

»Ordinatio rationis« oder »ordinatio fidei«?

Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes

Von *Eugenio Corecco*

Eines der scheinbar widersprüchlichsten Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen leicht antijuridische Einstellung andere Entwicklungen hätte erahnen lassen können, war dies, daß es einen kräftigen Wiederaufschwung der Wissenschaft vom Kirchenrecht hervorgerufen hat, den die Theologie noch nicht zur Kenntnis genommen hat.

Bei diesem Wiederaufstieg, der sich auf verschiedenen Wegen vollzieht¹, und der in mancher Hinsicht von der Vorbereitungsarbeit an der neuen Gesetzgebung unabhängig ist, beginnt sich die Bildung einer neuen Wissenschaft des kanonischen Rechts abzuzeichnen, mit der die Kanonistik nach der klassischen mittelalterlichen Phase und der nachtridentinischen Epoche des »Ius Publicum Ecclesiasticum« (= IPE) in die dritte Phase ihrer Geschichte eintreten könnte. Die erste Phase, die mit der von Gratian unternommenen methodologisch-systematischen Unterscheidung des kanonischen Rechtes von der Theologie begonnen hatte, mündete in die Anerkennung der Kanonistik als allgemeiner Wissenschaft vom Recht innerhalb der Christenheit, worin, neben dem römischen, das Dekretalienrecht als allgemeines Recht in Geltung stand. Das IPE hingegen, das nach der Reformation gleichzeitig mit der Geburt des modernen absolutistischen Staates, der seine Herkunft vom Naturrecht ableitet, sich als neue Wissenschaft herausgebildet hat, arbeitete ein konfessionelles Rechtssystem aus, dessen primärer Zweck es war, der katho-

¹ Zu einer kritischen Analyse der verschiedenen Strömungen und Schulen auf dem Gebiet der katholischen Kanonistik vgl. A. Rouco Varela, Was ist »katholische« Rechts-theologie? In: *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 135 (1966), S. 530–543; ders., Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des Rechts?. Ebd. 138 (1969), S. 95–113; ders., Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique. In: »*Revue des sciences phil. et théol.*« 57 (1973), S. 203–227; ders., Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes. In: *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 145 (1976), S. 3–21; A. Rouco Varela/E. Corecco, Sacramento e Diritto: antinomia nella Chiesa? *Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971; E. Corecco, Un rinnovamento metodologico del diritto canonico. In: »*La Scuola Cattolica*« 94 (1966), S. 3–35; ders., L'origine del potere di giurisdizione episcopale. *Aspetti storici-giuridici e metodologicosistematici della questione*. Ebd. 97 (1969), S. 3–42. S. 107–141, insbesondere S. 117 ff.; ders., Diritto canonico. In: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, diretto da L. Rossi e A. Valsecchi. Roma 1974, S. 233–250; ders., Teologia del Diritto Canonico. In: *Nuovo Dizionario di Teologia*, diretto da G. Barboglio e S. Dianich. Roma 1977, insbesondere Sp. 1736–1753; ders., Diritto. In: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I. Torino 1977, Sp. 11–150; D. Llamazares Fernández, Sacramentalidad y juridicidad. In: *Lex Ecclesiae*. Salamanca 1972, S. 235–266.

lischen Kirche im säkularisierten Kulturraum der Neuzeit apologetisch ihr Bürgerrecht als vollkommene Gesellschaft zu gewährleisten².

Die Grundtendenz, die unter den verschiedenen Methodologien, denen man folgt, in der nachkonziliaren Kanonistik besteht, ist die, der Wissenschaft vom kanonischen Recht eine qualifiziertere theologische Identität wiederzugeben³, was zwangsläufig zur Ausarbeitung eines Rechtssystems führen muß, das ausschließlich als kirchliche Rechtsatzung, das heißt als Recht innerhalb der katholischen Kirche verstanden wird⁴. Bei dieser Ausrichtung wird die prägende Funktion, die vom mittelalterlichen Recht auf die Entwicklung der Philosophie und der allgemeinen Rechtstheorie unmittelbar ausgeübt worden war, sowie die vom IPE geleistete apologetische Aufgabe indirekt übernommen von der prophetischen Kraft des theologischen Sachverhalts, der vom kirchlichen Recht selbst ausgesagt wird.

Zuerst ging es bei dieser Neuausrichtung der Kanonistik darum, der Existenz des kanonischen Rechtes, das heißt der inneren Natur des kirchlichen Rechtes eine theologische Rechtfertigung zu geben (das Problem hat noch keine endgültige Lösung gefunden; der Diskurs beginnt sich jetzt auf die ontologische Ebene zu verlagern), um eine echte und eigentliche Theologie des kanonischen Rechts auszuarbeiten, die sich von selbst auf das Gebiet der Methodologie auswirken wird⁵.

Wenn auch die Kanonistik schon von jeher, obschon nicht immer mit gleicher Reflektiertheit, darum gewußt hat, daß das Recht der Kirche gegenüber

² Zu einem Urteil über die Entwicklung des IPE führen wir nur einen einzigen grundlegenden Aufsatz an: De La Hera – Ch. Munier, *Le droit publique ecclésiastique à travers ses définitions*. In: »Revue de droit canonique« 14 (1964), S. 32–63.

³ Der entscheidende Anstoß in diese Richtung ist schon gleich nach dem Zweiten Weltkrieg gekommen von K. Mörsdorf (vgl. dessen grundlegenden Aufsatz: *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*. In: »Münchener Theol. Zeitschr.« 3 (1952), S. 329–348, und seinen neuesten Aufsatz: *Kanonisches Recht als Theologische Disziplin*. In: *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 145 (1976), S. 45–58, und von W. Bertrams (vgl. dessen Sammelband: *Quaestiones fundamentales iuris canonici*. Roma 1969).

⁴ Eine parallele Entwicklung ist schon früher in der protestantischen Kanonistik in Gang gekommen. Vgl. H. Wehrhan, *Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933–45*. In: »Theol. Rundschau« NF 18 (1950), S. 69–90. 112–147; 19 (1951), S. 221–252; ders., *Der Stand des Methodenproblems in der evangelischen Kirchenrechtslehre*. In: »Zeitschr. f. ev. Kirchenrecht« 1 (1952), S. 55–80; H. Liermann, *Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht*. Ebd. 8 (1961/62), S. 290 bis 303; W. Steinmüller, *Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre–Christokratie–Gnadenrecht*, I–II. Köln/Graz/Böhlau 1968; A. Rouco Varela, *Teología protestante del Derecho Eclesial*. In: »Revista eclesiástica de derecho canónica« (1970), S. 117–143.

