



zur debatte

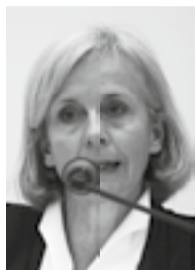
5/2017

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



15

Das Wiederaufleben des Pragmatismus in der Philosophie beschreibt Prof. Dr. Richard Bernstein



19

Prof. Dr. Ursula Münch ruft die Bedeutung politischer Bildung in Erinnerung



25

Auf die Bedeutung von Kodifikationen für die Rechtskultur verweist Prof. Dr. Stefan Koriath



28

Prof. Dr. Stefan Mückl erläutert die Entwicklung der päpstlichen Gesetzgebung



32

Die ambivalente Beziehung von Glaube und Recht ist das Thema von Prof. Dr. Christoph Ohly



35

Prof. Dr. Helmuth Pree zeigt die zukünftigen Herausforderungen für die Kanonistik auf



39

Form und Funktion des Rechts in der evangelischen Kirche erklärt Prof. Dr. Heinrich de Wall



42

Dr. Yves Kingata referiert zu Rechtskulturen in Afrika südlich der Sahara

Versöhnung mit dem Ungelebten



Ein Podiumsgespräch mit Thomas Fuchs, das sein Referat ergänzte, moderierte Dr. Olivia Mitscherlich-Schöndorfer

herr von der Hochschule für Philosophie München, die die Fachtagung inhaltlich vorbereitet hatte.

Eine Fachtagung mit 70 Teilnehmern und ein öffentlicher Abendvortrag mit rund 300 Gästen widmeten sich am 19. und 20. September 2017 dem Nachdenken über ein gelingendes Sterben. In Zusammenarbeit mit der Münchner Jesuiten-Hochschule für Philosophie lud die Katholische Akademie Bayern Philosophen, Mediziner, Psychologen und andere Wissenschaftler ein, um dieses Thema,

das jeden Menschen irgendwann einmal betrifft, mehrdimensional zu beleuchten. Das Thema des Abendvortrags von Professor Thomas Fuchs, Inhaber der Karl-Jaspers-Professur für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie in Heidelberg, den Sie im Anschluss finden, lautete: „Versöhnung mit dem Ungelebten. Zum Gelingen des Lebens im Sterben“.

Zum Gelingen des Lebens im Sterben

Thomas Fuchs

„Leben lässt sich nur rückwärts verstehen, muss aber vorwärts gelebt werden“, trägt Kierkegaard 1843 in sein Tagebuch ein. Es gibt wohl kaum jemand, der nicht schon mit dieser Einsicht gerungen oder auch gehadert hätte. Das Leben kennt nun einmal keine Generalprobe, sondern es ist von Anfang bis Ende die erste und einzige Aufführung. Erst im Nachhinein lassen sich längerfristige Entwicklungen und Veränderungen erkennen, die Folgen von Entscheidungen einschätzen. Aber auch die Bilanzierung, die Bewertung des Gelebten und Geschehenen ergibt sich erst aus dem Rückblick.

Während nun der Rückblick in den mittleren Lebensjahren meist die Funktion einer Zwischenbilanz hat, die das Erstrebte mit dem noch Erreichbaren abzugleichen sucht, oft auch zu ersten Abstrichen und Korrekturen zwingt, so erhebt sich im Alter zunehmend die Forderung, den eigenen Lebensentwurf mit der schließlich gewordenen Lebensgestalt in Einklang zu bringen. Je deutlicher sich die Begrenztheit des Lebens abzeichnet, desto mehr können sich einzelne Bewertungen zu einer umfassenden Lebensbilanz verbinden. Das gilt erst recht im Bewusstsein des nahenden Todes, sei es im hohen Alter oder bei einer tödlichen Krankheit.

Diese Bilanz bedeutet freilich nicht eine Art Kontorechnung, auf der die positiven und die negativen Posten gegeneinander gestellt werden, um in der Summierung nach Möglichkeit schwarze Zahlen zu ergeben. Wir versuchen vielmehr, die „gute Gestalt“ zu finden, wie es in der Sprache der Gestaltpsychologie heißt, also die Rundung des eigenen Lebens zu einem Bogen, der uns zumindest in gewissem Maß ein Gefühl



Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs, Karl-Jaspers-Professur für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie, Heidelberg

von Stimmigkeit, womöglich auch Erfüllung oder sogar Ganzheit gibt, gerade indem er auch das Unvollendete und Unbefüllte zu integrieren vermag. Es geht also um die Erfahrung eines sinnvollen Zusammenhangs der Lebensgeschichte, der sich auch als Kohärenz bezeichnen lässt. Das Gelingen des Lebens angesichts des Todes ist daher weniger abhängig vom äußeren Lebensablauf mit seinen Ereignissen, Höhen und Tiefen als von diesem inneren Zusammenhang, den wir aus unseren Erinnerun-

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Blicke ich in das Inhaltsverzeichnis dieser Ausgabe unserer „debatte“, fällt es zunächst schwer, einen gemeinsamen inhaltlichen Faden zu finden; zu unterschiedlich sind die Themen der vergangenen Monate, die wir dokumentieren wollen. Sie reichen vom ausführlichen Berichtsblock einer Kirchenrechtstagung über politische Fragestellungen bis zu Kunsterfahrungen auf der diesjährigen Biennale von Venedig.

Wer es konziser haben möchte, wird deshalb vielleicht gleich zum beiliegenden Sonderheft greifen (bereits das vierte in diesem Jahr). Da geht es aus historischer Sicht um Schwerpunkte des frühen 16. Jahrhunderts jenseits der unmittelbaren Wellenschläge, die das Wittenberger Ereignis am Vorabend des Allerheiligentages 1517 ausgelöst hat. Aber gerade auch unter dieser Perspektive wird deutlich, wie sich mehr als differenziert – politisch, gesellschaftlich, kulturell, religiös, philosophisch – eine konkrete Situation und eine konkrete Zeit präsentieren. Monokausale Erklärungen dürften wohl nicht nur in den allermeisten Fällen zu kurz greifen, auch monofokale, um eine Parallelwelt einzuführen, Sichtweisen sind langweilig, uninteressant und führen kaum weiter.

Dass in einer kirchlichen Akademie eine Fülle unterschiedlichster Themen angesprochen werden kann, ist deshalb nicht nur der berühmten „katholischen Weite“ geschuldet, sondern auch ein besonderes Geschenk, für das wir in unserer täglichen Arbeit sehr dankbar sind.

Vielleicht könnte der kursorische Blick in das Inhaltsverzeichnis der „debatte“ sogar alle Interessierten ermutigen, sich in der persönlichen Auseinandersetzung oder den üblichen Gesprächsrunden nicht nur mit den klassischen, immer wieder durchgekauften Fragen zu beschäftigen, sondern – ein innerkirchliches Wort unserer Tage – gerade auch „an die Ränder“ zu gehen, nicht zuletzt die thematischen Ränder.

Dass der Aufmacher dieses Heftes „Zum Gelingen des Lebens im Sterben“ heißt, wird dann auch nicht als Zufall zu verstehen sein, sondern als Programm: die Vielfalt unseres Lebens sollten nicht wir schon vorab reduzieren, vielmehr findet sie ihre Zusammenführung genau dann, wenn wir nicht mehr selber auswählen, sondern hineingeführt werden in eine ganz andere unbegreifliche Einheit.

Mit diesen Novembargedanken sendet Ihnen beste Wünsche für eine gesegnete Adventszeit

Ihr

Dr. Florian Schuller

gen bilden, und in dem wir, ähnlich wie in einem Roman, die Leitmotive und den Bogen einer Geschichte erkennen können. Das Gelingen liegt in einem Ausblick auf das Ganze des Lebens, das wir uns zueignen, mit dem wir uns identifizieren können.

Gegen dieses Streben nach Kohärenz jedoch erhebt sich Widerstand. Er geht aus von den Brüchen der Lebensentwicklung, von Scheitern und Misslingen, aber auch von den vielfältigen ungelebten Möglichkeiten, die an den Abzweigungen des Lebenslaufes vergeblich gewartet haben, und deren Stunde nun gekommen scheint. Nagend, quälend, vorwurfsvoll erheben sie ihre Stimme, verweigern Zufriedenheit und Versöhnung. „Soll es das gewesen sein?“ lautet die typische Frage, und sie kann einen alarmierenden Charakter erhalten, wenn die Einsicht unabweisbar wird, dass sich zentrale Erwartungen, Träume und Hoffnungen nicht mehr werden erfüllen lassen. Was genau ist dieses ungelebte Leben, und wie gehen wir mit ihm um? Wie gelingt das Leben im Sterben? Diesen Fragen gelten die folgenden Überlegungen.

I. Ungelebtes Leben als *Conditio humana*

Der Begriff des „ungelebten Lebens“ bezeichnet eine Erfahrung, in der zwischen grundlegenden Lebenswünschen und dem tatsächlich realisierten Leben ein Missverhältnis wahrgenommen und meist schmerzlich empfunden wird. Die gehegten Erwartungen und vorgestellten Möglichkeiten einerseits und das schließlich Verwirklichte und Erreichte andererseits gelangen nicht hinreichend zur Deckung. Es entsteht eine „kognitive Dissonanz“, eine Inkongruenz, die meist mit Gefühlen des Bedauerns, der Reue oder Bitterkeit verbunden ist.

Nun ist das ungelebte Leben zunächst die Folge der Entscheidungen und damit des impliziten oder expliziten Lebensentwurfs eines Menschen, dessen Realisierung zugleich andere Entwürfe ausschließen muss. Karl Jaspers sah die erste und unausweichliche Grundbedingung der Existenz darin, „... dass ich als Dasein immer in einer bestimmten Situation, nicht allgemein als das Ganze der Möglichkeiten bin.“ Wir sind zur Freiheit berufen oder auch verurteilt, wie Sartre es ausdrückte, und daher ständig genötigt, das Wirkliche aus dem Möglichen auszuwählen, gelebtes und ungelebtes Leben voneinander zu scheiden. Weil der Möglichkeiten aber immer ungleich mehr sind als sich verwirklichen lässt, übertrifft die Fülle des nicht Gelebten in ungeheurem Maße das kleine Reich des wirklich Gelebten. Unvermeidlich bleiben wir daher auch immer hinter unseren Möglichkeiten zurück und können mögliche Existenz nicht verwirklichen. Darin besteht der Gedanke der existenziellen Schuld: Wir bleiben uns selbst und anderen notwendig immer etwas schuldig.

Nun geht das einmal Verwirklichte aber doch als Erlebnis, Erfüllung, als Leistung oder Werk in unsere gelebte Vergangenheit ein. Es hat Bestand und erscheint in diesem Sinn wirklicher als das Ungelebte. Doch gerade weil es unverwirklicht blieb, kann das ungelebte Leben eine außerordentliche Wirkung entfalten. Aus der Psychologie ist der „Zeigarnik-Effekt“ bekannt, wonach unerledigte, nicht zu Ende gebrachte Handlungen grundsätzlich eher erinnert werden als abgeschlossene. Es ist nichts anderes als unser Kohärenzbedürfnis, das sich auch hier meldet. Die einmal in den Blick getretenen, aber nicht realisierten Möglichkeiten bleiben latent gegenwärtig und virulent, sie begleiten das Leben wie ein mitlaufendes Negativ. So kann das Ungelebte zur Quelle von Insuffizi-



Waren trotz des ernststen Themas gute Dinge: Referent Professor Thomas Fuchs, Professor Johannes Wallacher, Präsident der Hochschule für Philosophie München, Prof. P. Dr. Eckhard Frick SJ,

Professor für Anthropologische Psychologie an der Hochschule für Philosophie, und Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr (v. l. n. r.).

enz-, Reue und Schuldgefühlen werden, aber auch von Hoffnungen, Sehnsüchten und Wünschen, die in die Zukunft weisen. „Die unmöglichen Träume und Pläne“, so schreibt Viktor von Weizsäcker, „die nie getanen Taten, sind sie nicht wirksamer als alles, ... was geschehen ist?“

II. Formen des ungelebten Lebens

Wir haben nun einen ersten Eindruck davon erhalten, dass gerade das Nicht-Geschehene, das im Leben Ausgesparte, eine besondere Bedeutung und Wirksamkeit erhalten kann. Betrachten wir nun näher, in welchen Formen sich das ungelebte Leben manifestiert.

Eine erste Unterscheidung ergibt sich aus der Art und Weise, wie sich das Ungelebte vom Gelebten geschieden hat. Das kann zunächst auf einer *Versagung* beruhen, nämlich wenn äußere Umstände, Widerstände oder Krankheit die Erfüllung eines Wunsches verwehren. Es kann sich aber auch um einen aktiv geleisteten *Verzicht* handeln, bei dem man eine attraktive Möglichkeit zugunsten einer höherwertigen verwarf, auch wenn dies schwer fiel. Und es kann schließlich ein *Versäumnis* sein, wenn nämlich trotz bestehender Gelegenheit im entscheidenden Augenblick nicht zugegriffen wurde. Oft kann die Möglichkeit zu einem späteren Zeitpunkt in einer anderen Form wieder aufgegriffen und doch noch realisiert werden. Ein *Verpassen* wäre dann das endgültige Versäumnis, die unwiederbringlich verlorene Gelegenheit.

Daraus ergeben sich unterschiedliche Weisen, wie das Ungelebte in der Erinnerung virulent werden kann. Die äußere *Versagung* wird, wenn sie zentrale Wünsche betrifft, oft zur Anklage gegen andere, gegen die Gesellschaft, das Schicksal oder auch gegen Gott führen. Der *Verzicht* hingegen geht auf den eigenen Entschluss zurück und führt häufiger, wenngleich auch nicht notwendig zu einem Einverständnis. Zu den heftigsten Selbstanklagen gibt meist das *Versäumnis* Anlass, denn hier vermag sich der Betreffende des Vorwurfs schwer zu erwehren, er habe der Situation nicht die rechte Aufmerksamkeit zugewandt, seine Prioritäten nicht richtig bedacht, vielleicht zu lange gezögert. Daher werden im Lebensrückblick unterlassene Handlungen auch weit mehr bedauert

als ausgeführte Vorhaben. Hier haben alle „hätte ich doch ...“ und „wäre ich doch ...“ ihre Wurzel – die Sätze des Irrealis der Vergangenheit, die häufig in depressiv gefärbte Selbstanklagen übergehen.

Freilich kann man dem so mit sich Hadernden entgegenhalten, er wüsste im Nachhinein, ein anderer gewesen zu sein als er damals nun einmal war, und das sei offenkundig nicht nur selbstquälerisch, sondern auch ganz unvernünftig – hinterher wisse man es eben immer besser. Das Argument wird nicht viel ausrichten, zumal das Hadern mit dem Versäumnis oft gar nicht nur auf dem unerfüllten Wunsch beruht, sondern auch auf einem Selbstideal der Perfektion, dessen Verfehlung mit unerbittlicher Schärfe als Versagen gegeißelt wird: Man hätte es eben „besser wissen müssen“.

Psychotherapeutisch ist es meist hilfreicher, darauf zu verweisen, was durch diese rückwärtsgerichteten Selbstanklagen verhindert wird, nämlich die gegenwärtigen Möglichkeiten zu erkennen und zu ergreifen. Jeder Tag des Haderns fügt ja dem ungelebten Leben nur einen weiteren Tag hinzu und schafft Anlass zu neuer, künftiger Reue. Solange das Versäumte aber nicht endgültig verpasst ist, bleibt die Möglichkeit des Nachholens in veränderter Form, auf einer neuen Stufe, und oft mit tieferer Einsicht.

III. Das unvollendete Selbst

Doch es gibt noch eine andere, schwerer erkennbare Form des Ungelebten, die sich nicht an einzelnen Versäumnissen oder Misserfolgen festmachen lässt. Es geht um das grundlegendere Empfinden, nicht mit sich im Reinen zu sein, nicht wirklich authentisch, sondern am eigenen Leben vorbei zu leben. Eine Ahnung davon kann schon in mittleren Lebensjahren aufkommen. „Gegen meinen Willen“, so Gerhard Wärlich, der 41-jährige Durchschnittsheld von Wilhelm Genzinos Roman *Das Glück in glücksfernen Zeiten*, „beschleicht mich das vertraute Unbehagen: Dass mein Leben nicht so bleiben kann wie es ist. Groteskerweise bin ich im Großen und Ganzen mit unseren Verhältnissen zufrieden, das heißt mit unserer Wohnung, meinem Einkommen, mit meinen quasi ehelichen Verhältnissen (...) Dennoch habe ich den Eindruck, dass die ganze Zeit eine unhaltbare Sache abläuft: mein Leben.“



Die Kunst des guten Sterbens, die „ars moriendi“, war über Jahrhunderte zentraler Bestandteil im Leben der Menschen. Dies drückte sich auch in Kunstwerken aus, wie diesem Holz-

schnitt aus dem späten 15. Jahrhundert aus einem Werk von Nicolaus Goltzius. Der moderne Mensch hingegen lebt oft nur im Diesseits und sieht seinem Ende daher mit Schrecken entgegen.

Das ungeliebte Leben hängt offenbar nicht nur an einzelnen, nicht realisierten Chancen und Gelegenheiten. Eine tiefere Form der Lebensverfehlung kann darin bestehen, den eigenen Entwicklungsmöglichkeiten und Bedürfnissen nicht wirklich gerecht zu werden, aus Ängstlichkeit dem eigenen Leben auszuweichen. Die resultierende Diskrepanz wird als latentes Unbehagen erfahren, das sich zur Selbstentfremdung und schließlich zur manifesten Lebenskrise steigern kann, wenn sich die mangelnde

Kongruenz nicht mehr verdrängen lässt. Wie uns Kierkegaard und Heidegger gezeigt haben, geht ein solches Empfinden von Inkongruenz im Grunde bereits zurück auf den latenten Vorgriff auf den eigenen Tod: Er beleuchtet das Leben gleichsam *sub specie finalitatis*, unter dem harten Licht der Endlichkeit, und macht die verdrängten Möglichkeiten und Unentschiedenheiten des Lebensentwurfs sichtbar.

Nimmt diese Selbstentfremdung zu, dann wird die Zeit des eigenen Lebens

nicht mehr als wachsende, erfüllende, sondern im Gegenteil als leer und unaufhaltsam verrinnende Lebenszeit erfahren. Manche Menschen geraten in regelrechte Todesangst aus Furcht zu sterben, ohne überhaupt richtig gelebt zu haben. Tolstois Iwan Iljitsch, ein karrieristischer Jurist, der ein selbstzufriedenes, egozentrisches Leben führt, erkrankt mit 45 Jahren an einer tödlichen Krankheit und realisiert angesichts des Todes, dass er sein Leben nicht wirklich gelebt hat. „Alles, was ihm einst Freude

Foto: akg-images

Themen „zur debatte“

Editorial	2
Versöhnung mit dem Ungelebten	
Zum Gelingen des Lebens im Sterben Thomas Fuchs	1
Veranstaltungen zum 60-Jahr-Jubiläum der Katholischen Akademie Bayern	
Bistümer Eichstätt und Passau, Erzbistum Bamberg	9
Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr	
Was unterscheidet Nationalismus von Patriotismus? Hans Vorländer	11
Altschwabinger Sommerausklang	14
Philosophischer Meisterkurs	
Das weltweite Wiederaufleben des Pragmatismus Richard J. Bernstein	15
KEB-Mitgliederversammlung 2017	
Politische Bildung in Zeiten von Populismus und digitalen Medien Ursula Münch	19
Kirchenrecht in Geschichte und Gegenwart	
Begrüßung und Einführung Stephan Haering OSB	23
Die Bedeutung von Kodifikationen für die Rechtskultur und das Rechtsdenken in Staat und Kirche Stefan Koriath	25
Beständigkeit und Reform in der päpstlichen Gesetzgebung. Entwicklungen vom CIC/1917 bis zur Gegenwart Stefan Mückl	28
Glaube und Recht. Perspektiven einer ambivalenten Beziehung Christoph Ohly	32
Profil und Herausforderungen der Kanonistik am Beginn des dritten Jahrtausends Helmuth Pree	35
Form und Funktion des Rechts in der evangelischen Kirche Heinrich de Wall	39
Rechtskulturen in Afrika südlich der Sahara und der CIC. Eine Herausforderung für die kanonische Rechtstradition? Yves Kingata	42
Venedig Biennale 2017	47
Vernissage Raimer Jochims. Papierarbeiten und Zeichnungen	48
Impressum	26



Professor Thomas Fuchs, sowohl in Psychiatrie wie auch in Philosophie promovierter und habilitierter Wissenschaftler, schaffte es hervorragend, den

Blick von mehreren Seiten auf den Umgang mit dem Ende des Lebens zu werfen.



Bei der Fachtagung – die Teilnehmer trafen sich im Konferenzraum – bekamen die Teilnehmer an den beiden Tagen 14 Vorträge zu hören und hatten jeweils

im Anschluss Gelegenheit, mit den Referenten und Referentinnen ins Gespräch zu kommen.

zu sein schien“, so schreibt Tolstoi, „schmolz vor seinen Augen zusammen und verwandelte sich in etwas Nichtiges und oft Widerwärtiges ... Ihm kam der Gedanke, dass das, was ihm bisher noch als vollkommen unmöglich erschienen war: Er hätte so gelebt, wie er nicht hätte leben sollen – dass das die Wahrheit sei.“ Verzweifelt klammert Iljitsch sich an die letzten Lebenshoffnungen, die jedoch unerbittlich entwinden.

Nun ist die Angst vor der Verfehlung des eigenen Selbst, vor der missglückten Selbstverwirklichung historisch jüngeren Datums. Sie lässt sich als eine säkularisierte Form der alten Angst vor dem letzten Strafgericht verstehen, das noch die vormoderne Kultur umgetrieben hatte. Jetzt geht es nicht mehr so sehr um moralische oder religiöse Schuld im Jenseits, sondern um das, was man sich selbst im Diesseits schuldig bleibt, also um die existenzielle Schuld. Die Brisanz des ungeliebten Lebens hat insofern auch mit dem Kampf gegen die Endlichkeit zu tun, den unsere Kultur seit der Neuzeit führt. Mit der schwindenden Einbettung des Menschen in übergreifende, kollektive und religiöse Zusammenhänge wurde das eine, kurze Leben unerhörte kostbar und die Individuation, die Selbstverwirklichung, zu einer immer wichtigeren Aufgabe. Das Individuum gewinnt dabei zwar die Freiheit, sich selbst zu bestimmen, ja selbst zu erschaffen, aber sein Risiko ist es, an dieser Selbsterschaffung zu scheitern. Es kann auch nicht mehr in den anderen fortleben, es ist unersetzbar.

Hans Blumenberg hat von einer Scheure gesprochen, die sich in der Moderne zwischen der begrenzten Lebenszeit und der unbegrenzten Weltzeit auftut: Im Tod werden wir aus der gemeinsamen Zeit verstoßen, und sie geht ungehört über uns hinweg – eine Gewissheit, die eine mindestens so schwere Bürde darstellt wie der Gedanke an die fatale Kürze des Lebens. Die Kluft wird so bedrohlich, dass das Individuum darüber in Panik und Angst gerät, das Wertvollste und Wichtigste im Leben zu versäumen. Im Wettlauf mit dem Tod versucht es, „Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben“ (Blumenberg). Darin liegt wohl ein zentrales Motiv für den Zwang zur Beschleunigung, der die westliche Gesellschaft charakterisiert. Er entspringt letztlich dem illusionären Wunsch, dem Tod mehr Zeit abjagen und in der knappen Frist möglichst zwei oder drei Leben unterbringen zu können. Das Sinnbild ist die deadline, die letzte Frist, die letzte Möglichkeit vor dem Tod.

Doch das Leben lässt sich nicht betrügen. Je mehr davon eingefangen werden soll, desto mehr nimmt gleichzeitig das ungeliebte, das versäumte und vor allem das nicht gegenwärtig gelebte Leben zu. Denn die Gegenwart wird latent entwertet durch das, was ihr noch abgeht. Zugleich bleibt immer weniger Zeit für immer mehr Möglichkeiten und Wünsche, die die „Multioptionsgesellschaft“ suggeriert. Früheren Generationen boten sich weitaus weniger Chancen und Lebenswege; für die meisten Menschen spiegelte sich in ihrem Leben das ihrer Eltern. Heute hingegen gilt die ständige Erweiterung der Wahlmöglichkeiten als zentraler gesellschaftlicher Wert. Je mehr Optionen den Individuen aber tatsächlich oder vermeintlich zur Verfügung stehen, desto mehr müssen sie im Augenblick der Entscheidung aufgeben. Wenn unbegrenzt vieles vorstellbar und verfügbar ist, dann ist jede Entscheidung für nur eine der Möglichkeiten immer schon zu teuer bezahlt. Die Erwartungen können maßlos werden – umso mehr wird sich aber auch das Bedauern über unerfüllte Träume steigern.

Durch den Versuch, Lebenszeit zu gewinnen, nimmt also das ungeliebte Leben paradoxerweise eher noch zu. Ja, die

Selbstverfehlung kann gerade darin liegen, im Ergreifen und Fallenlassen immer neuer Möglichkeiten das eigentliche Leben zu versäumen, statt es zu gewinnen. Denn Beschleunigung bedeutet mangelnde Zentrierung, eine unruhige Aufenthaltslosigkeit, eine zielstrebige Ziellosigkeit. Doch auch ohne solche Beschleunigungsversuche muss das Streben nach Entfaltung und Verwirklichung des Selbst notwendig an schmerzliche Grenzen stoßen. In seinem Roman *Nachtzug nach Lissabon* stellt Peter Bieri die Frage, die gewissermaßen das Leitmotiv seines Romans abgibt: „Wenn es so ist, dass wir nur einen kleinen Teil von dem leben können, was in uns ist – was geschieht mit dem Rest?“ Es ist wohl eine der Grundfragen des Menschen in der Moderne.

In dem Roman wacht Jorge, ein gut 50-jähriger Apotheker, eines Nachts mit Todesangst auf. Er hat geträumt, dass er auf der Bühne vor seinem neuen Steinway-Flügel saß und nicht zu spielen wusste. Den Flügel hatte er vor kurzem gekauft, um irgendwann noch seinen Traum zu verwirklichen, Klavierspielen zu lernen. „Ich wachte auf und wusste plötzlich: Auf dem Flügel so spielen zu können, wie er es verdient – das liegt nicht mehr in der Reichweite meines Lebens. ... Und nun habe ich solche Angst“ – Todesangst. „Der Flügel – seit heute Nacht erinnert er mich daran, dass es Dinge gibt, die ich nicht mehr rechtzeitig werde tun können ... Es geht um Dinge, die man zu tun und zu erleben wünscht, weil erst sie das eigene, dieses ganz besondere Leben *ganz* machen würden und weil ohne sie das Leben unvollständig bliebe, ein Torso und bloßes Fragment (...) Und so könnte man die Angst vor dem Tod beschreiben als die Angst, nicht der werden zu können, auf den hin man sich angelegt hat.“

Unbewusst, so heißt es im Roman weiter, leben wir immer auf eine solche Ganzheit hin, so dass jeder Augenblick, der uns als lebendiger gelingt, seine Lebendigkeit daraus bezieht, dass er ein Stück in dem Puzzle jener unerkannten Ganzheit darstellt. Wenn nun aber die Gewissheit über uns hereinbricht, dass sie nie mehr zu erreichen sein wird, dann spitzt sich die Bilanz der Selbstrealisierung zu. Zuvor galt alles noch „bis auf Weiteres“ – noch blieb künftiges Leben, das dem Bisherigen das Fehlende hinzufügen, auch das Missglückte in einem neuen, milderem Licht erscheinen lassen konnte. Doch je näher wir dem Tod kommen, desto mehr schwinden diese tatsächlichen oder illusionären Möglichkeiten. Endlichkeit bedeutet auch *Endgültigkeit*. Der Sterbende hat keine Zeit mehr, sondern er ist gewissermaßen selbst seine Zeit geworden; sein Leben ist nahezu gänzlich zu Vergangenheit geronnen. Das Werden wird gleichsam vom Gewordensein überwältigt.

Sicher, der Tod mag kommen, wenn das Dasein lebenssatt geworden ist durch die Fülle des Verwirklichten und Erlebten. „Je entschiedener vollendet wurde“, so schreibt Jaspers, „je mehr die Möglichkeit sich verzehrt hat nicht zugunsten des Versäumens, sondern der Wirklichkeit, desto näher kommt die Existenz der Haltung, als Dasein gern zu sterben.“ Der Schrecken des Todes aber nimmt zu „in dem Maße als ich nicht gelebt, d. h. nicht entschieden habe und darum kein Sein des Selbst gewann.“ Die Angst vor dem Tod, so zeigen auch entsprechende Untersuchungen, steigt in dem Maß, als zentrale Möglichkeiten endgültig versagt blieben, versäumt oder verfehlt wurden. Dann droht der Tod selbst die noch verbleibende Zeit in den Strudel der Entwertung und Sinnlosigkeit zu reißen.

IV. Der Umgang mit dem ungelebten Leben

Das Ungelebte kann also das Gelingen des Lebens im Sterben zentral gefährden. Wie aber gehen wir dann um mit dem ungelebten Leben in der letzten Lebensphase – sei es als Angehörige, als Ärzte, Therapeuten oder als früher oder später selbst Betroffene? Dieser Frage gilt der zweite Teil meines Vortrags.

Zunächst gilt es für die Helfer, die Möglichkeit einer depressiven Erkrankung im Auge zu behalten, die gegebenenfalls adäquat behandelt werden muss. Denn so wie eine negative Lebensbilanzierung in Selbstanklagen, Selbstentwertung und schließlich in eine Depression münden kann, so geht die Depression umgekehrt mit maßlosen, quälenden Selbstvorwürfen einher. Manches vermeintlich berechnete und unerbittliche Hadern mit dem eigenen Leben verschwindet wie ein dunkler Schatten, sobald die zugrunde liegende Depression richtig behandelt wird.

Nicht weniger ist hervorzuheben, was psychotherapeutisch getan werden kann, um den Lebensrückblick eines Menschen zu begleiten und zu unterstützen. Oft lässt sich das auf den ersten Blick Versäumte oder Misslungene in einen neuen Zusammenhang einbetten, so dass es von einem übergeordneten Gesichtspunkt aus in einem anderen, milderen Licht erscheint. Belastende biographische Ereignisse oder Versäumnisse werden nicht geleugnet, aber im Kontext der Lebensgeschichte neu bewertet. Das schließt die Trauer über Missglücktes und Verlorenes durchaus mit ein, sie wird aber soweit als möglich mit der Anerkennung des Erreichten und Geglückten verbunden.

Bei all dem geht es darum, eine Haltung einerseits der Aufrichtigkeit, andererseits der Akzeptanz, Milde und Gerechtigkeit dem eigenen früheren Selbst gegenüber zu fördern: *Aufrichtigkeit*, weil es auch im letzten Lebensabschnitt noch zahlreiche Möglichkeiten gibt, unerledigte Geschäfte doch noch zu einem Abschluss zu bringen, Konflikte zu bereinigen und sich mit anderen zu versöhnen; *Akzeptanz und Milde*, weil das größte Hindernis gegenüber der Versöhnung mit dem eigenen Leben oft perfektionistische Selbstansprüche sind, die keinen Spielraum für Fehler oder Versäumnisse zulassen und zu erbarmungslosen und wütenden Anklägern werden können. Diesen Zorn gilt es verwandeln in Nachsicht und Mitgefühl mit sich selbst. Wir sind unvollkommene Wesen in einer unvollkommenen Welt. Dies zu erkennen und sich darin mit anderen verbunden zu fühlen, kann auch angesichts des ungelebten Lebens einen Trost bedeuten.

Eine weitere therapeutische Überlegung gilt dem nicht unproblematischen Konzept der Selbstverwirklichung. Er suggeriert ja so etwas wie ein „eigentliches“ oder „wahres“ Selbst, einen vorgegebenen Wesenskern der Person, der zur Erscheinung gebracht und realisiert oder aber verfehlt werden kann – im letzteren Fall gleichbedeutend mit einer fatalen Lebensbilanz. Es handelt sich dabei um eine Art Prädestinationslehre, wonach das Individuum eine ureigene und wesensmäßige Bestimmung hat, der es gerecht zu werden gilt – die Herkunft dieses Modells aus der Romantik und dem Persönlichkeitskult des 19. Jahrhunderts ist offensichtlich.

