gehören.“²³¹ Eine Verwirklichung im Volk Gottes will so erreicht werden, Zeichen für diese Verwirklichung sind sowohl im prophetischen, priesterlichen als auch königlichen Dienst, also dem ganzen pastoralen Gebaren der Kirche wiederzufinden. Neben dem bereits erörterten Volk-Gottes-Begriff als solchen wird an dieser Stelle auch der Begriff von Kirche untersuchungswert. Der griechische Ausdruck für Kirche, ἐκκλησία, ist zunächst kein rein neutestamentlicher. Bereits im Alten Testament finden sich wohl Hinweise auf diesen Begriff, mit einer auf die Einheit des Gottesvolkes verweisenden Bedeutung. Ebenso findet sich bei Paulus die Anwendung des Ausdrucks „Kirche Gottes (*ekklesia tou theou*) im Bezug auf die Gesamtheit der Kirche oder auf die Kirche als Gesamtheit“²³². Mit dem Begriff der ἐκκλησία scheint damit eine Nähe zum Volksbegriff gegeben, zumindest scheint dieser Begriff von der Kirche auf den Begriff vom Volk (Gottes) hinzuweisen. Im etymologischen Blick auf ἐκκλησία lässt sich feststellen, dass dieses Nomen zusammengesetzt ist: ἐκ-κλησία. Der eigentliche Stamm lässt sich weiters auf das Verbum καλέω (rufen) zurückführen. Damit ist das, was heute oft nur mit „Kirche“ wiedergegeben wird, zunächst eine Gruppe von Heraus-Gerufenen oder Berufenen. Diese Berufung (oder Herausrufung) bezieht sich auf das messianische Erbe Jesu.²³³ In Folge dieser Berufung kommt es zu ethischen Veränderungen – insbesondere eine Veränderung wird zum Sinnbild für das „neue“ Volk Gottes: Es handle sich eigentlich nicht um ein neues Volk, vielmehr kommt es zu eben dieser ethischen Verschiebung; die Frage nach Juden- und Heidenchristen ist nicht die Frage nach einer Neubegründung des Gottesvolks sondern eine Verschiebung im Zugehörigkeitsverständnis. Für das neue Verständnis vom Gottesvolk gilt: „Denn ‚in Christus‘ zählen die Unterschiede zwischen Juden und Heiden nicht mehr [...]. Die gläubig gewordenen Heiden sind in den Wurzelstock Israels

²³¹ ERDÖ: HdbKathKR², 14f.

²³² Ebd., 15.

²³³ Vgl. AGAM BEN: Die Zeit, die bleibt, 33.

eingepflanzt [...]. Das Neue Testament selbst spricht von einem Volk Gottes aus Juden und gläubig gewordenen Heiden (Eph 1, 14). Dieses Volk-Gottes-Sein von Juden wie Heiden ist darin begründet, dass in Jesus Christus alle Verheißungen für Israel wie für die Heiden ‚Ja‘ geworden sind (2 Kor 1,20).“²³⁴

Die Konkretisierung für das Heute erfährt dieser Gedanke in der Ausformulierung des Volk-Gottes-Begriffs in der *Communio Ecclesiarum*, also der bereits angeklangenen Ausdifferenzierung von Kirche in ihre Hierarchie. Ausgehend von dem prophetischen (Verkündigung), priesterlichen (Heiligung) und königlichen (Seelsorge) Dienstcharakter der Kirche sowie der Kulturbedingtheit der konkreten Ausprägung dieser Dienste stellt sich die Frage nach der Fülle der Dienstausbübung. Diese Fülle ist wohl in der bischöflichen Hirtengewalt zu sehen. Zum einen ist der Bischof mit der Aufgabe der Wahrung der Einheit der Teilkirche und der Repräsentation der Weltkirche²³⁵ betraut, zum anderen ist der bischöfliche Dienst durch die *potestas ordinaria, propria et immediata* gekennzeichnet.²³⁶ Damit zeigt sich die Verwirklichung der Kirche als Volk Gottes in der Ortskirche, deren Oberhirte im Besitz der vollen Gewalt zum Dienst an den Gläubigen seiner Kirche ist. Ausgehend von dieser umfänglichen Gewalt der Bischöfe, stellt sich nunmehr die Frage nach der Notwendigkeit einer Gesamtkirche, das Volk Gottes könne bereits in jeder Ortskirche für sich verwirklicht werden. Jedoch kann hier analog zum Bild vom einen Leib Christi²³⁷ auf das eine Gottesvolk verwiesen werden. So ist es Notwendigkeit der Gesamtkirchlichkeit, die Einheit im Gottesvolk zu sichern und zu wahren. Letztlich ist der gesamtkirchliche Auftrag bereits im Verständnis von der Kirche als Volk Gottes inhärent. Die Kirche als Gottesvolk ist an den alttestamentlichen Vorstellungen sowie an Jesu Rede von der βασιλεία orientiert und damit ein Volk, das sich letztlich vom Volk im Sinne eines Staatsvolkes abgrenzt. Die Kirche versteht sich als *communio* der Menschen, eine Einheit ergibt sich aus dem Wesen dieser.

²³⁴ KASPER: Katholische Kirche, 186.

²³⁵ Vgl. SAIER: *Communio*, 155.

²³⁶ Vgl. ebd., 152-154.

²³⁷ Vgl. u. a. ebd., 161ff.

3.3. Bedeutungshorizont des kirchlichen Selbstverständnisses in Blick auf das vermögensrechtliche *ius nativum*

Der Gesetzgeber beschreibt im c. 1254 §1 CIC/1983 die Kirche als mit dem angeborenen Recht versehen, eigenes Vermögen zu erwerben, zu halten, zu veräußern. Aufgabe des vorangegangenen Abschnittes war es, dieses angeborene Recht auf seine theologischen Wurzeln im Wesen der Kirche hin zu untersuchen. Dabei wurde auf zwei Wesenszüge Augenmerk gelegt: zunächst auf den Auftrag Christi, Volk Gottes zu sein; dann die *communio*-Gestalt der Kirche in der Ausformung ihrer Hierarchie. In diesen beiden grundlegenden Annahmen für das Kirche-Sein kann sich letztlich auch die Verwurzelung des *ius nativum* auf eigenes Vermögen erblicken lassen, denn „das ‚*ius nativum*‘ bedeutet, daß dieses Recht der Kirche als einer Wirklichkeit in der Welt kraft Wesens zukommt“²³⁸.

Jedem der genannten Bilder von Kirche ist ein Moment gleichsam inne: Kirche ist zunächst Gemeinschaft mit Gott, aber auch der Menschen untereinander. Dies verleitet nun rasch zu der Hypothese der Schule des *Ius Publicum Ecclesiasticum*, dass gelte *ubi societas ibi ius*. Die Kirche habe also qua ihrer Sozietät das Recht, sich ein Vermögensrecht zu geben. Einer Verortung des kirchlichen Vermögensrechtes als Relikt der *societas-perfecta*-Lehre im Gesetzbuch von 1983 wäre damit Tor und Tür geöffnet.²³⁹ Entscheidend ist aber, dass sich hier die Grundfrage gänzlich anders stellt. Die Definition des Gesetzgebers ist nicht, dass die Kirche das Recht auf ein Vermögensrecht habe, sondern tiefergehend: „*Ecclesia catholica bona temporalia iure nativo, independenter a civili potestate, acquirere, retinere, administrare et alienare valet ad fines sibi proprios prosequendos.*“²⁴⁰ Auch wenn das juristische Walten über die Bereiche des Vermögens insbesondere im Begriff des *administrare* inhärent sein dürfte, so wird der Gesetzgeber aber auf eine viel weitere Definition abzielen. Das Anliegen besteht wohl eher darin, dass von dem Wesen der Kirche her, also aus ihrer Gemeinschaftlichkeit heraus, die Fähigkeit zum Vermögensbesitz im weitesten Sinne überhaupt gegeben ist.

²³⁸ AYMANS/MÖRSDORF/MÜLLER: KanR IV, (Manuskript) §152 B III.

²³⁹ Vgl. MÜLLER, L.: *Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre*, 278.