⁵ Das Lehramt hat die Neuausrichtung der Kanonistik sehr frühzeitig erfaßt und bestärkt, indem es ebenfalls auf die Notwendigkeit hinwies, eine Theologie des kanonischen Rechts auszuarbeiten. Vgl. z. B. die Ansprache Papst Pauls VI. an die Teilnehmer am Zweiten internationalen Kirchenrechtskongreß von 1973. In: »L'Osservatore Romano« 1973, Nr. 213.

dem weltlichen Recht ein Recht *sui generis* ist, so beginnt die neuere Fachliteratur immer eindeutiger die Unmöglichkeit einzusehen, das weltliche Recht weiterhin als *analogatum princeps* des kirchlichen Rechts zu betrachten⁶. Ja, die Verwendung der Analogie überhaupt beginnt in Frage gestellt zu werden⁷; denn sie ermöglicht zwar, die Verschiedenheit zwischen den beiden Rechtsordnungen negativ zu erfassen, reicht aber nicht dazu aus, die spezifische Natur des kirchlichen Rechts positiv zu definieren, und schon gar nicht dazu, eine allgemeine Rechtstheorie von nicht nur juristischem Zuschnitt auszuarbeiten⁸.

Es läßt sich nicht vermeiden, daß die Suche nach einem neuen ontologischen und epistemologischen Status des kanonischen Rechts die schwierigen Probleme der Rechtswissenschaft jeder Zeit wieder aufwirbelt: die Frage nach der formalen Definition des Begriffs »Recht« wie des Begriffs »Gesetz«⁹.

Wie Rouco Varela mit scharfem Blick festgestellt hat, muß die Kanonistik von dem Zeitpunkt an, da sie sich nicht mehr bloß als Rechtswissenschaft, sondern als theologische Wissenschaft definieren will, sich die Frage nach der formalen Definition ihres *obiectum quod*, das heißt ihres Rechtsbegriffs stellen. Sie kann sich dann nicht mehr damit begnügen, mit dem Rechtsbegriff, der dem CIC zugrunde liegt und von Suarez als Synthese des gesamten philosophisch-juristischen Denkens der Scholastik formuliert worden ist¹⁰, einfach weiterzuhantieren, ohne ihn zu überprüfen. Die grundlegende Voraussetzung, um dem theologischen Profil des kirchlichen Rechts dessen ontologischen Status zu entnehmen, ist somit die, daß man sich nicht mehr auf ein philosophisches Vorverständnis des grundlegenden Rechtsbegriffs stützt¹¹; denn im Unterschied zum weltlichen Recht geht das kanonische

⁶ Vgl. z. B. G. Ghirlanda, *Il diritto civile »analogatum princeps« del diritto canonico?* In: »Rassegna di Teologia« 16 (1975), S. 588–594.

⁷ Vgl. z. B. F. Coccopalmerio, *De conceptu et natura iuris ecclesiae* (Vortrag am *Conventus Internationalis Iuris Canonici. Commemoratio primi centenarii Facultatis Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianaee, Romae, 14–19 Februarii 1977*).

⁸ Die Anwendung der Methode der »Allgemeinen Theorie« auf die Kanonistik ist der glänzende Beitrag, den die italienischen Laienkanonisten in den letzten Jahrzehnten geleistet haben und der auf überprüften Grundlagen mit Hilfe der Kanonistik von Navarra im Gang ist. Ohne dessen positivistische Implikationen zu übernehmen, haben sich auch andere Kanonisten seiner bedient, z. B. Wernz, Van Hove, Michiels und Mörsdorf. Zu einem kritischen Urteil vgl. die in Anm. 1 verzeichnete Literatur.

⁹ Bezeichnender Weise hat auch Thomas von Aquin, der nicht als Jurist oder Kanonist, sondern als Philosoph und Theologe nur an einige wesentliche Elemente der Frage herangegangen ist, dennoch die grundlegenden Elemente der Gesetzesdefinition (1/II, q. 90 ff.) und des Rechts (2/II, q. 57) erfaßt.

¹⁰ Vgl. E. Corecco, *Diritto*. In: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. A. a. O., insbesondere Sp. 120–133.

¹¹ Daß man sich von einem philosophischen Vorverständnis des formalen Rechtsbegriffs zu hüten hat, besagt nicht, daß es möglich sei, eine Definition des kanonischen Rechts ausschließlich aus der Prüfung der Gesellschaftsstruktur der Kirche zu gewinnen, wie das Coccopalmerio (vgl. den angeführten Aufsatz) zu behaupten scheint. Da die Kirche in

Recht nicht aus dem »spontanen (biologischen) Dynamismus des menschlichen Zusammenlebens« hervor, sondern aus der spezifischen Dynamik, die der Natur der kirchlichen Gemeinschaft innewohnt. Deren Spezifität wird nicht von der menschlichen Natur, sondern von der Gnade hervorgebracht; diese schafft andere intersubjektive und strukturelle Beziehungen, die zur Konstitution der Kirche gehören und einzig durch den Glauben zu erkennen sind¹². Die mittelalterliche und die moderne Kanonistik haben das Recht von der Kategorie des *iustum* und vom *obiectum virtutis iustitiae* her definiert; da diese aber der Philosophie entnommen werden, sind sie selbstverständlich nicht imstande, die spezifische Rechtsdimension der Kirche treffend zu erklären.

Der zweite, gleichfalls grundlegende, wenn auch aus dem ersten folgende Aspekt¹³, ist das Problem der formalen Definition des Begriffs »kanonisches Gesetz«. Das CIC gibt keine legale Definition des Kirchengesetzes, doch verwenden die Autoren in großer Einmütigkeit die klassische des hl. Thomas »*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*« (S. Th. 1/II, q. 90, a. 4, c.) als Kernsubstanz ihrer Definitionen des kanonischen Gesetzes¹⁴. Im Hintergrund dieser Definitionen schwebt jedoch eine Theologie der sogenannten »Erhebung«, worin die Kirche als eine in die übernatürliche Ordnung erhobene menschliche Gesellschaft verstanden wird¹⁵. So ist trotz der unumgänglichen Bezugnahme auf die Offenbarung der letzte Bezugspunkt dieser Definitionen vom philosophischen Vorverständnis der menschlichen Sozialität und des Gesetzes gegeben, das vom christlichen Denken erarbeitet worden ist. Abgesehen von den Schwankungen, die dadurch eingetreten sind, daß man gegenüber der um die *ratio* kreisenden thomistischen Definition auch das Element der *voluntas* betont hat, und abgesehen auch davon, daß man im Bestreben, dem Begriff des kanonischen Gesetzes gegenüber der vom Aquinaten gegebenen allgemeinen Begriffsbestimmung des Gesetzes kirchliches und fachtechnisches Pro-

ihrem Wesen nur durch den Glauben erkennbar ist, besteht bei diesem Vorgehen die Gefahr, daß die *analogia entis* entfällt und damit auch eine Theologie, die den Zusammenhang mit der Wirklichkeit und der Geschichte zu finden weiß. In der ganzen menschlichen Kultur ist ein vorphilosophischer und vortheologischer Rechtsbegriff in Gebrauch, was den Philosophen und den Theologen ermöglicht, ein für beide Partner verständliches Gespräch zu führen, obwohl man sich verschiedener Rechtsdefinitionen bedient.