Doch wir sollten das Selbst nicht als eine feststehende Größe oder Entelechie betrachten, die verwirklicht oder verfehlt werden kann. Vielmehr ist das biographische, sich in der Lebensgeschichte artikulierende Selbst ein immer wieder neu erzähltes, ein „narratives Selbst“. Diese Erzählung, unsere Lebensgeschichte, schreibt sich eher improvisierend fort, und es gibt keinen allwissen-

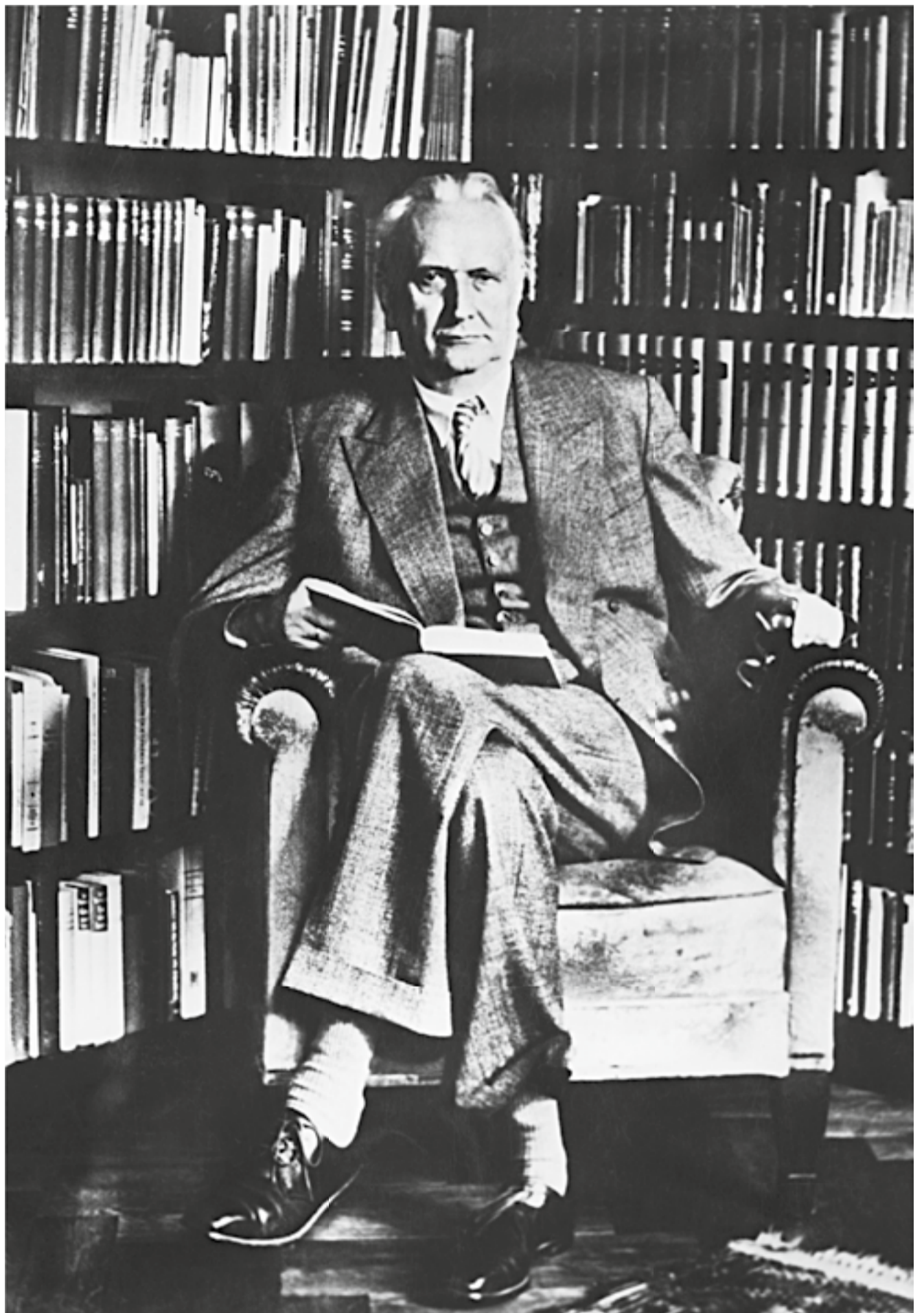


Foto: akg-images

Karl Jaspers (1883 bis 1969), hier in seiner Bibliothek in Basel, sagte, dass der Schrecken des Todes in dem Maße zunehme „als ich nicht gelebt, d. h. nicht entschieden habe und darum kein Sein des Selbst gewann.“

den Autor, der unsere Identität schon vorentworfen hätte. Selbstverwirklichung wäre dann allenfalls zu verstehen als die zunehmende Entfaltung von Möglichkeiten, die sich aus der je wechselnden Konstellation von eigenen Potenzialen und den Situationen der Umwelt

ergeben – eine Entfaltung, die als mehr oder weniger stimmig erlebt werden kann, auch wenn sie immer andere Möglichkeiten ausschließt. Diese Geschichte aber kann zu jedem Zeitpunkt noch verändert, neu angeeignet oder neu erzählt werden, und daher ist eine Versöhnung

mit dem Ungelebten bis zur letzten Lebensstunde möglich.

Doch alle diese Hilfen und Überlegungen werden vielen Menschen die bohrende Frage nicht beantworten, die Bieri in seinem Roman stellt. Was, wenn sich das Leben nicht zu einem Ganzen

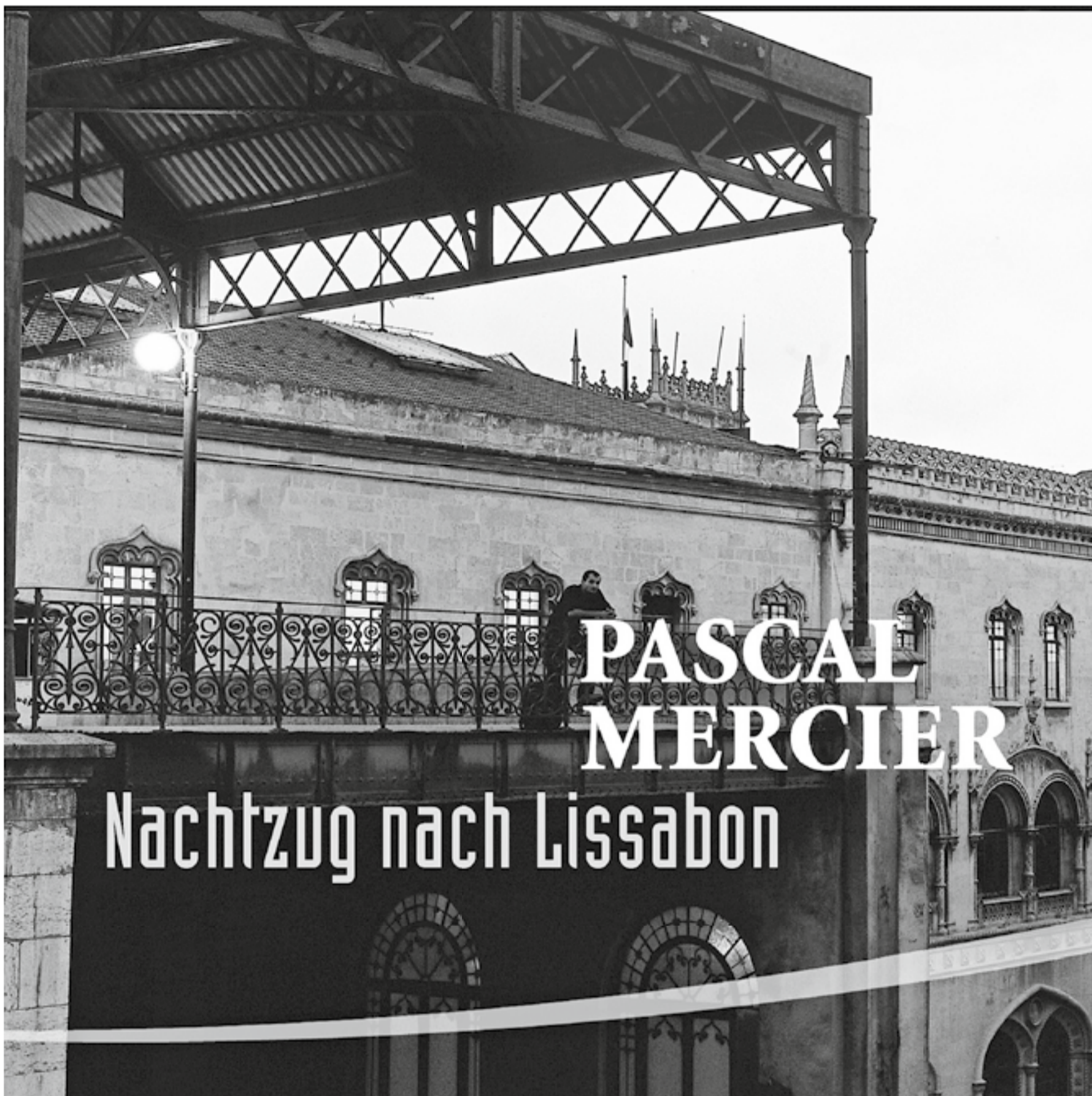


Foto: Wikipedia

Im Roman „Nachtzug nach Lissabon“, geschrieben von Peter Bieri unter dem Pseudonym Pascal Mercier, inzwischen auch erfolgreich verfilmt, steht ein zentraler Satz: „Wenn es so ist, dass wir nur

einen kleinen Teil von dem leben können, was in uns ist – was geschieht mit dem Rest?“ Professor Fuchs sieht dies als eine der Grundfragen des Menschen in der Moderne.

runden will? Wenn sich die „gute Gestalt“ nicht mehr herstellen lässt? Was wird aus den unverwirklichten, den ungeliebten Anteilen des Selbst? – Hier bleiben letztlich nur persönliche Antworten, und ich versuche wenigstens drei Grundtypen solcher Antworten zu nennen.

Die **erste Möglichkeit** ist das schonungslose, ungeschminkte Anerkennen: Ja, das war es. Ich gebe das Blatt meiner Biographie ab, mehr zu schreiben war mir in der begrenzten Zeit nicht möglich. Gemessen an den vielen Gedan-

ken, Ideen und Worten, die ungeschrieben blieben, bleibt es eine Skizze, ein Essay, ein Versuch. Aber es ist mein Leben, nicht mehr und nicht weniger, und ich verantworte es. Damit kann eine bescheidene, eine tapfere, aber auch eine trotzige oder heroische Haltung verbunden sein. Die Forderung des Existentialismus, dem Tod ohne Tröstung durch illusionäre Jenseitshoffnungen unerschrocken ins Auge zu blicken, im Bewusstsein, das Leben aus eigener Freiheit und Verantwortlichkeit so und nicht anders

gewählt zu haben, ist freilich nicht jedermanns Sache. Im Verzicht auf Trost und Erleichterung, in der unumwundenen Annahme des Todes kann der Sterbende gleichwohl eine besondere Würde realisieren, ja selbst noch im ohnmächtigen, aber ungebrochenen Protest gegen diese unerbittliche Bedingung der Existenz.

Die **zweite Möglichkeit** möchte ich die „Erweiterung des Selbst“ nennen. Darauf zielen vor allem die Antworten der religiösen Traditionen auf das Prob-

lem des Unvollendeten und Unerfüllten im Leben. Das individuelle Leben *kann* sich aus dieser Sicht gar nicht zu einem Ganzen vollenden, nicht nur weil es zeitlich begrenzt, sondern weil es *wesenhaft unvollständig* ist. Es besteht gar nicht für sich, sondern entstammt einem übergreifenden Zusammenhang, in dem es alleine seine Ganzheit gewinnen kann.

Dieses Umgreifende, wie Jaspers es nannte, kann in verschiedener Weise gesehen werden. Den frühesten transzendenten Zusammenhang der Menschheit

stellt die Ahnenwelt dar, der der Einzelne entstammt, und in die er zurückkehrt. In eher säkularisierter Form finden wir diese Idee noch immer in dem Bestreben, sich selbst in den Strom der Tradition der Familie und der Nachkommen zu stellen. „Geschlagen ziehen wir nach Haus, unsre Enkel fechten's besser aus“ – so trösteten sich die aufständischen Bauern im 16. Jahrhundert über das Scheitern ihrer Hoffnungen hinweg. Auch in der Übernahme der Verantwortung für die nachfolgenden Generationen, in der Anteilnahme an deren Lebensweg relativiert sich das eigene Selbst, denn etwas von uns lebt und wirkt in ihnen weiter und gewinnt so an Ganzheit. Es ist die Haltung der „Generativität“, die es nach Erikson im Alter einzuüben gilt – im Bewusstsein, dass die anderen immer auch Möglichkeiten für mich mitleben und das realisieren können, was mir verwehrt bleiben wird.

Demgegenüber scheint die Hoffnung auf die göttliche Gnade, die das Unvollendete vollenden und das Unerfüllte erfüllen wird, heute vielen schon beinahe als naiv.

In spezifisch religiöser Weise kann die Erweiterung des Selbst in den *Jenseitserwartungen* vorweggenommen werden, sei es als Wiedergeburt mit dem Neubeginn der Möglichkeiten, sei es als Eingehen ins Göttliche, das dem Selbst seine Ganzheit verleiht. In der Idee der Wiedergeburt findet das Individuum eine tröstliche Antwort auf das Problem des Ungelebten, und nicht zufällig gewinnt dieser Glaube in einer Zeit der Individualisierung immer mehr Anhänger. Demgegenüber erscheint die Hoffnung auf die göttliche Gnade, die das Unvollendete vollenden und das Unerfüllte erfüllen wird, heute vielen schon beinahe als naiv. In einer gleichwohl berührenden Weise hat Werner Bergengruen diesem Gedanken 1942 in seinem Gedicht von der „Himmlischen Rechenkunst“ Ausdruck verliehen:

Was dem Herzen sich verwehrt
Lass es schwinden unbewegt.
Allenthalben das Entbehrte
Wird Dir mystisch zugelegt.

Liebt doch Gott die leeren Hände
Und der Mangel wird Gewinn,
Immerdar enthüllt das Ende
Sich als strahlender Beginn.

Vom geschärften Bewusstsein für das Fragmentarische des Lebens in dieser Zeit legen auch die Worte Dietrich Bonhoeffers Zeugnis ab, die er 1944 im Gefängnis schrieb: „Unser Leben hat fragmentarischen Charakter ... Es kommt wohl nur darauf an, ob man dem Fragment unseres Lebens noch ansieht, wie das Ganze eigentlich angelegt und gedacht war und aus welchem Material es besteht. Es gibt schließlich Fragmente (...), die bedeutsam sind auf Jahrhunderte hinaus, weil ihre Vollendung nur eine göttliche Sache sein kann (...) – ich denke z. B. an die Kunst der Fuge. Wenn unser Leben auch nur ein entferntester Abglanz eines solchen Fragmentes ist, in dem wenigstens eine kurze Zeit lang die (...) verschiedenen Themata zusammenstimmen, und in dem der große Kontrapunkt vom Anfang bis zum Ende durchgehalten wird, so dass schließlich nach dem Abbruch höchstens noch der Choral 'Vor deinen Thron tret ich allhier' – intoniert werden kann, dann wollen wir uns auch über unser fragmentarisches Leben nicht beklagen, sondern sogar daran froh werden.“



Foto: akg-images

Der Schriftsteller Werner Bergengruen (1892 bis 1964) versuchte die Hoffnung auf die göttliche Gnade, die das Unvollendete vollenden und das Unerfüllte

erfüllen wird, 1942 in seinem Gedicht von der „Himmlischen Rechenkunst“ auszudrücken.

Ein Fragment – das kann der Überrest eines ursprünglich Ganzen und nun Zerbrochenen sein, etwa der Torso oder die Ruine; aber eben auch das unvollendet gebliebene Werk eines Künstlers, das *noch nicht* zu Ende Geführte, das gerade als solches auf eine mögliche Gestaltung und Vollendung verweist. Das Leben ist ein Fragment, das heißt: es ist nicht selbst das Ganze, sondern verweist auf das Umgreifende, durch das es allein ganz werden kann. So erlebt Iwan Iljitsch den Tod am Ende als Befreiung, als Er-

wachen von den Illusionen seines Lebens, die Schopenhauer und die indische Philosophie als „Schleier der Maja“ bezeichnen: „Ja, es war alles nichts, sagte er zu sich, doch das hat nichts zu bedeuten. Aus dem Nichts kann ein Etwas werden.“

Damit gelangen wir aber noch zu einer **dritten Möglichkeit**. Sie liegt im Aufgehen des Selbst im Umgreifenden der Gegenwart – es ist letztlich die mystische Antwort auf das Problem des ungelebten Lebens. Wenn der Tod die verflie-

de Lebenszeit radikal abbricht, könnte er dann nicht den Anstoß zu einer radikalen Umwendung geben, nämlich von der Zukunft hin zum jetzigen Augenblick? Wenn die Zukunft nicht von Dauer ist, kann dann die Gegenwart der zeitliche Modus der Ewigkeit sein, so dass sie gleichsam vertikal zur vergehenden Zeit steht?

Viele Patienten mit einer Krebserkrankung berichten, dass sie durch ihre Krankheit gelernt haben, intensiver in der Gegenwart zu leben. Eine Patientin



Foto: akg-images

Die Idee, das eigene Scheitern zu verarbeiten, indem man die Hoffnung hegt, die Nachkommen könnten Besseres erreichen, wurde schon in der Frühen Neuzeit formuliert. „Geschlagen ziehen wir nach Haus, unsre Enkel fechten’s

besser aus“, hieß es nach den gescheiterten Aufständen in den deutschen Bauernkriegen zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Unser Foto zeigt Streiter des „Bundschuhs“ auf einem Holzschnitt beim „Petrarcameister.“

schreibt: „In der Vergangenheit fühlte ich immer wieder lebhaft, dass ich nur eine Zuschauerin war, die das Drama des Lebens von den Kulissen aus betrachtete, immer in der Hoffnung, dass ich eines Tages selbst auf der Bühne stehen würde. Das Leben erschien mir nur

wie eine Probe für das ‚wirkliche Leben‘ vor mir. Aber was, wenn der Tod eintritt, bevor das wirkliche Leben begonnen hat?“ Und sie schließt daraus: „Das Leben vor mir ist vielleicht sehr kurz. Aber es ist wertvoll, vergeude es nicht! Mach jeden Tag das Beste daraus, in der Art,

die Du schätzt! Überprüfe Deine Werte! Schiebe nichts vor Dir her!“

Im Bewusstsein des Todes wächst die Wertschätzung für die „Dinge des Lebens“, für Alltäglichkeiten und Schönheiten selbst unscheinbarer Art. Der dunkle Hintergrund des Todes vermag gleichsam die Farben des Lebens zum Leuchten bringen. Kulturen und Techniken der *Achtsamkeit*, die zunehmend auch in die Psychotherapie Eingang gefunden haben, sind nicht nur der langjährigen Meditationspraxis vorbehalten, sondern lassen sich auch in der letzten Lebensphase noch einüben. Sie fördern die Sensibilität und Wachheit für die unmittelbare Gegenwart, die aufmerksame und liebevolle Zuwendung zu den Dingen wie zu den anderen. Damit unterstützen sie eine Haltung der Selbstrelativierung und Selbstüberschreitung, die auch den Gedanken an das Ungelebte ihre Schärfe nimmt.

Der herannahende Tod scheint zunächst alles in seine Nichtigkeit hineinzuziehen. Doch er eröffnet noch eine andere Möglichkeit. Gerade das letzte Mal, die letzte Wanderung an einem Frühlingsmorgen, die Aussprache mit einem Menschen nach langer Zwietracht, die letzte gemeinsame Mahlzeit mit einem Freund – all das kann den unzerstörbaren Geschmack des Lebens selbst annehmen. In dem Erlebnis dieses letzten Beisammenseins kann sich, so schreibt Robert Spaemann, das Gefühl für eine Kostbarkeit verbergen, die das Ereignis dem Sog der Vergänglichkeit entzieht: „Ein Gefühl ‚Es ist gut so‘, das sich durch das bevorstehende Ende des Lebens ... nicht

bedroht sieht, sondern dadurch überhaupt erst erwacht“. Diese Gültigkeit wird auch durch den Fortgang der Weltzeit nicht aufgehoben: „Es ist gut und wird gut bleiben, dass dieser flüchtige Augenblick war ... Die Nichtigkeit des in der Zeit Untergehenden verwandelt sich in Kostbarkeit.“ Sinn ist diese „im Bewusstsein der Endlichkeit gehärtete Bedeutsamkeit“.

Dies sind die mystischen Antworten auf die Frage nach dem ungelebten Leben. Einen bleibenden Ausdruck haben sie in Buddhas Parabel von der Beere gefunden, die am Schluss dieser selbst fragmentarischen Überlegungen stehen soll: Ein Mann, der über eine Ebene reiste, stieß auf einen Tiger. Er floh, den Tiger auf seinen Fersen. Da tat sich vor ihm ein Abgrund auf. In seiner Not suchte er Halt an der Wurzel eines wilden Weinstocks und schwang sich über die Kante. Der Tiger beschnupperte ihn von oben. Zitternd schaute der Mann hinab, wo weit unten ein anderer Tiger darauf wartete, ihn zu fressen. Nur der Wein hielt ihn noch. Doch nun sah er zu seinem Schrecken zwei Mäuse, eine weiße und eine schwarze, die sich daran machten, nach und nach die Weinwurzel durchzunagen. In diesem Augenblick erblickte der Mann eine saftige Erdbeere neben sich. Während er sich mit der einen Hand am Wein festhielt, pflückte er mit der anderen die Erdbeere. Wie köstlich sie schmeckte! □



Referenten der Fachtagungen nahmen beim Abendvortrag in der ersten Reihe teil.

60-Jahr-Feier der Akademie

Eichstätt, Passau, Bamberg

Die drei abschließenden Veranstaltungen der Katholischen Akademie Bayern im Rahmen des 60-Jahr-Jubiläums fanden im September und Oktober dieses Jahres statt. Zu Gast war die Akademie dabei in den Bistümern Eichstätt (20. September), Passau (23. September) und dem Erzbistum Bamberg (13. Oktober), wobei jeweils der Ortsbischof mitwirkte.

Das vollständige Gespräch der beiden Diskussionsveranstaltungen finden Sie als Audiodatei auf dem Audio-YouTube-Kanal der Katholischen Akademie Bayern. Zu allen drei Veranstaltungen gibt es kurze Filme, die auf dem Video-YouTube-Kanal der Akademie eingestellt sind. In einer besonderen Ausgabe unserer Zeitschrift „zur debatte“ werden diese drei, wie auch die Jubiläumsveranstaltungen aus dem ersten Halbjahr, ausführlich dokumentiert werden.

Eichstätt: Bischof Gregor Maria Hanke OSB hat im Gespräch mit Audi-Chef Rupert Stadler ein Bewusstsein für Grenzen des Wachstums angemahnt. Die Diskussion fand vor mehr als 200 Teilnehmern im Orbsaal des Ingolstädter Canisius-Stiftes statt. Thema des Abends: Mobilität und Nachhaltigkeit.

Auftakt des Abends war die Begrüßung durch Ingolstadts Oberbürgermeister und durch Dr. Ludwig Brandl, dem Vorsitzenden der KEB im Bistum Eichstätt. In der folgenden Diskussion machte Bischof Hanke sehr deutlich, dass uns gerade die Mobilität an Grenzen bringe. Die Gesellschaft müsse Fürsorge gegenüber der Schöpfung entwickeln, um auch den zukünftigen Generationen und den Menschen in anderen Erdteilen noch eine Lebenschance zu bieten.

Rupert Stadler erwiderte, auch für ein Unternehmen sei Nachhaltigkeit Grundvoraussetzung für zukünftigen Erfolg. Was den Dieselskandal angeht, machte er klar, dass das nicht mehr pas-



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (Mi.) im Gespräch mit Bischof Gregor Maria Hanke (li.) und Rupert Stadler, dem Vorstandsvorsitzenden von Audi.

sieren dürfe. Es wäre jedoch ein „Granatenfehler“, den Dieselantrieb abzuschreiben. Diese Technik habe nämlich einen hocheffizienten Wirkungsgrad und trage daher zu einer positiven CO₂-Bilanz bei.

Passau: Rund 80 Gläubige pilgerten am Samstag, 23. September 2017, zusammen mit dem Passauer Bischof Stefan Oster SDB von der Wallfahrtskirche Heiligenstatt nach Altötting. Abschluss der Wallfahrt bildete eine Eucharistiefeier mit dem Bischof in der Gnadenkapelle, bei der der Passauer Oberhirte

auch predigte. Zuvor war die Pilgergruppe von Herbert Hofauer, dem 1. Bürgermeister der Stadt Altötting, zu einem Empfang ins Rathaus eingeladen worden.

Bischof Stefan Oster gestaltete auf dem Pilgerweg Stationen, auf denen er den Gedanken der Begegnung – jeweils basierend auf Texten des Evangeliums – sehr unterschiedlich und sehr persönlich interpretierte. In seiner Predigt legte Bischof Oster dann unter anderem dar, dass eine Wallfahrt das Symbol des christlichen Lebens sei, nämlich des Weges zu Gott. Und der Kern der



Ingolstadts Oberbürgermeister Dr. Christian Lösel begrüßte die mehr als 200 Gäste und berichtete über die Nachhaltigkeitsstrategie seiner Stadt.

christlichen Frohbotschaft, das Ziel des christlichen Lebens, sei die Versöhnung des Menschen mit Gott. Alles Weitere im Leben, soziales und politisches Engagement, selbst Nächstenliebe seien Folgen dieser inneren Einstellung.

Akademiedirektor Dr. Florian Schuller bezeichnete die Wallfahrt zum einen als einen Dank an Gott für dessen Schutz in der 60-jährigen Geschichte der Akademie. „Und es ist auch eine Bittwallfahrt, Ausdruck der Hoffnung, dass er uns auch in Zukunft beschirme.“



Die Gläubigen gingen den Weg von Heiligenstatt nach Altötting.



Beim Gottesdienst standen dem Bischof die beiden Konzelebranten Pater Norbert Schlenker und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller ebenso zur Seite

wie die Ministranten Jakob und Franziska sowie Mesner Thomas Kowatschewitsch.

Fotos (2): Robert Kiderle

Bamberg: Den Abschluss des 60-Jahr-Jubiläums machten am Freitag, 13. Oktober 2017, der Erzbischof von Bamberg, Ludwig Schick, und Günter Nooke, der Afrikabeauftragte der Bundeskanzlerin, im Iwalewa-Haus in Bayreuth, welches aufgrund des Afrika-Schwerpunktes der Universität Bayreuth deren Ausstellungs- und Studienhaus zu Afrika ist. Bevor um 18 Uhr das Gespräch zu „Afrika und unsere Verantwortung“ begann, bestand um 15.30 Uhr die Möglichkeit, die neu renovierte „Villa Wahnfried“, das Wohnhaus Richard Wagners, mit einer Führung zu besichtigen.

Um 18 Uhr begrüßte als Hausherr im Iwalewa-Haus zunächst der Universitätspräsident von Bayreuth, Prof. Dr. Stefan Leible. Nach einer kurzen Einführung in den Abend durch Dr. Florian Schuller stellte Michael Kleiner von der Stabsstelle Weltkirche des Erzbistums Bamberg einige Stücke der Ausstellung „Farben des Senegal – Kunst aus der Bamberger Partnerdiözese Thiès“ vor.

Nun folgte ein intensives Gespräch zwischen Erzbischof Schick und Günter Nooke über „Afrika und unsere Verantwortung“. Zunächst wurde u.a. daran erinnert, dass Afrika ein Kontinent mit 54 Ländern ist und nicht ein großes Land, wo überall dieselben Bedingungen und Situationen gegeben sind.

Rasch führte die Diskussion auch dahin, welche nun geeignete Maßnahmen sind, um Afrika wirklich voranzubringen – Bildung und berufliche Perspektiven für die jüngere Bevölkerung des Kontinents, dann aber weniger Spendengelder, die oft in korrupten Kanälen versickern, als vielmehr Hilfe zur Selbsthilfe. Einen interreligiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen gibt es in den meisten afrikanischen Ländern, wenn auch in unterschiedlicher Stärke.

Sowohl der Erzbischof als auch der Afrikabeauftragte, die beide oft auf den Schwarzen Kontinent reisen, vermittelten den ca. 130 Teilnehmerinnen und



Erzbischof Ludwig Schick, Akademiedirektor Florian Schuller und Günter Nooke (v.l.n.r.) diskutierten engagiert im Iwalewa-Haus der Universität Bayreuth.

Teilnehmern letztendlich den Eindruck, dass ihnen die Thematik nicht nur aus beruflichen Gründen sehr am Herzen liegt, sondern dass es ihnen ein echtes persönliches Anliegen ist. □

Der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick und sein Amtsbruder Joachim Ouédraogo, Bischof von Koudougou in Burkina Faso, im Gespräch mit Teilnehmern.



Presse

60 Jahre – Bistum Passau

KNA

25. September 2017 – Beim Abschlussgottesdienst in der Gnadenkapelle bezeichnete Bischof Stefan Oster die Versöhnung des Menschen mit Gott als Kern des Evangeliums und Ziel des christlichen Lebens. Soziales und politisches Engagement, selbst die Nächstenliebe, seien Folgen dieser inneren Einstellung.

Passauer Kirchenzeitung

8. Oktober 2017 – Bischof Stefan Oster ging in seiner Begrüßung auf die Satzung der Akademie ein, lobte deren intellektuelle Arbeit, mahnte aber ausgehend vom Evangeliumstext von der Verkündigung an Maria, dass die menschliche Vernunft immer mit dem Glauben in Bezug stehen müsse. Eine hörende Vernunft sei nötig, um Verstand und Herz zusammenzuführen.

Altöttinger Liebfrauenbote

8. Oktober 2017 – Bischof Stefan Oster stellte in seiner kurzen Predigt die Versöhnung des Menschen mit Gott als Kernaussage des Evangeliums und Ziel des christlichen Lebens heraus.

60 Jahre – Bistum Eichstätt

Donaukurier

21. September 2017 – Bischof Gregor Hanke erklärte, Nachhaltigkeit dürfe nicht aus ökonomischen Überlegungen heraus forciert werden. Er sei für eine „Ökologie des Herzens“. Hanke: „Die Nachhaltigkeit muss nachhaltig sein.“

KATHPRESS

21. September 2017 – Bischof Hanke: „Die Gesellschaft müsse Fürsorge gegenüber der Schöpfung entwickeln.“

BR 24

21. September 2017 – Der für sein ökologisches Engagement als Abt im Bio-Kloster Plankstetten bekannte Kirchenmann warb für ein Überprüfen der Kunden-Bedürfnisse: „Früher hat man lange Zeit von Askese gesprochen. Das war dann lange Zeit verpönt. Vielleicht sollte man diesen Begriff neu erwecken und auch moderner füllen“

KNA

22. September 2017 – „Mobilität bringt uns an Grenzen, denn es gibt kein unbegrenztes Wachstum“, sagte Bischof Hanke bei der Diskussion in Ingolstadt. (...) Rupert Stadler erwiderte, der, der nicht auf Nachhaltigkeit setze, habe keine unternehmerische Zukunft.

Augsburger Allgemeine

22. September 2017 – Rupert Stadler, der in einem kleinen Dorf im Kreis Eichstätt aufgewachsen ist und in Augsburg Betriebswirtschaft studiert hat, kam aus dieser heilen Welt vor 20 Jahren zum ersten Mal nach China. Empfangen wurde er von Smog, Staub und stinkenden Fabriken. „Dort sind mir die Augen aufgegangen“.

Die Tagespost

23. September 2017 – Ehe Stadler über die Vorteile der Zukunftstechnologien allzu sehr ins Schwärmen geraten konnte, mahnte Bischof Hanke jedoch, dass der zentrale Gesichtspunkt die Nachhaltigkeit sein müsse. Er wisse, dass das Potential vorhanden sei, nachhaltige Entwicklungen zu fördern und zu etablieren. „Doch es müssen sich auch die Denkmuster ändern.“

KNA-Informationsdienst

27. September 2017 – Bezeichnend, dass es spät erst von Stadler selbst genannt wurde: Ja, in Sachen Diesel habe auch Audi Fehler gemacht. „Die muss man annehmen und aufarbeiten, die dürfen nicht noch einmal passieren.“ Es wäre jedoch ein „Granatenfehler“, den Dieselmotor nun abzuschreiben, denn dieser trage zu einer positiven CO₂-Bilanz bei.

Kirchenzeitung für das Bistum Eichstätt

Oktober 2017 – Die Mahnung des Bischofs, dass „großer Schaden“ entstehe, wenn weiter auf unbegrenztes Wachstum gesetzt werde, beantwortete der Vorstandsvorsitzende mit der beachtlichen Ökobilanz der neuen Autos, die eine 90-prozentige Recyclingfähigkeit vorweisen könnten.

Publik Forum

Nr. 19/2017 – Bevor Gregor Maria Hanke Bischof wurde, lebte er 25 Jahre in der Abtei Plankstetten. Er habe dort nicht nur gelernt, was es heißt, an einem Ort zu bleiben, sondern auch, „dass ich nicht überall sein muss.“ Ganz anders der polyglotte Audi-Chef Rupert Stadler, der sein Unternehmen als Anbieter von „Premiummobilität“ sieht und beim Beschreiben des selbstfahrenden Audi Aicon geradezu schöpfungstheologisch ins Schwärmen gerät („Wir schenken Ihnen die 25. Stunde“).

60 Jahre – Bistum Bamberg

Heinrichsblatt

29. Oktober 2017 – Gerade als Christ müsse man sich für die Afrikaner einsetzen, schließlich seien vor Gott alle Menschen gleich, mahnte Erzbischof Ludwig Schick. Deshalb müsse man die universalen und individuellen Menschenrechte für alle einfordern und dafür sorgen, dass alle Menschen gleiche Entwicklungsmöglichkeiten bekämen.

Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr

Auf Einladung der Katholischen Akademie Bayern und der katholischen Militärseelsorge waren am 14. März 2017 insgesamt 365 Offiziere und Offiziersanwärter aus süddeutschen Bundeswehrstandorten zu Gast. Als Referent wurde der Dresdener

Politikwissenschaftler Professor Hans Vorländer gewonnen. Dem Vortrag schloss sich eine intensive und sehr spannende Diskussion an. Lesen Sie im Anschluss das Referat, in gekürzter und leicht überarbeiteter Fassung.

Was unterscheidet Nationalismus von Patriotismus?

Hans Vorländer

I.

Als der ehemalige Bundespräsident Gustav Heinemann einmal gefragt wurde, ob er seinen Staat liebe, antwortete er lakonisch: „Ach was, ich liebe keine Staaten, ich liebe meine Frau; fertig!“ Das sorgte damals, zu Beginn der 1970er Jahre, für erhebliche Irritation. Sollte nicht ein Bundespräsident seinen Staat, sein Vaterland lieben? Ist das nicht eine Selbstverständlichkeit?

Gustav Heinemann, ein eigensinniger Politiker und ein beeindruckender Präsident, brachte damit zweierlei auf den Punkt. Zum einen, dass Liebe ein überwältigendes Gefühl zu einem nahestehenden Mitmenschen ist. Zum anderen – das war die politische Seite – gab er zu verstehen, dass es für einen Deutschen angesichts der eigenen Geschichte schwierig ist, ein unmittelbares Gefühl der Liebe für Staat, Nation oder Vaterland zu entwickeln. Denn der Nationalsozialismus hatte Vaterlandsliebe missbraucht und diskreditiert. Zudem besaß Deutschland in den 1970er Jahren keinen einheitlichen Nationalstaat. Die Trennung zwischen West und Ost machte es schwierig, ein Gefühl der nationalen Zugehörigkeit zu entwickeln, das mit dem Begriff der „Liebe“ hätte belegt werden können. Stattdessen wurde in den 1980er Jahren von Politikern und Philosophen der Begriff „Verfassungspatriotismus“ geprägt. Damit gemeint ist eine besondere Wertschätzung für die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland niedergelegten Rechte, Prinzipien und Werte der politischen, demokratischen, rechts- und sozial-staatlichen Ordnung.

Mit der deutschen Vereinigung von 1989/90 ist dann der Nationalstaat wiederhergestellt worden. Erneut wurde und wird diskutiert über das, was uns eint und was ein Gefühl nationaler Verbundenheit und Zugehörigkeit adäquat ausdrückt. Dies ist gewiss nicht nur eine akademische, intellektuelle Diskus-



Prof. Dr. Hans Vorländer, Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte, Direktor des Zentrums für Verfassungs- und Demokratieforschung an der Technischen Universität Dresden

sion, es berührt das Selbstverständnis der Deutschen und der in Deutschland lebenden und zugewanderten Bürgerinnen und Bürger.

Dass es ein Gefühl der Zugehörigkeit und Verbundenheit gibt, wurde während der Fußballweltmeisterschaft 2006 deutlich, als in Deutschland plötzlich schwarz-rot-goldene Fahnen das Straßenbild und öffentliche Plätze beherrschten. Ist es deshalb so, dass Deutschland nun ein entspanntes Verhältnis zur eigenen Nation entwickelt hat? Sind wir alle Patrioten geworden, oder verstellt die deutsche Vergangenheit nach wie vor den Weg zu einem – wie manche sagen – „gesunden“ Patriotismus? Und ist Patriotismus etwas Anderes, auch Besseres, als

Nationalismus? Oder braucht es solche symbolischen Formen des Ausdrucks nationaler Zugehörigkeit und Verbundenheit gar nicht?

II.

Nationalismus und Patriotismus sind Formen, in denen sich Menschen und Gesellschaften über ihr Zusammenleben verständigen. Sie zeigen zugleich ein Bedürfnis an, die faktisch bestehende Beziehung zwischen unterschiedlichen Menschen in Stadt, Land und Staat als Momente der Zugehörigkeit und Verbundenheit identifizierbar und damit auch von anderen Gruppen und Gesellschaften unterscheidbar zu machen. Wer sich national oder patriotisch definiert, gehört zu einer bestimmten Gruppe von Menschen, macht damit aber auch deutlich, dass er nur zu dieser und keiner anderen Gemeinschaft gehören will.

Nationalismus und Patriotismus haben ein Innen und sie haben ein Außen. Nach innen können sie integrieren, Solidarität erzeugen und Verbundenheit symbolisieren. Nach außen hin grenzen sie ab, definieren den Anderen als nicht dazugehörig. Diese ein- und ausschlie-

„Ach was, ich liebe keine Staaten, ich liebe meine Frau, fertig!“

ßende Wirkung von Nationalismus und Patriotismus hat Konsequenzen, die dort besonders ins Auge fallen, wo sich Nationalismus oder Patriotismus als äußerst aggressive Formen darstellen, um den Anderen als Feind zu stigmatisieren.

Die Geschichte des 20. Jahrhunderts, aber nicht nur sie, ist durchzogen von solchen Freund-Feind-Bestimmungen. Zugleich können beide Begriffe, wie historisch vielfach geschehen, instrumentalisiert werden, um dem innenpolitischen Gegner Unzuverlässigkeit („vaterlandslose Gesellen“) zu unterstellen oder anderen Staaten den Krieg zu erklären. Sehr oft wird damit auch versucht, die in einer Demokratie oder einem parlamentarischen System zwangsläufig bestehenden Konflikte und Streitereien zu überspielen, ganz so wie der deutsche Kaiser, der am Vorabend des Ersten Weltkrieges erklärte, nun kenne er „keine Parteien mehr, sondern nur noch Deutsche“.

Nationalismus und Patriotismus sind, das machen diese Verwendungsweisen deutlich, politische Kampfbegriffe, sie schließen aus, mit ihnen lässt sich diffamieren, von anderen Problemen ablenken. Aber darin erschöpfen sich die Begriffe nun auch wieder nicht. Sie bezeichnen auch historische Sachverhalte.

Nationalismus geht auf das lateinische *natio* und *nasci* (geboren werden) zurück. In Mittelalter und früher Neuzeit bezog sich der Begriff Nation auf die Bezeichnung eines kleinen und eher regional bestimmten Verbandes, eine Landsmannschaft oder einen Siedlungsraum. *Natio* meinte eine Gruppe von Menschen mit einer, zumeist durch Geburt bestimmten geographischen Herkunft.

Die Konzile der katholischen Kirche kannten solche *nationes*. Das waren Geistliche, Bischöfe, die aus einer Region kamen und zusammen dann eine Nation innerhalb der konziliaren Versammlungen bildeten. Auch an den frühen Universitäten, zumeist kirchliche Gründungen, existierten Studentenschaften, die als *nationes* unterschiedliche Herkünfte bezeichneten. Es waren dies unpolitische Bezeichnungen, sie verwiesen auf geographische Lebensräume. Erst mit dem Aufkommen des modernen Nationalstaates in der zweiten Hälfte des

18. Jahrhunderts änderten sich die mit dem Begriff Nation verbundenen Vorstellungen. Sie erhielten eine deutlich politische Komponente.

Der Nationsbegriff wird zu einem politischen Kampfbegriff. Einer der großen Vordenker der Französischen Revolution von 1789, Emmanuel de Sieyès, stellte die Frage: „Qu'est-ce que la nation?“ – „Was ist die Nation?“ Die Antwort lautete: „der Dritte Stand“ – also das Bürgertum, welches die Kampfansage gegen Aristokratie, Klerus und den französischen König in die Formel kleidete: Wir sind die Nation. Nation wurde zu einer Beschwörungsformel, die dem Macht-, und Beteiligungsanspruch der aufsteigenden bürgerlichen Schichten Ausdruck verlieh. Es war damit zugleich auch eine Pathos- und Mobilisierungsformel: eine territorial großflächige und von der Zahl her große Menge von Menschen konnte mit einem Gefühl der Verbundenheit und der Zugehörigkeit versehen und integriert werden. Zugleich konnten damit Massen mobilisiert werden, *levée en masse*, um die Errungenschaften der Französischen Revolution gegen die äußeren, die politischen und territorialen Veränderungen bekämpfenden Mächte zu verteidigen.

Aus dem nationalen Pathos, der auf Stolz auf die eigene Nation und ihre revolutionären, demokratischen Errungenschaften basierte, konnte schnell auch ein Nationalismus werden, der sich gegen ein feindliches Äußeres richtete. Das begann gewissermaßen als ein Wechselspiel zwischen Frankreich und den anderen kontinentaleuropäischen Mächten im Zuge der napoleonischen Befreiungskriege, setzte sich im Deutschen Bund nach dem Wiener Kongress 1815 fort und fand seine Steigerung in Nationalismus und Imperialismus zur Wende in das 20. Jahrhundert: ein aggressives Mittel der Mobilisierung von Massen und der Feindstaat-Erklärung. Schließlich verschmolzen Nationalismus und Antisemitismus in der Vernichtungspolitik des Nationalsozialismus.

Patriotismus geht auf das lateinische *patria*, das Vaterland, zurück und bezeichnete ursprünglich vor allem den Stolz und die Verbundenheit von Bürgern mit ihrer Stadt. Die Bürger in der Stadt sahen sich als frei und gleich an, sie genossen Recht und Schutz. Zumeist entwickelte sich ab dem 11. Jahrhundert in den Städten Oberitaliens, später auch in Deutschland, Wohlstand und ein reiches Kunst- und Kulturleben, auf das die Bürger mit Stolz und Selbstbewusstsein

Nationalismus und Patriotismus haben ein Innen und sie haben ein Außen. Nach innen können sie integrieren, Solidarität erzeugen und Verbundenheit symbolisieren. Nach außen hin grenzen sie ab, definieren den Anderen als nicht dazugehörig.

blickten. Bürger bildeten Schwurgemeinschaften, und begannen, ihre Regierungsgeschäfte selber in die Hand zu nehmen. Diese republikanische Tradition des Patriotismus, die sich in Siena, Venedig oder Florenz, in Frankfurt, Nürnberg oder den freien Hansestädten herausbildete, tradierte sich bis in die Neuzeit und die Phase der Herausbildung großer Nationalstaaten.

So beflügelte der Patriotismus die Amerikanische Revolution von 1776 wie auch die Französische Revolution von



Foto: akq-images

Einer der großen Vordenker der Französischen Revolution von 1789, Emmanuel de Sieyès, stellte die Frage: „Qu'est-ce que la nation?“ – „Was ist die Nation?“

1789. Patriotismus stand auch an der Wiege der deutschen Befreiungskriege gegen die napoleonische Herrschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts. So sehr Patriotismus die freie Herrschaftsform der Republik und die Demokratie beförderte, so wurde dieser freiheitliche Patriotismus doch auch nach und nach überlagert von dem bereits geschilderten Nationalismus. Wenn man jedoch einen historisch begründbaren Unterschied zwischen Patriotismus und Nationalismus herausstellen wollte, so ließe sich sagen, dass jener stärker auf den wertgebundenen Freiheitsstolz der Bürger, dieser stärker gegen andere Staaten gerichtet war, jener inklusiver, dieser exklusiver wirkte.

Mit Patriotismus ließ sich die eigene Stadt und das eigene Land gegen Bedrohungen – durchaus auch mit Mitteln der Gewalt – verteidigen. Nationalismus hatte immer – in den modernen Zeiten des Nationalstaates – die Tendenz, andere Staaten herabzusetzen und sie zu bedrohen. Nationalismus ist die aggressive Variante des Patriotismus. Patriotismus ist, so ließe sich mit dem französischen Schriftsteller Roman Gary sagen, die Liebe zu den Seinen, Nationalismus der Hass auf die Anderen.

III.

Deutschland kann gewiss kein unbefangenes, ungebrochenes Verhältnis des Stolzes zu seiner Geschichte haben. Das unterscheidet Deutschland von anderen demokratischen Staaten und erklärt, warum die Deutschen weniger stolz auf ihre historischen und politischen Errungenschaften sind als die Angehörigen anderer Nationen. Und doch gäbe es sicher Grund, etwas selbstbewusster und stolzer auf die Leistungen der letzten Jahrzehnte zu blicken: auf die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte, auf den Aufbau einer freiheitlichen Ordnung, auf einen hohen Lebensstandard, Wohlstand und soziale Absicherung, auf eine kulturelle Infrastruktur, die im internationalen Vergleich ihres gleichen sucht. Und auf die Friedli-

Patriotismus ist, so ließe sich mit dem französischen Schriftsteller Roman Gary sagen, die Liebe zu den Seinen, Nationalismus der Hass auf die anderen.

che Revolution von 1989/90 in der DDR und die Vereinigung beider deutscher Staaten. Ohne die Mobilisierung großer humaner und finanzieller Ressourcen und ohne das Gefühl der Verbundenheit und das nachhaltige Moment der Solidarität wäre das Zusammenwachsen Deutschlands nicht möglich gewesen. Gründe für einen entspannten Patriotismus also gäbe es.

In der Tat zeigen empirische Untersuchungen, dass die Deutschen durchaus stolz auf ihr Land und auch ihre Verfassung geworden sind – und das sowohl in West- wie in Ostdeutschland. So sagten 75 Prozent der Befragten in einer repräsentativen Studie, die ich im Jahr 2009 zum 60. Geburtstag des Grundgesetzes mit einem Hamburger Kollegen durchgeführt habe, dass sie „stolz auf das Grundgesetz“, 85 Prozent, dass sie „stolz auf die Freiheit und Rechtsstaatlichkeit Deutschlands“ seien. Damit werden Einstellungen sichtbar, die als Verfassungspatriotismus, also als besondere Verbundenheit mit den in der Verfassung verankerten Grundprinzipien der deutschen politischen Ordnung bezeichnet werden können. Dazu gehört auch die



Foto: akg-images

Die Rede von Kaiser Wilhelm II. beim Kriegsausbruch am 1. August 1914 in Berlin gipfelt in der Aussage: Er kenne „keine Parteien mehr, sondern nur noch Deutsche“.

Wertschätzung für die Grundrechte.

Zugleich äußerten 85 Prozent der Befragten, dass sie ihr Land liebten. Gewiss gab es hier wie auch bei den anderen Fragen graduelle Unterschiede, die sich

vor allem durch die Identifikation mit politischen Richtungen und Parteien erklärten, aber insgesamt zeigte sich doch ein sehr hohes Ausmaß an Identifikation mit Land und Verfassung. Das ist ge-

wiss ein guter Befund – gerade auch mit Blick auf gegenwärtige und zukünftige Herausforderungen, denen sich Deutschland im Inneren, in Europa und der Welt gegenüber gestellt sieht. □

Altschwabinger Sommerausklang

Fest im Park mit 1600 Gästen

Fast 1600 Besucher kamen am Nachmittag und Abend des 15. Septembers 2017 in den Park von Schloss Suresnes. Die Katholische Akademie Bayern hatte ihre Freunde und Nachbarn zum traditionellen Nachbarschaftsfest in den großzügigen Park im Herzen Schwabings eingeladen. Das große Gartenfest, der Altschwabinger Sommerausklang – Einlass war beim Schwabinger Maibaum an der Gunezrainerstraße, – begann am Nachmittag um 14.30 Uhr. Geboten wurden Musik, Essen und Trinken sowie viele Attraktionen für kleine und größere Kinder: Kletterturm, Kasperltheater, Hüpfburg und Ponyreiten, aber auch Malen und Schminken. Ab 15.30 Uhr spielte die „Blaskapelle Maisach“ unter der Leitung von Franz Kellerer. Erstmals trat beim Altschwabinger Sommerausklang außerdem ab 18 Uhr das „Münchner Kaffeehaus Ensemble“ unter der Leitung von Markus Singer in den Salons des Schlosses auf.

Küche und Hauswirtschaft der Akademie hatten es trotz des stürmischen



Die Blaskapelle Maisach unter Leitung von Franz Kellerer.



Früh übt sich, wer eine große Künstlerin sein will.

und regnerischen Wetters an den Vortagen geschafft, Park und Räume der Akademie schön und aufwändig zu schmücken. Gutes Essen, freundlicher Service und gut gelaunte Gäste machten Nachmittag und Abend zu einem schönen Ereignis, bei dem die Gastfreundlichkeit der Akademie wieder einmal unter Beweis gestellt wurde.

Unser Schloss „Suresnes“, frisch renoviert, war in diesem Jahr dann auch

eine zusätzliche Attraktion. Mehrere hundert Besucher wurden nach Lichtbildervorträgen zur Geschichte und Renovierung sowie zu unserem Nachhaltigkeitsmanagement durch die Räume des Schlosses geführt. Die Besucher zeigten sich sehr interessiert und aufs angenehmste überrascht, nahmen viel Informationsmaterial mit und versprachen, zu Veranstaltungen der Akademie wieder zu kommen.

Zum Abschluss gegen 21 Uhr erklang als Serenade „Der Mond ist aufgegangen“. Begleitet von Musikern der Blaskapelle Maisach sangen die Besucher des Sommerfestes alle sieben Strophen des wunderbaren Lieds mit dem bekannten Text von Matthias Claudius. Und trotz der doch kühlen Temperaturen blieben viele Freunde und Nachbarn der Akademie noch lange bei Bier und Wein sitzen. □



Bayerns Kultusminister Dr. Ludwig Spaenle machte einen Besuch bei der Akademie in seiner Schwabinger Nachbarschaft. Akademiedirektor Dr. Florian Schuller begrüßte ihn.



Prälat Dr. Christoph Kühn, Domkapitular in Eichstätt, besuchte mit jungen Menschen aus seinem Bistum den Altschwabinger Sommerausklang.

Philosophischer Meisterkurs

Rund 300 Zuhörer kamen am 21. März 2017 zum öffentlichen Abendvortrag des New Yorker Philosophieprofessors Richard Bernstein in die Katholische Akademie Bayern. Sein Referat mit dem Titel „Das Wiederaufleben des Pragmatismus“ fand im Rahmen des Philosophischen Meisterkurses der Hochschule für Philosophie München statt – eine Kooperation mit der Akademie, die heuer bereits das

vierte Mal ausgesuchte Studierende mit einem namhaften Philosophen zusammenbrachte. Nach dem auf Englisch gehaltenen Referat, das Sie in deutscher Übersetzung im Nachgang lesen können, diskutierte der Gast aus New York noch mit Prof. Dr. Jürgen Habermas. Beide Koryphäen kennen und schätzen sich schon seit Jahrzehnten.

Das weltweite Wiederaufleben des Pragmatismus

Richard J. Bernstein

I.

Im Jahre 1979 begann Richard Rorty seine Ansprache als Präsident der Eastern Division der American Philosophical Association folgendermaßen: „Pragmatismus ist ein vages, mehrdeutiges und überstrapaziertes Wort.“ Doch, so fährt er fort, „nichtsdestoweniger bezeichnet es den größten Ruhm der intellektuellen Tradition unseres Landes. Keine anderen amerikanischen Autoren haben solch einen radikalen Vorschlag dazu vorgebracht, unsere Zukunft anders zu gestalten als unsere Vergangenheit, wie es James und Dewey getan haben.“ (Rorty 1982:160) Rorty stellte diese Behauptungen zu einer Zeit auf, als die meisten englischsprachigen akademischen Philosophen den Pragmatismus verachteten. Die klassischen pragmatischen Denker zählten einfach nicht als „ernsthafte“ Philosophen.

Diese geringschätzige Haltung wird in einer Bemerkung Philip Kitchers aus seinen *Preludes to Pragmatism* treffend illustriert. Er schreibt: „Als ich vor einigen Jahren mein Interesse an den Pragmatisten gestand, verfiel ein bedeutender, recht meinungsstarker Philosoph in einen Verwünschungs-Modus *ex cathedra*: ‚PRAGMATISMUS?! PRAGMATISMUS?!?!?!?!?!‘ brüllte er ungläubig, ‚eine verwirnte Version der katastrophalsten Bedeutungstheorie, die je vorgelegt wurde!!‘ Obwohl ich zu erklären versuchte, dass ich gar nicht dachte, der Pragmatismus sei besonders daran interessiert, irgendeine ‚Bedeutungstheorie‘ zu liefern, blieben meine Bemerkungen wirkungslos. Es war für meinen Gesprächspartner schlicht nicht vorstellbar, dass sich eine bedeutende philosophische Bewegung nicht mit den semantischen Fragen befassen könnte, die er als die zentralen Probleme der Philosophie ansah. Für ihn mussten die Pragmatisten



Prof. Dr. Richard Bernstein, *The New School for Social Research, New York*

Konkurrenten im selben Geschäft sein, das ihn auch beschäftigte, obgleich sie bemerkenswert minderwertige Waren anboten.“ (Kitcher 2012:xi-xii)

Bedauerlicherweise besteht diese Einstellung in manchen Kreisen von Berufsphilosophen nach wie vor. Viel interessanter und beeindruckender ist dagegen das weltweite Wiederaufleben des Pragmatismus, worum es im Folgenden gehen soll.

Es gibt kaum einen Ort auf dieser Erde, wo es keine Gruppen von Denkern gäbe, welche die pragmatischen Denker wieder lesen, pragmatische Themen weiterentwickeln und sich selbst mit dieser Tradition identifizieren. Heutzutage besteht eine lebendigere

und kreativere Diskussion von Themen des Pragmatismus als jemals zuvor in seiner Geschichte. Ich möchte versuchen zu erklären, warum dies der Fall ist, und einige der Themen benennen, die auf neue und kreative Weisen bearbeitet werden. Zu Beginn werde ich mich auf einige der zentralen Leitmotive des Pragmatismus konzentrieren, dann werde ich die Entwicklung und die Wandlungen der pragmatischen Bewegung untersuchen, um mich schließlich ihrem heutigen weltweiten Wiederaufleben zuzuwenden.

II.

Was aber ist der Pragmatismus? Wie jede anspruchsvolle, komplexe philosophische Bewegung trotz der jeglicher einfachen oder vereinfachenden Definition. Nichtsdestoweniger lassen sich Themen ermitteln, die auf verschiedene und – offen gestanden – zuweilen gegensätzliche Weisen entwickelt und verteidigt wurden. Oft stehen Pragmatisten in scharfem Widerspruch zueinander. Eine der prägnantesten Charakterisierungen pragmatischer Themen stammt von Hilary Putnam.

„Was ich am Pragmatismus attraktiv finde, ist überhaupt keine systematische Theorie im herkömmlichen Sinne. Es ist vielmehr eine gewisse Gruppe von Thesen, die von verschiedenen Philosophen mit verschiedenen Anliegen auf verschiedene Weisen verteidigt werden können, und auch wurden, und welche die Basis der Philosophie von Peirce, und vor allem der von James und Dewey geworden sind. Diese Thesen sind, oberflächlich zusammengefasst, (1) *Antiskeptizismus*: Pragmatisten sind der Ansicht, dass *Zweifel* ebenso der Rechtfertigung bedarf wie *Überzeugung* (man erinnere sich an Peirces berühmte Unterscheidung zwischen ‚echtem‘ und ‚philosophischem‘ Zweifel); (2) *Fallibilismus*: Pragmatisten sind der Ansicht, dass es keine metaphysische Garantie dafür gibt, dass irgendeine Überzeugung niemals der Revision bedürfen wird (dass man *sowohl* fallibilistisch als *auch* antiskeptizistisch sein kann, ist womöglich die einzigartige Erkenntnis des Amerikanischen Pragmatismus); (3) die These, dass keine fundamentale Dichotomie zwischen ‚Fakten‘ und ‚Werten‘ besteht; und (4) die These, dass es, in gewisser Hinsicht, eine Art Praxisprimat in der Philosophie gibt.“ (Putnam 1994:152)

Wir werden sehen, dass diese letzte These – „dass es, in gewisser Hinsicht, eine Art Praxisprimat in der Philosophie gibt“ – zu einem bedeutenden Motiv im Werk Robert Brandoms wird, der fundamentalen Pragmatismus folgendermaßen beschreibt: „Dies ist die Idee, dass man ‚wissen, *dass*‘ als eine Art von ‚wissen, *wie*‘ verstehen sollte (um es in Ryle’scher Terminologie auszudrücken). Das heißt, zu glauben, *dass* Dinge so und so beschaffen sind, soll im Sinne von praktischen Fähigkeiten verstanden werden, etwas zu *tun*.“ (Brandom 2011:9) Ich würde die folgenden Punkte zu Putnams Liste hinzufügen: Der Pragmatismus hegt eine tiefe Besorgnis darum, wie Kontingenz das menschliche Leben beeinflusst, und schließlich ist es ihm ein Anliegen, diejenige Art von Erziehung und Kultur, oder Lebensweise, zu pflegen, die Dewey ‚kreative Demokratie‘ nennt. Dies ist eine lange Liste teilweise überlappender Themen.

III.

Lassen Sie mich einen kurzen Abriss der Entwicklung des Aufstiegs, des „Untergangs“ und des Wiederauflebens des Pragmatismus geben. Obwohl der Begriff ‚pragmatisch‘ auf eine lange etymologische Geschichte zurückblickt und

auf dem griechischen Wort *pragma* basiert, lässt sich ein Datum genau angeben, zu dem der Ausdruck als Name einer Art philosophischen Programms eingeführt wurde. Am 26. August 1898 hielt William James eine Ansprache an der University of California in Berkeley, wo er Charles S. Peirce beschrieb „als einen der originellsten zeitgenössischen Denker“.

James erzählt uns, dass er vom Pragmatismus erstmals in den Diskussionen im Rahmen einer informellen Diskussionsgruppe gehört hätte, des „Metaphysical Club“. Er schreibt: „Peirces Prinzip, wie wir es nennen können, lässt sich auf vielerlei Weisen ausdrücken, die alle sehr einfach sind. In der Zeitschrift *Popular Science Monthly* vom Januar 1878 führt er es folgendermaßen ein: Die Seele und Bedeutung des Denkens, sagt er, kann niemals in eine andere Richtung als in die der Erzeugung von Überzeugungen gelenkt werden, denn Überzeugung stellt den Halbschluss dar, der eine Phrase in der Symphonie unseres intellektuellen Lebens abschließt.“ (James 1977:348)

Hier ist Peirces Formulierung dessen, was später „die pragmatische Maxime“ genannt werden sollte, obwohl Peirce den Begriff ‚pragmatisch‘ im entsprechenden Artikel nicht verwendet.

„Überlege, welche Wirkungen, die denkbarerweise praktische Relevanz haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffs in unserer Vorstellung zuschreiben. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffs des Gegenstandes.“ (Peirce 1967:339)

Amerikanischer Pragmatismus wird oft auf zwei berühmte Artikel zurückgeführt, die Peirce im Jahre 1878 veröffentlichte: „Die Festlegung einer Überzeugung“ und „Wie unsere Ideen zu klären sind“. Letzterer ist derjenige, auf den James sich bezieht. Meiner Meinung nach lässt sich der tatsächliche Ursprung des Amerikanischen Pragmatismus auf eine Reihe dichter Artikel zurückführen, die Peirce 1868 und 1869 geschrieben hat – manchmal „Cognition Series“ genannt. Peirce kritisiert hier, was er das kartesische Gerüst moderner Philosophie nennt, und beginnt die Skizze einer pragmatischen Alternative.

„Descartes ist der Vater der modernen Philosophie, und der Geist des Cartesianismus – der sich hauptsächlich von der Scholastik, die er ablöste, unterscheidet – kann kurz gefasst folgendermaßen festgelegt werden:

1. Descartes lehrt, dass die Philosophie mit universalem Zweifel beginnen muss; während die Scholastik Grundwahrheiten niemals in Frage gestellt hatte.

2. Er lehrt, dass der letzte Prüfstein der Gewissheit im individuellen Bewusstsein zu finden ist; während die Scholastik sich auf das Zeugnis der großen Gelehrten und der allumfassenden (katholischen) Kirche stützte.

3. Die vielgestaltige Beweisführung des Mittelalters wird durch einen einzigen Schlussfaden ersetzt, der oft auf nicht einsichtigen Prämissen beruht.

4. Die Scholastik hatte ihre Geheimnisse des Glaubens, unternahm es aber, alles Geschaffene zu erklären. Dagegen gibt es viele Fakten, die der Cartesianismus nicht nur nicht erklärt, sondern für absolut unerklärbar hält, wenn man nicht den Satz „Gott macht sie so“ als eine Erklärung betrachten will.“ (Peirce 1967:184)

Das Bemerkenswerte ist, was Peirce als nächstes sagt: „Die meisten modernen Philosophen sind hinsichtlich einiger



Professor Richard Bernstein und Prof. Dr. Michael Reder, Professor für Praktische Philosophie an der Hochschule für Philosophie München, im Kreis von Studierenden in der Bibliothek der Katholischen Akademie.

oder aller dieser Aspekte faktisch Cartesianer gewesen. Ohne nun zur Scholastik zurückkehren zu wollen, scheint es mir, dass die moderne Wissenschaft und die moderne Logik von uns fordern, einen ganz anderen Standpunkt einzunehmen.“ (Peirce 1967:184)

Die Alternative, die Peirce mit seinem Pragmatismus entwickelt, stellt genau diesen „ganz anderen Standpunkt“ dar. Auf einen Schlag kritisiert Peirce das Konzept des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus, also die Vorstellung, dass es basale Intuitionen gebe, die als nicht-inferentielle Grundlage von Wissen dienen könnten – was Wilfrid Sellars den „Mythos des Gegebenen“ genannt hat. Diese Kritik des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus ist von Richard Rorty, John McDowell und Robert Brandom weiterentwickelt worden. Peirce unterscheidet echten, lebendigen Zweifel von den vorgetauschten intellektuellen Zweifeln der Philosophen. Er hebt hervor, dass wir Vorurteile nicht durch eine bloße Maxime zerstreuen können. Jegliche Untersuchung setzt Vorurteile voraus, die infrage zu stellen uns gar nicht einfällt. Peirce argumentiert auch dafür, dass nicht alle Vorurteile blind seien, sondern dass einige dieser Vorurteile – oder auch vorgängigen Urteile – befähigend wirken.

In diesen frühen Artikeln von 1868 hinterfragt Peirce auch den „Repräsentationalismus“ – einen dominanten Ansatz in der modernen Philosophie, wonach mentale Vorstellungen repräsentieren, was sich „außerhalb“ des Geistes befindet. Dabei ist Peirce sicherlich kein Skeptiker. Er bekräftigt, dass wir uns im Prozess befinden, zu erfahren, was real ist. Wir können jedoch nie behaupten, dass wir mit absoluter Sicherheit wissen, was real ist. Zukünftige Erfahrungen könnten erfordern, dass wir das aufgeben oder abwandeln, was wir für wahr halten. Alle Behauptungen über Wissen sind fehlbar und könnten einer Überarbeitung bedürfen – logische und mathematische Behauptungen miteingeschlossen. Wie Karl Popper, der stark von Peirce beeinflusst war, plädiert Peirce dafür, dass wir gewagte Vermutungen anstellen (die er „Abduktionen“ genannt hat) und diese daraufhin strenger Kritik aussetzen. Auf diese Weise schreiten Untersuchungen voran, und deshalb misst Peirce dem Appell an eine Gemeinschaft von Forschenden einen so großen Stellenwert bei. In den Wis-

senschaften – und eigentlich bei jeglicher Untersuchung – ist es erforderlich, unsere Hypothesen und Theorien öffentlicher Kritik auszusetzen. Peirces antiskeptischer, nicht-fundamentalistischer Fallibilismus wird wunderschön durch Wilfrid Sellars' berühmte Behauptung verkörpert: „Denn das empirische Wissen, wie auch seine anspruchsvolle Erweiterung, die Wissenschaft, ist nicht deshalb vernünftig, weil es eine Grundlage hat, sondern weil es ein sich selbst berichtendes Unternehmen ist, dass jede Behauptung in Frage stellen kann, jedoch nicht alle auf einmal.“ (Sellars 1999:68) Dem wird jeder Pragmatist beipflichten.

IV.

Ich greife aber meiner Geschichte voraus. Der Pragmatismus erlangte seine Popularität nicht durch Peirce, dessen vereinzelte Schriften zu seiner Zeit kaum bekannt waren, sondern vielmehr durch James' quasi populärwissenschaftliche Version des Pragmatismus. Diese erwies sich letztlich als Desaster. Um es deutlich zu sagen: Ich denke, dass James ein subtiler und komplexer Denker ist, und mein Respekt ihm gegenüber ist im Laufe der Jahre gewachsen. Ihn zeichnet die seltene Tugend aus, über die Philosophen gerne reden, die sie aber leider kaum an den Tag legen: echte intellektuelle Bescheidenheit in Kombination mit einer zutiefst menschlichen praktischen Weisheit. Nichtsdestoweniger hat der Gebrauch von solchen Ausdrücken wie „Barwert“ sowie die Andeutung, dass Wahrheit etwas sei, was „funktioniere“ und was uns subjektiv zufriedenstelle – besonders, wenn diese Formulierungen aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgerissen werden – den Pragmatismus gewissermaßen in Verruf gebracht. G. E. Moore und Bertrand Russell, zwei der Hauptgründer der analytischen Philosophie, haben James schonungslos karikiert und kritisiert, und es gibt heutzutage immer noch viele – besonders unter denjenigen, die James nicht sorgfältig lesen –, welche die Auffassung von Philip Kitchers Gesprächspartner, die oben angeführt wurde, teilen. Sogar Peirce, der das Wort „Pragmatismus“ in keiner seiner veröffentlichten Schriften vor James' Vorlesung von 1898 benutzt hatte, war derartig angewidert von den populärwissenschaftlichen und literarischen Gebrauchsweisen von „Pragmatismus“,

dass er den Begriff verstieß und sich erbat, „die Geburt des Wortes ‚Pragmatismus‘ ankündigen zu dürfen, das hässlich genug ist, um vor Kindsräubern sicher zu sein.“ (Peirce 1970:394) Peirce hatte Recht. Der Begriff war in der Tat so hässlich oder sperrig, dass niemand außer Peirce ihn jemals verwendet hat.