²⁴⁰ C. 1254 §1 CIC/1983.

Wie gezeigt wurde, lässt sich die Gemeinschaftsausprägung der Kirche mit der Analogie vom Volk Gottes beschreiben. Ein Volk, welches sich nicht über Territorial-, Macht- oder Besitzansprüche definiert, sondern dadurch, dass es von Gott gerufen ist. Es ist damit ein Volk, das vom Wesen her anders ist als andere Völker. Das Gottesvolk ist in seinem Wesen geprägt vom gottesdienstlichen Moment im allerweitesten Sinne. In der Ausgestaltung dieses Wesens hat sich die Kirche anhand der Offenbarung Zwecke für ihr Finanzvermögen gesetzt, wie sie Kirche im Sinne des Evangeliums sein kann. Das Kirchenvermögen ist damit kein Selbstzweck, die Kirche strebt nicht nach dem Besitz und der Vermehrung ihres Kapitals. Sie bedient sich dieser zeitlichen Güter nur als Hilfsmittel zum Leben aus dem Glauben heraus. Diese Prämisse kirchlicher Finanzpolitik ist zwei Polen von Bedrohungen immer wieder ausgesetzt. Wie die Historie der Kirche zeigt, gab es immer wieder Tendenzen der Kirche, sich auf Machtinstrumente – zu denen das Kirchenvermögen entscheidend zählt – zu konzentrieren. Es gab aber auch immer wieder Bedrohungssituationen für die Kirche durch andere gesellschaftliche Gruppierungen oder gar den Staat selbst, sie ihrer Zweckerfüllungsmittel zu berauben. Wie bereits der kirchengeschichtliche Umriss des ersten Teils dieser Studie zeigte, führte insbesondere letztere Bedrohungssituation zur zugespitzten Ausformulierung der *societas-perfecta*-Lehre im 19. Jahrhundert. Auch wenn der Gesetzgeber bereits 1917 die Zweckgebundenheit des Kirchenvermögens feststellte, so würde diese durch die aufgezeigte Neuordnung der einzelnen Canones und das damit verbundene Aufrücken der Zweckbenennung an den Anfang des Vermögensrechtes sicherlich dieses Anliegen nicht schwächen.

Kapitel IV – Die Zwecke kirchlichen Vermögens in der Dimension kirchlicher Grundvollzüge (c. 1254 §2 CIC)

Nach der systematischen Betrachtung des ersten Paragraphen aus c. 1254 CIC widmet sich dieses letzte Kapitel dem zweiten Paragraphen dieses Kanons. Dieser beschäftigt sich nun sehr ausdrücklich mit den drei Zwecken der zeitlichen Güter der Kirche: Gottesdienst, finanzielle Versorgung von Priestern und Kirchenbediensteten sowie die Werke des Apostolats und der Nächstenliebe. In der festgestellten Verwiesenheit des Kirchenvermögens auf das Wesen der Kirche, wie es im vorhergehenden Kapitel erarbeitet wurde, wird der Konnex zwischen der Kirche und dem Staat auch bei den folgenden Fragestellungen von Bedeutung sein. Zwar ist die Kirche, wie in c. 1254 §1 CIC/1983 definiert, frei in der Setzung ihrer Zwecke, bedingt aber in der Ausgestaltung dieser der Kooperation mit dem Staat, insbesondere dann, wenn die Sphäre des Wesens der Kirche überstiegen wird.²⁴¹ Gerade in Hinblick auf die historische Erfahrung der Säkularisierung und ihrer Folgen, wie im ersten Teil dieser Studie beschrieben, ist heute eine vertiefte Zusammenarbeit zwischen den beiden Akteuren Kirche und Staat verlangt.

1. Cultus divinus

„Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahls mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist. [...] Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der *Neue Bund* in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis! [...] Wenn ihr also zum Mahl zusammenkommt, meine Brüder, wartet aufeinander!“ (1 Kor11, 20-21.23b-25.33)

In seinem ersten Brief an die Gemeinde in Korinth kritisiert der Apostel Paulus das dort scheinbar vorherrschende gottesdienstliche Geschehen. In dieser Kritik spricht er zwei für

²⁴¹ Vgl. HEIMERL/PREE: VermR, 70f.

sein Gottesdienstverständnis prägende Bedingungen an. Zum einen ist es das Moment der Erinnerung an das stiftende Letzte Abendmahl Jesu, zum anderen ist es das Vergegenwärtigen des Stiftungsmoments: also das Sprechen der Einsetzungsworte, wie es heute benannt wird und insbesondere das gemeinschaftliche Mahl-Halten. Damit klingt bereits wieder das an, was für die heutige Theologie prägend scheint: die Ekklesiologie der *Communio* und das damit verbundene Verständnis der Kirche als Mysterium bzw. Sakrament. „Beide Wirklichkeiten – Verbindung mit Gott und Einheit der Menschheit – sind einerseits nicht unmittelbar zu erfassen, andererseits sind sie schon geheimnisvoll anwesend. Für diese Anwesenheit ist die Kirche Zeichen und Werkzeug“²⁴². In der auf Christus gerichteten Kirche findet Gottes Gnade durch seine Offenbarung und Selbstmitteilung ihren Platz und Ausdruck. „Die Kirche ist in dieser Konzeption das Realsymbol und das Ursakrament dieser Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes und Wahrheit und Liebe. Ihre Sakramente sind nicht ein Sonderbereich, sondern zeichenhafte Erscheinung der Liturgie der Welt.“²⁴³ Der Ort, an dem dieses Mysterium gefeiert und zur Quelle für die Kirche wird, ist das von Paulus angesprochene und beschriebene Herrenmahl, allgemeiner formuliert: die Feier der Liturgie. Die Liturgiekonstitution bezeichnet die Liturgie zugleich als Höhepunkt (*culmen*) des kirchlichen Strebens, also der Gemeinschaft mit Gott und untereinander, sowie als Quelle (*fons*) für ihr Dasein überhaupt.²⁴⁴ Insbesondere die eucharistische Feier des Ostergeheimnisses gilt als innigstes Zeichen der Bekräftigung dieses doppelten Bundes. In dieser Feier wird die doppelte Verwobenheit der kirchlichen Gemeinschaft sowohl theologisch als auch konkret für den Gläubigen am deutlichsten sichtbar. Die Liturgie als Gottes-Dienst und als Danksagung (εὐχαριστία) ist damit wohl vornehmste Aufgabe der Kirche²⁴⁵ und deshalb auch erster Zweck des kirchlichen Finanzvermögens.

Ausdruck in den Fragestellungen des kanonischen Vermögensrechtes findet der Bereich der Liturgie vorrangig im Bereich der Heiligen Sachen, zu denen die Heiligen Geräte sowie die Heiligen Orte zählen. In Hinblick auf das christliche Selbstverständnis von der kirchlichen Gemeinschaft als Tempel Gottes bürden diese Begriffe theologischen

²⁴² SAIER: *Communio*, 38f.

²⁴³ KASPER: *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, 237.

²⁴⁴ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Sacrosanctum Concilium*, Art. 10 (AAS 56 [1964], 102).

²⁴⁵ Vgl. SCHMITZ: *Lexikon des Kirchenrechtes*, Sp. 645.

Zündstoff. „Nach dem Zeugnis des NT ist der wahre Tempel Gottes, aus lebendigen und erlesenen Steinen auferbaut, die Gemeinschaft der Gläubigen, und damit auch ein Bau, der auf dieser Welt immer weiterzubauen und zu vollenden ist“²⁴⁶. Mit dieser Auffassung eröffnet sich die Fragestellung, ob es denn überhaupt eine Trennung von profanen und sakralen Sachen geben müsse, zähle doch letztlich das spirituelle Streben des Einzelnen. Die Gesetzgebung schlägt dennoch den Weg ein, Heilige Sachen zu würdigen. Insbesondere die Heiligen Orte erfahren im Buch IV des CIC/1983 eine ausdrückliche gesetzliche Würdigung: „*Loca sacra ea sunt quae divino cultui fideliumve sepulturae deputantur dedicatione vel benedictione, quam liturgici libri ad hoc praescribunt.*“²⁴⁷ Auch die Heiligen Geräte erfahren eine indirekte Würdigung ob der Fürsorgepflicht der Dechanten bezüglich der Achtung der Sakralität dieser.²⁴⁸ Mit dieser Gesetzgebung betont der Gesetzgeber den Symbolwert und die Bedeutung für den gottesdienstlichen Glaubensvollzug der Heiligen Sachen. Sind sie doch „Zeichen für die Pilgerschaft des Gottesvolkes, das sich zur Liturgie versammelt, und der Begegnung mit dem transzendenten Gott, die durch Jesus Christus geschieht“²⁴⁹.