¹² Vgl. A. Rouco Varela, *Le statut ontologique*. A. a. O., insbesondere S. 220–226.

¹³ Vgl. P.-M. Van Overbeke, *La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas*. In: »Revue Thomiste« 65 (1957), S. 55, Anm. 3.

¹⁴ Wir führen einzig ein in vielen Hinsichten äußerst repräsentatives Beispiel an: G. Michiels, *Normae Generales Iuris Canonici, I. Parisiis/Tornaci/Romae* ²1949, S. 152–205.

¹⁵ Vgl. W. Aymans, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt*. Gedanken zu einer Schrift gleichen Titels von W. Bertrams. In: *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 135 (1966) 136–147.

fil zu geben, mehr oder weniger treffende Präzisierungen anbringt, ist deshalb der *status quaestionis* im wesentlichen gleichgeblieben wie der, den der hl. Thomas im Traktat »*De legibus*« der »*Summa*« vorgelegt hat¹⁶.

Das rationale Element in der thomistischen Definition des Gesetzes

Der Kern der thomistischen Definition, die sich aus vier Elementen zusammensetzt (Vernunft, Gesetzgeber, Gemeinwohl, Promulgation), liegt sicher im ersten Element vor, das heißt, in der *ordatio rationis*. Was wollte der Aquinate damit sagen, daß er das Gesetz als *ordatio rationis* bezeichnete?

Einer der umfassendsten und präzisesten Versuche, den globalen Sinn des Traktates »*De legibus*« der »*Summa*« (der vom Aquinaten in der Vollreife seines Denkens verfaßt worden ist) innerhalb der Theologie des hl. Thomas zu erfassen, ist zweifellos der des Protestanten Ulrich Kühn¹⁷. Im Unterschied zu anderen Versuchen¹⁸, zu denen er sich dialektisch verhält, beschränkt sich Kühn nicht darauf, die philosophische Dimension des Gesetzes-traktates zu erfassen, sondern macht auch dessen theologische Bedeutung einsichtig (dabei ist es ihm nicht immer gelungen, die Theologie klar von der *theologia naturalis* abzuheben). Wir möchten uns der Meinung Kühns anschließen, der in der Linie Dempfs und Grabmanns die Auffassung vertritt, daß der Traktat »*De legibus*« in der »*Summa*« den Knotenpunkt der gesamten Ethik darstellt, welcher der »*Doctor angelicus*« in Übereinklang mit seiner allgemeinen Sicht des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade einen weiteren Atem gibt als den, der die bloße natürliche Ethik durchweht, denn er läßt sie beständig auf das übernatürliche Endziel des Menschen, die *beatitudo aeterna*, hin tendieren¹⁹.

Der theologische Atem, der den Traktat »*De legibus*« beseelt, tritt vor allem in zwei Elementen zutage. Erstens einmal erachtet der Aquinate, auch wenn er das Gesetz als eine »*ordatio rationis*« bezeichnet, diese Definition nicht nur für das natürliche, menschliche Gesetz als gültig, sondern auch für die *lex aeterna* – ein Begriff Ciceros, der schon von Augustinus theistisch umgeformt und so zum Zentralgedanken gemacht worden ist, um den dann das

¹⁶ Es geht in erster Linie nicht darum, eine Definition des kanonischen Rechts auszuarbeiten, die dieses mit Sicherheit von andern normativen Quellen – wie das Gebot, die Applikationsregelung usw. – unterscheiden läßt, wie Michiels meint (a. a. O., S. 163), sondern darum, die theologische Eigenart des kanonischen Gesetzes gegenüber den philosophischen oder juristischen Definitionen des weltlichen Rechts im allgemeinen zu erfassen.

¹⁷ *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin.* Göttingen 1965.

¹⁸ Beispielsweise A. D. Sertillanges, M. Wittmann, H. Meyer und E. Gilson. Vgl. U. Kühn. A. a. O., S. 46.

¹⁹ Vgl. U. Kühn. A. a. O., S. 122–128; P.-M. van Overbeke. A. a. O., S. 60, Anm. 1.

ethisch-juristische Denken des Mittelalters kreisen sollte²⁰ – und für die *lex divina*, auf die in der ontologischen und historischen Reflexion alle andern Gesetzesformen ausgerichtet sind. Sodann betrachtet er die *lex nova*, auf die die *lex vetus* vorbereitet hatte, als die endgültige Form der *lex divina* – als übernatürliche Heilsordnung, die auch, indem sie sie übernimmt und zu eigen macht, die *lex aeterna* und *lex naturalis* umfaßt und worin der Aquinate auch den scheinbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade aufhebt²¹. Dennoch weist die Ethik der »Summa«, weil sie sich reiflicher von Aristoteles inspirieren ließ, einen mehr anthropozentrischen als hetero-theonomen Zug auf. Sie hält zwar an einer transzendentalen, eschatologischen Sicht fest, setzt aber als Ausgangspunkt die natürliche ethische Anlage des Menschen voraus und findet ihren artikulierten Ausdruck in der Lehre über die Tugenden, zumal über die Aristoteles entnommenen Kardinaltugenden Platons.

Dieser stark anthropozentrische Zug tritt auch im Traktat über die Gesetze hervor – die als Mittel angesehen werden, durch die Gott dem Menschen von außen her behilflich ist (1/II, q. 90, Prol.) –, wo der Aquinate nicht sosehr das ewige, göttliche Gesetz zum Modell seiner Gesetzesdefinition nimmt, sondern das menschliche, so wie dieses den politischen Modellen der christlichen und der römischen Tradition zu entnehmen war²². Indem er das Gesetz als »*ordinatio rationis*« bezeichnet, distanziert sich der Aquinate von der sakralen, voluntaristischen Tradition des hl. Bonaventura, die in der Folge von Scotus und Occam übernommen wurde²³, und er entscheidet sich so klar zugunsten der *ratio*, die er anthropozentrisch als oberstes Prinzip des menschlichen Tuns ansieht (1/II, q. 90, a. 1, c.). Das Gesetz verpflichtet nicht kraft des Gehorsams gegenüber einem gebieterischen transzendenten oder menschlichen Willen, sondern kraft der Stringenz eines Syllogismus der praktischen menschlichen Vernunft.