Der berühmteste Philosoph des 20. Jahrhunderts, der mit dem Pragmatismus in Verbindung gebracht wird, ist John Dewey. Dewey, geboren 1859 – dasselbe Jahr, in dem Darwins *Über die Entstehung der Arten* veröffentlicht wurde – lebte ein langes und aktives Leben. Er starb im Jahre 1952 und hat ein überaus umfangreiches Werk hinterlassen. Geboren in Burlington, Vermont, war Dewey verwurzelt in der amerikanischen Kultur, doch er war außerdem äußerst kosmopolitisch und hat tatsächlich überall auf der Welt Vorlesungen gehalten. Ich möchte ebenfalls George Herbert Mead erwähnen, der ein enger Mitarbeiter Deweys an der University of Chicago war. Zeitlebens wurde Mead von Dewey überschattet, doch wir werden noch sehen, wie wichtig Mead für

John Dewey ist wahrlich Amerikas Philosoph der Demokratie.

heutige Diskussionen des Pragmatismus geworden ist. Dewey war ein Philosoph der altherwürdigen Schule. Damit meine ich, dass er das gesamte Feld der Kultur als der philosophischen Reflexion würdig erachtete. Doch Dewey ist am besten bekannt dafür, dem Pragmatismus eine soziale und politische Wende gegeben zu haben. John Dewey ist wahrlich Amerikas Philosoph der Demokratie. Die Beschaffenheit, die Probleme und das Schicksal der Demokratie waren zentral für sein Denken, von seinen frühesten Tagen an bis zum Ende seines Lebens.

Er verstand Demokratie als eine Lebensweise und als ein moralisches Ideal, nicht bloß als eine Regierungsform. Die folgende Passage, verfasst im Jahre 1939, vermittelt den Geist seines Demokratieverständnisses: „Demokratie ist, verglichen mit anderen Lebensweisen, die einzige Art und Weise, zu leben, die mit ganzem Herzen an die Erfahrung als Zweck und als Mittel glaubt; als dasjenige, das in der Lage ist, die Wissenschaft hervorzubringen, welche die einzige zuverlässige Autorität für die Steuerung weiterer Erfahrung darstellt, und das Emotionen, Bedürfnisse und Wünsche freisetzt, um die Dinge ins Leben zu rufen, die es in der Vergangenheit noch nicht gegeben hat. Denn jede Lebensweise, die in ihrer Demokratie versagt, beschränkt die Kontakte, den Austausch, die Kommunikation, die Interaktionen, durch die Erfahrung gefestigt wird eben dadurch, dass sie weiter und reicher wird. Die Aufgabe dieser Freisetzung und Bereicherung ist eine, die von Tag zu Tag vorangetrieben werden muss. Da es diejenige ist, die kein Ende finden kann, bis Erfahrung selbst ein Ende nimmt, ist die Aufgabe der Demokratie unaufhörlich die der Gestaltung einer freieren und humaneren Erfahrung, die alle teilen und zu der alle beitragen.“ (Dewey 1951:394)

Sowohl James als auch Dewey trieb die Frage um, welche Richtung die „professionelle“ Philosophie nehmen würde. Zu ihrer Studienzeit hatte es in Amerika noch kaum genuin philosophische Fakultäten gegeben. Als gelernter Arzt hatte James Physiologie und Psychologie gelehrt, bevor er Professor für Philosophie wurde. Dewey hatte seinen Doktor an der Johns Hopkins University gemacht – einer der ersten Forschungs-

einrichtungen, die den Dokortitel vergab. James und Dewey hofften beide, dass die Philosophie eine neue Richtung einschlagen würde – eine Richtung, in der ihr Hauptanliegen die echten Probleme wären, denen Menschen in ihrem Alltagsleben begegnen. Im Kern wird diese Einstellung durch Deweys Aufruf an die Philosophen auf den Punkt gebracht, sich nicht mehr mit den spezialisierten Problemen von Philosophen zu beschäftigen, sondern mit den Problemen, die Menschen tatsächlich haben.

V.

Was ist mit dieser durch Peirce, James, Dewey und Mead inspirierten pragmatischen Bewegung passiert? Hier muss ich zwei Geschichten erzählen – und es steckt ein wenig Wahrheit in beiden. Die erste Geschichte beginnt mit der Marginalisierung dieser „klassischen“ Pragmatisten. In den 1930er und 1940er Jahren hatte ihr Einfluss bereits nachgelassen. Diejenigen Philosophen, die aus dem nationalsozialistischen Europa in die Vereinigten Staaten geflohen waren (beispielsweise Rudolf Carnap, Carl Hempel und Alfred Tarski), gaben der akademischen Philosophie in Amerika eine ganz andere Form. Zudem übte die Philosophie der Alltagssprache, wie sie in Oxford betrieben wurde, einen großen Einfluss aus. Diese beiden Bewegungen werden manchmal als die „linguistische Wende“ in der Philosophie beschrieben. Nach dem Zweiten Weltkrieg änderte sich die akademische Philosophie in den Vereinigten Staaten grundlegend.

Nahezu alle angesehenen philosophischen Fakultäten wurden von der sogenannten „analytischen Philosophie“ dominiert. Viele Philosophen vertraten, was ich als „analytische Ideologie“ bezeichnen würde; im Kern stand dabei die Überzeugung, dass die einzige bedeutsame Art und Weise, sich mit Philosophie zu beschäftigen, der sprachphilosophisch geschulte, analytische Stil sei. Aus Gründen, die bald deutlich werden sollten, unterscheidet sich scharf zwischen den zweifellos wichtigen Beiträgen von Philosophen, die im analytischen Stil arbeiten – mit ihrer Forderung nach Klarheit, Präzision und sorgfältiger Argumentation – und dieser arroganten analytischen Ideologie, die sämtliche anderen philosophischen Richtungen von der Hand weist.

Was dem nicht entsprach, beruhte auf sprachlichen Verwirrungen – und war entbehrlich. Mit der Entwicklung der verschiedenen Strömungen in der linguistischen analytischen Philosophie wurden die klassischen amerikanischen Pragmatisten marginalisiert und der klassische Pragmatismus landete im Papierkorb der Geschichte. Bestenfalls hieß es, die Pragmatisten hätten auf eine vage und unzulängliche Weise ausgedrückt, was vermutlich in einem deutlicheren, mehr zufriedenstellenden analytischen Modus umformuliert werden könnte.

In Grundzügen ist die Geschichte, die ich gerade erzählt habe, immer noch weit verbreitet in zahlreichen amerikanischen Philosophie-Instituten. Doch es muss noch eine andere Geschichte erzählt werden. Hier möchte ich die bedeutenden Beiträge von Richard Rorty, seinem Schüler Robert Brandom und Hilary Putnam erwähnen. Zu Beginn ihrer intellektuellen Karrieren galten Rorty und Putnam als führende Fachmänner im analytischen Stil der Philosophie. Doch beide widersetzten sich den engen Einschränkungen der analytischen Tradition und entdeckten die Relevanz der klassischen Pragmatisten wieder. Trotz des Mangels an expliziten Verweisen auf die klassischen Pragmatisten in den Werken von W. V. O. Quine,

Donald Davidson und Wilfrid Sellars (sowie anderen, die eng mit ihnen zusammenhängen) behaupteten Rorty und Putnam, dass diese vermeintlich „analytischen“ Philosophen pragmatische Themen auf neue Weisen weiterentwickelten. Folglich erzählten sie keine Geschichte des Untergangs und der Marginalisierung, sondern ihre Geschichte war eine der Kontinuität. Diese ganz andere Herangehensweise an die pragmatische Tradition wird treffend durch einen Kommentar veranschaulicht, den Putnam im Vorwort zu seinem Sammelband von Essays, *Realism with a Human Face* macht. Er schreibt: „All diese Ideen – dass die Dichotomie von Fakten und Werten unhaltbar ist, [...] dass Wahrheit und Rechtfertigung von Ideen eng verbunden sind, dass die Alternative zum metaphysischen Realismus nicht irgendeine Form von Skeptizismus ist, dass Philosophie ein Versuch ist, das Gute zu erlangen – sind Ideen, die schon lange mit der Tradition des Amerikanischen Pragmatismus assoziiert wurden. Diese Einsicht hat mich (manchmal mit der Unterstützung von Ruth Anna Putnam) dazu gebracht, mich um ein besseres Verständnis der Tradition von Peirce bis hin zu Quine und Goodman zu bemühen.“ (Putnam 1990:xi)

Quine und Sellars spielen eine bedeutende Rolle in Rortys *Der Spiegel der Natur*, und Rorty meint außerdem, dass Donald Davidson pragmatische Themen weiterentwickelt. Doch der vielleicht ambitionierteste lebende pragmatische Denker ist Robert Brandom – ein Schüler Richard Rortys und ein großer Bewunderer von Wilfrid Sellars. Das Beeindruckende an Brandom ist die Kombination seiner analytischen Gewandtheit, seiner systematischen Ambitionen und seines Verständnisses der Geschichte der modernen Philosophie. Signifikanten Einfluss auf sein Denken hatten sowohl Hegel als auch Wilfrid Sellars, den er für den größten der amerikanischen Denker des 20. Jahrhunderts hält. Brandom hat eine provokante Neuauslegung der modernen Philosophie vorgelegt, die deren Beitrag zu dem aufzeigt, was er „normative Pragmatik“ und „inferentielle Semantik“ nennt. Er interpretiert die führenden Denker des 19. und 20. Jahrhunderts als Mitwirkende bei pragmatischen Erkenntnissen.

Diese Tradition und ihre Orientierung beschreibt er folgendermaßen: „Ein Pragmatismus mit Blick auf die in kognitiver Aktivität implizit enthaltenen Normen wurde uns in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus drei voneinander unabhängigen Richtungen beschert: einmal von den klassischen amerikanischen Pragmatisten, gipfelnd in Dewey, ferner vom Heidegger von *Sein und Zeit* und schließlich vom Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen*. Im Verlauf meines Versuchs zu zeigen, wie die Einsichten dieser Traditionslinien (teils gemeinsam, teils komplementär) genutzt werden können, um die zeitgenössische Sprachphilosophie und Philosophie des Geistes voran zu bringen, fand ich mich allerdings zu Hegels ursprünglicher Version zurückgetrieben. Denn anders als jede dieser drei moderneren Varianten einer Theorie sozialer Praxis hat Hegel einen rationalistischen Pragmatismus verflochten.“ (Brandom 2001:52)

Ich kann nicht im Detail auf Brandoms rationalistischen Pragmatismus eingehen, den er erstmals in *Expressive Vernunft* entwickelt hat, doch ich möchte die Kühnheit seiner Behauptungen unterstreichen. Falls Brandom richtig liegt, gibt er der Art und Weise, in der wir über den Pragmatismus und die Geschichte der Philosophie seit Kant denken, eine ganz neue Richtung. Der



Das Gespräch der Philosophen Prof. Dr. Richard Bernstein (li.) und Prof. Dr. Jürgen Habermas, das auch auf Englisch stattfand, moderierte Dr. Mara-Daria Cojocaru von der Hochschule für Philosophie.

amerikanische Pragmatismus wirkt nicht mehr wie eine marginale, provinzielle Bewegung, die eingeklammert und abgetan werden könnte. Er ist Teil einer globalen philosophischen Bewegung, deren Wurzeln im 18. Jahrhundert liegen. Viele der herausragenden postkantischen Denker, einschließlich Hegel, Frege, Wittgenstein, Sellars und Heidegger, tragen allesamt zu pragmatischen Erkenntnissen bei. Brandoms Version des Pragmatismus birgt zahlreiche tiefgehende Affinitäten mit dem philosophischen Projekt von Jürgen Habermas.

Folgendes schreibt Habermas über Brandoms Opus Magnum: „*Making it Explicit* ist ein ähnlicher Meilenstein in der theoretischen Philosophie wie Anfang der siebziger Jahre *A Theory of Justice* von John Rawls in der praktischen. In souveräner Kenntnis der verzweigten analytischen Diskussion ist es Brandom gelungen, mit der Durchführung eines auch andernorts skizzierten sprachphilosophischen Ansatzes ernst zu machen, ohne dass die Vision, die das Unternehmen inspiriert, in den wichtigen Details der einzelnen Untersuchungsschritte verlorenginge. Den außerordentlichen Rang verdankt das Werk der seltenen Verbindung von spekulativem Impuls und langem Atem.“ (Habermas 1999:138)

VI.

Mein heutiges Thema ist das weltweite Wiederaufleben des Pragmatismus, doch da ich diesen Vortrag in Deutschland halte, möchte ich die kreative Aneignung pragmatischer Themen durch deutsche Denker betonen. Jürgen von Kempster und Klaus Oehler waren unter den ersten, die das Werk von Charles S. Peirce nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland bekannt gemacht haben, doch zur Illustration meiner These möchte ich mich auf vier herausragende Denker konzentrieren: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Hans Joas und Axel Honneth. Karl-Otto Apel ist besonders wichtig, da er einer der ersten bedeutenden deutschen Philosophen war, die das besondere Genie von Charles Sanders Peirce gewürdigt haben. Die von ihm angefertigte Ausgabe der Peirce'schen Schriften war eine der ersten Gelegenheiten für deutsche Denker, den Ideenreichtum und die Relevanz von Peirce zu entdecken – dem anerkannten Gründer des amerikanischen Pragmatismus. Apel

war äußerst feinfühlig bezüglich der kantischen Motive in Peirces Werk. Sein Buch *Der Denkweg von Charles S. Peirce* aus dem Jahre 1967 gilt als eines der besten Werke über Peirce, unabhängig von der Sprache. Apel betonte Peirces Beiträge zum „transzendentalen Pragmatismus“. Er war lange Zeit ein enger Kollege von Habermas und bestätigte diesen in seinem Interesse am Pragmatismus. In einem von Habermas' berühmtesten Büchern, *Erkenntnis und Interesse*, findet sich ein wichtiges Kapitel zu Peirce.

Bei Habermas fielen die Erkenntnisse des amerikanischen Pragmatismus auf fruchtbaren Boden, da sein eigenes Denken damals gerade eine pragmatische Wende vollzog. Er war ein scharfer Kritiker der „Subjekt-zentrierten“ Orientierung, die einen beträchtlichen Teil der modernen Philosophie zu Zeiten von Descartes charakterisiert hat – was er manchmal „Bewusstseinsphilosophie“ nennt. Demgegenüber hat er eine kommunikative Theorie des Handelns, von Sprache und Rationalität ausgearbeitet. Was Habermas an den pragmatischen Denkern gereizt und interessiert hat, war die Art und Weise, in der sie seine kommunikative Wende antizipiert hatten. Habermas' Kritik einer „Subjekt-zentrierten“ Philosophie überschneidet sich stark mit Peirces Kritik des Kartesianismus. Und die alternative Ausrichtung von Peirce und den Pragmatisten an der Bedeutung der „Gemeinschaft der Forschenden“ für die Untersuchung, Kritik und Bestätigung von Behauptungen weist eine auffällige Ähnlichkeit zu Habermas' kommunikativer Wende auf. Mead ist bekanntlich der Pragmatist, der aufzuzeigen versuchte, wie schon die Genese von Sprache und die Begriffe von ‚Ich‘ und ‚Anderem‘ durch soziale Interaktionen generiert werden. Dies ist ein entscheidender Grund, weshalb Mead solch eine bedeutende Rolle in Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* spielt.

Es besteht eine weitere Affinität zwischen Habermas und dem Pragmatismus, die ich betonen möchte. Zeit lebens war John Dewey Amerikas bekanntester öffentlicher Intellektueller und der stärkste Verteidiger einer kreativen Demokratie, an der alle teilhaben und teilnehmen. Zusätzlich zu seinem theoretischen Werk hat Habermas, wie Dewey, in den Medien über eine enorme Bandbreite zeitgenössischer sozialer und politischer Angelegenheiten geschrieben.

Auch er hat vor den heutigen Bedrohungen für die deliberative Demokratie gewarnt. Habermas hat sich sein Leben lang um den öffentlichen Raum gesorgt, wo Bürger beratschlagen, debattieren sowie rational Meinungen austauschen und kritisieren können. Habermas hegte, wie Dewey, eine tiefe Besorgnis darüber, was Dewey den „Niedergang der Öffentlichkeit“ nannte.

Hans Joas und Axel Honneth sind zwei weitere deutsche Denker, deren Werke durch den amerikanischen Pragmatismus beeinflusst wurden. Sie gehören zu der Generation, die auf Apel und Habermas gefolgt ist. Hans Joas' Buch über George Herbert Mead ist mehr als ein herausragender wissenschaftlicher Beitrag zur Geschichte des Pragmatismus. Er zeigt auf, wie relevant Mead ist, wenn es darum geht, zeitgenössische soziale Probleme anzugehen. Joas' tiefgehende Wertschätzung des amerikanischen Pragmatismus hat seine Sozialtheorie und seine Theorie kreativen

Bei Habermas fielen die Erkenntnisse des amerikanischen Pragmatismus auf fruchtbaren Boden, da sein eigenes Denken damals gerade eine pragmatische Wende vollzog.

Handelns geformt. Die Affinität zwischen Axel Honneth und John Dewey besteht mindestens darin, dass beide in der Tradition Hegels stehen. Dewey begann seine Karriere als Hegelianer und erklärte zu Recht, dass Hegel einen „dauernden Eindruck“ (Dewey 2004: 21) in seinem Denken hinterlassen hat. Sowohl Dewey als auch Honneth erschließen für hegelianische Motive eine eher pragmatisch fallibilistische Weise, mit sozialen und politischen Angelegenheiten umzugehen. Die Art und Weise, wie Honneth den zentralen Stellenwert von Anerkennung betont, kommt Deweys demokratisch motivierter Diagnose gleich, dass die Beziehungen zwischen Individuen auf Wechselseitigkeit angelegt sein müssen.

Mein knapper Überblick über pragmatische Strömungen bei deutschen Denkern zeigt kaum die Tiefe und Vitalität dieser kreativen Aneignung

auf. Es kam auch zu lebhaftem philosophischen Austausch zwischen Philosophen des amerikanischen Pragmatismus wie Richard Rorty, Hilary Putnam, Robert Brandom und ihren deutschen Gegenübern. Wie erwähnt, habe ich mich hier auf die kreative Aneignung pragmatischer Themen durch deutsche Denker konzentriert. Doch in Wahrheit gibt es überall auf der Welt – von Shanghai bis Moskau, von Toronto bis Bogotá – Philosophen, die den Ideenreichtum, die Vielfalt und die Relevanz des amerikanischen Pragmatismus entdecken. Es handelt sich hierbei um ein globales Phänomen.

VII.

Pragmatisten haben sich immer auf die Praxis und auf die Perspektive des Handelnden konzentriert. Ich möchte schließen mit einigen Bemerkungen über die heutige Relevanz des Pragmatismus. Amerikanischen Pragmatisten war es immer ein Anliegen, die Entwicklung konkreter demokratischer Praktiken voranzutreiben. Peirce, James, Dewey, Mead, Rorty, Putnam und Brandom teilten – trotz ihrer technisch philosophischen Meinungsverschiedenheiten – diese Vision und dieses Ideal einer lebenden Demokratie – einer Demokratie, in der ein Streben nach einer Gemeinschaft herrscht, die offen für Überlegung und Debatte ist. Ihre Vision von Demokratie nimmt eine engagierte fallibilistische Pluralität ernst. Horace Kallen, ein Schüler von William James, ist derjenige, der den Begriff „kultureller Pluralismus“ geprägt

Doch in Wahrheit gibt es überall auf der Welt Philosophen, die den Ideenreichtum, die Vielfalt und die Relevanz des amerikanischen Pragmatismus entdecken.

hat. Die Pragmatisten waren keine naiven Optimisten oder blauäugigen Utopisten. Sie waren sich der Kräfte bewusst, die demokratische Praktiken zu verzerren und zu untergraben suchten. Was Dewey 1930 schrieb, hat noch größere Relevanz im Jahre 2017. In einem Aufsatz mit dem Titel „United States, Incorporated“ spricht er vom „Geschäftsdenken, das seine eigenen Diskurse und seine eigene Sprache, seine eigenen Interessen, seine eigenen intimen Gruppierungen hat, in denen Menschen dieser Denkungsart, zusammengenommen, die Grundstimmung der Gesellschaft im Allgemeinen wie auch die Politik der Industriegesellschaft bestimmen, und größeren politischen Einfluss haben als die Regierung selbst. [...] Wir sind nun, ohne, dass dies jemals formal oder rechtlich so beschlossen worden wäre, auf eine Art und Weise sowohl geistig als auch moralisch vom diesem Geist der Korporation überformt, für die es in der Geschichte keinen Vergleich gibt.“ (Dewey 1984:62)

Außerdem würden alle Pragmatisten der folgenden Beschreibung demokratischer Politik beipflichten: „Demokratische Politik ist eine Begegnung zwischen Leuten mit verschiedenen Interessen, Perspektiven und Meinungen – eine Begegnung, in der sie ihre Meinungen und Interessen, individuelle wie die aufs Gemeinwohl bezogene, überdenken und wechselseitig revidieren. Sie ereignet sich immer in einem Kontext von Konflikt, unvollkommenem Wissen und Unsicherheit, wo aber gemeinschaftliches Handeln erforderlich ist. Die erzielten Beschlüsse sind immer mehr

oder weniger vorläufig, der Neuerwägung ausgesetzt und selten einstimmig. Was zählt, ist nicht Einstimmigkeit, sondern Diskurs. Das substanzielle gemeinsame Interesse wird erst im demokratischen politischen Kampf entdeckt oder erschaffen und es bleibt ebenso umstritten wie geteilt. Weit entfernt davon, schädlich für Demokratie zu sein, ist der Konflikt – auf demokratische Weisen behandelt, mit Offenheit und Überzeugung – das, was Demokratie funktionieren lässt, was für die wechselseitige Revidierung von Meinungen und Interessen sorgt.“ (Pitkin und Shumer 1982: 47-48)

Wir leben heute in finsternen Zeiten. Als Hannah Arendt von „finsternen Zeiten“ sprach – ein Ausdruck, den sie von Bertolt Brecht entliehen hat – bezog sie sich nicht ausschließlich auf den Totalitarismus. Sie schrieb: „Falls es die Funktion des öffentlichen Bereichs ist, Licht auf die menschlichen Angelegenheiten zu werfen – durch Bereitstellung eines Erscheinungsraumes, in dem die Menschen mit Taten und Worten, zum Guten oder Schlechten, zeigen können, wer sie sind und was sie tun können –, so ist es dunkel, wenn dieses Licht gelöscht wird von ‚Glaubwürdigkeitslücken‘ und ‚unsichtbarer Herrschaft‘, von einer Rede, die das, was ist, nicht offenlegt, sondern unter den Teppich kehrt, von moralischen und sonstigen Ermahnungen, die unter dem Vorwand, alte Wahrheiten hochzuhalten, jede Wahrheit in bedeutungslose Trivialität verwandeln.“ (Arendt 1989:14)

Dies ist tatsächlich eine finstere Zeit für die Demokratie. Auf der ganzen Welt hat eine Abwertung der demokratischen Praktiken stattgefunden. Wir haben es mit einer beängstigenden Anziehungskraft des autoritären Populismus zu tun. Und es gibt nicht nur „Lücken der Glaubwürdigkeit“, sondern auch die gefährliche Tendenz, die Unterscheidung zu tilgen zwischen dem, was es heißt, die Wahrheit zu sagen und unverschämte Lügen. Dabei ist es nur zu verführerisch, zynisch zu werden und einem hartnäckigen Pessimismus nachzugeben – um eben die privaten Freuden zu kultivieren und den öffentlichen Raum aufzugeben.

Doch dies ist nicht die pragmatische Antwort. Vielmehr ermutigen uns die Pragmatisten, uns größere Mühe zu geben – neue Wege zu suchen, eine Gesellschaft zu erlangen, in der Anständigkeit und Gerechtigkeit bestehen – und menschliches Leid zu lindern. Man suche nicht, wie der Igel, nach der einen großen Sache, die alles zum Besseren wenden wird. Sie existiert nicht. Man soll es eher mit dem Fuchs halten, indem man alltägliche demokratische Praktiken mit seinen Mitbürgerinnen und Mitbürgern pflegt.

Lassen Sie mich schließen mit einer meiner liebsten Charakterisierungen der Hoffnung, die von einem amerikanischen Sozialkritiker stammt, der das pragmatische Ethos geteilt hat: „Hoffnung impliziert ein fest verankertes Vertrauen in das Leben, welches denjenigen absurd erscheint, denen es fehlt. [...] Es ist immer das Schlimmste, worauf die Hoffnungsvollen vorbereitet sind. Ihr Vertrauen in das Leben wäre nicht viel wert, wenn es in der Vergangenheit keine Enttäuschungen überstanden hätte, während das Wissen darum, dass die Zukunft weitere Enttäuschungen bereithält, den anhaltenden Bedarf an Hoffnung demonstriert. [...] Der Leichtsinns, ein blinder Glaube daran, dass alles irgendwie gut ausgehen wird, liefert einen dürftigen Ersatz für die Einstellung, Dinge durchzuziehen, selbst wenn sie nicht [ganz aufgehen].“ (Lasch 1991:81) □

Dieser Artikel basiert auf dem englischsprachigen Vortrag „The Current Global Resurgence of Pragmatism“, den Richard J. Bernstein am 21. März 2017 an der Katholischen Akademie Bayern gehalten hat. Der Vortrag wurde für die Publikation geringfügig verändert und ins Deutsche übersetzt von Marc Niklas Ernst.

Literatur:

Arendt, Hannah (1989) *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. v. Ursula Ludz (München: Piper).

Bernstein, Richard J. (2010) *The Pragmatic Turn* (Cambridge: Polity Press).

Brandom, Robert (2001) *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, übers. v. Eva Gilmer (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

–, (2011) *Perspectives on Pragmatism Classical, Recent, & Contemporary* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Dewey, John (1951) „Creative Democracy – The Task Before Us“, in: *Classical American Philosophers*, hrsg. v. M. Fisch (New York: Appelton-Century-Crofts).

–, (1984) *The Collected Works of John Dewey 1882-1953. The Later Works, Vol. 5*, hrsg. v. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern University Press).

–, (1981) *The Philosophy of John Dewey*, hrsg. v. John J. McDermott (Chicago: University of Chicago Press).

–, (2004) *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*, hrsg. u. übers. v. Martin Suhr (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

Habermas, Jürgen (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

Presse

Die Tagespost

25. März 2017 – Dass der lange vernachlässigte Pragmatismus bereits seit 20 Jahren wieder im Aufschwung ist, diese Auffassung hat der amerikanische Philosoph Professor Richard Bernstein von der New School für Social Research in New York vertreten, als er am Dienstagabend in der Katholischen Akademie in München den Vortrag „Das Wiederaufleben des Pragmatismus“ hielt. (...) Für Bernstein, aber auch für den Philosophen Jürgen Habermas im anschließenden Gespräch stand besonders auch der Zusammenhang zwischen Pragmatismus und Demokratie im Vordergrund, (...) Echte Pragmatisten sind auch Demokraten und umgekehrt; beide gehören unzertrennlich zusammen, war die Botschaft des Abends in München. Alexander Riebel

KNA

22. März 2017 – Jürgen Habermas, der große deutsche Philosoph, der im Juni 88 Jahre alt wird, gab am Dienstagabend in München wieder eines seiner seltenen Gastspiele und beehrte die Katholische Akademie in Bayern. 2004 hatte hier vor handverlesenem Publikum das legendäre Zwiegespräch mit dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, stattgefunden. Dieses Mal ging es nicht um die „Dialektik der Säkularisierung“, sondern um das „Wiederaufleben des Pragmatismus“. Für die schwere philosophische Kost war eigens Richard Bernstein

James, William (1977) *The Writings of William James*, hrsg. v. John J. McDermott (Chicago: University of Chicago Press).

Kitcher, Philip (2012) *Preludes to Pragmatism: Toward a Reconstruction of Philosophy* (New York: Oxford University Press).

Lasch, Christopher (1991) *The True and Only Heaven: Progress and its Critics* (New York: Norton)

Peirce, Charles S. (1967) *Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus*, hrsg. v. Karl-Otto Apel, übers. v. Gert Wartenberg (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

–, (1970) *Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus*, hrsg. v. Karl-Otto Apel, übers. v. Gert Wartenberg (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

Pitkin, Hanna F. und Sara M. Shumer (1982) „On Participation“ (*Democracy* 2: 43-54).

Putnam, Hilary (1990) *Realism with a Human Face* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

–, (1994) *Words and Life*, hrsg. v. Richard Rorty (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Rorty, Richard (1981) *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

–, (1982) *Consequences of Pragmatism* (Minnesota: University of Minnesota Press).

Sellars, Wilfrid (1999) *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, hrsg. u. übers. v. Thomas Blume (Paderborn: mentis).

von der New School for Social Research aus New York gekommen. Der 84-Jährige gilt als wegweisender Vertreter dieser vor allem im angelsächsischen Raum vorherrschenden Denkrichtung. (...) Von der Zunahme der transatlantischen Spannungen und dem Auftrieb rechter Strömungen zeigte sich Bernstein nicht deprimiert. Seine Lebenserfahrung zeige ihm, Dinge könnten sich wieder ändern: „Das ist nicht Optimismus, sondern eine Sache des Realismus.“ Aufgewachsen in der Eisenhower-Zeit hätte niemand geglaubt, dass danach in den USA die Bürgerrechts-Bewegung folge. Da wollte Habermas nicht nachstehen. Die Philosophie wisse nicht auf alles eine Antwort, sagte er. Wichtig aber sei: „Nicht aufgeben, auch wenn die Situation aussichtslos erscheinen mag.“ Barbara Just

Publik Forum

Nr. 09/2017 – „Es gibt die Versuchung, zynisch zu werden, pessimistisch, seinen eigenen privaten Vergnügungen nachzugehen und den öffentlichen Raum zu vergessen“, sagte Richard Bernstein, US-amerikanischer Vertreter des philosophischen Pragmatismus im März in der Katholischen Akademie München bei einem Gespräch mit seinem Freund Jürgen Habermas. Doch er wolle dazu ermutigen, neue Wege für eine Gesellschaft zu suchen, die von Anstand und Gerechtigkeit geprägt ist, und menschliche Not zu lindern. Anne Strotmann

KEB-Mitglieder- versammlung 2017

Die diesjährige Mitgliederversammlung der KEB Bayern am 26. und 27. Mai 2017 stand unter dem Motto „Politische Bildung in der Erwachsenenbildung“. Prof. Dr. Ursula Münch, Direktorin der Akademie für Politische Bildung Tutzing, hielt dazu den Festvortrag, dessen überarbeitete

Fassung Sie im Anschluss finden. In anschließenden Workshops bestand die Möglichkeit, entweder die Inhalte des Vortrags mit Prof. Dr. Ursula Münch zu vertiefen oder drei exemplarische Felder der politischen Bildung kennenzulernen.

Politische Bildung in Zeiten von Populismus und digitalen Medien

Ursula Münch

Die Wichtigkeit von politischer Bildung und zwar gerade auch von politischer Bildung für Erwachsene wird von niemand ernsthaft bestritten. Gleichzeitig wissen wir alle, wie schwierig es ist, diejenigen zu erreichen, die diese Bildung eigentlich am nötigsten hätten. Angesichts der aktuellen Herausforderungen in Politik und Gesellschaft wird dieses Dilemma der politischen Bildung und der politischen Erwachsenenbildung sichtbarer denn je.

I. Die Gesellschaft verändert sich

Unsere Gesellschaft unterliegt einer fortschreitenden Ausdifferenzierung. Die Stichworte dafür lauten Individualisierung, Wertewandel und Säkularisation. Als Folge der damit verbundenen Emanzipationsprozesse verlieren die „intermediären“ Organisationen, also Großorganisationen wie Kirchen, Gewerkschaften, politische Parteien oder Verbände sowohl Mitglieder als auch Unterstützung. Sie werden für künftige Generationen voraussichtlich weniger Bedeutung besitzen als noch für die Nachkriegsgeneration oder die „Baby-Boomer“. Diese Entwicklung fordert nicht nur diese Organisationen massiv heraus, sondern sie ist schon deshalb auch geeignet, das gesamte gesellschaftliche Gefüge zu verändern, weil diese Institutionen zum Teil auch als politische „Taktgeber“ oder als ethisch-moralische „Leitplanken“ fungieren und den öffentlichen Diskurs mit prägen.