Für die vermögensrechtliche Relevanz einer Heiligen Sache ist nicht die Qualifikation eines Gegenstandes oder Orts als Heilige Sache²⁵⁰ entscheidend, sondern die Eigentums- und Besitzverhältnisse der Sache oder des Orts. Befindet sich bspw. ein Sakralbau im Besitz einer Privatperson oder eines Unternehmens (z.B. Krankenhauskirchen, -kapellen), so unterliegt dieser nicht den vermögensrechtlichen Bestimmungen der Kirche, jedoch den Bestimmungen über die Heiligen Orte²⁵¹. Vermögensrechtliche Bestimmungen greifen hier erst dann, wenn dieser Bau im Sinne einer Frommen Stiftung²⁵² der Kirche überlassen oder die Kirche bspw. Mieterin dieses Ortes im Sinne des staatlichen

²⁴⁶ HEIMERL/PREE: VermR, 594.

²⁴⁷ C. 1205 CIC/1983.

²⁴⁸ Vgl. c. 555 §1 °3 CIC/1983

²⁴⁹ HEIMERL/PREE: VermR, 594.

²⁵⁰ Eine Heilige Sache lässt sich gemäß c. 1171 CIC/1983 wie folgt definieren: „*Res sacrae, quae dedicatione vel benedictione ad divinum cultum destinatae sunt, reverenter tractentur nec ad usum profanum vel non proprium adhibeantur, etiamsi in dominio sint privatorum.*“ Für eine genauere Erörterung siehe HEIMERL/PREE: VermR, 594ff.

²⁵¹ Vgl. cc. 555 CIC/1983 ff.

²⁵² Vgl. cc. 1299 CIC/1983 ff.

Rechtes²⁵³ wird. „Um die Wirksamkeit des vermögensrechtlichen Handelns kirchlicher Rechtssubjekte besser zu gewährleisten, macht sich das kanonische Recht nach dem Grundsatz ‚locus regit actum‘ die am jeweiligen Ort des Vertragsschlusses geltenden weltlichrechtlichen Bestimmungen zum Vertragsrecht zu eigen“²⁵⁴.

2. cleri aliorumque ministrorum sustentatio

„Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe! Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefasst: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!*“ (Gal 5, 13-14)

Der Dienst in der einander zu schenkenden Liebe, wie es Paulus formuliert, formte sich in der Tradition der Katholischen Kirche in dreifacher Weise aus. „Um die Sendung Christi zum Ausdruck zu bringen, bedient sich die Theologie seit alters her des Tenars Prophet (munus propheticum) – Priester (munus sacerdotale) – König (munus regale). Dem entsprechen der prophetische, priesterliche und königliche Dienst, d.h. die Ausübung der Verkündigung (munus docendi), der Heiligung (munus sanctificandi) und der Leitung (munus regendi).“²⁵⁵ Eine erste Wesentlichkeit lässt sich darin feststellen, dass heute die Sprache von *munus* (Dienst) Vorrang gewonnen hat und die Sprechweise der *potestas* (Vollmacht) zurückgedrängt wurde. In Lumen Gentium, Art. 21 definiert das Zweite Vatikanum, dass die Fülle der Munera in jedem Bischof vereint ist und er sie qua Weihe unter Beachtung Kollegialität des Bischofskollegiums für seine Ortskirche auszuüben hat.²⁵⁶ Jedoch beschränkt sich damit die Ausübung dieser Dienste nicht nur auf den Episkopat oder den Presbyterat. Zwar sind insbesondere die Bischöfe in der Fülle ihrer *Tria Munera* auf besondere Weise gerufen, Dienst zu tun²⁵⁷; dennoch „sind alle Glieder

²⁵³ Vgl. c. 1290 CIC/1983.

²⁵⁴ AYMAN/MÖRSDORF/MÜLLER: KanR IV, (Manuskript) §156 A.

²⁵⁵ GRAULICH: Hirtensorge in umfassender Verantwortung, 163.

²⁵⁶ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Lumen gentium, Art. 21 (AAS 57 [1965], 25): „Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque eonfert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt.“

²⁵⁷ Vgl. GRAULICH: Hirtensorge in umfassender Verantwortung, 165f.

der Kirche aufgrund der Taufe und der Firmung dazu berufen, die Sendung der Kirche als aktive Sendungsträger mit zu verwirklichen“²⁵⁸. Im Rahmen dieses allgemeinen Priestertums kommt jedem Christen die Möglichkeit zu, die Kirche mitzugestalten, was allerdings die zum speziellen Priestertum berufenen nicht von ihrem hierarchischen Dienst entbindet oder gar enthebt. Insbesondere den Bischöfen für ihre Diözese, aber auch in Analogie dazu den Pfarrern für ihre Pfarrei, kommt die Aufgabe zu, „in der ihnen anvertrauten Diözese [oder Pfarrei] die Teilhabe der anderen Gläubigen an der Ausübung der Dienste zu ermöglichen und zu koordinieren“²⁵⁹. Damit geht bereits ein Professionalisierungsanspruch einher, welcher durch den Gesetzgeber in der Zuweisung verschiedener Aufgaben verstärkt und konkretisiert wird. Die Möglichkeit, einen Dienst auszuüben hängt dagegen durchaus vom Stand ab. Insbesondere der Dienst der Leitung und der Heiligung ist den Klerikern vorbehalten, kann aber in bestimmten Fälle aber auch von Laien mit übernommen werden. Bekannte Beispiele dafür sind der Diözesanökonom, der qua Aufgabe die finanziellen Belange der Ortskirche leitet²⁶⁰ sowie jeder, der gestaltend am Gottesdienst teilnimmt, bis hin zum außerordentlichen Kommunionsspender²⁶¹. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, nach welchen Kriterien die Mitwirkung vollzogen werden kann. Ist es eine reine Mitarbeit oder hat auch der Laie die Möglichkeit, Mitverantwortung im inneren Rahmen der *Tria Munera* zu übernehmen? Gemäß Konzil und Gesetz haben die kirchlichen Autoritäten „nicht in absolutistischer Weise, also alles alleine entscheidend und verantwortend vorgehen, sondern sie sind gehalten, in synodaler Weise, das heißt gemeinsam mit den übrigen Gläubigen den rechten Weg zu suchen, dabei die Gaben und den Rat der Gläubigen gerne anzunehmen und deren Mitverantwortung anzuerkennen und zu fördern“²⁶². Damit ist auch der Laientheologe gerufen, beispielsweise in Forschung und Lehre der Theologie

²⁵⁸ HALLERMANN: Beratung und Beispruch, 302.

²⁵⁹ GRAULICH: Hirten Sorge in umfassender Verantwortung, 165f.

²⁶⁰ Vgl. 494 (insb. §§ 1.3) CIC/1983.

²⁶¹ Im Rahmen der tätigen Teilnahme kann jeder Anteil am Heiligungsdienst übernehmen: vgl. c. 835 §4 CIC/1983. Für den außerordentlichen Spender der Kommunion: vgl. c. 910 §2 CIC/1983.

²⁶² HALLERMANN: Beratung und Beispruch, 302.

verantwortlich mitzuwirken²⁶³, aber auch der Arzt in einem katholischen Krankenhaus ist neben der Fürsorge für seine Patienten gerufen, dem Wohl der Kirche zuzutragen²⁶⁴.