Daß Thomas in seiner etwas optimistischen Einschätzung des Intellekts – wobei er sich jedoch von einem starren Intellektualismus hütete – der Ver-

²⁰ Während der Begriff »*lex aeterna*« einen rational-philosophischen Ursprung hat und auf den Stoizismus und Neuplatonismus zurückgeht, ist »*lex divina*« ein theologischer Begriff. Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. München 1933, S. 326 und 367.

²¹ Zum Problem vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz 1964, S. 218 ff.

²² O. Lottin (La loi en général. La définition thomiste et ses antécédents. In: Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles, Tome II/1 Problèmes de morale. Louvain 1948, S. 16–19) faßt den Prozeß der Synthese, die der hl. Thomas in bezug auf die Definition des Gesetzes geleistet hat, wie folgt zusammen: »In den Pandekten und bei Isidor hat er die Wirkursache des Gesetzes: die Vertreter der Gemeinschaft, und seine Zweckursache gesehen, die Thomas in ein Wort faßt: das Gemeinwohl. Bei Gratian hat er das Element der Promulgation gefunden. Auf das Hauptelement, die *ordinatio rationis*, ist er in den Spekulationen des hl. Augustin über das ewige Gesetz und in den Analysen des Aristoteles über das bürgerliche Recht gestoßen.«

²³ Vgl. z. B. G. Fassò, Storia della Filosofia del Diritto. I. Antichità e Medio Evo. Bologna 1966, S. 251. 287–297; W. Kluxen. A. a. O., S. 230 ff.

nunft den Primat zuerkannte und ihr in der Definition des Gesetzes eine zentrale Rolle zuwies, hängt eng mit seiner Lehre über das Naturgesetz zusammen. Seinem Meister, dem hl. Albert d. Gr. folgend, hat der Aquinate in weitem Ausmaß das geschichtlich auf Cicero zurückgehende rationalistische Element übernommen, das sich sowohl von Platons Idee einer kosmischen natürlichen Gerechtigkeit als auch vom stoisch-ulpianischen naturalistischen Denken, das den Naturtrieb zur Grundlage des Naturrechtes gemacht hatte, distanzierte und das Naturrecht als ein von der menschlichen Vernunft erzeugtes Recht bezeichnete²⁴.

Während das hebräische Denken die Idee eines unveränderlichen, der kosmischen Natur oder der rationalen Menschennatur innewohnenden ewigen »Logos« nicht gekannt hatte, sondern bloß ein von Gott – der unmittelbaren, personalen Quelle des Rechts – als sein Wille und Geheiß geoffenbartes Gesetz, so daß für ein vom positiven göttlichen Recht der zehn Gebote verschiedenes Naturgesetz kein Raum mehr blieb, war die unvergängliche Gabe der griechischen Kultur an die abendländische Philosophie die metaphysisch offene, an Sinnbezügen vielseitige und unerschöpfliche Idee der Natur (»*Physis*«), deren sich die griechische Philosophie bemächtigte, um sie zur Grundlage eines neutralen, vom Glauben an ein persönliches Wesen, das Quell und Ursprung einer rationalen Rechtsordnung ist, unabhängigen natürlichen (oder göttlichen) Rechtes zu machen²⁵. Das Problem des rationalen Wertes des Gesetzes wird mit dem Aufkommen des Christentums zwangsläufig zum Kern der theologischen Problematik des paradoxen, spannungsgeladenen Verhältnisses zwischen Natur und Gnade. Gedeckt von der Lehre des hl. Paulus²⁶, der zwar die Geltung des Gesetzes entwertet hatte, indem er ihm die Gerechtigkeit Gottes entgegenstellte, jedoch die Möglichkeit, das Naturgesetz kraft der Vernunft zu erkennen, nicht bestritten hatte²⁷, übernahmen die Kirchenväter, vor allem die griechischen, wenn auch nicht ganz, so doch eklektisch die griechische Idee eines von der Vernunft diktierten Naturrechts und schufen eine kühne Synthese zwischen der voluntaristisch eingestellten sozialen jüdischen Auffassung und dem stoischen Naturrechtsdenken. Doch stellte sich schon bald der Zweifel ein, ob sich das Naturrecht im Sinne der Griechen mit dem göttlichen Recht vereinbaren lasse, dessen Heilskraft geschmälert zu werden drohte. Dies bewog Tertullian, das im Dekalog promulgierte göttliche Gesetz (wie das schon Philon von Alexandria in seinem judaisierenden Hellenismus getan hatte) als positive Kodi-

²⁴ Vgl. G. Fossò. A. a. O., S. 241–254.

²⁵ Vgl. A. Stiegler, *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte*. München/Zürich 1958, S. 31 ff., 79 ff.

²⁶ Vgl. z. B. O. Schilling, *Naturrecht und Staat in der Lehre der alten Kirche*. Paderborn 1914, S. 41 ff.

²⁷ Vgl. J. Fuchs, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*. Düsseldorf 1955, S. 21 ff.

fizierung des Naturrechts zu verstehen, wodurch er nicht nur einen Übereinklang, sondern auch eine Deckungsgleichheit zwischen dem göttlichen Recht und dem Naturrecht zustande brachte, was bis in die Scholastik hinein Verwirrung schuf²⁸.

Augustinus macht den von Cicero vertretenen Gedanken einer *lex aeterna* für das Christentum brauchbar, indem er sich von der transzendenten Idee Platons sowie vom »Fatum« und der unabhängig existierenden universalen, unpersönlichen Vernunft im Sinne Ciceros distanziert und die *lex aeterna* mit dem in der Intelligenz Gottes enthaltenen Plan der Erschaffung und Leitung der Welt identifiziert, aber auch indem er sie von der *lex naturae* unterscheidet, die nun von ihm als deren der Vernunft eingeprägte Abschrift verstanden wird, die der Mensch trotz seiner Verwundung durch die Erbsünde in ihren wesentlichen Zügen (»extrema lineamenta«) als ein subjektives *A priori* zu erkennen vermag²⁹. Da Augustin aber in direktem Kontakt mit Pelagius zur Ansicht gelangt, die Naturrechtslehre könnte dazu führen, den auch ohne Gnadenhilfe auf der Grundlage des Naturrechts vollbrachten Werken Heilskraft zuzuschreiben, beginnt er nicht mehr die Normativität der *lex aeterna*, sondern die des Willens Gottes zu betonen, wodurch er dann in gleichem Maß die intellektualistischen wie die voluntaristischen Strömungen des Mittelalters beeinflusste³⁰.