Diese Veränderungen haben verschiedene Ursachen. Besonders augenfällig ist der Wertewandel der Gesellschaft, der sich unter anderem als Ergebnis verschiedener für die gesellschaftliche Entwicklung sehr wichtiger und grundsätzlich zu begrüßender Emanzipationsprozesse einstellt: Während Werte wie Gehorsam, Pflicht und Unterordnung deutlich an Ansehen und Bedeutung verloren haben, wachsen der Zuspruch und das Interesse für Werte wie Selbständigkeit, Autonomie und Realisierung der eigenen Ziele.

Auch der demografische Wandel, also der Umstand dass die Gesellschaft, genau gesagt die ihre Mitglieder älter, we-



Prof. Dr. Ursula Münch, Direktorin der Akademie für Politische Bildung in Tutzing und Professorin an der Universität der Bundeswehr München

niger und „bunter“ werden, trägt zum gesellschaftlichen Veränderungsprozess bei. Auch wenn die deutsche Gesellschaft noch nie homogen war (vor allem nicht so homogen, wie dies die Anhänger diverser Verschwörungstheorien uns gerne glauben machen würden), so ist nicht zu übersehen, dass die Vielfalt an Lebensformen tatsächlich zustimmt. Diese Pluralisierung und Individualisierung macht das Leben „bunter“, aber oft auch anstrengender; vor allem, wenn es darum geht, die unterschiedlichen Gruppen in die Gesellschaft zu integrieren oder zu verbindlichen Entscheidungen zu kommen. Eine weitere Ursache für diesen Aspekt des gesellschaftlichen Wandels ist die vermeintliche oder tatsächliche Zeitknappheit: Wenn beide Partner erwerbstätig sind, bleibt für das ehrenamtliche Engagement in Parteien, Verbänden, den Kirchen oder Vereinen weniger Zeit. Hinzu kommt, dass die Bereitschaft gerade der Jüngeren sinkt, sich

auf längere Zeit an eine Organisation zu binden und sich für diese zu engagieren. Wer sich nicht aus Pflichtgefühl oder aus familiärer Tradition engagiert, sondern vor allem aus dem Wunsch heraus, die eigenen Anliegen umzusetzen, soziale Bestätigung zu erhalten und auch selbst einen Vorteil daraus zu ziehen, der oder die ist in ihrem Engagement nicht nur „wählerischer“; er oder sie kalkuliert vielmehr auch die Opportunitätskosten ein – bemisst also immer auch den Nutzen der durch das konkrete Engagement entgehenden Alternativen.

Viele tradierte „intermediäre“ Organisationen und deren interne Entscheidungsabläufe erscheinen gerade jungen Leuten unattraktiv: Sie wollen sich nicht auf umständliche Entscheidungsprozesse und überkommene Hierarchien einlassen, sondern sofort Ergebnisse sehen. Und sie erkennen keinen Sinn darin, sich in Organisationen einzubringen, deren Regeln sie nicht aktiv mitbestimmen können.

Diese Veränderungen geschehen ausgerechnet in einer Zeit, in der die weltpolitische Lage unübersichtlicher geworden ist und die Komplexität durch Europäisierung, Globalisierung, Flüchtlingskrise und Digitalisierung zunimmt. Damit geht nicht nur dem einzelnen etwas verloren, sondern auch der Gesellschaft insgesamt: Zum einen die für die Demokratie so wichtige Verbindung zwischen den einzelnen Teilen der Gesellschaft, aber auch die Verbindung zwischen den Bürgern und ihrer Repräsentanten. Zum anderen die Fähigkeit dieser Institutionen, die Vielzahl von Informationen auf die relevanten zu reduzieren und das Leben für den Einzelnen damit durchschaubarer zu machen. Das heißt: Ausgerechnet jetzt verlieren die Institutionen an Bedeutung, die bislang den Bürgern die Orientierung erleichterten.

II. Herausforderungen an die Politik steigen – das Vertrauen in die Eliten sinkt

Aber nicht allein auf der Ebene der Gesellschaft verändert sich vieles. Wir sehen, dass die Demokratie auch durch Veränderungen und sogar Fehlentwicklungen seitens der Politik beeinträchtigt wird. Zum einen verlagert sich der Ort politischer Entscheidungen immer noch mehr hin zu den Regierungen und vor allem zu den Regierungschefs; gleichzeitig spielen Expertengremien und externe Berater eine zunehmend wichtige Rolle. Beide Trends schwächen die Bedeutung der Parlamente – sie verkommen immer mehr zu Akklamationsorganen. Das zerreißt die Legitimationskette demokratischer Entscheidungsprozesse, und es schmälert die Gemeinwohlorientierung. Zu allem Überflus beobachten wir gleichzeitig, dass die klassische staatliche Steuerung mittels Regulierung angesichts der Macht trans- und international agierende Akteure an Wirksamkeit verliert. Dieses „Verschwinden der Politik“ (Jacques Rancière) gegenüber einer globalisierten Wirtschaft hat massive Folgen für die Demokratien.

In Folge der Veränderungen werden wir Zeugen eines massiven Vertrauensverlusts gegenüber den Eliten in Staat, Medien und Wirtschaft. Davon zeugen nicht nur die Kommentarzeilen vieler Online-Medien, sondern das bestätigte auch das zuletzt anlässlich des Weltwirtschaftsforums 2017 in Davos veröffentlichte „Edelman trustbarometer“, das für 28 Staaten weltweit erhoben wird: In vielen Staaten waren die Vertrauenswerte für die Führungsebene in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft noch nie so niedrig wie derzeit.

Für die Bundesrepublik und viele andere Mitgliedstaaten der Europäischen Union kann man feststellen, dass sich

ein Teil der Wählerschaft offenbar bereits seit geraumer Zeit nicht mehr angemessen von der Politik repräsentiert fühlt. Indizien dafür sind die zurückgehende Wahlbeteiligung einerseits sowie die teilweise guten Wahlergebnisse dezidiert protestpartei andererseits. Auch wenn das Phänomen scheinbar dasselbe ist, gehen die Ursachen für diese Abkehr von den demokratischen Parteien doch von Staat zu Staat, von Gesellschaft zu Gesellschaft auseinander. In einigen Staaten und besonders in den strukturschwachen Regionen stagniert die Wirtschaft schon seit Jahren. Hohe Arbeitslosenquoten, aber auch der Anstieg der prekären Beschäftigungsverhältnisse und die damit verbundene Wahrnehmung einer beängstigenden Perspektivlosigkeit nehmen den Betroffenen die Zuversicht und rauben ihnen den Optimismus mit Blick auf die Zukunft.

Häufig empfinden diese Menschen die eigene Situation als das Ergebnis von Ungerechtigkeiten, politischen Fehlentscheidungen aber auch einer wahrgenommenen Gleichgültigkeit der Parteien gegenüber den Anliegen der eigenen Bürgerinnen und Bürger. Umgekehrt fiel dem „Establishment“ in Staat, Wirtschaft, Medien und Gesellschaft reichlich spät auf, dass in vielen Staaten nicht nur der Europäischen Union ein Teil der Bevölkerung inzwischen davon überzeugt ist, die Vor- und Nachteile des globalen Handels, der Europäisierung sowie der Digitalisierung würden ungleich verteilt.

III. Antipluralistische Motive und Sehnsüchte

In der Bundesrepublik hat man diese Unzufriedenheit eines Teils der Bevölkerung, gerade auch in Ostdeutschland, mit der Politik und den Ergebnissen von Politik zunächst deshalb kaum wahrgenommen, weil diese Unzufriedenheit nicht durch die Wahl einer Protestpartei, sondern vor allem durch Nichtwahl artikuliert wurde. Das hat sich erst dadurch verändert, dass es der AfD zumindest vorübergehend gelingt, einen Teil dieser Wählerschicht zu mobilisieren. Der erste Anlass für diese Mobilisierung der Unzufriedenen war die Eurorettungs- bzw. die Griechenlandrettungspolitik. Die Empörung über diese Maßnahmen schlug Wellen: Die Leute ärgerten sich nicht nur darüber, dass diese Maßnahmen als vermeintlich al-

In Folge der Veränderungen werden wir Zeugen eines massiven Vertrauensverlusts gegenüber den Eliten in Staat, Medien und Wirtschaft.

ternativlos verbrämt wurden, sondern warfen den Parlamentariern vor, unbedarft und ohne den erforderlichen Sachverstand weitreichende Eingriffe auf den Weg zu bringen. Der Großteil des damaligen Unmuts dürfte aber auf das Empfinden zurückzuführen sein, Regeln würden nicht für alle gelten, nach dem Motto: „Die, die beim Beitritt zur Währungsunion geschummelt haben, werden jetzt auch noch auf unsere Kosten belohnt.“

Den Politikern wurde also vorgeworfen, Regelverletzungen hinzunehmen. Das Thema Bankenrettung oder Verschuldenskrise hätte aber nicht genügend Durchschlagskraft, Anschaulichkeit und vor allem Emotionalität besessen, um tatsächlich eine Mobilisierung der Politikabgewandten und Unzufriedenen zu erreichen. Die Flüchtlingspolitik dagegen schon, und zwar deshalb, weil es im Streit um die Flüchtlingspoli-



Das Schrammelquartett des Münchner Nostalgie-Ensembles lieferte den musikalischen Rahmen beim Ausklang der Mitgliederversammlung.

tik um Identität und um Gefühle geht. Das heißt, den Anhängern populistischer Parteien geht es keineswegs nur um eine (tatsächliche oder gefühlte) ökonomische Benachteiligung. Schließlich findet die AfD ihre Gefolgsleute keineswegs nur bei den „Modernisierungsverlierern“, sondern auch unter wohlhabenden Mitgliedern der Mittelschicht. Viele bewegt das subjektive Gefühl, kulturell zurückgesetzt und damit in der eigenen Identität tangiert zu werden. Sie lehnen die Begleiterscheinungen der Moderni-

sierung entschieden ab, also etwa den Wandel hin zu Weltoffenheit oder den Bedeutungsverlust von Pflichtwerten zugunsten von Selbstentfaltungswerten.

Dieser Teil der Bevölkerung hegt den Wunsch nach der Bewahrung traditioneller Werte und sieht Staat und Politik in der Pflicht, Fremde(s) grundsätzlich abzuwehren und für die kulturelle Homogenität der eigenen Gesellschaft zu sorgen. Zudem betrachten diese Bürgerinnen und Bürger die Art und Weise, wie die Aufnahme der Flüchtlinge von

statten ging als (weiteren) Regelverstoß, den sie durch ihre Protestwahl sanktionieren wollen. Ihr Unbehagen beruht demnach nicht zwangsläufig auf der eigenen wirtschaftlichen Position oder der Furcht vor Statusverlust, sondern vor allem auch auf der Wahrnehmung einer als bedrohlich empfundenen Entwicklung der Gesellschaft.

Nicht nur der Vertrauensverlust fordert demnach die Politik in vielen rechtsstaatlichen Demokratien heraus, sondern vor allem auch die Sehnsucht eines Teils der Bevölkerung nach kultureller Homogenität und dem Fernhalten „der Anderen“. Der Vorwurf des Populismus ist schnell erhoben; deutlich schwieriger ist es, das Phänomen wissenschaftlich zu erfassen. Politikwissenschaftler rücken vor allem ein Merkmal des Populismus in den Mittelpunkt, nämlich den Anti-Pluralismus. Damit ist das Phänomen gemeint, dass Populisten nicht nur die Vielfalt von Lebensformen ablehnen, sondern gleichzeitig der Idee anhängen, es gebe ein vorgegebenes und objektiv feststellbares Gesamtinteresse „des Volkes“. Während Pluralismus also die Unterschiedlichkeit der Interessen in einer Gesellschaft als wünschenswerte Tatsache voraussetzt (so lange sich die Vertreter dieser Interessen an die Spielregeln von Rechtsstaat und Demokratie halten), setzt der Anti-Pluralismus auf die objektive Erkennbarkeit des Richtigen – im Zweifelsfall durch das Mittel der Ausgrenzung all derjenigen, die andere Interessen verfolgen oder aufgrund bestimmter Merkmale identifizierbar sind.

Macht man sich auf die Suche nach den Ursachen für den Aufschwung antipluralistischen Denkens und damit der Populisten, trifft man auf weitere Facetten der bereits geschilderten Denk- und Verhaltensweisen: So treibt viele Menschen die Sorge um, dass Fakten politische Entscheidungen dominieren und sogar determinieren, diese Fakten jedoch die eigenen Wünsche und Interessen an den Rand drängen. „Postfaktische“ Verhaltensweisen (die eigentlich kontrafaktische Verhaltensweisen sind) stellen in erster Linie ein Aufbäumen gegen die Umstände und die anonymen Systeme dar, die diese Fakten produzieren: Also gegen die Globalisierung, die Digitalisierung, die weltweite Migration oder die Europäisierung.

Das damit verbundene Misstrauen denjenigen gegenüber, die man für diese

Entwicklungen entweder verantwortlich macht oder denen man zumindest zuschreibt, dass sie – anders als man selbst – von diesen Entwicklungen profitieren, kommt in der sich ausbreitenden Anti-Establishment-Haltung zum Ausdruck. Das ist der Boden, auf dem der Populismus mit seiner ihn prägenden Trennung zwischen Freund und Feind den politisch-moralischen Anspruch erhebt, die vermeintlich klar bestimmbareren Interessen des Volkes als der „wahren Nation“ gegenüber den angeblich unmoralischen und korrupten Eliten zu vertreten. Und das ist auch der Boden, auf dem die Europäische Integration als „Elitenprojekt“ oder das grundsätzliche Plädoyer für gute „transatlantische Beziehungen“ oder für die menschenwürdige Behandlung zum

So treibt viele Menschen die Sorge um, dass Fakten politische Entscheidungen dominieren und sogar determinieren, diese Fakten jedoch die eigenen Wünsche und Interessen an den Rand drängen.

Beispiel religiöser Minderheiten als „Mainstream“ denunziert werden. Das Auflehnen gegen das Establishment, also der Wunsch, der ökonomischen und medialen (Über-)Macht der Eliten die eigene Wut und einen bewussten Anti-Intellektualismus entgegenzustellen, scheint also maßgeblich der Einschätzung geschuldet, dass die Errungenschaften der liberalen Demokratie nicht allen Bürgern gleichermaßen nützen.

IV. Die Wirkweise digitaler Medien

Die bisher genannten Phänomene treffen nicht nur zeitlich mit den Wirkweisen der Sozialen Medien zusammen, also der Ermöglichung von „mass self-communication“ (Manuel Castells). In dem Maße, in dem die journalistischen „Gatekeeper“ ihre Strukturierungs- und Filterungsfunktion verlieren, verändert sich der Prozess der öffentlichen Meinungsbildung: Es bilden sich selbstreferentielle Teil-Öffentlichkeiten, die Diskurse werden emotionaler und damit steigt wiederum die Anfälligkeit einer breiten Öffentlichkeit für Vereinfachung und Po-

Vorstandswahl

Auf der Mitgliederversammlung 2017 der Katholischen Erwachsenenbildung in Bayern (KEB Bayern) wurde auch ein neuer Vorstand gewählt. Zur Wiederwahl standen die vier amtierenden Vorstandsmitglieder Paul Elbert (Vorsitzender der KEB Fürth und der KEB im Erzbistum Bamberg), Clemens Knoll (Geschäftsführer der KEB im Erzbistum München und Freising), Dr. Claudia Pfrang (Direk-

torin der Stiftung Bildungszentrum im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising) und Wolfgang Stöckl (Bischöflicher Beauftragter für KEB im Bistum Regensburg und Leiter des Bildungshauses Schloss Spindlhof). Alle vier Kandidatinnen und Kandidaten wurden mit deutlicher Mehrheit bestätigt. Akademiedirektor Dr. Florian Schuller ist satzungsgemäß Vorsitzender des Vorstands.



Paul Elbert, Clemens Knoll, Florian Schuller, Claudia Pfrang und Wolfgang Stöckl (v. l. n. r.) bilden den Vorstand der KEB Bayern.



Foto: akg-images

Art. 20 Abs. 2 des Grundgesetzes, wie es der Parlamentarische Rat 1949 (siehe Foto) ausgearbeitet hat, spricht mit gutem Grund nicht von der Herrschaft des Volkes, sondern statuiert, „Alle Staats-

gewalt geht vom Volke aus“. Rechtsstaatlichkeit, Pluralismus und Gewaltenteilung sind die Grundlagen unseres Staates, nicht die unbegrenzte Volksherrschaft.

pulismus. Die „Sozialen Medien“ bieten zum einen Manipulationsmöglichkeiten. „Trolle“ treiben in den sozialen Netzwerken und auf anonymen und unkontrollierten Plattformen ihr Unwesen und beeinträchtigen den öffentlichen Diskurs durch diverse Formen der „Information Operations“. Dieser reichen von der verschleierte Einflussnahme durch „Influencer“, dem „Silencing“, also der Strategie, Nutzer einzuschüchtern und so zum digitalen Schweigen zu bringen bis zum „Brigading“, also der abgesprochenen massenhaften Unterstützung eines Themas in Online-Abstimmungen. Diese Phänomene gehen einher mit der Beleidigung Einzelner oder von Gruppen und der gezielten Verbreitung von Hass: Fremdenhass, Islamhass, Frauenhass oder auch Hass auf die Europäische Union.

Soziale Netzwerke sind aber nicht nur aufgrund dieser zusätzlichen Manipulationsmöglichkeiten relevant. Etwas Weiteres kommt hinzu: Die sozialen Netzwerke bieten vielen Nutzern die willkommene Gelegenheit, sich auch kommunikativ von den viel gescholtenen Eliten in Politik und Medien abzuwenden. An die Stelle der bekannten hierarchischen Kommunikationsformen mittels Massenmedien tritt etwas Neues: Die unvermittelte und vermeintlich nicht-hierarchische Kommunikation mit „people like me“. Deren Informationen und Botschaften bringen viele Leute in zwischen mehr Vertrauen entgegen als denen der klassischen Medien.

V. Was ist zu tun?

Aus dem Zusammenwirken aller genannten Punkte könnte sich unter Umständen ein ideales Betätigungsfeld für politische Rattenfänger und Heilsversprecher ergeben. Vor allem dann, wenn wir uns der Illusion hingeben, dass Demokratie und Rechtsstaatlichkeit selbstverständlich seien, und wir weiterhin darauf verzichten, angemessen für die Grundlagen unseres Gemeinwesens, unserer Verfassungsordnung und unserer pluralistischen Demokratie einzutreten.

Um es den Populisten nicht noch einfacher zu machen, ist Verschiedenes erforderlich. An erster Stelle ist vor einer Selbstaufgabe der Repräsentation zu warnen. Wir brauchen politische Repräsentanten und gestaltungsfähige Parlamentarier unter anderem schon deshalb, weil es ein Grundbedürfnis in einer Demokratie ist, Verantwortung zu lokalisieren und zuzuschreiben. Die direkte Demokratie schränkt die Möglichkeit zur Zurechnung von politischer Verantwortung ein; schließlich trägt der abstimmende Bürger keine Verantwortung für die getroffene Entscheidung. Auch deshalb sollten Politiker die häufig anzutreffende Fehleinschätzung von der vermeintlichen Höherwertigkeit der direkten Demokratie nicht noch dadurch befördern, dass sie der „Koalition mit dem Volk“ den Vorzug geben vor der parlamentarischen Entscheidung durch verantwortliche Repräsentanten. Die derzeitige Begeisterung für die direkte

Demokratie, die nicht zufällig von populistischen Kräften geteilt wird, lässt in Vergessenheit geraten, dass Art. 20 Abs. 2 GG mit gutem Grund nicht von der Herrschaft des Volkes spricht, sondern statuiert, „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus“. Das zentrale Prinzip der

Die direkte Demokratie schränkt die Möglichkeit zur Zurechnung von politischer Verantwortung ein; schließlich trägt der abstimmende Bürger keine Verantwortung für die getroffene Entscheidung.

Bundesrepublik Deutschland und des Freistaats Bayern ist also nicht die unbeschränkte Herrschaft des Volkes, sondern die an den Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit, des Pluralismus und des Gemeinwohls ausgerichtete gewaltenteilende Republik.

Die Stärkung der freiheitlichen Republik und der einerseits wehrhaften und andererseits pluralistischen Demokratie sollte dort beginnen, wo die Demokratie stark war und wo sie bereits in den Aufbaujahren nach dem Krieg zu Recht ihren Ausgangspunkt nahm: Auf der kommunalen Ebene, in den Gemeinden

und natürlich bei jedem und jeder von uns. Den Schutz der Freiheit und der Republik kann man nicht nur dem Staat und seinen Sicherheitsorganen überlassen: Jede und jeder von uns hat Bürgerpflichten – Wählen gehört selbstverständlich dazu. Für den Zustand unserer freiheitlichen Demokratie hätte es höchst unerquickliche Folgen, wenn die früheren Nichtwähler und heutigen Protestwähler ihre Selbstwirksamkeit entdecken und extreme oder populistische Parteien wählen, während gleichzeitig ein Teil der Bürgerschaft der unsinnigen und falschen Auffassung ist, Wählen sei nur dann angebracht, wenn eine Partei antritt, deren Positionen er oder sie zu fast hundert Prozent zustimmen kann.

VI. Die wachsende Bedeutung politischer, aber auch „algorithmischer“ Bildung

Nachdem die Strukturierungsfähigkeit der intermediären Institutionen weniger nachgefragt wird, sind die Bürger bei der Suche nach Einordnung und Orientierung stärker als bisher auf sich selbst gestellt. Wer nicht will, dass hier ein Vakuum entsteht, in dem sich digital verbreitete Botschaften und Falschmeldungen der Anti-Pluralisten unterschiedlicher Couleur festsetzen und ausbreiten, muss die vopolitischen Grundlagen der freiheitlichen Demokratie und damit vor allem die Bevölkerung in ihrer Rolle als gemeinsinnorientierte und verantwortungsbewusste Bürger stärken. Dieses



Bildarchiv Bayerischer Landtag
Foto: Rolf Poss

Grundkenntnisse über das parlamentarische Regierungssystem (hier eine Plenartagung des Bayerischen Landtags) müssen ebenfalls Teil der politischen Bildung sein.

Postulat baut auf der Überlegung auf, dass die Demokratie und die Beachtung rechtsstaatlicher Grundsätze keinesfalls allein von der Qualität der Mandats- und Amtsinhaber und nicht einmal von gesetzlichen oder verfassungsrechtlichen Gewährleistungen abhängen.

Wenn die Diagnose zutrifft, dass der Gesellschaftsvertrag der Nachkriegszeit, also der gesellschaftliche und politische Konsens über die Notwendigkeit, globale Macht durch internationale Verträge und nationale Macht durch gewaltenteilende Mechanismen zu bändigen, an Bedeutung verliert, dann hat dies auch auf die politische Bildung massive Auswirkungen: Die Elemente des materiellen Rechtsstaates und der „checks and ba-

lances“ waren denjenigen, die „durchgreifen“ wollen, immer schon ein lästiges Hemmnis – das ist nichts Neues. Neu ist aber, dass diese antiliberalen Haltung zum Aufstand gegen das Establishment, gegen die Eliten verbrämt wird. Und neu ist auch, dass das auch biografisch geprägte Verständnis für die demokratie- und menschengefährdenden Wirkungen von Machtkonzentration gerade in den jüngeren Generationen weniger stark ausgeprägt zu sein scheint. In einer Zeit, in der die Sehnsucht nach den radikalen Lösungen um sich zu greifen scheint, ist es angebracht, dieses Grundverständnis für den freiheitsschützenden Wert dieser Mechanismen des Interessenausgleichs zu schulen. Dieses Verständnis

ist keinesfalls nur den jungen Leuten abzufordern. Das geht alle an.

Das zur politischen Urteilsbildung unabdingbare Orientierungs- und vor allem Deutungswissen wird jedoch gerade nicht durch die bloße Verfügbarkeit von Informationen erreicht. Um politische Inhalte verstehen, konkurrierende

Die Bürgerinnen und Bürger müssen befähigt sein, die Mechanismen der digitalen Kommunikation und der digitalen Wirtschaft zu erkennen.

politische Lösungen sowie die Geeignetheit des politischen Personals beurteilen zu können, reichen Recherchefähigkeiten nicht aus: Grundkenntnisse über das parlamentarische Regierungssystem, die Aufgabenverteilung zwischen den staatlichen Ebenen sowie die Arbeitsweise und Organisation der Medien in einer freiheitlichen Demokratie sind Mindestanforderungen. Nachdem das Internet und die Sozialen Medien gerade für junge Leute immer häufiger den einzigen Zugang zu politischen Themen darstellen und die Vereinfachung, Beschleunigung und Emotionalisierung von Politik an der Tagesordnung sind, muss

politische Bildung mehr denn je das Struktur- und Orientierungswissen vermitteln, ohne das wir in der digitalen Welt drohen verloren zu gehen.

Politische Bildung allein wird aber nicht genügen: Die Bürgerinnen und Bürger müssen auch befähigt sein, die Mechanismen der digitalen Kommunikation und der digitalen Wirtschaft zu erkennen. Im Zeitalter der Digitalisierung sollten mündige Bürger auch die Prozesse verstehen, die dazu führen, dass „Nutzer“ nicht Kunden, sondern eher Produkte von Internetkonzernen sind, die aus unseren Daten die für das Maschinenlernen benötigten Informationen gewinnen. Auch wenn die Forderung nach einer „algorithmischen Bildung“ der heranwachsenden Generationen derzeit noch überzogen anmutet, so werden mittelfristig diese zusätzlichen Befähigungen die Voraussetzung dafür sein, dass wir der sich abzeichnenden Machtkonzentration bei den Giganten des Internets etwas entgegenzusetzen können: Den politischen und digitalen Sachverstand und das entsprechende Urteilsvermögen der Bürgerschaft. □

Einzelne Abschnitte des Beitrags sind dem Aufsatz „Politische Bildung im 21. Jahrhundert“ entnommen, der in der „Festbroschüre“ aus dem Jahr 2017 „Mobilisierung der Demokratie. 60 Jahre Akademie für Politische Bildung“ erschienen ist.

Arbeitsgruppen

Dr. Peter Klasvogt (Direktor des Sozialinstituts Kommende Dortmund und der Katholischen Akademie Schwerte) gab in seiner Arbeitsgruppe einen Einblick in die sozioethische Bildungsarbeit der Kommende Stiftung beneVolens im Dienst an der jungen Generation. Anke Zimmermann (wissenschaftliche Mitarbeiterin beim

Bayerischen Bündnis für Toleranz) stellte Handlungsfelder und Konzepte in der Arbeit gegen Rechtsextremismus vor, und Ursula Kalb (Vertreterin der Gemeinschaft Sant'Egidio e.V.) zeigte anhand der Friedensarbeit von Sant'Egidio, wie Evangelium und Diplomatie verknüpft werden.

Kirchenrecht in Geschichte und Gegenwart

Aus Anlass des 100-Jahr-Jubiläums des Codex Iuris Canonici (Promulgation am 27. Mai 1917) veranstalteten die Katholische Akademie Bayern und das Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der LMU München eine große gemeinsame Tagung, um die Bedeutung dieses Ereignisses in den Blick zu nehmen. Mehr als 100 Teilnehmer kamen am 10. und 11. Juli 2017 zur Veranstaltung „Kirchenrecht

in Geschichte und Gegenwart“ in die Akademie. Lesen Sie im Nachgang die Referate. Für die Reihe „alpha-lógos“ im Bildungskanal ARD-alpha entstand auch eine Fernsehproduktion über die Tagung, die über die Homepage der Akademie in der Mediathek des Bayerischen Rundfunks abgerufen werden kann.



Der Münchner Erzbischof, Kardinal Reinhard Marx, feierte mit den Teilnehmern der Kirchenrechtstagung einen Gottesdienst in der Schwabinger Kirche St. Sylvester und begrüßte im Anschluss daran alle beim Empfang des Erzbistums in der Akademie.

Begrüßung und Einführung

Stephan Haering OSB

Eminenz, Magnifizienz, sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen, liebe Studierende und Freunde des kanonischen Rechts, meine sehr verehrten Damen und Herren, vor hundert Jahren, am Pfingstfest 1917, hat Papst Benedikt XV. (1914–1922) einen großen Meilenstein in der Entwicklung des kanonischen Rechts gesetzt, als er den *Codex Iuris Canonici* (CIC), die erste abstrakte Kodifikation des Kirchenrechts, promulgierte. Die Zeichen der Zeit waren schon länger, seit dem 19. Jahrhundert, auf dieses Ereignis hin ausgerichtet. Im weltlichen Recht hatte der Rechtskodex, d.h. eine möglichst umfassende, systematische Zusammenstellung der Bestimmungen zum Zivil- oder Strafrecht sowie auch zu speziellen rechtlichen Teilgebieten, längst Einzug gehalten. In der Kirche waren erste Anregungen, das kanonische Recht in einer solchen neuen Form zu fassen, im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) laut geworden. Es wurde für erforderlich erachtet, den schwer überschaubar gewordenen, umfangreichen Rechtsstoff in einem knapp gehaltenen Gesetzbuch zusammenzufassen. Die Rechtsanwender sollten nicht mehr von der Fülle des überlieferten Stoffes erdrückt werden, mit dem man – so die unter Kanonisten bekannte Wendung einer bischöflichen Eingabe – mehrere Kamele beladen könne.

Der vorzeitige Abbruch des Ersten Vatikanischen Konzils und andere Umstände haben dazu geführt, dass die Verwirklichung des Projekts einer Kodifikation noch einige Zeit auf sich warten ließ. Erst Papst Pius X. (1903–1914) hat die Arbeiten daran in Auftrag gegeben und unter Benedikt XV. kam das große Werk, das vor allem mit dem Namen von Pietro Gasparri (1852–1934) verbunden ist, zum glücklichen Abschluss. Am Pfingsten 1917 ist der CIC – ein Jahr nach der Promulgation – in Kraft getreten.

Die Kanonisten haben sich bald an das Arbeiten mit dem neuen Gesetzbuch gewöhnt. Uns heutigen Fachleuten ist ein Umgehen mit einem Kirchenrecht, das nicht kodifiziert wäre, kaum mehr vorstellbar. Auch wenn der CIC von 1917



Prof. Dr. Dr. Stephan Haering OSB, Professor für Kirchenrecht an der LMU München

schon nach wenigen Jahrzehnten inhaltlich nicht mehr ganz befriedigen mochte und ihm aufs Ganze gesehen keine sehr lange Lebensdauer beschieden war, hat sich doch das Prinzip der Kodifikation gehalten, wie der CIC von 1983 und der CCEO, das Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen von 1990, zeigen.

Das 100-Jahr-Jubiläum des CIC/1917 bietet dem Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) und der Katholischen Akademie einen willkommenen Anlass, erneut eine gemeinsame Tagung zu veranstalten. Der gewählte Titel der Veranstaltung „Kirchenrecht in Geschichte und Gegenwart“ macht schon deutlich, dass es dabei inhaltlich nicht nur um eine Auseinandersetzung mit dem Gesetzbuch von 1917 als solchem, sondern um allgemeinere und grundsätzliche Themen um das Kirchenrecht gehen soll. Wir wollen keine archäologische Analyse des CIC/

1917 unternehmen, sondern vor allem prinzipielle Fragen nach dem Wie, dem Wozu und dem Wohin des Kirchenrechts stellen.

Aus den sechs Vorträgen, die wir heute und morgen hören, und der zugehörigen Aussprache hoffen wir nach verschiedenen Seiten hin neue Erkenntnisse und Perspektiven zu gewinnen.

Im Einzelnen geht es dabei zunächst um die generelle Bedeutung der Rechtskodifikation für die Rechtskultur innerhalb und außerhalb der Kirche; damit wird uns Professor Stefan Korioth von der Juristischen Fakultät der LMU vertraut machen.

Die inhaltliche Weiterentwicklung des Kirchenrechts seit dem CIC/1917 bis zur Gegenwart herauf ist Gegenstand des Vortrags von Professor Stefan Mückl, der als Kirchenrechtler an der Universität S. Croce in Rom besonders nah beim obersten Gesetzgeber der katholischen Kirche lokalisiert ist und möglicherweise spezielle Einblicke in dessen legislative Werkstatt besitzt, an denen er uns teilhaben lassen kann.

Den ersten Tag beschließt Professor Christoph Ohly aus Trier, der in seinem Vortrag dem Zusammenhang von Glaube und Recht nachgeht, der für ein religiöses Recht, wie es das kanonische Recht ist, besonders bedeutsam ist.

Am morgigen Vormittag setzen wir fort mit den Beobachtungen von Professor Helmuth Pree aus unserem Institut zum gegenwärtigen Stand der Kanonistik und den Herausforderungen, denen sie sich heute gegenübersehen.

Vor zwei Jahrzehnten hat Professor Peter Landau von der Juristischen Fakultät der LMU, dessen Name zu den bedeutendsten unter den Forschern der kanonistischen Mediävistik zählt, an dieser Stelle auf die Tatsache hingewiesen, dass das kanonische Recht des Mittelalters ein gemeinsames Erbe der katholischen Kirche und der Kirchen der Reformation sei. Im Jahr des Reformationsgedenkens wird deshalb der Blick auf die getrennten Mitchristen gerichtet. Professor Heinrich de Wall aus Erlangen wird uns an das evangelische Kir-

chenrecht und dessen Eigenart heranzuführen.