Gemäß c. 145 §1 CIC/1983, also der Definition des Kirchenamtes, steht die Möglichkeit, Ämter zu übernehmen, jedem Gläubigen frei; letztlich kann also wenigstens jeder getaufte Christ durch seine Berufsausübung ein Kirchenamt übernehmen. Insbesondere in Bereichen der Dienstverhältnisse erlangen auch so nichtkatholische Christen eine Stellung in der katholischen Kirche, die über ihr Getauft-Sein gemäß c. 204 §1 CIC/1983 hinausgeht. Damit einhergehend ergibt sich auch die Berechtigung der Kirche, „von nichtkatholischen, aber christlichen Dienstnehmern die Einhaltung der Grundpflichten als Christen, wenigstens in dem Umfang, der dem Selbstverständnis ihrer eigenen Konfession entspricht, zu verlangen“²⁶⁵. In Hinblick auf Nicht-Getaufte eröffnet sich damit die Frage, ob durch ihre Profession ihre Aufgabenwahrnehmung als Kirchenamt zu qualifizieren ist. C. 145 §1 CIC verlangt in seiner Definition nicht die Taufe als Qualifikationsmerkmal der Fähigkeit, ein Kirchenamt übertragen zu bekommen. Lediglich die kanonische Amtsübertragung ist dafür notwendig.²⁶⁶ Selbst c. 149 §2 CIC/1893 fordert in Hinblick auf §1 desselben Kanons letztlich eine ausdrückliche Definition der Notwendigkeit eines Amtes, getauft zu sein, damit ein Kirchenamt nur an Getaufte übergeben werden kann. In Hinblick auf die mit der Amtsübertragung verbundenen Pflichten im Bereich von Sittlichkeit und Loyalität des Arbeitnehmers verschiebt sich im Belange der Nicht-Getauften allerdings der Bezugspunkt. Gilt für christliche, also getaufte Arbeitnehmer die Bindung an die Grundrechte und -pflichten gemäß cc. 208-223 CIC, so ist der Bezugspunkt für die Gruppe der nicht-getauften Dienstnehmer vielmehr das allgemeine Menschenrecht sowie die allgemeine arbeitsrechtliche Loyalitätsverpflichtung entsprechend dem jeweiligen Bürgerlichen Recht. Ein Bindung an kirchliche Moralvorstellungen kann also nur, „*quatenus personae humanae iura fundamentalia aut animarum salus id exigant*“²⁶⁷, erfolgen.

²⁶³ Vgl. c. 218 CIC/1983.

²⁶⁴ Wenigstens im Rahmen der allgemeinen Verpflichtung, die sich aus c. 212 §3 CIC/1983 ergibt, entsteht die Verpflichtung zur beratenden Empfehlung gegenüber der kirchlichen Autorität.

²⁶⁵ HEIMERL/PREE: VermR, 665.

²⁶⁶ Vgl. cc. 146f. CIC/1983.

²⁶⁷ C. 747 §2 CIC. Vgl. HEIMERL/PREE: VermR, 665.

Ebenso wie die Kirche von Ihren Mitarbeitern ein hohes Maß an Loyalität verlangt, ist sie auch gewillt, dieses den Dienstnehmern entgegen zu bringen. „Für alle, die im kirchlichen Dienst stehen, trägt die Kirche eine besondere Verantwortung. Aufgrund ihrer Sendung ist die Kirche verpflichtet, die Persönlichkeit und Würde der einzelnen Mitarbeiterin und des einzelnen Mitarbeiters zu achten und zu schützen und das Gebot der Lohngerechtigkeit zu verwirklichen.“²⁶⁸ Ausgehend von der grundrechtsfordernden und -fördernden Selbstverpflichtung der Kirche²⁶⁹, macht sie es sich in c. 1254 §2 CIC/1983 zum Auftrag für die Menschen, welche in ihr Dienst tun umfänglich einzutreten. In der partikularrechtlichen Deutung der deutschen Bischöfe heißt dies auch, dass selbst das Eintreten für ehrenamtliche „Dienstnehmer“ stattzufinden hat.²⁷⁰

Das hohe Maß an Fürsorglichkeit, welches die Kirche gegenüber den Menschen, die in ihr und für sie Dienst leisten, drückt sich auch in der besonderen Stellung der Kleriker, also jener Menschen, die im innersten Kern der Kirche dienen, aus. Kleriker sind gemäß c. 1009 § 1 CIC/1983 alle Diakone, Priester und Bischöfe. In den personenstandsrechtlichen Folgen der Weihe drückt sich die „besondere Befähigung und Bestimmung der Geweihten zum kirchl[ichen] Dienst, insb[esondere] dazu, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens *in persona Christi capitis* zu leisten“²⁷¹, aus. Mit der Übernahme dieses Dienstes ist der Erhalt von besonderen Rechten und Pflichten verbunden. Allein aus der mit der Weihe verbundenen Inkardinierung ergibt sich noch keine dienstrechtliche Vertragsverpflichtung oder gar Unterhaltsverpflichtung. Diese ergibt sich erst aus den in c. 281 CIC/1983 genannten Fällen: die Übernahme eines Kirchenamtes (Eingehen eines Dienstvertragsverhältnis) sowie im Falle von Krankheit, Alter und Arbeitsunfähigkeit hat der Inkardinationsgeber für die Versorgung aufzukommen.

3. Opera sacri apostolatus et caritatis

„Amen, ich sage euch: Was ihr für einen der geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mit getan.“ (Mt 25, 40)

²⁶⁸ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Kirchliches Arbeitsrecht, 10.

²⁶⁹ Vgl. c. 747 §2 CIC.

²⁷⁰ Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Kirchliches Arbeitsrecht, 18f.

²⁷¹ HEIMERL/PREE: VermR, 697.

In dieser Perikope, dem Gleichnis vom König, der Rechenschaft von seinen Dienern verlangt, wird zwischen den Gerechten und den Ungerechten unterschieden. Der König stellt seinen Dienern Fragen: „Wann habt ihr mir...?“ – Die Diener aber entgegnen ihm, sie hätten ihren König niemals in einer dieser Situationen der Unfreiheit und Unterdrückung wahrgenommen. Doch der König selbst nimmt sich in diesem Gleichnis Jesu selbst als Scheidepunkt für den Dienst am „Geringsten“, am Menschen, der aus dem gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen wird. Der König des Gleichnisses scheidet zwischen denjenigen, die sich für Gerechtigkeit und Freiheit eingesetzt haben und denjenigen, die es unterlassen haben. Er fragt letztlich seine Diener, mit welcher Liebe und Hingabe sie sich für das Wohl der Gesellschaft, für das Gemeinwohl, einsetzten.

Der Begriff *Liebe* ist wohl einer der zentralen Begriffe der christlichen Botschaft und des christlichen Lebens. Die Liebe ist das, was den Christen in seinem Handeln für Gerechtigkeit anzutreiben vermag: „*Amor – ‚caritas‘ – magna est vis quae personas impellit ut animose studioseque in iustitiae ac pacis provincia agant.*“²⁷² Benedikt XVI. beschreibt das politische Moment der „christlichen“ Liebe: der dringende Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden unter und für den Menschen ist Ziel des Liebeshandelns. Das wesentliche Moment des christlichen Liebesverständnisses liegt darin, dass es nicht eine der beiden Dimensionen bevorzugt oder vernachlässigt. In der radikalsten Liebe des Kreuzestodes eröffnet sich die Erlösung für den Menschen. Jesus selbst setzt das währende Zeichen seiner radikalen Liebe selbst im Abendmahl, der Eucharistie ein. „*Antecapit ipse suam mortem resurrectionemque, iam illa hora suis discipulis in pane et vino se ipsum tradens, suum corpus suumque sanguinem tamquam novum manna (cfr Io 6, 31-33).*“²⁷³ Diese Lebensbrotwerdung Jesu (*novum manna*) führt wieder auf das Moment der Communio: Jesus bekräftigt den Bund zwischen Gott und dem Menschen, er eröffnet zugleich einen neuen Bund zwischen den Menschen. Christus schenkt sich nicht nur dem einzelnen, sondern allen am Sakrament der Liebe teilhabenden Menschen. Die Botschaft dieses Bundes, dieser Verbrüderung stellt sich gegen eine Reduktion des Menschen auf sein Humankapital und seinen Nutzen; sie fordert den Menschen vielmehr

²⁷² BENEDIKT XVI.: Enzyklika *Caritas in veritate*, Art. 1 (AAS 101 [2009], 641).