Im Zeichen dieser Verworrenheit und Ambivalenz der früheren Tradition, die von Isidor von Sevilla dem Mittelalter übermittelt wurde, bezeichnet auch Gratian einerseits das *ius naturale* als Recht »quod in lege et evangelio continetur« (I, d. 1, c. 1, dict.), und identifiziert es so mit dem göttlichen Recht³¹, während er andererseits auf ethischer Ebene weiterhin eine voluntaristische Auffassung vertritt, wonach im Naturrecht »nihil aliud praecipitur, quam quod Deus vult fieri, nihilque vetetur, quam quod Deus prohibet fieri« (I, d. 9, c. 11, dict.). Die ständige Übereinanderschichtung von göttlichem Recht und Naturrecht, noch verschlimmert durch den Umstand, daß die vorscholastischen Theologen und Kanonisten in ihren Werken – wie z. B. im *Decretum Gratiani* – die verschiedenen von den Griechen ausgearbeiteten und den Kirchenvätern entnommenen Naturrechtsbegriffe einfach weitertragen – oft ohne je den Widerspruch zwischen der sakralen, der naturalistischen und der rationalistischen Auffassung zu gewahren –, wird auch weitergeführt im Versuch, ein einziges, höchstes Prinzip heraus-

²⁸ Vgl. G. Fassò. A. a. O., S. 172–192.

²⁹ Vgl. z. B. O. Schilling, Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg i. Br. 1910, S. 175 ff.; F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts. I. Altertum und Frühmittelalter. Zollikon-Zürich 1954, S. 377 ff.; A. Stiegler. A. a. O., S. 104 ff.

³⁰ Vgl. G. Fassò. A. a. O., S. 193 ff.

³¹ Vgl. A. Wenger, Über positives göttliches Recht und natürliches göttliches Recht bei Gratian. In: *Studia Gratiana I. Bononiensis* 1953, S. 515; O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédecesseurs*. Bruges 1931, S. 100 ff.

zuschälen und davon einer genauen Wertstufung entsprechend sämtliche weiteren Naturrechtsnormen abzuleiten. Neben einer »goldenen Regel« findet sich bei den Vorscholastikern (z. B. bei Simone da Bisignano) als Prinzip zur Schaffung einer Synthese auch die *caritas*, ein Begriff, der strikt mit dem göttlichen Recht zusammenhängt³². Dies ist bezeichnend dafür, wie es den Vorscholastikern noch nicht geglückt ist, zwischen Philosophie und Theologie klar zu unterscheiden. Albert d. Gr. hat als erster die Leistung vollbracht, die verschiedenen Naturrechtsauffassungen voneinander abzuheben, indem er ihnen einen je eigenen, besonderen wissenschaftlichen Bereich zuwies: der von Platon herkommenden (natürlichen kosmischen) Gerechtigkeit die Metaphysik, das heißt die Wissenschaft von der Natur, der rationalistischen stoischen (die als von der Vernunft diktierte Norm von Albert d. Gr. für die einzige echte Form des Naturrechts gehalten wurde) die Philosophie und dem *ius divinum* biblisch-sakralen Ursprungs die Theologie. Erst als sich mit ihm der Aristotelismus durchsetzte, wurde es möglich, zwischen Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie klar zu unterscheiden³³.

Das von Albert d. Gr. begonnene Werk wurde von Thomas vollendet, der dank eines noch tieferen Eindringens in die Problematik sowohl die Unterscheidung zwischen den beiden Ebenen, der natürlichen und der übernatürlichen, als auch der Unterscheidung zwischen dem Naturgesetz und dem göttlichen Gesetz irreversibel machte. Indem Thomas die beiden Elemente auseinanderhielt, hat er einerseits das rationalistische Element, das dem stoischen Naturrecht eignete, zur Hauptsache gerettet, und andererseits ein Wechselverhältnis zum religiös-sakralen Element der Patristik gewährleistet. Damit hat er dem die Kirchenväter beschäftigenden Zweifel, ob nicht das Naturgesetz mit dem göttlichen Gesetz unvereinbar sei, den Boden entzogen. Der »Doctor communis« hat nicht nur in die klassische Trias *lex aeterna – naturalis – humana* eine theologische Einheit gebracht, indem er die Ansicht vertrat, daß die *lex naturalis* eine Einstrahlung der *lex aeterna* in die vernunftbegabte Natur des Menschen ist und daß die *lex humana* nur so weit philosophisch und juristisch Geltung hat, als sie sich legitim von der *lex naturalis* ableitet (I/II, q. 95, a. 2, c.), sondern er hat auch eine theologische Einheit hergestellt zwischen der *lex aeterna*, dem Inbegriff des rationalen

³² Ein Beispiel für diese Übereinanderschichtung – die jedoch kritisch zu werden beginnt, weil sie Prioritäten gehorcht –, bietet der hl. Bonaventura, der drei Definitionen des Naturrechts vorlegt: »quod in lege et evangelio continetur« (Gratian); »quod est commune omnium nationum« (Isidor); »quod natura docuit omnia animalia« (Ulpian) und dabei sagt, die erste sei »communiter«, die zweite »proprie« und die dritte »propriissime« (In IV Sent., d. 33, a. 11). Vgl. O. Lottin, *La loi naturelle depuis le début du XII^e siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin*. In: *Psychologie et Morale*. A. a. O., S. 89–90.

³³ Vgl. J. Gaudemet, *Contribución al estudio de la ley en la doctrina canónica del siglo XII*. In: »*Ius Canonicum*« 7 (1967), S. 46 ff.; G. Fassò, A. a. O., S. 241 ff.

und philosophischen Sich-Hineindenkens des Menschen in Gott, und der *lex divina*. Dies ergibt sich schon daraus, daß nach Thomas Gott die *lex divina* nicht nur dazu geoffenbart hat, um den Menschen seinem spezifischen übernatürlichen Endziel entgegenzuleiten, sondern auch um den Schwächen der menschlichen Vernunft in der Erkenntnis des Naturgesetzes entgegenzuwirken; dies geht aber auch aus dem ganzen Lehrsystem des Aquinaten hervor, das auf den beiden Prinzipien gründet, daß der Glaube der Vernunft entspricht und daß der Glaube der Vernunft überlegen ist³⁴.