Den Abschluss bildet ein Beitrag von Dr. Yves Kingata, Mitarbeiter und Habilitand an unserem Institut, der exemplarisch für Afrika diversen Fragen nachgeht, die sich aus der Konfrontation der europäisch geprägten Kirchenrechtskodifikation mit außereuropäischen Rechtskulturen und -traditionen ergeben.

Ich begrüße alle Referenten sehr herzlich und danke ihnen für ihre ohne Zögern geäußerte Bereitschaft, an dieser Veranstaltung mitzuwirken. Wir sind sehr gespannt auf das, was sie uns zu sagen haben.

Nach getaner Arbeit erhält unser Zusammensein dann am morgigen Nachmittag und Abend einen festlichen Charakter. Die kanonistische Ehrenpromotion zweier international hoch anerkannter Kanonisten, Kardinal Zenon Grochowski und Professor Patrick Valdrini, steht auf dem Programm. Zum Anlass dieser Promotionen und zu den Personen wird morgen in den Laudationes das Nötige ausführlich dargelegt werden. Heute beschränke ich mich darauf, die beiden Herren sehr herzlich in unserer Mitte zu begrüßen. Es ist uns Ehre und Freude gleichermaßen, Sie bei uns zu haben.

Auf die Ehrenpromotion folgen die Feier der heiligen Messe in St. Sylvester mit unserem Ortsbischof, Kardinal Reinhard Marx, und ein Empfang, dessen Gastgeber wiederum Kardinal Marx für das Erzbistum München und Freising ist.

Unsere Tagung ist inhaltlich vom Jubiläum des CIC/1917 motiviert und geprägt, sie hat aber auch noch einen lokalen Anlass an der Ludwig-Maximilians-Universität. Vor sieben Jahrzehnten, im Jahr 1947, wurde mit der Gründung eines Kanonistischen Instituts an unserer Universität eine Forderung erfüllt, die seit längerem von verschiedenen Seiten erhoben worden war. Es wurde damals eine an einer deutschsprachigen Universität einzigartige akademische Institution geschaffen, an der man die akademischen Grade im kanonischen Recht bis



Unter dem Pontifikat von Papst Benedikt XV., das von 1914 bis 1922 dauert, wurde der Codex Iuris Canonici

1917 promulgiert und 1918 in Kraft gesetzt. Die Photographie stammt aus dem Jahr 1920.

Foto: akg-images

hin zum Doktorat erwerben kann.

Dass diese Errichtung seinerzeit gelingen konnte, ist vielen zu verdanken, namentlich dem als Gründer anzusehenden Klaus Mörsdorf, an den der heutige Name des Instituts erinnert.

Im Psalm 90 Vers 10 heißt es zwar, dass unsere Lebenszeit 70 Jahre betrage und, wenn es hoch komme, vielleicht 80 Jahre. Doch dies ist von den einzelnen Menschen gesagt und gilt heute – wenigstens in unseren Breiten – sogar kaum mehr für diese. Akademische Ins-

Wir leisten gern unseren Beitrag für die Wissenschaft und zugunsten von Kirche und Gesellschaft.

titutionen sind zumeist erheblich längerlebig, wie unsere 1472 in Ingolstadt gegründete, nun in ihrem sechsten Jahrhundert bestehende Universität beweist. Es wird, gewaltsame Maßnahmen ausgeschlossen, auch dem Klaus-Mörsdorf-Studium Langlebigkeit beschieden sein. Angesichts seiner gegenwärtigen Vitalität kann man jedenfalls am Gedeihen des Klaus-Mörsdorf-Studiums für Kanonistik nur seine Freude haben.

Im erwähnten Psalm heißt es im Text weiter, dass das Beste am menschlichen Dasein Mühsal und Beschwer sei. Hier sehe ich nun eine gewisse Parallele zum Institut und seinen Aufgaben; denn das Entstehen guter Ergebnisse erfordert Mühe und Anstrengung seitens der Mitglieder. Solchen Einsatz scheuen wir freilich nicht. Qualitätvolle Resultate sind immer wieder erbracht worden, wie auch ein Überblick über die fachpublizistischen Erträge aus dem Institut zeigt, der vor einigen Jahren erschienen ist. Wir leisten gern unseren Beitrag für die Wissenschaft und zugunsten von Kirche und Gesellschaft. Und wir wollen das auch künftig in großer Verantwortung für die Sache und vor den Menschen tun.

Ich freue mich über ihr Interesse an unserer Tagung und danke für ihr Kommen. Dank gebührt auch den Verantwortlichen der Katholischen Akademie mit Herrn Direktor Msgr. Dr. Florian Schuller an der Spitze und Herrn Stephan Höpfinger als dem zuständigen Studienleiter. Mit ihnen zusammenzuarbeiten ist immer erfreulich. Mein herzlicher Dank als geschäftsführender Vorstand des Klaus-Mörsdorf-Studiums gilt auch meinen Kollegen, den Professoren Elmar Güthoff und Burkhard J. Berkmann, die diese Tagung mitgeplant haben und die Moderation der Sitzungen heute und morgen übernehmen werden. An der äußeren Organisation waren insbesondere die Mitarbeiter meines Lehrstuhls beteiligt, namentlich Frau Margaret Boß, der ich herzlich danke.

Nochmals: Seien Sie alle herzlich willkommen. Ich wünsche uns allen eine gute und ertragreiche Tagung. □

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort, wie auch auf unserer Homepage unter www.kath-akademie-bayern.de, finden Sie das verbindliche Datum, den endgültigen Titel sowie nähere Informationen.

Forum
Samstag, 2. Dezember 2017
Wachsen an Verwundungen
Ein Vormittag zu Resilienz

Reihe „Autoren zu Gast
bei Albert von Schirnding“
Montag, 4. Dezember 2017
Christian Lehnert

Vernissage
Dienstag, 16. Januar 2018
Werke von Lilian Moreno Sanchez

Die Bedeutung von Kodifikationen für die Rechtskultur und das Rechtsdenken in Staat und Kirche

Stefan Koriath

I. Einleitung

„Die sog. ‚Codifikationsfrage‘ ist eine der verrufensten in der ganzen Rechtspolitik, und es stehen sich die Meinungen auf das Schroffste entgegen. Auf der einen Seite wird von Unzähligen fast alles Heil im Rechte, beinahe im Staate, von der Einführung solcher allgemeiner Gesetzbücher erwartet, die Vornahme der Arbeit als ein höchstes Verdienst der Regierung, als Beweis hoher Gesittung des Volkes, als ein Ehrendenkmal für einen Zeitabschnitt betrachtet. Auf der anderen Seite erklären Männer, deren Stimme in Rechtsfragen von Allen gehört zu werden verdient, nur Unheil für Recht und Bildung von solchem Unternehmen zu erwarten, sprechen namentlich unserer Zeit alle Befähigung zur Zustandebringung eines guten Gesetzbuches ab. Die Freunde der Gesetzbücher haben die Erlassung einer großen Anzahl derselben in vielen Staaten durchgesetzt; die Gegner weisen auf dieselben als Belege ihrer Unfähigkeitsbehauptungen hin. Jene sehen als Grund der Abneigung nur eine dumpfe Befangenheit in scholastischer Büchergelehrsamkeit; diese erklären die Neigung aus flacher Unwissenheit.“

Das sind Sätze des liberalen Staatsrechtlers und Staatswissenschaftlers Robert von Mohl aus dem Jahre 1862. Ich habe sie aus zwei Gründen an den Anfang meiner Ausführungen gestellt. Zum einen reflektieren sie die Ambivalenz des Kodifikationsgedankens, hier im Zusammenhang des staatlichen Rechts zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Die anklingenden Argumente für und wider Kodifikationen haben aber auch etwas Zeitloses. Auch 2017 gibt es entschiedene Anhänger und Gegner des Kodifikationsgedankens, wobei schon hier darauf hinzuweisen ist, dass im staatlichen Recht seit der Mitte des 20. Jahrhunderts die praktische und theoretische Strahlkraft des Kodifikationsgedankens stark nachgelassen hat. Die Vorstellung, eine Kodifikation könne – in den Worten von Mohls – „ein Ehrendenkmal für einen Zeitabschnitt“ sein, die Selbstverwirklichung einer Gesellschaft in ihrem Recht, ist heute eher fremd. Gleiches gilt aber auch für die Furcht, umfassende Gesetzeswerke könnten das geltende Recht mit einem Schlag von seinen historischen Wurzeln abtrennen.

Mir geht es zum anderen aber auch um den Zeitpunkt, zu dem die Sätze von Mohls geschrieben wurden. 1862 ließ sich auf fast ein Jahrhundert zurückschauen, in dem – in dieser Reihenfolge – Kodifikationen zunächst gefordert, dann diskutiert und zuletzt in zwei Welten in verschiedenen europäischen Rechtsordnungen Einzug gehalten hatten. Zugleich erreichte Mitte des 19. Jahrhunderts der Kodifikationsgedanke, erstmals und vorsichtig noch, das Rechtsdenken und 50 Jahre später dann auch die Rechtspraxis der katholischen Kirche. Für die Kodifikationsidee ist die Mitte des 19. Jahrhunderts deshalb eine doppelte „Sattelzeit“. Das staatliche Recht saß bereits fest im Kodifikations-sattel, wenngleich wichtige Entwicklungen und einige der ausgereiftesten Kodifikationen noch bevorstanden. Das kirchliche Rechtsdenken ging vorsichtig dar-



Prof. Dr. Stefan Koriath, Professor für Öffentliches Recht, insbesondere Kirchenrecht sowie Deutsches Staats- und Verwaltungsrecht an der LMU München

an, den Sattel zu prüfen. Zwischen staatlichem und kirchlichem Recht gab es also in dieser Frage und in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Ungleichzeitigkeit.

In das Recht der katholischen Kirche – andere Kirchenrechtskreise zeigten sich von der Kodifikationsvorstellung ganz unbeeindruckt – kam die Kodifikationsidee vor allem durch Anstöße aus dem weltlichen Recht. Die Ungleichzeitigkeit von etwa 100 Jahren zwischen kirchlichem und staatlichem Recht ist nichts Ungewöhnliches. In der abendländischen Rechtsentwicklung gibt es durchgehend die wechselseitige Beobachtung und Beeinflussung von weltlichem und kirchlichem Recht. Dabei ist das eine Mal das kirchliche Recht im Vorrang, zeitlich und in der theoretischen und systematischen Durchdringung eines Problems, das andere Mal das weltliche Recht.

Kodifikationen jedenfalls sind, als Ergebnis praktischer Rechtsetzungsarbeit und samt ihren Voraussetzungen und mit ihren Folgen für die Rechtskultur und das Rechtsdenken, Erfindungen des weltlichen Rechts. Die Kodifikation eines Rechtsgebietes steht für Rationalität, Vollständigkeit, Einheitlichkeit, Systematik, Berechenbarkeit, aber auch für vergleichsweise leichte Veränderbarkeit und Anpassungsfähigkeit des Rechts. Das Kodifikationskonzept korrespondiert mit den Bedürfnissen moderner Gesellschaften, insbesondere im wirtschaftlichen Bereich, aber auch mit der Forderung nach gesicherter Rechtsstellung des Einzelnen gegenüber der Staatsmacht. Das kirchliche Recht rezipiert in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die formellen Seiten der Kodifikationsidee, nicht aber auch nur annähernd deren kulturelle, philosophische und rechtssoziologische Grundlagen aus der aufklärerischen Rechtstheorie des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Diese selektive Übernahme des Kodifikationsgedankens führt zu einer ganz eigenständigen Ausprägung der Kodifikationsidee im kirchlichen Recht.

Ich möchte dies verfolgen, indem ich im Folgenden – immer wieder holzschnittartig – dem Begriff der Kodifikation nachgehe, um dann die Bedeutung der Kodifikationsidee im staatlichen und im kirchlichen Recht zu beleuchten. Den Abschluss bildet ein Blick auf die Tragfähigkeit des Kodifikationskonzepts im 21. Jahrhundert.

II. Zum Begriff der Kodifikation

Der Begriff Kodifikation wurde relativ spät geprägt, erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts – nicht etwa früher und ausgerechnet von einem englischen Juristen, der in dem explizit Kodifikationen abgeneigten Rechtskreis des Common Law verwurzelt war. Jeremy Bentham bezeichnete mit dem Neologismus einen „complete body of law“ als Gegenbild zur „ordinary legislation“, dem Einzelgesetz ohne den Charakter des umfassenden Gesetzbuchs und ohne einheitlichen gestalterischen Willen. Nach Inge Kropfenberg steht Kodifikation für die umfassende und „planvolle Gestaltung von Recht in einem bestimmten Gebiet“ mit dem Ergebnis eines Gesetzbuchs, verbunden mit der Idealvorstellung der Vollständigkeit, Widerspruchsfreiheit, der leichten Erlernbarkeit und der Beseitigung aller Zweifelsfragen mittels eines umfassenden Regelwerks. Die Rechtsvorschriften einer Kodifikation beruhen auf allgemeinen Prinzipien, aus denen sie deduktiv und in zunehmender Konkretisierung abgeleitet werden. Auch der Gedanke der Publizität der allgemein zugänglichen Rechtsquelle spielt eine Rolle. Eine Kodifikation ist Baustein einer nicht pluralistischen und nicht alluvialen, sondern einer systemisch und monistisch angeordneten Rechtsordnung. Sie verweist im weltlichen Recht auf den souveränen modernen Staat als den Rechtsetzungsmonopolisten. Die Kodifikation ist im weltlichen Recht abzugrenzen von dem schon im römischen Recht bekannten „codex“ im Sinne einer Sammlung, nicht aber Neuschöpfung und planvollen Systematisierung des Rechtsstoffs. Die Kodifikation ist die Form modernen, vollständig positionierten und selbstbezüglichen Rechts.

Der Kodifikationsgedanke verblasst am Ende des 20. Jahrhunderts. Er weicht Stück um Stück einer neuen Phase des situativ intervenierenden Staates und der Pluralisierung rechtsetzender Instanzen, Letzteres in der Folge von Globalisierung, internationalen Zivilverfassungen und Mehrebenensystemen. Die im 19. Jahrhundert erkämpfte Stratifizierung des Rechts macht einer neuartigen Netzwerkstruktur Platz. Aber jetzt greife ich vor. Wenden wir uns den Anfängen der Kodifizierung im staatlichen Recht zu.

III. Zur Kodifikation im staatlichen Recht

Der Ausgangspunkt ist das schon seit dem 13. Jahrhundert nachweisbare und römisch-rechtlich geprägte „Ius commune“ in vielen europäischen Territorien, das durchgehend mit unterschiedlichen Formen lokalen Rechts angereichert wird. Im 18. Jahrhundert beginnt die Ablösung des „Ius commune“ durch Kodifikationen in einem „Akt revolutionärer Umgestaltung“ (Franz Wieacker). Die erste Welle der Kodifikationen ist noch ganz vom aufgeklärten Absolutismus und der Regelungsfreude des jetzt und erstmals souveränen Staates geprägt, der die intermediären Gewalten in die Bedeutungslosigkeit verbannt hat. Zu den ersten Kodifikationen, die in dieser Zeit entstehen, gehören der „Codex Juris Bavarici Criminalis“, der „Codex Juris Bavarici Judicialis“ und der „Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis“ aus den 1750er Jahren, ferner und etwas später das Preußi-

sche Allgemeine Landrecht von 1794 und als Nachzügler das Österreichische Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch von 1811.

Das ambitionierteste Werk dieser Phase ist das Preussische Landrecht. In mehr als 22.000 Bestimmungen regelt der obrigkeitliche Staat die ständische Gesellschaft fürsorglich-bevormundend in allen Lebensbereichen und verband dies mit einem eingeschränkten Interpretationsverbot an den Richter. Das war ein so großes – und teils fragwürdiges – Unternehmen, dass der königliche Gesetzgeber sich nicht traute, das Landrecht mit einem Schlag überall in Preußen in Geltung zu setzen. Es wurde territorial begrenzt, experimentierend und auch mit Evaluationspflichten verbunden eingeführt. In manchen preussischen Kernlanden galt es bis zu der vom Deutschen Reich nach 1871 ausgehenden Rechts-

Eine Kodifikation ist Baustein einer nicht pluralistischen und nicht alluvialen, sondern einer systemisch und monistisch angeordneten Rechtsordnung.

vereinheitlichung nicht. Immerhin: Der Gedanke der Publizität und Einheitlichkeit brach sich Bahn, wenngleich das Menschenbild des Landrechts vorkläarerisch blieb und der Kern der Kodifikationsidee, die systematische Herleitung aller Rechtssätze aus allgemeinen Prinzipien, nur ansatzweise zum Tragen kam.

Ein völlig neuer Geist zog – in ganz Westeuropa – mit dem Code Napoleon von 1804 ein und wirkte bis zum Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch von 1900 und dem Schweizerischen Zivilgesetzbuch von 1912. Die jetzt entstehenden Kodifikationen sind von bürgerlicher Gleichheit und Selbstbestimmung geprägt, sie sind Hilfe zur ökonomischen Entfesselung, entschieden national, freiheitlich-liberal und individualistisch. Sie beruhen auf dem Gedanken der Freiheit und Verantwortlichkeit der Rechtsunterworfenen. Sie sind nicht mehr – wie ihre Vorläufer des 18. Jahrhunderts – geprägt vom Naturrecht, sondern Kodifikationen des Positivismus, allerdings nicht eines eher schlichten Gesetzespositivismus, sondern eines anspruchsvollen, die Verbindung zu den Positivismen anderer Wissenschaften in dieser Zeit suchenden Rechtspositivismus. Verfahrensrechtliche Flankierungen hierzu sind – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ebenfalls in Gestalt von Kodifikationen – die auf das materielle Recht abgestimmten Prozessordnungen, verbunden mit der hier erstmals gewährten richterlichen Unabhängigkeit in den jetzt so genannten „ordentlichen“ Gerichten. Es sind die Gesetzeswerke, die der Rechtshistoriker Franz Wieacker als „staatlich gesetzte Rechtsvernunft“ bezeichnet hat, die den Richter und die Bürger der „Herrschaft eines lückenlosen Normensystems“ unterwerfen, nicht mehr der Herrschaft eines historisch gewachsenen, aber auch verwachsenen, organischen Rechtsbestandes. Es sind die Kodifikationen, denen der gelehrte Jurist Max Weber auch die Funktion zuschreibt, politischer Einheit und staatlicher Machterhaltung zu dienen.

Keineswegs wurde – ich erinnere an die Worte Robert von Mohls – dieser Zug zur Rationalisierung, Technisierung und Entfesselung der bürgerlichen Gesellschaft von allen begrüßt. In Deutschland gab es bereits im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts einen exemplarischen Kodifikationsstreit, in dem das Für und



Sprach ein Grußwort: Prof. Dr. Bernd Huber, der Präsident der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Wider der Kodifikation umfassend erörtert wurde.

Grundlage der Auseinandersetzung war die Frage nach dem Geltungsgrund des Rechts nach dem Wegfall des römisch-rechtlichen Ansatzes sowie der Vorherrschaft Napoleons in deutschen Gebieten. Sollte die Gelegenheit genutzt werden, ein eigenes neues Zivilgesetzbuch zu schaffen – mit Anleihen insbesondere an die französische Kodifikation von 1804 –, oder sollte das Recht behutsam aus der römisch-rechtlichen Tradition weiterentwickelt, aber nicht umfassend in geschriebenen Rechtsnormen fixiert werden? Der Heidelberger Zivilrechtler Anton Friedrich Justus Thibaut rief 1814, unmittelbar vor Beginn der politischen Restauration, dazu auf,

ein einheitliches Gesetzbuch für die deutschen Staaten unter weitgehender Lösung von den römisch-rechtlichen Traditionen zu schaffen, das in deutscher Sprache ein volksnahes, systematisches und einheitliches Recht enthalten sollte. Schon Zeitgenossen verstanden dies als „Kundgebung eines wachen freiheitlichen Staatsbürgersinnes“ (Franz Wieacker).

Friedrich Carl von Savigny hielt dagegen: Er betonte die Rechtswissenschaft – im Gegensatz zur mechanischen Jurisprudenz –, der als der eigentlichen Quelle des Rechts die Aufgabe zukomme, die Traditionsbestände zu erarbeiten und die objektiv vorgegebenen, unveränderlichen Kategorien und Rechtsbegriffe als Leitlinie einer vernunftbasierten Lösung anzuerkennen. Die Idee eines von Menschen aus dem Nichts durch Satzung geschaffenen neuen Rechts lehnte er zugunsten der organischen Entwicklung ab. Alle Kodifikation sei „unorganisch“ und daher entweder schädlich oder überflüssig. Recht entstehe aus Gewohnheit, Wissenschaft und Praxis. Recht ist kein Werkzeug, sondern Stück der Kultur, aber auch der politischen Kultur. Dass in diesem Streit sich auch Ansätze demokratischer Selbstbestimmung und restaurative Tendenzen gegenüberstanden, verstand sich 1815 fast von selbst.

Hegel, der die zeitgenössischen rechtswissenschaftlichen Diskussionen verfolgte und häufig kommentierte, nahm in seinen erstmal 1820 publizierten „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ zu diesem Streit Stellung. Ohne dass Savigny genannt wird, heißt es bei Hegel bündig: „Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angetan werden könnte.“ Aber in einem Zusatz erfährt auch der Gedanke Kritik, die Kodifikation eröffne die Möglichkeit der „Creatio ex nihilo“: Es könne nicht darum gehen, „ein System ihrem Inhalte nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d.i. ihn denkend zu fassen, mit Hinzufügung der Anwendung aufs Besondere.“

In einer ersten Zusammenfassung lassen sich damit die Ursprünge und die historischen Bedingungen der staatlichen

Kodifikationen bestimmen. Verlangt ist erstens eine politische und nationalstaatliche Konsolidierung als Voraussetzung für die großen Kodifikationen. Der Code Civil entsteht nach der Französischen Revolution, die vier großen Reichsjustizgesetze und das BGB nach der Gründung des Deutschen Reiches. Zweitens: Es muss einen einheitlichen Gesetzge-

Das Ziel lag darin, das Recht der Katholischen Kirche im lateinischen Rechtskreis zu bündeln, durch Übersichtlichkeit die Eignung für die Rechtspraxis und das Studium herbeizuführen und nicht mehr geltende oder unzeitgemäße Vorschriften auszusortieren.

ber geben. Nur die aus der Souveränität des Staates abgeleitete Allmacht des Gesetzgebers kann den Anspruch verwirklichen, „den gesamten Rechtshorizont gleichsam aus dem Nichts zu erschaffen“ (Franz Wieacker).

Drittens haben rationalistische Tendenzen der Aufklärung den vernunftrechtlichen Systemgedanken gefördert. Eine Kodifikation stellt die innere Stimmigkeit des Rechts her. Die Verpflichtung von Rechtsetzung und Rechtsanwendung auf den Systemgedanken führt zu Lösungen, die der Gerechtigkeitsordnung entsprechen. Entscheidend ist die Abstraktion und die Flexibilität des kodifizierten Rechts, so Karsten Schmidt. Charakteristisch ist der Anspruch, auf dieser Grundlage nicht einfach bestehendes Recht zu ordnen und zu verbessern, sondern davon losgelöst mittels erschöpfender systematischer Neuordnung des Rechts eine umfassende Planung der Gesellschaft verwirklichen zu wollen. Mit dem Niedergang des dahinter stehenden Optimismus beginnt schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Niedergang des Kodifikationsstrebens.

IV. Zur Kodifikation im kirchlichen Recht

Die kirchenrechtliche Ausgangslage zu Beginn des Kodifikationszeitalters und des 19. Jahrhunderts war dadurch bestimmt, dass es eine Sammlung des kanonischen Rechts im „Corpus Iuris Canonici“ unter Einschluss unter anderem des Dekrets Gratians und der Dekretalen gab. Das waren Rechtssammlungen, die vielfach durch sonstige Rechtsakte sowohl des Papstes als auch der Territorialkirchen überlagert wurden. Daraus war eine Gleichzeitigkeit begrenzter Einheit und weitgehender Rechtszersplitterung entstanden. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstärkten sich die Tendenz der Zentralisierung und der Spiritualisierung – Ulrich Stutz sprach später von einer sich herausbildenden Epoche des „Vatikanischen Kirchenrechts“. Kanonisten beobachteten die Entwicklung im staatlichen Recht. Vereinzelt Wünsche nach einer Kodifizierung des kirchlichen Rechts gab es schon vor und während des Ersten Vatikanischen Konzils. Am 19. Februar 1870 gab es einen – auf Latein verfassten – Aufruf einiger Konzilsväter an Papst Pius IX. mit der Bitte: „Ein neues Gesetzbuch des kanonischen Rechts auf den Weg zu bringen, ist ein sehr schwieriges Werk; je größer aber die Schwierigkeiten sind, desto mehr gereicht es einem Papst von solcher Größe zum Verdienst.“ Bis zum Ende des Jahrhunderts aber überwogen Zurückhaltung und Kritik an diesem Gedanken. Die Zurückhal-

tung nahm die allgemeine Kritik Savignys auf und hegte für das kanonische Recht besondere Befürchtungen: Wegen der Notwendigkeit von dessen weltweiter Geltung, wegen der langen Geschichte, vor deren Hintergrund Kodifizierung in besonderem Maße Enthistorisierung bedeuten müsse, und auch wegen des drohenden Verlustes großer Anpassungsfähigkeit an den Einzelfall, die durch verschiedene Rechtsfiguren wie das „tolerari potest“ zur einzelfallbezogenen Abweichung von kurialem Recht gegeben war. Schließlich: Ließ sich in der Kirche, die aufklärerischen, liberalen und individualistischen Prinzipien ablehnend gegenüberstand, die gerade hiervon geprägte Kodifikationsidee überhaupt nutzbar machen?

Jedenfalls überwogen bis zur Wende des 20. Jahrhunderts Wünsche nach einer vorsichtigen Revision des Bestehenden deutlich die bis dahin zaghaften Kodifikationsbestrebungen, auch wenn bereits verschiedene nichtamtliche Kodifikationsentwürfe erarbeitet wurden. Es dürften drei Gründe gewesen sein, die dann dennoch zum Auftrag Papst Pius X. führten, eine Kodifikation auszuarbeiten, die dann 1917 fertiggestellt war: Die Beseitigung von Rechtsunsicherheit, die Orientierung an weltlichen Vorbildern insoweit, als es die Systematik des Rechts und die Steuerbarkeit des Rechts durch den einen Gesetzgeber in Gestalt der nach 1871 gestärkten Primatialgewalt betraf, aber auch der tiefgreifende soziale Wandel in vielen Staaten der Erde. Das Ziel lag darin, das Recht der Katholischen Kirche im lateinischen Rechtskreis zu bündeln, durch Übersichtlichkeit die Eignung für die Rechtspraxis und das Studium herbeizuführen und nicht mehr geltende oder unzeitgemäße Vorschriften auszusortieren. Ulrich Stutz bezeichnete den CIC des Jahres 1917 als „vollständige, erschöpfende Kodifikation des gemeinen katholischen Kirchenrechts nach Art der neuzeitlichen staatlichen Gesetzbücher“. Die „Kompilationsmethode“ des vorherigen Corpus war verabschiedet.

Um den rechtskulturellen Unterschied zwischen den weltlichen Kodifikationen und ihrem kirchlichen Gegenstück in den Blick zu nehmen, seien die Charakteristika des Codex von 1917 kurz geschildert. Begriffsbestimmungen und kurze, prägnante Canones förderten die Klarheit, weckten bei manchem zeitgenössischem Betrachter aber auch das „Gefühl, man habe ein systematisches Lehrbuch vor sich“ (August Knecht). Die fünf Bücher sind, nach dem 1. Buch mit allgemeinen Normen und vor dem 5. Buch des Strafrechts, im Mittelteil an das römische Recht mit der klassischen Dreiteilung „personae“, „res“, „actiones“ angelehnt. Der hohe Abstraktionsgrad veränderte die Methode: Fallrecht, Analogie und „aequitas“ – im weltlichen Recht übrigens Merkmale von Common-Law-Systemen – verloren an Bedeutung, der hohe Abstraktionsgrad förderte dementsprechende Konstruktionen und ein Normverständnis, das nicht auf die Fülle der historischen Entwicklung, sondern auf die Norm als Teil eines systematisch-logischen Netzes konzentriert war. Ulrich Stutz wagte 1917 hellstichtig eine Prognose: Die Einführung des Codex werde zunächst die Fokussierung auf „Buchstabeninterpretationen und Paragraphenweisheit“ fördern, eine „öde“ und „inhaltsleere“ Gesetzesjurisprudenz. Danach aber sei das Erstarken einer neuen kirchlichen Rechtsgeschichte zu erwarten, weil diese und die ihr zuzuordnenden Rechtsquellen (das vor dem Codex existierende Recht) zum ersten Mal klar vom geltenden Recht getrennt seien.

Durchgreifende und unmittelbare inhaltliche Veränderungen brachte der Codex nur in wenigen Bereichen. Der Bruch mit dem Vergangenen war forma-

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 47

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Mitarbeit: Simon Berninger
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 102103,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85285 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2355 000, BLZ 750 903 00
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.





Foto: akg-images

Titelblatt der 3. Auflage des Allgemeinen Preussischen Landrechts aus dem Jahr 1796. Dieses Gesetzbuch – erstmals 1794 in Kraft getreten – gehört zu

den wichtigsten Kodifikationen im weltlichen Recht europäischer Staaten. In Bayern gab es Ähnliches sogar bereits in den 1750er-Jahren.

ler Art. Immerhin – Form und Inhalt gehören zusammen –, es gab eine Enttheologisierung durch Verrechtlichung, etwa durch stärker juristisch geprägte Methoden und eine Fokussierung auf das systematische Recht. Eine gewisse Säkularisierung steckte in der Übernahme des Konzeptes der „lex“, die Angleichung des Codex an weltliche Gesetzbücher und dem weltlichen Staatsaufbau in Systematik und Terminologie. Zugleich gab es Tendenzen zur Spiritualisierung: Der Codex regelte das kirchliche Leben, nicht die weltliche Herrschaft der Kirche, dies vor dem Hintergrund des Verlusts des Kirchenstaates und damit eines Großteils weltlicher Macht.

Die neuere kirchenrechtsgeschichtliche Forschung steht schließlich auf dem Standpunkt, der Codex von 1917 als damals praktisch einzige Rechtsquelle, weitgehend ohne partikularrechtliche Korrekturen, habe Kirchenvolk und kirchliche Gesetzgebung entfremdet. Die zentrale, letztverbindliche Auslegungskompetenz einer hierfür in Rom geschaffenen Kommission habe dies verstärkt.

V. Parallelen und Kontraste kirchlicher und weltlicher Kodifikationen

Zu Beginn meiner Ausführungen habe ich betont, dass es stets wechselseitige Beeinflussungen kirchlichen und weltlichen Rechts gab – für die Kodifikationen des kirchlichen Rechts, die des Jahres 1917 und auch die spätere des Jahres 1983, gab es eine besondere Vorbildfunktion der staatlichen Kodifikation. Besonderen Einfluss übte der französische Code Civil des Jahres 1804 aus. Speziell aus Frankreich kamen dann auch später Kodifikationsentwürfe für das kirchliche Recht, die in Form und Aufbau prägend wurden. Anregungen zur Umsetzung einer geschlossenen, systematischen und modernen Kodifikation gaben französische Kardinäle, aus Deutschland kamen lange eher kritische Stimmen. Auch ein Teil des ideengeschichtlichen Hintergrunds des Codex von 1917 verdankt sich dem weltlichen Bereich. Das sind vor allem formale Elemente: das Bestreben nach Vollständigkeit, Systematik, das Prinzip des Vor-

die-Klammer-Ziehens in einem Allgemeinen Teil.

Es gab darüber hinaus für die Kirche einen weiteren Anknüpfungspunkt. Im weltlichen Bereich brachte der aufgeklärte Absolutismus eine wesentliche Voraussetzung, um Kodifikationen zu verwirklichen: Der unbeschränkte Herrscherwille war die technische Bedingung. Der absolute Herrscher als Gesetzgeber schuf, letztlich zur Stärkung des Staates, eine umfassende Rechtsordnung. Erst am Ende des 19. Jahrhunderts wurde das Subjekt der Souveränität ausgetauscht. An die Stelle des Monarchen trat das Volk. Der im kirchlichen Bereich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstarkende Papalismus schuf eine parallele Voraussetzung zur vereinheitlichenden Kodifikation des Rechts der Weltkirche. Obwohl im weltlichen Recht die Staatlichkeit gerade politischer Katalysator der Kodifikation ist, hat im kirchlichen Recht vielleicht gerade der Verlust weltlicher Herrschaft und die damit verbundene Konzentration auf den sakralen Bereich Kodifizierung ermöglicht: Die Be-

sinnung auf die Spiritualität stützte die erstarkende Herrschaft des Papstes und förderte die Attraktivität des einheitlich gesetzten und geltenden Rechts. In den 1960er Jahren hat man dem CIC 1917 einen „absolutistischen Gesetzgebungsstil“, einen „verspäteten Absolutismus“ attestiert. Die damals aktuellen Forderungen nach Partikularisierung und Demokratisierung der Kirche hat der Codex von 1983 allenfalls partiell verwirklicht.