²⁷³ BENEDIKT XVI.: Enzyklika *Deus caritas est*, Art. 13 (AAS 98 [2006], 228).

zur Erfahrung des Geschenks auf. Es ist das Geschenk der Hoffnung, aber auch das Geschenk der freiheitsstiftenden Gemeinschaft.²⁷⁴

In Bezug auf die Kirche und ihre Konstitution als Liebes-Gemeinschaft bedeutet dies zunächst ein gänzlich Gerufen-Sein. Ausgehend von dem in der Taufe und der Firmung bezeichneten Ruf ist jeder Gläubige zur tätigen Antwort auf diesen Ruf gefordert. Zur Konsequenz hat dies, „dass jeder einzelne Gläubige und alle Gläubigen miteinander gehalten und berechtigt sind, die Botschaft Jesu Christi zu bekennen, zu bezeugen und weiterzugeben, die Sakramente und übrigen Gottesdienste aktiv mitzufeiern, karitativ und gesellschaftlich engagiert zu sein“²⁷⁵. Es ist nicht nur ein Ruf des einzelnen Christen zum engagierten Lebensvollzug, es ist vielmehr ein Ruf der ganzen Kirche, sich in Zeichen des Apostolats und der Caritas um gesellschaftliche Verwirklichung ihrer Antwort auf das Rufen Gottes zu bemühen. Ausgehend vom vielfältigen Leid der Menschen, dessen Wahrnehmung sowie Ernstnahme kann die Kirche bemüht sein, die Heilsbotschaft Jesu in Wort und Tat zu verkünden. „Indem Menschen gesund werden, indem sie erfahren, daß sie angenommen sind und sozial dazugehören; indem Menschen neu an die Liebe glauben und Vertrauen zu sich selbst finden, beginnt anfanghaft das Heil, das in Jesus Christus seinen Grund hat und das endgültig und ganz Wirklichkeit ist, wenn der Mensch in der Lebensfülle Gottes lebt.“²⁷⁶ Es ist also ureigene Aufgabe der Kirche, *Communio* des Mitfühlens zu sein, sich so von Staat und Gesellschaft zu distanzieren und die Heilsbotschaft bei den „Geringsten“ im biblischen Sinne durch Apostolat und Caritas zu verkünden.

²⁷⁴ Vgl. BENEDIKT XVI.: Enzyklika *Caritas in veritate*, Art. 34 (AAS 101 [2009], 668f.).

²⁷⁵ SCHWARZ: Handeln im Namen der Kirche, 388.

²⁷⁶ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft, 8f.

Conclusio

Die Legitimation und der Zweck des Kirchenvermögens und damit auch das kanonische Vermögensrecht sind derzeit ein intensiv in Frage gestellter Rechtsbereich des Kirchenrechts. In der konkreten kirchen(rechts)politischen Ausgestaltung bezieht sich diese Infragestellung vornehmlich auf das Kirchenfinanzierungssystem im deutschsprachigen Raum, also den Kirchenbeitrag in Österreich und die Kirchensteuer in Deutschland. Es ist zu beobachten, „dass von Einzelnen mit ganz unterschiedlichen, ja gelegentlich völlig gegensätzlichen kirchenpolitischen oder sogar weltanschaulichen Hintergründen das deutsche Kirchensteuersystem in Frage gestellt wird“²⁷⁷. Gleiches kann für das österreichische Kirchenbeitragssystem behauptet werden. Zum einen werden die Kirchenfinanzierungssysteme seitens der Kirchenkritiker als unangemessenes Privileg der Kirche im Staat kritisiert, also das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche hinterfragt. Zum anderen werden die Systeme von Kirchensteuer und Kirchenbeitrag hinsichtlich ihrer Notwendigkeit im Glaubensvollzug hinterfragt; das betrifft vor allem die Frage der Gläubigen, die gegenüber einer staatlichen Stelle ihren so genannten „Kirchenaustritt“ erklärt haben.²⁷⁸ Unabhängig von der konkreten Infragestellung des kirchlichen Vermögensrechtes durch die Kirchensteuerproblematik wurde auf eine allgemeine Fragestellung nach Legitimation und Zweck der Zeitlichen Güter folgende Antwort erarbeitet.

Die Kirchenfinanzierung, das Kirchenvermögen steht im unmittelbaren Zusammenhang der Verfasstheit der Kirche. Die zeitlichen Güter haben zwar keinen direkten Einfluss auf das Verfassungsrecht der Kirche, jedoch sind sie wenigstens ein Indiz für die irdische Verfasstheit der Kirche. Die Kirche bedarf eines Vermögens zur Erfüllung ihrer umfangreichen Aufgaben. Das Kirchenvermögen ist nicht Selbstzweck des kirchlichen Wirtschaftens, sondern die Sicherung der „materiellen Voraussetzungen für die Grundfunktionen der Kirche, nämlich die Feier des Glaubens in der Eucharistie, den Dienst

²⁷⁷ ORTH: Die Kirche und das liebe Geld, 1.

²⁷⁸ Vgl. dazu u.a. WEBER: Religionsfreiheit und Unwiderruflichkeit der Kirchenmitgliedschaft.

am Nächsten in der Diakonie und das Bekenntnis des Glaubens (martyria)²⁷⁹. Die Kirche ist in erster Linie eine arme Kirche und damit kein wirtschaftendes Unternehmen mit dem Ziel der Gewinnoptimierung und -maximierung, sie ist vielmehr Gemeinschaft (communio), die der wenigstens gegenseitigen (finanziellen) Unterstützung zur Erfüllung ihrer Aufgaben bedarf.²⁸⁰ „So wenig wie für den Einzelmenschen die Mittellosigkeit an sich einen Wert darstellt, sondern das Reifen der verantwortlichen Persönlichkeit und die menschliche Freiheit durchaus einengen kann [...], so wenig kann das Postulat der Armut für die Kirche als Institution einfachhin den Verzicht auf zeitliche Güter bedeuten.“²⁸¹ Der Selbstanspruch der armen Kirche rekurriert eben genau auf die Absage an ein Unternehmensdasein, vielmehr auf die Eigensituierung als Gemeinschaft, wie es insbesondere c. 1254 §1 CIC für die Kirche beschreibt. In ihrer Verfasstheit als Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen sowie auch der Menschen untereinander stellt die Kirche sich nicht als Eigenzweck auf, sondern sie dient mit ihrem Ziel dem höheren Zweck. Neben dem Gottesdienst sind dies aus vermögensrechtlicher Sicht die finanzielle Absicherung von für die Kirche engagierten Menschen als auch der Dienst an den Armen und sozial benachteiligten Menschen. „Für die Kirche als rechtlich verfaßte Gemeinschaft bedeutet das Postulat der Armut [...], arme Kirche und zugleich Kirche für die Armen zu sein.“²⁸²

Aus der Perspektive des Kirche-Staat- oder Kirche-Gesellschaft-Verhältnisses begründet sich das Recht auf eigenes Vermögen nicht nur aus den unmittelbaren Aufgaben der Kirche, sondern auch aus ihrem Gemeinschaftswesen. In den kirchenrechtshistorischen Überlegungen wurden verschiedene Wege aufgezeigt, wie die Kirche ihre Stellung gegenüber dem Staat wie auch im Staate begründet. Das erste Begründungsmodell lässt sich mit seinem zentralen Terminus *societas perfecta* beschreiben: Ebenso wie der Staat ist die Kirche mit allen Vollmachten ausgestattet und damit juridisch perfekt.²⁸³ Demnach haben die beiden *Societates* eine eigene juridische Vollkommenheit, eine je eigene Aufgabe, die es zu erfüllen gilt. Staat und Kirche sind damit zwei selbstständige und sich

²⁷⁹ WIEMEYER: Sozialethische Überlegungen zur Krise der Kirchenfinanzen, 592. Vgl. dazu auch c. 1254 §2 CIC.