Der Aquinate hat seine *sacra doctrina*, seine theologische Wissenschaft anthropozentrisch auf die Voraussetzung gegründet, daß die menschliche Vernunft Gott philosophisch zu erkennen und daß sie auch einzusehen vermag, daß die Offenbarung der Vernunft gemäß ist und ihr nicht widerspricht. Insofern die menschliche Vernunft an der göttlichen Vernunft – die Rationalität und nicht schiedsrichterlicher Wille Gottes ist – teilhat, die der Mensch in seiner Natur vorfindet, hat sie als die nächste, unmittelbare Ursache der menschlichen Moralität und des positiven Rechts zu gelten. Das von der »rechten« menschlichen Vernunft diktierte Gesetz ist infolgedessen auch das Gesetz, das Gott dem Menschen diktiert und diktieren muß (I/II, q. 71, a. 2, ad 4). Somit ist das rationalistische stoische Element bei Thomas äußerst kräftig hervorgehoben, ohne daß jedoch die Einheit mit dem alttestamentlichen und augustiniischen mystisch-religiösen Strang des christlichen Denkens, dem es untergeordnet bleibt, deswegen abreißt³⁵.

Welchen Wert der »Doctor angelicus« auf die menschliche Vernunft legt, tritt in aller Kraft im Gesetzestraktat zutage, wo Thomas ein äußerst bezeichnendes Beispiel des Geistes und der Methode schafft, die in der Scholastik immer ausschließlicher vorherrscht: auf aristotelischer Grundlage schreitet er – auf Kosten der heilsgeschichtlichen biblischen Sicht, die die »gnostisch-sapienziale« theologische Forschung der Patristik bestimmte – zu einer radikalen Ontologisierung des Glaubensverständnisses, zu deren vorherrschendem Anliegen es wird, das Mysterium in die metaphysischen Strukturschemata der hylemorphistischen Philosophie zu fassen³⁶.

Obwohl man in der »Summa« eine Theologie über das kanonische Recht vermißt, besteht doch kein Zweifel daran, daß der Aquinate auf dieses analog seine allgemeine Definition angewendet hätte, die auf der *ordinatio rationis* gründet. Auch ohne daß man einen hypothetischen Diskurs darüber anstellt, wie Thomas seine allgemeine Theorie über das Gesetz angewendet hätte, zeigt sich, daß bei der Ausarbeitung einer Theologie des kanonischen

³⁴ Vgl. J.-M. Aubert, *Loi de Dieu Loi des hommes*. Tournai 1964, S. 71 ff.

³⁵ Zur ganzen Frage vgl. G. Fassò. A. a. O., S. 240 ff., 255 ff.

³⁶ Vgl. C. Vagaggini, *Teologia*. In: *Nuovo Dizionario di Teologia*. A. a. O., Sp. 1620 ff.

Rechts das Grundproblem vom zentralen Element der Gesetzesdefinition gegeben ist, nämlich eben von der *ordatio ratioms*.

In welchem Sinn ist die *lex canonica* eine *ordatio ratioms*? In einem Kulturregime der Christenheit, worin der Aquinate die *praelati temporales* und die *praelati spirituales* auf die gleiche Ebene stellen konnte, ohne zu Mißverständnissen Anlaß zu geben, weil die gesamte Christenheit letztlich als von der *lex aeterna* gelenkt und regiert betrachtet wurde und die *ratio humana* als bereits vom Glauben informiert galt, schuf die Rede von einer *ordatio ratioms* trotz des sehr lebendigen rationalistischen Einschlags in der thomistischen Scholastik keine Probleme. Das brennendste Problem war nicht das eines Gegensatzes zwischen *ratio* und *fides* – galt doch die erste als der zweiten untergeordnet und hielt man die Philosophie unbestritten für die *ancilla* der Theologie –, sondern die Gegensätzlichkeit zwischen *ratio* und *voluntas* innerhalb der hin und her pendelnden Spannung zwischen den intellektualistischen und den voluntaristischen Traditionen des Denkens.

In einem Kulturkreis wie unserem modernen hingegen, wo der Glaube – nicht nur insofern er die Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigt, sondern auch insofern er diese informiert, um ihr in ihrer eigentlichen Aufgabe behilflich zu sein – nicht mehr als Bezugspunkt des *bonum commune* angenommen wird, weil die von jedem strukturellem Zusammenhang mit dem Glauben gelöste Vernunft auch in dem besseren Fall, daß man die Existenz eines Naturrechts annimmt, zur letzten, unanfechtbaren Instanz des ganzen menschlichen Handelns geworden ist, kann auch die Kanonistik die *lex canonica* nicht mehr als *ordatio ratioms* bezeichnen, ohne ein grobes Mißverständnis über ihre wissenschaftliche Identität zu schaffen. Der Umstand, daß diese Definition von der modernen Kasuistik weitergetragen wird – ohne daß diese dafür besorgt wäre, deren von Grund auf radikal analogen Charakter hervorzuheben – kann auch nicht überraschen, wenn man sich vor Augen hält, daß die Kanonistik bis in die neueste Zeit hinein sich an die methodologische Problemstellung des IPE (dessen vorwiegender Bezugspunkt letztlich das Naturrecht gewesen ist) oder an die der »allgemeinen Theorie« (die von der moderenen Rechtswissenschaft übernommen worden ist) oder an die der exegetischen Kanonistik hielt, die nie die Absicht hatte, dem Problem der theologischen Natur des kirchlichen Rechts auf den Grund zu gehen³⁷. Eine Kanonistik, die in erster Linie über ihre wissenschaftliche Identität Auskunft zu geben hat, indem sie den ontologischen und methodologischen Status ihres *obiectum quod* präzisiert, muß den analogen Sinn, den die thomistische Gesetzesdefinition für ihren Normbegriff hat, bis in die Wurzel hinein zu erklären wissen.

³⁷ Vgl. E. Corecco, *Teologia del Diritto Canonico*. In: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. A. a. O., Sp. 216–218.

Das kanonische Gesetz als »ordinatio fidei«

Wenn der *ratio*-Begriff, falls er auf Gott angewendet wird, seine Bedeutung ändert, sei es weil er jede diskursive Valenz verliert, sei es, weil er auch nicht mehr die Bedeutung von *intellectus* univok beibehält, so wie diese sich von der menschlichen Erkenntniskraft aussagen läßt (denn bei Gott kann man von *intellectus* nur sprechen, um ihn formal von der *voluntas* zu unterscheiden), so kann selbstverständlich der Begriff *ratio*, wenn er auf die *lex canonica* als Ableitung aus der *lex divina* bezogen wird, auch nicht mehr die Bedeutung beibehalten, die er in bezug auf die *lex humana* annimmt.