Trotz weltlicher und kirchlicher Parallelen war der Codex von 1917 eine Kodifikation ganz eigenen Charakters. Nicht rezipiert hat das Kirchenrecht den im weltlichen Recht immer stärker mit-schwingenden aufklärerischen Impetus, die hier immer stärker werdende Vorstellung gesellschaftlicher Selbstbestimmung und Selbstregierung durch Rechtsetzung, die Überzeugung von der prinzipiellen Fähigkeit und Legitimation einer Rechtsgemeinschaft, neues Recht kraft Konsenses und unter Umständen unter Verabschiedung des geschichtlich Gewordenen zu setzen. Dem stand schon die Ablehnung aller neuen weltlichen

Tendenzen durch die Katholische Kirche des 19. Jahrhunderts entgegen. Mehr noch: Der Codex von 1917 pflegte einen engeren Bezug zu den historischen Wurzeln des kirchlichen Rechts als die staatlichen Kodifikationen zu ihren jeweiligen Wurzeln. Und: Die Öffnung des Rechts zu den spirituellen und pastoralen Dimensionen der Kirche kontrastiert mit dem selbstreferenziellen Charakter des staatlichen Rechts, das ein Wagnis ist, weil letztlich System, Überzeugungskraft und Konsens die kodifizierte Rechtsordnung tragen müssen.

VI. Ausblick

Im weltlichen Recht ist das Zeitalter der Kodifikationen unwiderruflich vergangen. Alte Kodifikationen wie das BGB gelten zwar weiterhin, zahlreiche Novellierungen haben aber die Geschlossenheit der Ursprungsfassungen aufgelöst. Neueren Gesetzgebungswerken mit Kodifikationsanspruch, interessanterweise im öffentlichen Recht, fehlen Geschlossenheit, Abstraktion und Kürze. Sie nennen sich Gesetzbuch, ohne es in überkommenem Sinne zu sein.

Eine „Krise der Kodifikation“ wurde für das staatliche Recht bereits in den 1950er Jahren festgestellt. Begründet wurde dies damals mit der ubiquitären „Normenflut“, vor allem der Existenz kleinteiliger Regelungen in der Gesetzgebungswirklichkeit und der Unvereinbarkeit der abstrakten Kodifikation mit der vielschichtigen und komplexen Wirklichkeit der modernen Industriegesellschaft. Von großer Bedeutung war auch, dass die material aufgeladene Verfassung als „Wertordnung“ über den Vorrang der Verfassung (Art. 20 Abs. 3, Art. 1 Abs. 3 GG) Bedeutung für alle Rechtsgebiete gewann. Bereits Mitte der 1950er Jahre betonte das Bundesverfassungsgericht in einer seiner berühmtesten Entscheidungen die Ausstrahlungswirkung der Grundrechte, insbesondere für das Privatrecht. Eine solche Konstitutionalisierung der Rechtsordnung, wie man diese seit den 1990er Jahren nennt, steht der inneren Geschlossenheit einzelner Rechtsgebiete im Wege. In den 1970er Jahren kam die ideologiekritische Frage nach der Funktion der Kodifikation hinzu: Sie sei Ausdruck der ungebundenen Autonomie des Einzelnen, die im Sozial- und Interventionsstaat zugunsten sozialer Gerechtigkeit zu überwinden sei. Dem sei der fragmentarische und periodische Regelungsstil des punktuell steuernden und intervenierenden Staates angemessen. Unter den zu Beginn der 1970er Jahre gegebenen „wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Voraussetzungen“ sei die Kodifikation als „Instrument rechtlicher Gestaltung und Ordnung nicht mehr verfügbar“ (Friedrich Kübler).

Viel wichtiger dürfte die neueste Entwicklung der letzten dreißig Jahre sein: Internationalisierung, Globalisierung und Europäisierung haben den Monismus des einen staatlichen Gesetzgebers durch eine Mehrzahl unterschiedlich strukturierter Normgeber abgelöst: Internationale Organisationen und Agenturen, transnationale Zivilverfassungen großer privater Akteure, das Mehr-Ebenen-system ineinandergreifender Gesetzgebung in Europa. Es gibt praktisch kein relevantes Rechtsgebiet mehr, das dem Zugriff des nationalen Gesetzgebers unbeschränkt offensteht. Häufig finden sich spontane und dezentrale Bildungen transnationaler Regierungs- und Rechtsprechungsnetzwerke. Gemessen an diesen Entwicklungen dürfte die Zukunftsfähigkeit der Kodifikationsidee im kirchlichen Recht günstiger zu beurteilen sein. □

Beständigkeit und Reform in der päpstlichen Gesetzgebung. Entwicklungen vom CIC/1917 bis zur Gegenwart

Stefan Mückl

Kurz nachdem Papst Benedikt XV. den Codex Iuris Canonici promulgiert hatte, erließ er Leitlinien für dessen Handhabung. Darunter findet sich die Mahnung, eine Vielzahl neuer Gesetze zu vermeiden, um die „Beständigkeit eines so bedeutenden Werkes nicht zu gefährden“. Stabilitas – dieses Anliegen lag dem Gesetzgeber besonders am Herzen, nachdem im Zeitraum von gut einem Jahrzehnt ein noch heute beeindruckendes Arbeitspensum bewältigt worden war: die Sichtung des immensen Rechtsstoffes, die Scheidung von noch Geltendem und Überholtem, die Ausarbeitung einer kohärenten Systematik und schließlich die Synthese in einem Gesetzbuch, dessen juristische Qualität allgemeinen Beifall fand. Dass es lange Bestand haben würde, galt allen Kundigen (auch jenseits der katholischen Kirche) als gewiss. Ulrich Stutz resümierte: „Für die Kirche ist damit viel erreicht. Auf lange hinaus wird ihr durch die Nöte der Gegenwart arg in Mitleidenschaft gezogener Körper dadurch gestählt und verjüngt werden“.

Über solche Einschätzungen wie die gesetzgeberischen Mahnungen ist die nachfolgende Entwicklung hinweggegangen. Auch die gesetzestechnisch beste und inhaltlich ausgereifteste Kodifikation kann keinen definitiven Schlusspunkt setzen. Gerade indem sie für neue Herausforderungen offen bleibt und sich beständig darüber vergewissert, ob die historisch gewachsenen und einmal festgelegten Lösungen auch weiterhin tragen, erweist sie ihre wahre Beständigkeit. So vermeidet sie die beiden Gefahren, die einer jeden Rechtsetzung drohen: einen realitätsarmen und ahistorischen Immobilismus auf der einen und einen rechtsvergessenen und letztlich willkürlichen Gesetzgebungs-Aktivismus auf der anderen Seite.

Seit dem Inkrafttreten des CIC/1917 hat sich, nach anfänglicher Zurückhaltung die Gesetzgebung der Päpste als der Motor für die Fortentwicklung, Weiterführung und Neuausrichtung des kanonischen Rechts erwiesen. Wer diese Gesetzgebung sichtet, sieht sich mittlerweile in der gleichen Situation wie die neapolitanischen Bischöfe vor dem I. Vatikanischen Konzil. Zwar trugen sie ihr Anliegen nach einer Kodifikation des kanonischen Rechts vor, beklagten aber zugleich die unübersehbare Fülle des zu bewältigenden Rechtsstoffs, mit welchem „mehrere Kamele beladen werden“ könnten.

I. Bedeutung der päpstlichen Gesetzgebung

Seit der systematischen Erfassung des kanonischen Rechts im Hochmittelalter kommt der päpstlichen Gesetzgebung eine eminente Bedeutung zu. Bereits Gratian unterscheidet bei den Canones die *statuta conciliorum* und die *decreta Pontificum*. Dass letztere die Hauptquelle für die Erneuerung, Ausgestaltung und Fortentwicklung der kirchlichen Rechtsordnung waren, steht außer Streit.

Wann immer in den folgenden Jahrhunderten der Wunsch nach einer neuerlichen Sammlung des verbindlichen kanonischen Rechts aufkam, richtete sich der Blick auf die Päpste: So forderte der

Wirken von Paul VI. geht über die Umsetzung der vom II. Vatikanischen Konzil angeregten Maßnahmen weit hinaus (etwa: Neuordnung des Papstwahlrechts, der Selig- und Heiligsprechungsverfahren, des Mischehen- und des Eheprozessrechts).

II. Gesetzgebung im kanonischen Recht und ihre Entfaltung durch die Päpste

Begriff des Gesetzes im kanonischen Recht. Obgleich die wesentlichen Elemente des Gesetzesbegriffs ununterbrochen seit dem 12. Jahrhundert feststehen, enthalten weder der CIC/1917 noch der CIC/1983 eine Legaldefinition des Gesetzes. Die Aufgabe der Definition bleibt damit der Wissenschaft überlassen, welche sich in einer Vielzahl von Anläufen – zumeist ausgehend von den klassischen Umschreibungen von Thomas von Aquin und Francisco Suárez – einer näheren Bestimmung des Gesetzesbegriffs zugewandt hat. Immerhin besteht ein gewisser Konsens dahingehend, dass der kanonische Gesetzesbegriff infolge einer Gesamtschau kodikarischer Spurenelemente von Definition vier äußere und zwei innere Merkmale aufweist. Demnach liegt ein Gesetz vor, wenn (1) der zuständige Gesetzgeber handelt, sich (2) an eine passiv gesetzesfähige Personmehrheit mit dem (3) Anspruch auf allgemeine Rechtsverbindlichkeit richtet und (4) seine Willensäußerung allgemein kundgibt (promulgiert). Diese äußeren Merkmale unterscheiden sich nicht substantiell vom weltlichen Gesetzesbegriff, die Eigenart des kanonischen Gesetzes liegt vielmehr in den unterschiedlichen inneren Wesensmerkmalen begründet. Klassisch wurden diese im Anschluss an Thomas als eine „vernunftgemäße Anordnung zum Zwecke des Gemeinwohls“ verstanden und im Begriff der *rationabilitas* verdichtet (der wiederum durch die Kriterien des sittlichen Guten, des Gerechten und des physisch und moralisch Möglichen konkretisiert wurde). Demgegenüber haben in den letzten Jahrzehnten Eugenio Corecco und Winfried Aymans betont, dass der thomatische Ansatz unterschiedslos für das weltliche wie das kirchliche Gesetz formuliert worden war, die rechtlichen wie tatsächlichen Grundlagen für eine derartige Gleichsetzung indes nicht mehr gegeben sind. In dieser Perspektive erweist sich das kanonische Gesetz als eine Glaubensweisung (*ordinatio fidei*), welche das durch die Offenbarung Geforderte vernunftgemäß konkretisiert und auf das Wohl der Kirche, näherhin auf die Förderung des Lebens in der *Communio* ausgerichtet ist.

Nicht geregelt hingegen ist (anders als im staatlichen Recht) das Verfahren zur Gesetzgebung. Speziell der päpstliche Gesetzgeber ist frei, ob und inwieweit sich sein „eigener Wille“ zur Gesetzgebung ausbildet, ob und inwieweit er sich von sachkundigen Instanzen (im Regelfall denen der Römischen Kurie) beraten lässt oder auf ad hoc berufene Berater zurückgreift.

Handlungsformen der päpstlichen Gesetzgebung und typisierte Gegenstände

Zwar enthalten beide Kodifikationen einen gesonderten Abschnitt über die *leges ecclesiasticae*, doch findet sich über das jeweils gesamte Gesetzbuch eine Vielfalt von Begriffen zur Bezeichnung der Gesetze verstreut, die aber nicht einheitlich auch zur Bezeichnung von Gesetzen und Gesetzesvorschriften verwendet werden, ja sogar gänzlich andere, nicht auf Rechtsnormen bezogene Bedeutungen haben können. Immerhin lassen sich zwei Aussagen treffen: Das kirchliche Gesetz heißt nicht „lex“, wohl, um es vom staatlichen Gesetz abzugrenzen. Zweitens kann von der Bezeichnung



Prof. Dr. Stefan Mückl, Professor für Kirchenrecht an der Pontificia Università della Santa Croce, Rom

Erzbischof von Trient, es möge „das wahre päpstliche Recht festgestellt werden, an das man sich halten müsse“. Desgleichen war im Vorfeld des I. Vatikanischen Konzils wiederholt der Wunsch nach einer Kodifikation des kanonischen Rechts aufkommen und auch in der Konzilsaula selbst vorgetragen worden.

Gewiss steht auf der universalen Ebene auch der Gesamtheit der Bischöfe die Gesetzgebungsgewalt zu. In ihrer Bedeutung tritt sie aber weit hinter die päpstliche zurück, aus grundsätzlichen wie aus praktischen Gründen: Einmal kann ein Konzil seine Gewalt nur im Einvernehmen mit dem Papst ausüben (Erfordernis der Bestätigung durch den Papst), zum anderen kann sie heute nicht die Regelform darstellen. Bereits in der Vergangenheit hatten die Konzilien neben ihrer eigenen gesetzgeberischen Tätigkeit den Päpsten Anregungen für deren nachkonziliäre Gesetzgebung hinterlassen (am markantesten auf dem Tridentinum). In dieser Tradition steht auch das II. Vatikanische Konzil, das eine Fülle von Gesetzgebungsaufträgen hinterlassen hatte, selbst aber nur vereinzelt unmittelbar anwendbares Recht erlassen hatte. Auch findet sich, anders als bei früheren Konzilien, in seinen Dokumenten keine klare Trennung zwischen Exposition der Lehre und den daraus resultierenden Canones.

Die herausragende Rolle der päpstlichen Gesetzgebung kommt schon darin zum Ausdruck, dass die beiden großen Kodifikationen im 20. Jahrhunderts nicht nur päpstlicher Initiative entstammen, sondern auch durch eine päpstliche „Anschubgesetzgebung“ vorbereitet wurden. Die umfangreiche Legislation von Pius X. parallel zu den Kodifikationsarbeiten betrifft etwa die Neuordnung des Papstwahlrechts sowie der Römischen Kurie, ebenso aber für die Praxis der Gläubigen wesentliche Regelungen wie die Eheschließungsform und das Amtsenthebungsverfahren von Pfarrern auf dem Verwaltungsweg. Das gesetzgeberische

nicht zuverlässig auf die Handlungsform des Gesetzes geschlossen werden, sie ist nicht mehr als eine (widerlegbare) Vermutung. Anders gesagt: Ob ein Gesetz vorliegt, entscheidet sich nicht nach der Titulatur, sondern nach den genannten Kriterien.

Päpstliche Gesetzgebung im engeren Sinne sind dabei die vom Papst selbst gesetzten Akte, im weiteren Sinne die von den Dikasterien der Römischen Kurie im Namen des Papstes erlassenen Normen. Zur Abgrenzung der beiden Modalitäten bestimmt die Apostolische Konstitution Pastor bonus über die Römische Kurie, dass die Dikasterien grundsätzlich weder Gesetze noch allgemeine Dekrete mit Gesetzeskraft erlassen noch Vorschriften des geltenden universalen Rechts abändern können (Art. 18 Abs. 2).

a) Päpstliche Gesetzgebung im engeren Sinn. Die Akte päpstlicher Gesetzgebung ergehen im Regelfall als Apostolische Konstitution oder Motu proprio, die feierlichen Heiligsprechungsakte als litterae decretales. Der Papst freilich ist an keine bestimmte Form gebunden und kann sich einer der gebräuchlichen Handlungsformen bedienen, die er für angemessen erachtet.

Typisiert man die Gegenstände päpstlicher Gesetzgebung, ergeben sich diese Fallgruppen:

- Stets bedarf der Gesetzesform die Änderung, Aufhebung oder Ergänzung eines bestehenden Gesetzes, zumal im Falle des Codex. Allerdings kennt der CIC, anders als etwa das deutsche Grundgesetz kein Textänderungsgebot, so dass nicht zwingend die kodikarische Bestimmung selbst im Wortlaut geändert werden muss. Es genügt vielmehr ein inhaltlich gegenläufiger Gesetzgebungsakt.

- Ebenso werden im Wege der Gesetzgebung Spezialmaterien geregelt, für welche der Codex eine besondere Regelung fordert, so im Fall des Rechts der Papstwahl (c. 349), der Römischen Kurie (c. 360), der Militärseelsorge (c. 569) sowie der Selig- und Heiligsprechungsverfahren (c. 1403 § 1).

- Gleichermaßen ergänzt die päpstliche Gesetzgebung die kodikarisch nur in Rahmenvorschriften geregelten Rechtsmaterien. Eine derartige komplementäre Gesetzgebung betrifft insbesondere das Recht der Universitäten sowie der Ordensgemeinschaften, zuletzt auch das Recht der Caritas.

- Praktisch relevant sind die Gesetzgebungsakte hinsichtlich der kirchlichen Organisation. Kirchliche Zirkumskriptionen (Bistümer, Kirchenprovinzen) wie personal definierte Jurisdiktionsstrukturen werden regelmäßig im Wege einer Apostolischen Konstitution errichtet, aufgehoben und geändert. Ebenso verwendet die päpstliche Gesetzgebungspraxis die Form des Motu proprio für Organisationsakte bezüglich der Römischen Kurie (Errichtung von neuen Dikasterien, Veränderungen ihrer Zuständigkeiten, Erlass von Statuten). Jüngst erfolgt die Errichtung von an der Kurie angesiedelten Einrichtungen auch im Wege des Chirographen, bekanntestes Beispiel ist der 2013 eingesetzte Kardinalrat.

- Dass Gesetze promulgiert werden, ist selbstverständlich. Die päpstliche Praxis promulgiert in feierlicher Form zudem gewichtige lehramtliche Texte ohne Gesetzesqualität, so 1969 die Neuordnung des Kirchenjahres und das *Missale Romanum*, 1979 die Neo-Vulgata als editio typica der Heiligen Schrift und 1992 den Katechismus der Katholischen Kirche.

...quia raptarum autem rapie
ponunt. ahem violenter ab du
uo cuius ergo modo raptia
ib; reddede sunt. Nec autē
lcm ē non inter raptas h in
s desponsatas cōnumerat. et
n est hinc auferēda a priori
ta. Sequitur alie auctates
sta phibetur nubē a scō a
edire ad pōra vota. ¶ Un
ius ipa humentio epō terra
i. puellā alteri desponsatam
geni accipere non licet: si ubi
ē cōiugali violacōne requi
puellā alteri desponsatā alter
rimoniū possit accipere. Tale
onubiū anathematizamus et
s omib; ne fiat interdiciamus
bñdictō quā nupture sacer
pōnit apd̄ fideles cuiusdam
egij mstar ē si vlla trāsgres
violatur. ¶ Si auctate hac
illa phibetur ad scō a vota
que in ppria domo est ducta
pnsō suo ē iam velata a bene
raliū discessione violatur be
tō quā nupture sacerdos im
verū hanc nondū sponsus in
axerat nec cū ea bñdictionem
at. nec ergo hac auctate hu
pula phibet. Itē illd̄ eusebii
desponsatā puellā nō licet pa
alij viro tradere. similiter de
simo di desponsata intelligitur.
videlicet cū sponso ē velata a be
i. Itē obicitur illd̄ greg. que

...quā aliquis p̄mittit fidē alicui q̄ eā
ducat si p̄miserit ei rem secū habē
revel. etiā p̄ osensu. fides aut̄ osen
sus ē q̄n̄ etiā si nō ostringat ma
num tñ corde a ore cōsentit ducē et
mutuo se ocedūt vnus alij a se mu
tuo suscipiunt.



¶ Vidam vir m̄s
delis in iugio pō
itus ad fidē con
uersus ē. vxor ve
ro eius odio xp̄i
ane fidei ab eo dis
cessit. ille quandā fidelē in vxorem
accepit. qua mortua clericus effici
tur. tandem vite a sc̄tie merito in
ep̄m eligitur. Ne primū queritur
an iugū sit inter infideles. De
cundo an liceat huic aliam ducere
priore viuēte. ¶ Quid an sit repu
tandus bigamus qui ante bap̄tis
mū habuit vnā a post
bap̄tis mū alterā. ¶ F
¶ Hoc inter infideles

...esse. ille quandā fidelē in vxorem
accepit. qua mortua clericus effici
tur. tandem vite a sc̄tie merito in
ep̄m eligitur. Ne primū queritur
an iugū sit inter infideles. De
cundo an liceat huic aliam ducere
priore viuēte. ¶ Quid an sit repu
tandus bigamus qui ante bap̄tis
mū habuit vnā a post
bap̄tis mū alterā. ¶ F
¶ Hoc inter infideles

et p
di. in
k. C.
ut. x.
l. S.
ven
S. f.
non
pos
erat
trin
sole
dor
esse
vx
telli
trin
int
m
de
n
o
ar
p̄s
me
est
cō
no
p
id
g
f
li
m
r
sep
bu
ad
s
co
tr
co
fic
t
tr
ac



Foto: akg-images

Seit der systematischen Erfassung des kanonischen Rechts im Hochmittelalter kommt der päpstlichen Gesetzgebung eine eminente Bedeutung zu. Bereits Gratian unterscheidet bei den Canones

die statuta conciliorum und die decreta Pontificum. Hier eine Textseite aus einer Druckausgabe des Decretum Gratiani aus dem Jahr 1473.



Der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU, Prof. Dr. Markus Vogt (re.), überreichte die Urkunden zur Ehrendoktorwürde an Kardinal Zenon Grocholewski...

Endlich erfolgen in den gesetzestypischen Formen (Apostolische Konstitution, Motu proprio) auch feierliche Proklamationen, so von Patronen und herausragenden kirchlichen Ereignissen.

b) Päpstliche Gesetzgebung im weiteren Sinn. Im weiteren Sinn umfasst die päpstliche Gesetzgebung auch das rechtsatzförmige Tätigwerden der Dikasterien der Römischen Kurie namens und in Vertretung des Papstes. Die Vielfalt der Bezeichnungen ist hier noch größer (und verwirrender) als bei den päpstlichen Rechtssetzungsakten. Grob gesagt, ist die typische Handlungsform der Kurie das Dekret. Ausführungsbestimmungen zu bereits erlassenen Gesetzen ergeben als Instructiones, in der Praxis aber ebenso als Ordinationes oder schlicht als Normae, mitunter auch als Runderlasse und Erklärungen. Auch hier gilt, dass die Bezeichnung den Inhalt allenfalls indiziert: Zumal in den Jahren nach 1965 wurden nicht wenige zentrale Rechtsmaterien im Wege von Instruktionen neu geregelt, so (zunächst) das Mischehenrecht, das Laisierungsverfahren von Priestern, das Lehrbeanstandungsverfahren vor der Römischen Ku-

rie sowie das Verfahren zur Auflösung des Ehebandes in favorem fidei. Schon seinerzeit war angemerkt worden, dass von den zehn zwischen 1966 und 1972 ergangenen Instruktionen sechs der Sache nach Gesetze waren.

c) Ineinandergreifen von päpstlicher Gesetzgebung im eigentlichen und im weiteren Sinn. Nach der kodikarischen Regel hat die kuriale Normsetzung die Funktion, „die Vorschriften von Gesetzen (zu) erklären“ sowie die „Vorgehensweisen (zu) entfalten und (zu) bestimmen, die bei deren Ausführung zu beachten sind“. Dem entspricht auch (zumeist) die Rechtspraxis, mitunter noch mit einer zweiten Stufe der päpstlichen Gesetzgebung im eigentlichen Sinn. Diverse Materien sind im Grundsätzlichen umfassend in Form einer Apostolischen Konstitution geregelt, darauf bezogene Einzelaspekte ergänzend durch Motu proprio. Die dann noch erforderlichen Konkretisierungen erfolgen dann mittels einer Instruktion. Als Beispiele mögen das Universitäts- und Ordensrecht, das Recht der Säkularinstitute sowie der Selig- und Heiligsprechungsverfahren genügen; eine zweistufige päpstliche Ge-

setzgebung lässt sich beim Papstwahlrecht sowie bei der Organisation der Römischen Kurie beobachten.

III. Entwicklungsstufen seit 1917

Sogleich nach Erlass des Codex von 1917 versuchte der Gesetzgeber, seinem Werk dauerhaften Bestand zu sichern. In Kontinuität zur Konzilskongregation der nachtridentischen Zeit sollte ein gesondertes Gremium – die Päpstliche Interpretationskommission – die authentische Interpretation des Codex sicherstellen. Nur im Ausnahmefall durften die Kongregationen allgemeine Dekrete erlassen, für gewöhnlich hatten sie sich auf die Form der Instruktion beschränken. Sollte sich doch einmal eine Ergänzung oder gar Änderung des Codex als notwendig erweisen, war diese nach dem Willen des Gesetzgebers in den Codex selbst zu inkorporieren. Letzteres ist bekanntlich nur in wenigen Fällen geschehen. Schon bald erwiesen sich in der Praxis die Instruktionen der Kongregationen als das Vehikel zur Fortentwicklung des Codex.

Das Bild wird komplettiert durch die Dekrete der Studienkongregation über die wissenschaftliche Behandlung des CIC an den Universitäten. In ihnen werden kanonisches Recht und Codex schon fast gleichgesetzt, wenn letzterer als die „authentische und einzige Quelle des kanonischen Rechts“ bezeichnet wird, mehr noch, die Position vertreten wird, für das Studium sei kein anderes Buch mehr nötig.

Effektuation und Komplettierung des CIC/1917. In den ersten beiden Jahrzehnten nach der Promulgation des CIC/1917 stand die praktische Handhabung des neuen Gesetzbuches im Vordergrund. Als Medien dafür wie für die vorsichtige Weiterentwicklung des Rechts fungierten insbesondere die authentischen Auslegungen durch die Interpretationskommission sowie auch die Instruktionen der Kongregationen. Erstere waren nach nur einem halben Jahrhundert auf den gleichen Umfang angewachsen wie der CIC selbst, letztere waren weit mehr als bloße Durchführungsbestimmungen. Musterbeispiel dafür ist die 1936 von der Sakramentenkongregation erlassene Instruktion über den Eheprozess. Strukturell ist freilich zu bedenken, dass diese Rechtspraxis deutliche Tendenzen einer „Verschmelzung von Gesetzgebung und Verwaltung“ aufwies.

Originäre außerkodikarische Neuregelungen sowie punktuelle Änderungen des CIC/1917.

Erst allmählich nahm sich der päpstliche Gesetzgeber selbst der originären Regelung von Rechtsmaterien an, die im CIC nur rudimentär oder überhaupt nicht geregelt waren. Das betrifft die Gesetze über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten sowie das Ordensrecht. Zudem reagiert der Gesetzgeber auf neu aufgetretene, regelungsbedürftige Sachverhalte durch eine Fülle von präterkodikarischen Normen, so 1947 Pius XII. im Hinblick auf die Säkularinstitute. Derselbe Papst passt den Codex durch implizite Änderungen oder durch normativ formulierte Gesetzesanalogien den veränderten Gegebenheiten an.

Während die Sammlungen des außerkodikarischen Rechtsstoffes des Apostolischen Stuhls einen beträchtlichen Umfang erreichen, kommt es erst nach dreißig Jahren zu einer ersten textlichen Änderung, ihr folgt bis zur Ankündigung des aggiornamento des Codex nur noch eine weitere. Schließlich modifiziert Johannes XXIII. kurz vor Konzilsbeginn noch zwei weitere marginale Bestimmungen hinsichtlich des Kardinalats.

Kodifikation des ostkirchlichen Rechts. Gut ein Jahrzehnt nach dem Inkrafttreten des CIC/1917 begannen die Vorarbeiten zur Kodifikation auch des ostkirchlichen Rechts. 1929 setzte Pius XI. eine Kardinalkommission ein, die wiederum von Pietro Gasparri geleitet wurde. Doch erst nach dem II. Weltkrieg konnten die ersten Gesetzestexte publiziert werden, wobei die Technik der reichsspezifischen Gesetzgebung (und nicht die der Kodifikation) gewählt wurde: So wurden zwischen 1949 und 1957 päpstliche Motu proprio zum Ehe- und Prozessrecht, zum Ordens- und Vermögensrecht sowie zur Terminologie und schließlich zum Ritus- und Personenrecht publiziert.

Das Wiederaufgreifen der Arbeiten an der Kodifikation folgte dem Muster bei der Revision des lateinischen Rechts: 1972 wurde die Kommission für die Revision des Codex des katholischen Ostkirchenrechts eingesetzt, zwei Jahre später wurden die Leitlinien für die Arbeiten an der Kodifikation erarbeitet. Bereits im Vorfeld sowie parallel dazu regelten, wie schon bei der Revision des lateinischen Rechts, päpstliche Spezialgesetze ganze Rechtsmaterien neu. 1990 wurde dann der *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) als Gesetzbuch für die Ostkirchen promulgiert.

Die Zeit zwischen den Codices. Die Arbeiten an der von Johannes XXIII. angekündigten Revision des (lateinischen) Kirchenrechts beginnen bekanntlich erst mit dem Abschluss des II. Vatikanischen Konzils. Damit stellt sich ein Dilemma: Einerseits ist allen Beteiligten klar, dass für die Revision nicht bloße akzidentelle Modifizierungen des CIC/1917 genügen. Sein gründliches aggiornamento indes erforderte Zeit. Auf der anderen Seite war es schon aus Gründen der Rechts-

In den ersten beiden Jahrzehnten nach der Promulgation des CIC/1917 stand die praktische Handhabung des neuen Gesetzbuches im Vordergrund.

klarheit und Rechtssicherheit unabwiesbar, den Codex als solchen bis zum Abschluss der Revision in Kraft zu belassen, in den als dringendsten erachteten Bereichen aber zeitnah zu modifizieren, fortzuschreiben oder gänzlich neu zu regeln. Eben dieses Intermezzo stellte die päpstliche Gesetzgebung vor immense Herausforderungen.

Vergleichsweise einfach gestaltete sich die gesetzesförmige Umsetzung der in den Konzilsdokumenten konkret gewünschten Maßnahmen, insbesondere der im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe genannten institutionellen Neuerungen. Hier konnte sich der Papst auf die vorbereitenden Arbeiten der „Kommission für die Durchführung der Konzilsbeschlüsse“ stützen und dann die Änderungen als Gesetz erlassen. Paul VI. beschränkte sich freilich nicht auf die bloße Umsetzung von Anregungen, sondern entschied im Einzelfall auch solche Debatten, die in der Konzilsaula noch gar nicht entschieden waren. So verhielt es sich bei der Errichtung einer Bischofsynode, über die nicht abschließend befunden worden war. Der Papst zog die Frage an sich und richtete (noch während der Konzilsberatungen) das Institut der Bischofsynode ein. Atypischerweise zitiert in diesem Fall ein Konzilsdokument einen Gesetzgebungsakt, es ist nicht der Papst, der die Umsetzung eines vom Konzil geäußerten Wunsches verfügt.



... und an Prof. Dr. Patrick Valdrini.

Gerade in den unmittelbar auf das II. Vatikanische Konzil folgenden Jahren erfolgten weitgehende Änderungen des CIC/1917, wobei sich der oberste kirchliche Gesetzgeber verschiedenster Techniken der konkreten Umsetzung bediente: Bestimmte Bestimmungen des CIC/1917 fielen der formellen Aufhebung (abrogatio) anheim; in anderen Fällen kam es zu einer partiellen Änderung des ansonsten fortgeltenden Rechts (derogatio); desgleichen aber auch zur gänzlichen Neuordnung einer Rechtsmaterie.

Einen weiteren Schwerpunkt bildeten in jenen Jahren päpstliche Organisationsakte, mit denen konziliare Grundsatzaussagen wie die Stärkung des kollegialen Elements sowie die „Internationalisierung“ der Römischen Kurie institutionell realisiert wurden. Beispielhaft zu nennen ist hier die Berufung von Diözesanbischöfen als Mitglieder der Kongregationen der Römischen Kurie, ebenso die bereits vor der „großen“ Kurienreform erfolgte Einrichtung von neuen Dikasterien, welche die seinerzeitigen Herausforderungen der kirchlichen Sendung angeraten erschienen ließen. In diesen Kontext gehören gleichfalls die Neuregelungen betreffend das Päpstliche Haus, die Pontificalien der Bischöfe sowie der Päpstlichen Legaten.

Gesetzgebung unter dem CIC/1983.

Der Abschluss der Revision des Codex bedeutet selbstredend nicht das „Ende der Geschichte“. Die Rechtsentwicklung geht ebenso weiter wie sich neue gesetzgeberische Notwendigkeiten stellen, auch solche, die den Codex selbst betreffen. Anders als zur Zeit des CIC/1917 ist der kirchliche Gesetzgeber weit weniger zurückhaltend mit textlichen Änderungen des Gesetzbuches. Johannes Paul II., der Gesetzgeber des CIC/1983, sah nur einmal Anlass zu einer Ergänzung des Codex (betreffend den von kirchlichen Amtsträgern zu leistenden Treueid), Benedikt XVI. verfügte eine Klarstellung über die Sendung des Diakons und strich die in der kanonischen Tradition ohnedies nicht verankerte Defektionsklausel im Ehe-recht. Die ersten vier Jahre des aktuellen Pontifikats brachten bereits drei explizite Änderungen. Am praktisch bedeutsamsten ist die Neufassung des Eheprozess-rechts. Der Rechtsvereinheitlichung dient die Harmonisierung einiger Bestimmungen von CIC und CCEO in Fällen von Berührungspunkten zwischen beiden Codices. Allein die lateinische Kirche betreffen die Modifizierungen hinsichtlich der Übersetzung der liturgischen Bücher.