²⁸⁰ Vgl. c. 222 §1 CIC/1983.

²⁸¹ PREE: HdbKathKR², 1058.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Vgl. MÜLLER, L.: Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre, 266f.

ergänzende Wirklichkeitsbereiche. Dieses Modell der Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat versucht so eine gegenseitige Abgrenzung der jeweiligen Wirkungsbereiche. Die Kirche kann hier nicht als sprichwörtlicher Staat im Staate bezeichnet werden. Wie erarbeitet wurde, ist die Kirche vielmehr Gegenüber des Staates und letztlich von ihm unabhängig. Zur Erfüllung der je eigenen Aufgaben und Wirkweisen bedürfen sowohl der Staat als auch die Kirche eigener Vermögenswerte. Vermögensrechtlichen Ausdruck fand dieses Modell in den cc. 1495 §1 und 1496 CIC/1917. Als Anzeichen für die Gegenüberstellung und Abgrenzung von Staat und Kirche zueinander kann angeführt werden, dass die Kirche in c. 1495 §1 CIC/1917 ihre vermögensrechtliche Unabhängigkeit nicht nur als *indepens*²⁸⁴ einstuft, sondern als „*libere [...] a civili potestate*“²⁸⁵, also als vermögensrechtliche Souveränität der Kirche.

Obwohl die *societas-perfecta*-Lehre erst unter Papst Leo XIII 1885 dogmatisch verfestigt wurde²⁸⁶, hat sich die Sichtweise auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat insbesondere im Zuge der Säkularisation und ihrer Auswirkungen letztlich geändert. Von einer Gleichrangigkeit des Staates und der Kirche hat sich die Einordnung zu einer Unterordnung der Kirche in den Staat entwickelt. Aber auch in der Systematik der Unterordnung ist es der Kirche möglich, das eigene Recht auf Vermögenswerte zu begründen. Ausgehend von der unveräußerlichen Würde des Menschen steht diesem das Recht der Religionsfreiheit zu. Dem neuzeitlichen Denken entspringend, steht jedem Menschen eine individuelle und vor allem unveräußerliche Menschenwürde zu, welche jedem Menschen zum Ziel jeglichen Handelns macht²⁸⁷, vor allem auch des staatlichen. Aus dem mit der Menschenwürde einhergehende Menschenrechtsgedanken erschließen sich verschiedene Grundfreiheiten. Eine zentrale Grundfreiheit ist die der Glaubens- und Gewissensfreiheit, also der Religionsfreiheit. Mit der Religionsfreiheit ist aber nicht nur dem Einzelnen die freie Religionsausübung garantiert. „Darüber hinaus steht die Religionsfreiheit auch den Religionsgemeinschaften selbst als eigenes Recht zu (korporative Religionsfreiheit).“²⁸⁸ Dieses Recht ergibt sich aus der Wesenhaftigkeit der

²⁸⁴ Diese Einstufung der vermögensrechtlichen Freiheit kennen c. 1495 §1 CIC/1917 und c. 1254 CIC/14983.

²⁸⁵ c. 1495 §1 CIC/1917.

²⁸⁶ Vgl. LEO XIII.: *Immortale Dei*. ASS 18 (1885) sowie Kapitel II dieser Arbeit.

²⁸⁷ Vgl. KANT: GMS, 428, 7-11.

²⁸⁸ VON CAMPENHAUSEN/DE WALL: Staatskirchenrecht, 52.

Gemeinschaft für die Religion. Ohne die Gemeinschaft bleibt es beim rein privaten Glauben, durch die „organisatorische Verfestigung“²⁸⁹ des Glaubens entstehe die Religionsgemeinschaft. Für das Christentum kann die organisatorische Verfestigung, von der von Campenhausen/de Wall schreiben, am theologischen Begriff der *communio* festgemacht werden.²⁹⁰ *Communio*: zunächst ist die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen gemeint, so wie sie in der Eucharistie gefeiert wird. Diese Gemeinschaft ist aber nicht ausreichend, um die Fülle der *communio* zu erreichen. Ebenso wie die Gemeinschaft Gott – Mensch bedarf es aus dem Glauben heraus der Gemeinschaft der Menschen untereinander, bedarf es die Gemeinschaft der Kirche. Dabei kann die Kirche aber nicht als ein zweiter Staat gesehen werden. Die Kirche „ist nicht ein durch metaphysische Zielsetzung erhobenes Staatsgebilde oder ein Gottesstaat, sondern gottgestiftete Glaubensgemeinschaft, eine Gemeinschaft eigenen Wesens aus eigenem Grund zu eigenem Zweck. Wesen Grund und Zweck der Kirche sind allein von dem im Glauben angenommenen Sendungsauftrag Jesu Christi bestimmt“²⁹¹.

Für die Frage nach der Legitimation des Kirchenvermögens heute ist die Kirche hernach auf zwei wichtige Aspekte verwiesen: Zunächst kann die Kirche zwar unabhängig vom Staat (*indepens*) über ihr Vermögen und die damit zu verfolgenden Ziele verfügen²⁹² steht aber dabei immer Verhältnis zum Staat. Die Kirche kann nicht völlig unabhängig vom Staat in finanziellen Dingen agieren, jedoch gilt für die Kirche sowie für jede andere Religionsgemeinschaft das Recht der Glaubensfreiheit und somit die freie Religionsausübung als vom Staat garantiertes Recht. Weiterhin besteht auch eine theologische Notwendigkeit des Kirchenvermögens: Es ist der Kirche immanenter Bestandteil ihren Aufgaben und Verpflichtungen in den Bereichen des Gottesdienstes, der Fürsorge für in der Kirche (dienstrechtlich) engagierter Mitarbeiter sowie der Sorge um die Armen und sozial benachteiligten Menschen nachzukommen. Diese in c. 1254 CIC/1983 genannten Aufgaben der Kirche sind, wie gezeigt wurde, immanenter Bestandteil der kirchlichen Sendung durch Jesus Christus. Von daher versteht sich auch die Selbstverpflichtung der Kirche im Umgang mit ihren zeitlichen Gütern, ihre Güter

²⁸⁹ Ebd.

²⁹⁰ Vgl. SAIER: *Communio*, 28ff.

²⁹¹ AYMANS: *Lex Canonica*, 347f.

²⁹² Vgl. c. 1254 §1 CIC/1983.

lediglich zu den benannten Aufgaben zu verwenden. Das Kirchenvermögen ist im Spiegel des Missionsauftrages nicht als Selbstzweck, nicht als Mittel des Reichtums gedacht, sondern vielmehr ein Baustein zur Sicherung des freien Religions- und Glaubensleben der Kirche benötigt.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Quellen

BENEDIKT XV.: Codex Iuris Canonici. PII X pontificis maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV Auctoritate Promulgatus. AAS 9 (1917) II.

BENEDIKT XVI.: Caritas in veritate. AAS 101 (2009), 641-709.

BENEDIKT XVI.: Deus caritas est. AAS 98 (2006), 217-252.

Codex Iuris Canonici. Codex des Kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe, mit Sachverzeichnis [auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus]. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz u.a. Kevelaer, ⁵2001.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 64). Bonn 1999.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Kirchliches Arbeitsrecht. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 95). Bonn 2011.

ERSTES VATIKANISCHES KONZIL: Pastor aeternus. ASS 06 (1870-71), 40-55.

JOHANNES PAUL II.: Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatus. AAS 75 (1983) II.

JOHANNES PAUL II.: Sacrae Disciplinae leges. AAS 75 (1983) II, VII-XVI.

JOHANNES XXIII: Ad Petri Cathedram. AAS 51 (1959), 497-531.

KANT, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Frankfurt a. M. 2007.