Während das menschliche Korrelativ zur *lex aeterna*, in ihrer primär philosophischen Valenz verstanden, das positive Gesetz als *ordinatio rationis* ist, kann das menschliche Korrelativ zur *lex aeterna*, in ihrer primär theologischen Valenz, das heißt als *lex divina revelata* verstanden – die nicht mehr die Projektion der menschlichen Rationalität und Intelligenz auf Gott ist, sondern bloß das arteigene, unwiederholbare *intelligere* Gottes besagt –, nicht mehr die *ratio* als diskursive oder intellektive Erkenntnisweise des Menschen sein, sondern nur eine andere Erkenntnisart. Die *ratio divina*, die die »Motivation« oder »Ursache«, das heißt den »Wesensgrund« oder die »Sinnstruktur« aller im Heilsplan Gottes enthaltenen Wirklichkeiten bedeutet, findet ihr *analogatum minor* nicht in der Vernunft, sondern im Glauben. Der Glaube erkennt ja nicht auf die diskursive Weise des Menschen, dessen Motivation die der *ratio* innewohnende spekulative oder praktische Beweiskraft ist, sondern indem er die Autorität der »locutio Dei attestans«, das heißt der *gratia* annimmt. Die *causa*, das heißt die der Glaubenserkenntnis eigene Motivation, ist nicht die menschliche Logik, sondern die *ratio divina* selbst als letzte *ratio* oder *causa* aller Dinge, die sich *ad extra* als *ordinatio*, das heißt als Autorität Gottes äußert und an der der Mensch teilhat durch die *gratia*, nämlich durch die eingegossene übernatürliche Tugend des Glaubens. Der Mensch erkennt somit die *lex divina*, indem er sie geschichtlich abwandelt und in der Zeit inkarniert und zwar nicht kraft der zwingenden Logik des von seiner eigenen *ratio* erdachten Syllogismus, sondern unter dem Antrieb Gottes, das heißt der formalen Autorität des Gotteswortes, die er unter dem Antrieb der *gratia* im Glaubensakt annimmt.

Wenn man in der Rechtsphilosophie mit einem Gesetzesbegriff operieren kann, der in Anwendung der *analogia entis* metaphysisch als *ordinatio rationis* verstanden wird, so ist in der Theologie die maßgebende Analogie die *analogia fidei*. Daraus folgt, daß eine allgemeine Theorie des kanonischen Gesetzes sich nicht von einer metaphysischen Gesetzesdefinition aus erarbeiten läßt, in der notwendigerweise ein philosophisches Vorverständnis des Gesetzes enthalten ist. Das letzte, entscheidende Kriterium für die Erkenntnis der Natur des kanonischen Gesetzes kann somit nicht die *ratio humana*

sein, sondern einzig der Glaube, der indes auf der Ebene der Erkenntnisfähigkeit des Menschen arbeitet³⁸. Das gemeinsame Element, das die *analogia entis* zwischen der *ordinatio rationis* und der *ordinatio fidei* rechtfertigt, ist damit gegeben, daß es sich in beiden Fällen um einen Erkenntnisprozeß handelt; dessen Natur ist jedoch von der Ursache her verschieden.

In diesem Sinn ist die Analogie möglich von unten nach oben, von der *ratio* zur *fides*, und von oben nach unten, von der *ordinatio fidei* zur *ordinatio rationis*. In diesem zweiten Fall aber ist selbstverständlich nicht das philosophische Seinselement, sondern das theologische Glaubenselement die Grundlage der Analogie zwischen der *lex divina* und der *lex canonica*.

Dies will nicht heißen, daß die Kanonistik als theologische Disziplin unabhängig von jedem philosophisch-metaphysischen Horizont existieren könne, wie das die moderne protestantische Rechtstheologie zum Teil zustande zu bringen gesucht hat. Indem nämlich Karl Barth die Begriffe des lutherischen Binoms »*lex et evangelium*« umstellte und sie durch »*Evangelium und Gesetz*«, »*Rechtfertigung und Recht*« ersetzte, hat er die Ausschaltung der *analogia entis* aus der Theologie (und der Kanonistik) gerechtfertigt (obwohl er sie faktisch als epistemologisches Kriterium verwendete). Er hat infolgedessen dem menschlichen kanonischen Recht jegliche Heilsbedeutung abgesprochen, obwohl er es vorher – indem er sich von der früheren protestantischen Tradition distanzierte – mitsamt dem menschlichen Recht wiederum in den Glaubensinhalt hineingenommen hatte. Seine Abneigung gegen das Naturrecht und die Philosophie hinderte ihn daran, das menschliche und das göttliche Recht in einen inneren Zusammenhang zu bringen, so wie das die Rechtsphilosophie und -theologie des Mittelalters zustandegebracht haben. Auch daß er den spezifischen Dualismus der Lehre Luthers von den zwei Reichen und von einer *ecclesia abscondita* neben der *ecclesia universalis* aufgab und sie durch die Idee der Einzigkeit des Gottesreiches ersetzte – das um Christus, das ontologische und epistemologische Prinzip aller erschaffenen Wirklichkeiten kreist –, ließ Barth noch nicht über den von der protestantischen Lehre theorisierten Dualismus zwischen dem göttlichen und dem menschlichen – dem weltlichen und dem kanonischen – Recht hinwegkommen. Auch das kanonische Recht bleibt für ihn, wie übrigens auch das weltliche Recht, eine bloß menschliche Wirklichkeit, der gegenüber das göttliche Recht schlechthin transzendent ist. Der Dualismus wird so einfach von der kirchlichen Ebene auf den Rechtsbereich verschoben³⁹.

Daß die *analogia fidei* das epistemologische Grundkriterium ist, will nicht heißen, man könne in der Theologie von der *analogia entis* absehen. Das Vorhaben, das Naturrecht, das allzuoft – wie zum Beispiel in der Schule des

³⁸ Vgl. G. Bof, *Fede*. In: *Nuovo Dizionario di Teologia*. A. a. O., S. 524 ff.

³⁹ Vgl. E. Corecco, *Diritto Canonico*. In: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. A. a. O., S. 216–218.

IPE – gegenüber dem göttlichen Recht übermächtig geworden ist ⁴⁰ – in einer Auffassung, die ihm eine ausschließlich kritische Natur beilegen möchte, aufzugeben ⁴¹, ist etwas anderes als die Ausschaltung der *analogia entis* als solcher aus der Kanonistik. Daß man in der Definition des kanonischen Gesetzes die *ratio* durch die *fides* ersetzt ⁴², bedeutet nicht die Ausschaltung der *analogia entis* als epistemologisches Kriterium (das unerlässlich ist, wenn der Glaube sich auf die geschichtliche Wirklichkeit auswirken soll), sondern erfordert lediglich die Ausschaltung (oder wenigstens Relativierung) des Naturrechts, insofern dieses ein typisches Produkt der – vom Glauben informierten oder nichtinformierten – menschlichen Vernunft darstellt, als obligatorisches Moment des Prozesses, der die positive kanonische Norm schafft.

Die Einheit zwischen dem positiven göttlichen Recht und dem kanonischen Recht braucht nicht unbedingt vermittels des Naturgesetzes hergestellt zu werden. In der Theologie geht es nicht – wie in der Philosophie – darum, das göttliche Recht – das unter dem Namen *lex aeterna* rational erkennbar ist – und das menschliche Recht auf dem Weg über die *lex naturalis* in eine innere Abhängigkeit voneinander zu bringen, sondern es geht vielmehr darum, einen inneren Zusammenhang zwischen dem *ius divinum positivum* – als übernatürlicher, transzendenter, bloß durch den Glauben erkennbarer göttlicher Realität – und dem menschlichen kanonischen Recht herzustellen. Da dieses von der Kirche geschaffen ist, nimmt es an deren Natur teil, die, obschon in die Geschichte »inkarniert« und in ihr immanent, eine übernatürliche Wirklichkeit bleibt, die durch den Glauben erkennbar ist.

In methodologischer Hinsicht besagt dies, daß die juristische Methode – als Ausdruck der menschlichen Rationalität – sich nicht autonom, sondern nur untergeordnet auf das kanonische Recht anwenden läßt. Dies gilt übrigens in bezug auf sämtliche Methodologien, die den Humanwissenschaften – wie zum Beispiel der Philosophie, der natürlichen Ethik, der Exegese, der Geschichtswissenschaft und der Soziologie – eignen, wenn sie zu Hilfswissenschaften der Theologie gemacht werden. Es handelt sich, wohlgerne, nicht um eine bloß äußere, sondern um eine innere Unterordnung unter den Glauben, denn dieser darf nicht nur als äußerer Horizont aufgefaßt werden, worin sich die juristische Wissenschaft noch autonom bewegen könnte und

⁴⁰ Zwar sind sich die Autoren darüber einig, daß das CIC nur ganz wenige sichere Verweise auf das Naturrecht enthält. Hingegen wird auf dieses von der kanonistischen und der Moralliteratur sehr weitgehend Bezug genommen, vor allem in den Traktaten »De legibus«. Vgl. Ch. Munier, *Derecho Natural y Derecho Canónico*. In: »Ius Canonicum« 7 (1967), S. 20–24.

⁴¹ In dieser Richtung bewegt sich z. B. auch R. Sobanski, *De Constitutione Ecclesiae et natura iuris in Mysterio Divino intelligendis*. In: »Monitor Ecclesiasticus« 3–4 (1975), S. 3–28.

⁴² Einen ersten, noch schüchternen Wink in diese Richtung gibt F. X. De Urrutia, *De natura legis ecclesiasticae*. In: »Monitor Ecclesiasticus« 3–4 (1975), S. 19–20

sich lediglich davor hüten müßte, die Grenzen zur Theologie hin zu überschreiten. Dieses Vorgehen würde gestatten, das kanonische Recht als eine säkulare, weltliche Angelegenheit zu behandeln.

Damit das kanonische Recht eine echte kirchliche Wirklichkeit bleiben kann und keine es beeinträchtigende Säkularisierungen erleidet, darf das letzte Prinzip, das seine Methode innerlich bestimmt, nur der Glaube sein. In Analogie zur Philosophie – deren Aufgabe es ist, die *praeambula fidei* zu erarbeiten, indem sie die rationale Unwidersprüchlichkeit der geoffenbarten Wahrheiten zu ermitteln und zu entwickeln sucht – ist es die Aufgabe der Rechtswissenschaft, positive kanonische Normen ausfindig zu machen, welche die rationale Unwidersprüchlichkeit (das ist die rationale verbindliche Geltung) das im Glauben zu erkennende *ius divinum* zu erfassen erlauben.

Das kanonische Gesetz ist als *ordatio fidei* zu definieren, weil es nicht von irgend einem menschlichen Gesetzgeber geschaffen ist, sondern von der Kirche, deren entscheidendes epistemologisches Kriterium nicht die Vernunft, sondern der Glaube ist. Die menschliche Rationalität, die der Kirche als menschlichem und geschichtlichem Erkenntnissubjekt eignet, das indes nicht nach menschlichen Kriterien, sondern der »*Communio Ecclesiae et Ecclesiarum*« entsprechend sozialisiert ist, bleibt folglich innerlich vom Glauben informiert, da sie nicht einfach eine Rechtssetzung hervorzubringen hat, die sich mit dem philosophischen Gerechtigkeitsbegriff vereinbaren läßt, sondern eine Gesetzgebung, die sich vom theologischen Begriff *communio* ableitet, deren Dynamik in der Institutionalisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen von der jeder anderen bloß menschlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit von Grund auf verschieden ist⁴³.

Der Vorrang des Glaubens gegenüber der Vernunft bewahrheitet sich nicht nur dann, wenn die Kirche kraft ihres Charismas die obersten Prinzipien des *ius divinum* aufdeckt und erkennt, sondern er zwingt sich auch auf, wenn sie mit positiven Rechtsnormen diese Prinzipien in der besonderen geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Situation, in der sie lebt, zu inkarnieren sucht und sich dabei des *lumen rationis*, das heißt der juristischen Methode bedient. Es kann keine Dichotomie zwischen der epistemologischen Ebene der obersten Prinzipien und der operativen Ebene geben, auf der die konkrete Rechtsnorm erlassen wird, denn es besteht ja auch keine Dichotomie zwischen der geistlichen und der gesellschaftlichen Kirche. Diese Einheit, die aufgrund des Glaubensprinzips zwischen der Epistemologie und der Praxis besteht, unterscheidet die Kirche von jedem andern Erkenntnissubjekt und gibt der kanonistischen Methode gegenüber jeder anderen menschlichen juristischen Methodologie ein eigenes Gepräge.

⁴³ Zum Problem vgl. z. B. S. Bista, Das Spezificum der kanonischen Norm im Lichte der *Communio*-Lebensformen (Akten des III Congreso Internacional de Derecho Canónico Pamplona 1976, im Druck).