LEO XIII.: Immortale Dei. ASS 18 (1885), 161-180.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Apostolicam actuositatem. Decretum de apostolatu laicorum. AAS 58 (1966), 837-864.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Dignitatis Humanae. Declaratio de libertate religiosa. AAS 58 (1966), 929-946.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Gaudium et Spes. Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. AAS 58 (1966), 1025-1120.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Lumen gentium. Constitutio Dogmatica de Ecclesia. AAS 57 (1965), 7-112.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Presbyterorum Ordinis. Decretum de presbyterorum ministerio et vita. AAS 58 (1966), 991-1024.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Sacrosanctum Concilium. Constitutio de sacra liturgia. AAS 56 (1964), 99-138.

2. Sekundärliteratur

AGAMBEN, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt a. M. 2006.

AYMANS, Winfried Die Kirche – Das Recht im Mysterium Kirche. In: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hg. v. Listl, Joseph und Schmitz, Heribert. Regensburg ²1999, 3-12.

AYMANS, Winfried: „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ in der Communio-Struktur der Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zur Ekklesiologie. In: Ders.: Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie. Berlin 1995 (Kanonistische Studien und Texte), 1-16.

AYMANS, Winfried; MÖRSDORF, Klaus, MÜLLER, Ludger: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici. Band IV. Im Druck.

AYMANS, Winfried; MÖRSDORF, Klaus: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici. Begründet von Eichmann, Eduard, Fortgeführt von Mörsdorf, Klaus, neu bearbeitet von Aymans, Winfried. Band I. Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen. Paderborn u. a. ¹³1991.

AYMANS: Lex Canonica. Erwägungen zum kanonischen Gesetzesbegriff. In: AfkKR 153 (1984), 337-353.

BARRETT, Richard: The Philosophical Presuppositions of the Code. In: Periodica 89 (2000), 491-529.

BENEDIKT XVI.: Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft. In: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.-25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2011 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189) 145-151.

BERGNER, Christoph: Die Kirche und das liebe Geld. Ein Plädoyer für verantwortliches Handeln. Stuttgart 2009.

BÖCKENFÖRDE, Werner: Der neue Codex Iuris Canonici. In: Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche. Gedenkschrift für Böckenförde, Werner. Hg. v. Lüdecke, Norbert und Bier, Georg. Würzburg 2006 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 37), 45-68.

Canon Law Abstracts. A half-yearly review of periodical literature in canon law. No. 109 (2013/1).

DEMEL, Sabine: Zwischen Rechtspositivismus und Kirchenspiritismus. Eine theologische Grundlegung und Theologie des Kirchenrechts. In: Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. v. Demel, Sabine und Müller, Ludger. Trier 2007.

ERDÖ, Péter: Die Kirche als rechtlich verfaßtes Volk Gottes. In: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hg. v. Listl, Joseph und Schmitz, Heribert. Regensburg ²1999, 12-19.

FAHRNBERGER, Gerhard: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des kirchlichen Vermögensrechtes. In: Vermögensverwaltung in der Kirche. Administrator bonorum. Oeconomus tamquam paterfamilias. Hg. v. Paarhammer, Hans. Thaur bei Innsbruck ²1988, 137-161,

FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, Axel; DE WALL, Heinrich: Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa. München ⁴2006.

FRERK, Carsten, BAUMGARTEN, Christoph: Gottes Werk und unser Beitrag. Kirchenfinanzierung in Österreich. Wien 2012.

FRERK, Carsten: Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland. Aschaffenburg ³2004.

GERINGER, Karl-Theodor: Codex Iuris Canonici. In: Lexikon des Kirchenrechts. Auf der Grundlage des Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage. Hg. v. Haering, Stephan und Schmitz, Heribert. Freiburg i. Br. u.a. 2004, Spp. 155-159.

GÖBEL, Gerald: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983. Berlin 1993 (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 21).

GRANFIELD, Patrik: Aufkommen und Verschwinden des Begriffs „societas perfecta“. In: Concilium 18 (1982), 460-464.

GRAULICH, Markus: Hirtensorge in umfassender Verantwortung. Dienst des Diözesanbischofs in Verkündigung, Heiligung und Leitung. In: Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven. Hg. v. Riedel-Spangenberg, Ilona. Freiburg i. Br. 2006 (Quaestiones Disputatae 219), 163-188.

HALLERMANN, Heribert: Beratung und Beispruch. Formen der Mitverantwortung in der Diözese. In: Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven. Hg. v. Riedel-Spangenberg, Ilona. Freiburg i. Br. 2006 (Quaestiones Disputatae 219), 300-321.

HAU u.a.: Wörterbuch für Schule und Studium. Lateinisch-Deutsch. Stuttgart u.a. 1999.

HEIMERL, Hans; PREE, Helmuth: Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich. Unter Mitwirkung von Primetshofer, Bruno. Regensburg 1993 .

HOLLERBACH, Alexander: Rechts- und Staatsdenken im deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit. In: Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. FS für Listl, Josef. Hg. v. Isensee, Josef u.a. Berlin 1999, 49-66.

HORN, Christoph u.a.: Kommentar [zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]. In: Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Frankfurt a. M. 2007, 105-343.

JOAS, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin 2011.

KARAAN, Edward R.: The Catholic Church's Right to Temporal Goods: An Analysis in the Light of Church-State Relations as regards Temporal Goods. In: Philippine Canonical Forum XIII (2011), 99-168.

KASPER, Walter: Die Kirche als universales Sakrament des Heils In: Ders., Theologie und Kirche. Mainz 1987, 237-254.

KASPER, Walter: Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung. Freiburg i. Br. ²2011.

KASPER, Walter: Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils. In: Ders., Theologie und Kirche. Mainz 1987, 272-289.

KÖSTLER, Rudolf: Wörterbuch zum Codex iuris canonici. München u.a. 1927.

LÜDECKE, Norbert: Der Codex Iuris Canonici von 1983: „Krönung“ des II. Vatikanischen Konzils? In: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum. Hg. Wolf, Hubert und Arnold, Claus. Paderborn u.a. 2000 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), 209-238.

MÖRSDORF, Klaus: Altkanonisches „Sakramentenrecht“? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani. In: Ders.: Schriften zum Kanonischen Recht. Hg. v. Aymans, Winfried u.a. Paderborn u.a. 1989, 3-20.

MÖRSDORF, Klaus: Kirche und Staat nach katholischem Verständnis. In: Ders.: Schriften zum Kanonischen Recht. Hg. v. Aymans, Winfried u.a. Paderborn u.a. 1989, 762-773.

MÜLLER, Hubert: Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983? In: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. FS für Breuning, Wilhelm. Hg. v. Böhnke, Michael und Heinz, Hanspeter. Düsseldorf 1985, 481-498.

MÜLLER, Ludger: „Theologisierung“ des Kirchenrechts? In: AfkKR 160 (1991), 441-463.

MÜLLER, Ludger: Authentische Interpretation. Auslegung kirchlicher Gesetze oder Rechtsfortbildung? In: AfkKR 164 (1995), 353-375.

MÜLLER, Ludger: Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre: zwei Quellen des kirchlichen Verfassungsrechts? In: Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. v. Demel, Sabine und Müller, Ludger. Trier 2007, 265-293.

MÜLLER, Ludger: Die Kirche – Institution oder vollkommene Gesellschaft? In: Im Dienst von Kirche und Wissenschaft. FS für Hierold, Alfred E. Hg. v. Rees, Wilhelm u.a. Berlin 2007, 293-317.

ORTH, Stefan: Die Kirche und das liebe Geld. In: Herder Korrespondenz 65 (1/2011), 1-3.

PESCH, Otto Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vergeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte. Kevelaer³ 2011.

PETERS, Edward N. (Hrsg.): Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici. With a multilingual introduction (English, français, italiano, español, Deutsch, polski). Montréal 2005.

PILVOUSEK, Josef: Die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart. In: Ökumenische Kirchengeschichte 3. Von der Französischen Revolution bis 1989. Hg. v. Wolf, Hubert. Darmstadt 2007, 271-345-

PIRSON, Dietrich: Kirchengut – Religionsfreiheit – Selbstbestimmung. In: Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. FS für Listl, Josef. Hg. v. Isensee, Josef u.a. Berlin 1999, 49-66.

POCK, Johann (Hg.): Pastoral und Geld. Theologische, gesellschaftliche und kirchliche Herausforderungen. Wien u. a. 2011.

POHL, Dieter: Kirche und Geld. Ein Wirtschaftsratgeber für Gemeinden. Leipzig 2007.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO (Hrsg.): Codex iuris canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Città del Vaticano, 1989.

PREE, Helmuth: Grundfragen kirchlichen Vermögensrechts. In: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hg. v. Listl, Joseph und Schmitz, Heribert. Regensburg² 1999, 1041-1068.

RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Heribert: Kleines Konzilskompodium. Freiburg i. Br. u.a.³⁵ 2008.

ROBBERS, Gerhard: Religionsfreiheit in Europa. In: Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. FS für Listl, Josef. Hg. v. Isensee, Josef u.a. Berlin 1999, 201-214.

ROMANO, Santi: Die Rechtordnung. Mit einem Vorwort, biographischen und bibliographischen Notizen. Hg. v. Schur, Roman. Berlin 1975 (Schriften zur Rechtstheorie 44).

SAIER, Oskar: „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine Rechtsbegriffliche Untersuchung. Bamberg 1973 (Münchner Theologische Studien III. Abteilung, Band 32).

SCHMITZ, Heribert: Der Codex Iuris Canonici von 1983. In: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hg. v. Listl, Joseph und Schmitz, Heribert. Regensburg ²1999, 49-76.

SCHMITZ, Heribert: Liturgie. In: Lexikon des Kirchenrechts. Auf der Grundlage des Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage. Hg. v. Haering, Stephan und Schmitz, Heribert. Freiburg i. Br. u.a. 2004, Spp. 644-646.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W.: Immanuel Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein einführender Kommentar. Paderborn u.a. 2002.

SCHULZ, Winfried; ALTHAUS, Rüdiger: Liber V. De Bonis Ecclesiae Temporalibus. In: MKCIC 5, 25. Erg.-Lfg., Essen 1996.

SCHWARZ, Stephan: Handeln im Namen der Kirche. Die Laien mit kanonische Sendung in der Diözese. In: Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven. Hg. v. Riedel-Spangenberg, Ilona. Freiburg i. Br. 2006 (Quaestiones Disputatae 219), 388-405.

SECKLER, Max: Religionsfreiheit und Toleranz. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des Zweiten Vatikanischen Konzils im Kontext der kirchlichen Toleranz- und Intoleranzdoktrinen. In: ThQ 175 (1995), 1-18.

TÜCK, Jan-Heiner: 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Vergessene Anstöße und Perspektiven, in: Theologie und Glaube 93 (1/2003), 48-59.

WEBER, Josef: Religionsfreiheit und Unwiderruflichkeit der Kirchenmitgliedschaft. Zur Problematik des Kirchenaustritts im Horizont des II. Vatikanums. In: Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. v. Demel, Sabine und Müller, Ludger. Trier 2007, 56-73.

WIEMEYER, Joachim: Sozialethische Überlegungen zur Krise der Kirchenfinanzen in: Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Hg. V. Althaus, Rüdiger u. a. Essen 2007, 591-608 (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 50).

WILLENS, Myriam: Theology and canon law. The theories of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco. - Lanham, Md. u.a. 1992.

WOLF, Hubert: Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918. In: Ökumenische Kirchengeschichte 3. Von der Französischen Revolution bis 1989. Hg. v. Wolf, Hubert. Darmstadt 2007, 91-178.

ZULEHNER, Paul M.: Kirche umbauen – nicht totsparen. Ostfildern 2004.

3. Onlinemedien

GÖRLACH, Alexander: Abschaffung der Kirchensteuer: Gott und Geld, <http://derstandard.at/1348284037853/Abschaffung-der-Kirchensteuer-Gott-und-Geld>.

Abgerufen am 21.07.2013.

<http://kirchenfinanzierung.katholisch.at>, abgerufen am 21.07.2013.

<http://www.bistummainz.de/bistum/bistum/finanzen/index.html>, abgerufen am 21.07.2013.

<http://www.evangelische-pfarrgemeinde-ternitz.at/index.php/kirchenbeitrag/was-macht-die-kirche-mit-ihrem-geld>, abgerufen am 21.07.2013.

<http://www.kath-kirche-vorarlberg.at/organisation/finanzkammer/artikel/die-kirche-und-das-liebe-geld>, abgerufen am 21.07.2013.

<http://www.stop-kirchensubventionen.de>. Abgerufen am 21.07.2013.

MAYR, Peter; Rohrhofer, Markus: Viel Geld für Gottes Segen, <http://derstandard.at/1345166410203/Viel-Geld-fuer-Gottes-Segen>. Abgerufen am 21.07.2013.

VELÉZ-PLICKERT, Marcela: Umkämpft: Die Seelen und ihr Geld, <http://www.die-tagespost.de/Umkaempft-Die-Seelen-und-ihre-Geld;art456,144689>. Abgerufen am 21.07.2013.

Abstract

Die Frage nach Legitimation und Zweck der zeitlichen Güter der Kirche wird heute oftmals außerhalb der Kirche kritisch diskutiert. In Hinblick auf die damit gegebene Aktualität des Themas schaut diese Diplomarbeit auf die Quellen der Gesetzgebung von 1983, insbesondere auf die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aus theologischer, insbesondere auch aus kanonistischer Sicht stellen sich beim Lesen der Quellen des c. 1254 CIC nicht nur Fragen nach dem Zweck des Kirchenvermögens, sondern auch Fragen nach der Legitimation mit Blick auf das Verhältnis zwischen der Kirche und dem Staat.

Aus der Betrachtungsweise des Kirche-Staat-Verhältnisses, sowohl die Kirche als auch der Staat seien juridisch perfekte Gemeinschaften, der *societas-perfecte*-Lehre, entwickelte sich im Zuge der Communio-Theologie auch die kirchenrechtliche Bestimmung des Verhältnis aus der Religionsfreiheit heraus. In das vom Staat gewährte Recht auf Religionsfreiheit, welche auch die Korporative Religionsfreiheit umfasst, fällt auch der kirchliche Selbstanspruch auf eigenes Vermögen. Der Anspruch auf eigenes Vermögen im Rahmen der Religionsfreiheit macht damit die zeitlichen Güter der Kirche zum Bestandteil des kirchlichen Sendungsauftrages. Das Kirchenvermögen ist gerade damit auch dem besonderen Anspruch verpflichtet, nicht zu einem Selbstzweck innerhalb der Kirche zu werden, sondern dem eigentlichen Sendungsauftrag der Kirche zu unterstützen. Die Kirche ist daher als arme Kirche nicht dem Anspruch eines Wirtschaftsunternehmens verpflichtet, das eigene Vermögen zu mehren, sondern in verantwortungsvollem Umgang all jene und all jenes zu unterstützen, was der Verkündigung des Evangeliums dient.

Lebenslauf

Dieter Maximilian Haschke

Geboren am 17. Juli 1986 in Bautzen.

Ausbildung

1992 bis 1996	Grundschule „Gregor Mättig“ in Bautzen
1996 bis 1998	3. Mittelschule in Bautzen
1998 bis 2004	Schiller-Gymnasium in Bautzen
2004	Abschluss der Schulbildung mit dem Abitur
2005 bis 2009	Studium der katholischen Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt
2006 bis 2009	Studium der Staatswissenschaften mit Rechtswissenschaftlicher Ausrichtung an der Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Erfurt
2009 bis 2013	Studium der katholischen Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
Seit 2011	Studium der UF Katholische Religionslehre, Latein und Geschichte an der Universität Wien

Berufliche Erfahrungen

2004 bis 2005	Freiwilliges Soziales Jahr in den Wohnheimen Puschwitz und Döberkitz für Menschen mit Behinderung des Diakoniewerk Oberlausitz e. V.
2006 bis 2009	Wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Neuen Testaments (Prof. Dr. Claus-Peter März)

Schuljahre 2010/2011 und 2011/2012	Kirchlich bestellter Religionslehrer (Rk) am Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Wien XII, Rosasgasse
Seit dem Schuljahr 2013/2013	Kirchlich bestellter Religionslehrer (Rk) an der Bundeshandelsakademie und -schule Frauenkirchen