Unverändert wendet der Gesetzgeber aber auch die Technik der Abänderung kodikarischer Normen durch die nachfolgende Gesetzgebung an, welche den Codex selbst textlich unberührt lässt. Die bekanntesten Fälle betreffen die Teilhabe der Bischofskonferenz am kirchlichen Lehramt, die delicta graviora im Strafrecht, zuletzt die Neuregelung der Bestimmungen über das kontemplative Leben in Frauenorden.

In der jüngsten Gesetzgebungsaktivität lassen sich einige bemerkenswerte Tendenzen ausmachen. So ist der Gesetzgeber wiederholt dazu geschritten, eine bisher bereits geübte Verwaltungspraxis auch formal zu normieren. Per se liegt darin weder Außergewöhnliches noch Neuartiges. Eine derartige Normierung ist jedenfalls dann zu begrüßen, wenn die bisherige Verwaltungspraxis eher praeter legem angesiedelt war – so bei bestimmten Kautelen der Selig- und Heiligsprechungsprozesse. Weniger hingegen erschließt sich indes, weshalb Bestimmungen des Codex, deren Geltung unbestritten und deren Praxis konstant sind, eigens bestätigt werden müssen – wie beim Angebot des Amtsverzichts der Diözesanbischöfe bei Vollendung des 75. Lebensjahr oder der Amtsenthebung eines Bischofs.

IV. Konstanten und Unterschiede der kodikarischen Gesetzgebung

Konstanten. Beide Codices stimmen im grundsätzlichen Zugriff wie in ihrem Geltungsbereich überein: Der CIC ist das Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Bestrebungen, in Form einer „Lex Ecclesiae Fundamentalis“ eine Art „gemeinsames Dach“ über lateinischer und orientalischer Rechtstradition zu errichten, wurden letztlich vom kirchlichen Gesetzgeber nicht promulgiert. Der Codex betrifft den allein innerkirchlichen Bereich und tritt sogar gegenüber den vertraglichen Vereinbarungen mit den Staaten (Konkordaten) zurück.

Geltung und Autorität beider Codices werden durch ein eigenes Dikasterium in der Kurie institutionell abgesichert, die Päpstliche Kommission zur authentischen Interpretation des CIC. Seit 1988 gehen indes die Aufgaben der zum Päpstlichen Rat erhobenen Kommission über die der bloßen Interpretation hinaus. Nunmehr gehören zu seinen Kompetenzen neben der Gesetzesinterpretation (nicht nur der Codexinterpretation!) die Kontrolle der Konformität von Erlassen der Dikasterien mit dem geltenden Recht sowie auf Antrag die Kontrolle der Konformität des partikularen mit dem universalen Recht.

Unterschiede. Der wohl bedeutsamste Unterschied zwischen beiden Codices besteht im Konzeptuellen. Vor 1917 ging es dem Gesetzgeber darum, den gewachsenen Rechtsstoff zu ordnen und für die Praxis handhabbar zu systematisieren, kurzum: das bestehende Recht zu kodifizieren, nicht aber neues Recht zu schaffen. Anders war hingegen die Ausgangslage vor der Ausarbeitung des CIC/1983: Hier war Ziel die Revision des Vorgänger-Codex, welche vorgegebene inhaltliche Kriterien zu verarbeiten hatte, die erst eher (rechts)praktisch

In der jüngsten Gesetzgebungsaktivität lassen sich einige bemerkenswerte Tendenzen ausmachen.

akzentuiert („aggiornamento“), während und erst recht nach dem II. Vatikanischen Konzil auch dezidiert theologisch-ekklesiologisch radiziert waren. Bemerkenswert ist, dass der Gesetzgeber selbst von einer Revision des alten Codex sprach, nicht aber einfachhin von einer Reform, ist dieser Terminus doch im allgemeinen Sprachgebrauch meist einseitig konnotiert und im eigentlichen Wort-sinn jedenfalls ambivalent. Denn das „etwas wieder in seine Form bringen“ ist in der Rechtsentwicklung nicht per se ein Wert: Was früher einmal rechtlich galt, dann aber geändert oder abgeschafft wurde, muss heute nicht mehr zwangsläufig angezeigt oder praktikabel sein. Angemessener erscheint daher das Vorgehen einer Überprüfung des überkommenen Rechts, welche dieses zunächst zur Kenntnis nimmt, sodann immer wieder auf seine praktische Wirksamkeit befragt und sich bei der Wägung der Notwendigkeit einer Änderung am Kriterium der *ordinatio fidei* ausrichtet.

Ein zweiter wesentlicher Unterschied zeigt sich in der Gesetzestexttechnik: Für den CIC/1917 war explizit vorgegeben worden, allein den dispositiven Teil des Gesetzes zu normieren. So bestand kein Zweifel daran, dass der Codex durch und durch juristisch war. Beim CIC/1983 hingegen fällt auf, wie sehr er, einer Tendenz nach 1965 folgend, durch eine Fülle von längeren Textbausteinen aus den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils angereichert ist. Keineswegs nur von

Vertretern einer „traditionellen“ Kanonistik wurde die „Überwucherung“ der Legislatur durch die Glaubensverkündigung“ als *die* Gefahr der nachkonziliaren Gesetzgebung ausgemacht. In jenen Jahren „schmückten“ nicht selten selbst Versatzstücke aus liturgischen Texten sowie allgemeine pastorale Erwägungen die Gesetzestexte.

V. Desiderata an die päpstliche Gesetzgebung

Seit Jahrzehnten hat sich die Kanonistik, angeregt durch entsprechende Tendenzen im weltlichen Recht, dem Aspekt der „Gesetzgebungskunst“ zugewandt. Als Kriterien für „gute Gesetzgebung“ lassen sich dabei ausmachen: Die richtige Stoffanordnung, das Berücksichtigen von allem Regelungsbedürftigen (Wichtigen) und umgekehrt das Ausscheiden von Überflüssigem, nicht zuletzt die Wahrung der sprachlichen Form.

An diesen Kriterien gemessen, ist die Liste der Postulate lang: Sie reicht von den Desideraten einer kanonistischen Legistik über eine Normen- und Interpretationslehre, eine klare Typologie bei der päpstlichen und kurialen Gesetzgebung, die Klärung des Verhältnisses von Grundsatz- und Ausführungsgesetzgebung sowie die Entwicklung einer Lehre von Gebundenheit und Ermessen für das kirchliche Verwaltungshandeln bis hin zu einer Theorie der kirchlichen Rechtssprache.

Vor allem muss die Gesetzgebung, will sie ihrer Funktion der Regelung und Steuerung gerecht werden, einer Wesenseigenschaft des Rechts nachkommen – dem Gebot der Klarheit. Der Gesetzgeber selbst hat unzweideutig zum Ausdruck zu bringen, was er regeln möchte; er darf nicht dem Rechtsunterworfenen Last und Risiko aufbürden, das geltende Recht erst ermitteln zu müssen. Die Aussage, allein die „Hauptpunkte“ seien verbindlich, und diese „allgemein gefassten Grundzüge“ ergäben sich „aus der Natur der Sache“, entspringt ebensowenig einem Lehrbuch der Gesetzgebungskunst wie die Festlegung, die Bestimmungen des CIC/1917 gelten weiter, „soweit sie das Konzil nicht offenkundig geändert hat“.

Nicht minder bedeutsam ist das Gebot der Kohärenz in der Rechtsordnung insgesamt. Auch wenn das kanonische Recht keine Normenhierarchie kennt und somit der lex posterior-Grundsatz gilt, wirft die Modifizierung von Bestimmungen des Codex durch die nachfolgende päpstliche Gesetzgebung ohne entsprechende Textänderung Probleme auf. Um so mehr gilt dies, wenn eine im Codex normierte Regel in der Praxis zur Ausnahme mutiert. Ein Beispiel ist das kirchliche Strafrecht: Im CIC/1983 hatte der Gesetzgeber bewusst das gerichtsförmige Strafverfahren gestärkt und für die besonders einschneidenden Strafen (Tatstrafen sowie Strafen für immer) besondere Sicherungen vorgesehen. Von diesen ist der Gesetzgeber mittlerweile, nicht ohne gravierende Gründe, in Teilen wieder abgerückt. Ob freilich Erwägungen wie das Fehlen von ausreichendem Gerichtspersonal geeignet sein können, in Teilbereichen das verwaltungsförmige Strafverfahren de facto zur Regel zu machen und in diesem Rahmen auch Strafen für immer zu verhängen, *ohne* die exakt dies untersagende kodikarische Norm (c. 1342 § 2) abzuändern, steht dahin.

Bei der päpstlichen Gesetzgebung steht nicht allein die Regelung des für die *ordinatio fidei* Angemessenen in Rede, ihr wohnt innerkirchlich (gegenüber dem partikularen Gesetzgeber) wie darüber hinaus (Ausstrahlungswirkung auf das weltliche Recht) eine Vorbildfunktion inne. Zutreffend wurde schon

1961 angemerkt, gerade heute müsse das Kirchenrecht beispielgebend sein für jede Form menschlicher Rechtsordnung. Mehr denn je wird das innerkirchliche Recht mit seiner Gesetzgebung und der darauf beruhenden Praxis seitens der weltlichen Rechtswissenschaft wie der Öffentlichkeit kritisch begleitet, die nicht selten auch ihre Erwartungshaltung formulieren: „offene, deutliche Sprache, rechtliches Gehör, Begründungspflicht, Transparenz, Kontrolle, faires Verfahren, klare Zuweisung von Handlungs- und Folgenverantwortung“. Gerade hierfür aber bergen die „eigenen rechtskirchlichen Tradition noch ungehobene Schätze“. Sie wieder (deutlicher) ans Licht zu bringen, ist eine Herausforderung, die gerade im Jubiläumsjahr des CIC/1917 zu benennen angebracht erscheint. □

Presse

KNA

11. Juli 2017 – Die katholische Kirche muss nach Auffassung des Kirchenrechtlers Helmut Pree dringend klären, inwiefern die Menschenrechte auch in ihrem Bereich gelten. Das sei schon aus Gründen der Glaubwürdigkeit „unausweichlich“, sagte der renommierte katholische Wissenschaftler.

Christoph Renzikowski

KATHPRESS

11. Juli 2017 – Der Kirchenrechtler Helmut Pree sieht sein Fach im 21. Jahrhundert vor großen Herausforderungen. Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil stecke die Kanonistik in einer „heilsamen Identitätskrise, deren Endpunkt noch nicht erreicht“ sei. Theologie und Kirchenrecht hätten sich weithin voneinander entfremdet, auch zum weltlichen Recht brächen die Brücken des Dialogs zusehends ab.

KATHPRESS

15. Juli 2017 – Die katholische Kirche muss nach Auffassung des Kirchenrechtlers Helmut Pree dringend klären, ob und inwiefern die Menschenrechte auch in ihrem Bereich gelten. Das sei schon aus Gründen der Glaubwürdigkeit „unausweichlich“, sagte der renommierte katholische Wissenschaftler am Dienstag. Schließlich proklamiere die Kirche die Menschenwürde und mahne die Menschenrechte von allen Staaten an.

Münchner Kirchenzeitung

23. Juli 2017 – Recht und Gerechtigkeit, Güte und Erbarmen ziehen sich laut Kardinal Marx wie ein „Leitmotiv durch die Heilige Schrift“. Auch die Schöpfung der Welt sei gewissermaßen ein „Rechtsakt: aus Chaos wurde Ordnung und Freiheit“ in die Schöpfung hineingelegt. So bestehe zum einen die Gefahr, „dass das Ungeordnete zum Tragen kommt – was dem Menschen nicht dient, was ihn in die Verwirrung führt, muss geordnet werden“. Zum anderen könne „die Ordnung auch die Freiheit ersticken“. Das kirchliche Recht sei schließlich nicht dazu da, „um zu zerstören, sondern um aufzurichten und auszurichten auf Christus“.

Glaube und Recht. Perspektiven einer ambivalenten Beziehung

Christoph Ohly

I. Zur Fragestellung

In einer Tischrede formulierte Martin Luther einmal seine Überzeugung, dass jeder Jurist ein Feind Christi sei, weil er auf die Gerechtigkeit der Werke schwöre. Dies erstaunt sicher nicht, da der Reformator das rechtliche Denken im Kontext der Rede von Gott und vom Glauben stets als unangebracht beurteilte. Die persönliche Aversion gegen das Recht im Kontext des Gottesglaubens bestätigen nicht wenige Details aus seinem Leben. So gratulierte er beispielsweise von der Wartburg aus seinem Freund Justus Jonas dem Älteren im Jahr 1518 zu dessen Berufung als Professor des Kanonischen Rechts an der juristischen Fakultät der Erfurter Universität. In seinem Glückwunschschreiben beschwor er ihn geradezu, diesen Gegenstand als etwas zu lehren, was man wie die Pest, das heißt wie den sicheren Tod fliehen müsse. Und wer würde in der Verbrennung des *Corpus Iuris Canonici* am 10. Dezember 1520 nicht ein symbolträchtiges Ereignis erkennen, mit dem auch äußerlich diese Haltung zum Vorschein kam?

Nun hat Rudolf Mau in einem luziden Beitrag bereits vor gut 30 Jahren für einen differenzierten Blick auf das Verhältnis von Martin Luther zum Recht geworben und dies im Anschluss an die Forschungsarbeiten des evangelischen Staats- und Kirchenrechtslehrers Johannes Heckel mit Indizien zu belegen versucht. Unter Anerkennung, dass diese Beziehung ein „weitschichtiges Problemfeld“ darstelle und bei Luther durchaus das Urteil einer korrumpierenden Wirkung des Rechts auf das Gottesverhältnis des Menschen auszumachen sei, betont Mau zugleich die Überzeugung des Reformators, dass das Evangelium eine „unabweisbare Wahrheit“ in sich trage, die sich als erkennbares Recht und damit als „endlich kostbare Gabe Gottes an den Menschen“ erweise. Als solches begründe es „als göttliches Rechtsgut eine Würde und Freiheit des Menschen, die anders als durch den Glauben an das Christwort nicht zu haben sind“.

Unabhängig von dieser Einschätzung und dem Bemühen, Luther als einen eigenständigen Rechtsdenker auszumachen, hat jedoch dessen kontrahierende Position von Glaube und Recht Schule gemacht. Die sowohl evangelische wie katholische Rechtsgelehrte schockierende These des Leipziger Rechtsgelehrten Rudolph Sohm führte 1892 diesen Gegensatz zusammen und stellte insbesondere die Kanonistik vor den langwierigen Prozess der Suche nach einer veränderten Legitimation ihrer Disziplin. Sohm postulierte: „Das Wesen der Kirche und das Wesen des Rechts stehen miteinander in Widerspruch“, oder anders formuliert: „Die Kirche will kraft Wesens kein Kirchenrecht“. Damit ist der bis heute vernehmbare Vorwurf verbunden, dass in einer Kirche der Liebe und Gnade das Recht keine Existenzberechtigung besitzt. Rechtskirche und Liebeskirche sowie Kirchenrecht und Pastoral werden dabei ohne Berührung gegenüber gestellt, nicht ahnend, dass „das Gegenteil einer Rechtskirche nicht die Liebeskirche ist, sondern eine Kirche, in der das Recht des Stärkeren gilt und einer der wichtigsten Funktionen des Rechts fehlen würde: der Schutz vor Willkür“ (Thomas Meckel).

Die divergierende Beurteilung hat sich



Prof. Dr. Christoph Ohly, Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Trier

insbesondere am Codex von 1917 entladen. Einerseits wurde das Gesetzbuch von Ulrich Stutz als Ausdruck einer Klerikerkirche in dem Sinne gezeichnet, „dass nach ihrem Rechte [...] die Laien mehr als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen erscheinen“. Andererseits wurde der Codex als neuartiges Normenwerk gelobt, das im Sinne eines geordneten Rechtsschutzes den Rechten aller Gläubigen unter Beachtung der „Unvertauschbarkeit der beiderseitigen Rollen“ (Klaus Mörsdorf) in der Kirche zu Diensten ist.

Doch unabhängig von dieser Wertung des pio-benediktinischen Codex hat die Sohmsche These ihren Reiz, aber auch ihre Auswirkungen nicht verloren. Kein Geringerer als Joseph Ratzinger fragt in einem Exkurs zu seiner im Jahre 1951 an der Münchener Universität vorgelegten Dissertationsschrift zur Lehre des Augustinus von der Kirche als Volk und Haus Gottes ganz im Sinne des Kirchenlehrers: „Wenn die Kirche ihrem ureigensten Wesen nach Liebe ist, dann kann man fragen, ob damit nicht letztlich die Kirche als eine Rechtsgemeinschaft verneint ist, ob Kirchengliedschaft nicht umgedeutet ist in ein je persönliches Verhalten des menschlichen Innen, das bei Augustin mit dem wiederum eminent persönlich scheinenden Wort vom Herzen umschrieben wird“. Joseph Ratzinger hat sich in seinen an Augustinus orientierten Darlegungen von dieser Auffassung distanziert. Aufgrund des geistlich wie zugleich hierarchisch strukturiert verstandenen Wesens der Kirche als *Corpus Christi*, wie es Augustinus insbesondere in seinem Werk „*De civitate Dei*“ entfaltet, kommt Ratzinger zu der Überzeugung, dass der Wesensgedanke des *Corpus Christi* gerade „die ganz neue Rechtlichkeit der Kirche“ ausdrückt, „wie sie ihr und nur ihr eignet von ihrem innersten Wesen aus“.

Und dennoch! Gleichsam „ökumenisch“ formuliert, lassen sich bis heute Indizien für ein ambivalentes Verhältnis von Glaube und Recht ausfindig machen, die mit Blick auf die Jubiläen des *Corpus Iuris Canonici* (1917) und des Klaus-Mörsdorf-Studiums für Kanonistik (1947)

nach Antworten rufen. Was haben der Glaube und die Kirche als Glaubensgemeinschaft mit dem Recht zu tun?

II. Versuch einer terminologischen Klärung

Zunächst bedarf es einer kurzen Skizze zur terminologischen Klärung der Begriffe. Der Glaube („fides“) und das Glauben („credere“) gehören nach Max Seckler zu den im Christentum am häufigsten gebrauchten Begriffen. Beide zusammen kennzeichnen sowohl die „Art und Weise“ der Aneignung der christlichen Botschaft als auch die ihr „wesenhaft intendierte, ihr angemessene und von ihr ermöglichte Existenzform“. Der Glaube ist demzufolge Inhalt der kirchlichen Verkündigung, aber auch Tat („actus credendi“) und Tugend („virtus fidei“) als den ihm innewohnenden Zielen. Glaube und Glauben bezeichnen aber ebenso das Anfangsmoment der Aneignung des von Gott angebotenen Heils und das darauf aufbauende permanente Fundament. Dabei korrespondiert eine vernünftige und freie Zustimmung zum Inhalt des Glaubens mit der Bereitschaft, diesen zum Maßstab des Lebens inklusive der daraus zu ermessenden täglichen Entscheidungen zu machen. Die christliche Weise des Glaubens in Form seines spezifischen Inhaltes ist deshalb darauf ausgerichtet, dass die Zustimmung einen bestimmten Inhalt (Glaubensinhalt) hat, der Wahrheit ebenso wie die daraus erwachsene Hingabe beansprucht. Folglich besitzt der Glaube einen inhaltlich-formalen wie auch einen persönlich-zustimmenden Aspekt, namentlich das, was die theologische Tradition die „fides quae creditur“ und die „fides qua creditur“ nennt, das heißt den objektiven und subjektiven Aspekt des Glaubens, die sich gegenseitig bedingen und nicht voneinander getrennt, wenngleich unterschieden werden können.

Das Recht bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch nach Winfried Aymans und Klaus Mörsdorf das, „was man irgendwie als richtig empfindet“. Das umschließt alles, was generell als „in Ordnung befindlich, und im prägnanten Sinne [...] im Hinblick auf sittliche Forderungen als gerecht empfunden wird“. Von seinem Recht zu sprechen, bedeutet demnach, das zu beanspruchen, was ihm zusteht und was ihm geschuldet ist. Im Axiom des pseudo-ulpianischen „*Liber singularis regularum*“ erfolgt die Verbindung des Rechts mit der Gerechtigkeit. Sie erweist sich hier als beständiger und dauerhafter Wille, dem anderen das Seinige zu geben und damit sein Recht und Anrecht zu achten („*ius suum cuique tribuendi*“). Das Recht umgreift das, was der Gerechtigkeit entspricht. Das Recht ist das Gerechte. Für das Verständnis des Rechts wird dadurch einsichtig, dass Recht und Gerechtigkeit einander zugeordnete Begriffe darstellen, die zugleich die Grundlage aller gesellschaftlichen Ordnungen bilden.

In einer Analogie zum Glauben eignet dem vielschichtigen Terminus „Recht“ eine zumindest doppelte Dimension. Er bezeichnet sowohl das, was für eine Gesamtheit von Personen in gleicher Weise Maßstab des Gerechten ist, als auch die dem Individuum zukommende Befugnis, etwas als das Seinige für sich zu beanspruchen. Daher werden im Recht Verhaltensnormen als verbindliche Regeln des menschlichen Handelns und Zusammenlebens von den Rechtsbefugnissen unterschieden, welche die Beanspruchung einzelner Personen auf das jeweils Ihrige bezeichnet. Das Recht besitzt demzufolge ebenso eine korporativ wie individuell relevante Dimension.

Setzt man nun Glaube und Recht in Beziehung, birgt diese Relation eine Reihe von Aspekten, die die Vielschichtigkeit des Verhältnisses sichtbar machen.

Drei sollen im Folgenden exemplarisch entfaltet werden.

III. Theologische Grundlegung des Kirchenrechts

In dem Maße, wie sich die mittelalterliche Kanonistik als eigenständige Disziplin entwickelte, entfernte sie sich von Theologie und Glaube und wurde daher weitgehend als bloße Rechtswissenschaft verstanden. In der einseitigen Wertung dieser Entwicklung als Weg zu einer zunehmenden Verrechtlichung der Kirche stellt die Sohmsche These den Höhepunkt im Widerspruch zu diesem Recht dar. Worin aber gründet theologisch das Kirchenrecht? Dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem nachkonziliaren Lehramt der Päpste ist es zu verdanken, zur Lösung des Widerspruchs durch die Aufforderung beigetragen zu haben, das Kirchenrecht stets im Blick auf das „Mysterium der Kirche“ darzustellen. Das Kirchenrecht kann demzufolge nur in einem theologischen, näherhin ekklesiologischen Kontext hinreichend erfasst werden.

Mit Namen und Werk von Klaus Mörsdorf ist in diesem Zusammenhang der kerygmatisch-sakramentale Ansatz zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechts verbunden. Das Kirchenrecht wird hier nicht als ein theologisches Sonderrecht der Kirche verstanden und somit rechts- oder soziophilosophisch für den Bereich der Kirche abgeleitet. Vielmehr sieht Mörsdorf im rechtlichen Charakter der beiden Konstitutiva der Kirche (Wort und Sakrament) die spezifisch theologische Grundlegung des Kirchenrechts vorgegeben, die dieses als Recht der Kirche erkennbar werden lässt.

Ausschlaggebendes Kriterium für den rechtlichen Charakter des Wortes Gottes und seiner Verkündigung ist für Mörsdorf der formale Anspruch, in der Vollmacht des Gesandten gesprochen zu sein. Während Sohm behauptet, das Wort Gottes erkenne man nicht an einer Form, sondern allein an seiner inneren Gewalt, betont der Münchener Kanonist: „Der Herr hat den Anspruch Gottes in einer Weise gestellt, dass der Angesprochene nicht nur kraft der Einsicht in die innere Macht des Wortes, sondern auch aus dem formalen Grunde, dass der Künder des Wortes der Sohn Gottes ist, zum Gehorsam verpflichtet ist.“ Der Sohn Gottes spricht und handelt im Bewusstsein seiner Autorität als Gesandter und fordert von seinen Zuhörern Gehorsam sowohl gegenüber seiner Person als auch gegenüber seinem Evangelium (Joh 3,18).

Für Mörsdorf ist es jedoch in der Folge dieser Einsicht entscheidend, dass sich auch die von Christus ausgehende bevollmächtigte Sendung der Apostel (Lk 10,16) in dieser Weise vollzieht: „In der gleichen Mächtigkeit, mit welcher der Herr das Wort verkündet hat, lebt dieses fort in der Kirche.“ Der Apostel ist „Stellvertreter des Herrn, nicht bloß im Zeugnisgeben, sondern allgemein im verbindlichen Handeln für den Herrn“. Die bevollmächtigte Sendung durch den Herrn der Kirche, die ihn als Gesandten des Vaters im Wort der Verkündigung bezeugt, vermittelt zugleich den Anspruch auf Gehorsam gegenüber der Kirche. Das bedeutet: Aus dem rechtlichen Charakter des Wortes Gottes und seiner autoritativen Verkündigung erwächst eine notwendige Rechtsordnung der Kirche, die sich diesem Ursprung bleibend verpflichtet weiß. Sie verdeutlicht zugleich das innere Wesen der Kirche und ihrer sakramentalen Struktur, indem in ihr der autoritativ handelnde Gesandte des Herrn und die übrigen Gläubigen zur Verkündigung der einen Botschaft zusammenwirken.

In konstitutiver Ergänzung dazu tritt die sakramentale Heilshandlung hinzu. So bezeichnet das Sakrament als sicht-



Foto: ak-images

Martin Luther hatte eine persönliche Aversion gegen das Recht im Kontext des Gottesglaubens. So ist seine Verbrennung von Texten des Corpus Iuris Canonici – zusammen mit der

Bannbulle und anderen Schriften – am 10. Dezember 1520 in Wittenberg eine symbolträchtige Handlung. Dieser Kupferstich von Matthias Merian stammt aus dem frühen 17. Jahrhundert

bares und wirksames Sinnbild einer unsichtbaren Heilswirklichkeit mittels eines äußeren Elementes das unsichtbare Heilshandeln Gottes am Menschen. Deshalb verweist für Mörsdorf das Sakrament ebenso wie das Rechtssymbol auf eine „Tiefenschicht, die der sakralen Wurzel des Rechtes zugewandt ist, auf eine unsichtbare Wirklichkeit“, die über die „sinnliche Erscheinung“ eines Gegenstands oder eine Handlung hinausgeht, „die im sinnbildlichen Geschehen etwas Unsichtbares bewirkt“.

In Analogie zum Mysterium der Inkarnation ist das Sakrament nicht nur ein Element in Leben und Sendung der Kirche, also sichtbares Zeichen ihrer göttlichen Heilsbotschaft. Das Sakrament bezeichnet wie das Wort zugleich das Wesen der Kirche. Es bewirkt die Eingliederung und Vertiefung in die Person der Kirche, die untrennbar mit der Person ihres Herrn verbunden ist. So betont Mörsdorf: „Indem sich die Kirche nach dem Willen des Herrn in heiligen Zeichen aufbaut und zutiefst in ihnen ihre Existenz als Heilsgemeinschaft vollzieht, wird sie als sakramental geprägte Gemeinschaft zum Zeichen des Gottmenschen, der in und mit ihr sein Heilswirken in greifbarer und sichtbarer Weise fortsetzt.“ Die vom Herrn in der Autorität des Gesand-

ten auserwählten Zeichen der einzelnen Sakramente verweisen demzufolge auf das sakramentale Zeichen der Kirche als solcher.

Da Wort und Sakrament beide Heils-träger und Träger eines aus ihnen erwachsenen Rechts sind, ermöglichen sie nicht nur ein legitimes und zu respektierendes Recht, das der Kirche als Gemeinschaft von Menschen zukommt und auf die Ordnung der Kirche ausgerichtet ist. Aus dem Aufweis des rechtlichen Charakters vermag Mörsdorf zugleich die genuin theologische Grundlegung des Kirchenrechts und damit die Antithese zu Sohm vorzulegen: „Die in Wort und Sakrament ergehende bevollmächtigte Sendung der Kirche fordert kraft ihres Wesens das Kirchenrecht.“ Aufgrund der Feststellung in der Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI., dass die Liebe „genauso zu ihrem Wesen wie der Dienst der Sakramente und die Verkündigung des Evangeliums“ (Nr. 22) gehört, ist dieser Ansatz vom Verfasser fortgeführt und erweitert worden. Danach trägt die Liebe den Anspruch von Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit in sich, damit der aus der Liebe erwachsene rechte Weg des Lebens und der Liebe in bleibender Weise beschrritten werden kann. Wahre Liebe ist folglich vom Anspruch

der Wahrheit und damit des Rechts durchdrungen.

IV. Kirchliches Gesetz als Glaubensweisung

Auf der Grundlage dieser Überlegungen gilt zu fragen, was das Kirchenrecht als Recht der Kirche ausmacht. Das Kirchenrecht nimmt teil an der allgemeinen Natur des Rechts und seinen vielschichtigen Dimensionen, gewinnt aber seine Eigenart dadurch, dass es das Recht der Kirche als „Volk Gottes vom Leib Christi her“ (Joseph Ratzinger) ist, das nicht aus sich selbst, sondern aus Gott lebt. Dabei erweist sich das Recht der Kirche als ein einheitliches Recht im Gesamt von göttlichem und menschlichem Recht, ein für das katholische Kirchenrechtsverständnis geläufiger Gedanke, demgemäß das „ius divinum“ als Inbegriff jener Rechts-sätze gilt, die sich direkt auf göttlichen Willen und seinen nachweislichen Ausdruck im durch die Vernunft erkennbaren Naturrecht und im Offenbarungsrecht beziehen, während das „ius mere ecclesiasticum“ jene Rechtssätze umfasst, die allein aus dem Rechtsetzungswillen des kirchlichen Gesetzgebers oder dem Gewohnheitsrecht hervorgehen. Als Ganzes gehört das Kirchenrecht allein

der Kirche an, zugleich wohnt ihm ein qualitatives Gefälle inne, wenn durch die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Kirchenrecht ausgedrückt wird, dass nicht alle Normen von gleicher Nähe zu Wesen und Sendung der Kirche stehen, das heißt in ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche von unterschiedlicher Intensität charakterisiert sind.

Das Recht der Kirche wird im kanonischen Gesetz konkret ansichtig. Doch was ist ein kanonisches Gesetz und in welcher Verbindung steht es zum Glauben? Eingebunden in die Sendung der Kirche lässt sich das Gesetz seinem inneren Wesen gemäß mit Winfried Aymans als „eine mit den Mitteln der Vernunft gestaltete allgemeine rechtsverbindliche Glaubensweisung zur Förderung des Lebens der Communio“ beschreiben.

Thomas von Aquin hebt in seiner klassischen Definition des Gesetzes hervor, dass das Gesetz eine Ordnung der Vernunft darstellt, die auf das Allgemeinwohl einer Gesellschaft ausgerichtet und von der zuständigen Autorität promulgiert worden ist. Diese thomatische Markierung des Gesetzes mag zunächst hilfreich sein, kann aber mit Blick auf das kanonische Gesetz nicht unverändert übernommen werden, so als sei ein kirchli-



Professor Christoph Ohly im Gespräch mit Teilnehmern der Tagung.

ches Gesetz eine Anordnung, die durch die vom Licht des Glaubens erleuchtete Vernunft getroffen worden sei. Ein kirchliches Gesetz verdankt sich jedoch in erster Linie nicht der Vernunft, sondern wächst aus dem Glauben hervor. Es ist sozusagen ein „Produkt des Glaubens“ (Winfried Aymans) und dies aus dem Grund, dass die Kirche selbst als Autorität, die das Gesetz formuliert, nicht das Ergebnis eines Vernunftvorgangs ist, sondern allein aufgrund des in Jesus Christus und seinem Heilswerk sich geschichtlich offenbarenden geheimnisvollen Ratschlusses Gottes existiert (LG 1-7). Dabei lassen sich durchaus nicht wenige Fragen des kirchlichen Lebens mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft pragmatisch rechtfertigen und regeln. Zu denken ist beispielsweise an die Zweckbindung kirchlichen Vermögens, das nach c. 1254 § 2 CIC der geordneten Durchführung des Gottesdienstes, der Sicherstellung des angemessenen Unterhalts des Klerus und der kirchlichen Bediensteten sowie den Werken des Apostolats und der Caritas zu dienen hat. Aber gerade der innere Kern des Kirchenrechts, das göttliche Recht, in dem das gesamte Kirchenrecht nach Erik Wolf seine Legitimation, Begrenzung und seinen Maßstab findet, ist eine Vorgabe des Glaubens, nicht der Vernunft.

Freilich bedarf das göttliche Recht der Konkretisierung durch das rein kirchliche

Recht, sodass es zu einem praktisch handhabbaren Recht wird. Doch seinen Grund findet es nicht in der menschlichen Vernunft, sondern im Glauben. Wenn beispielsweise nach katholischer Lehre die sakramentale und vollzogene Ehe kraft göttlichen Rechts unauflöslich ist, muss auf vernünftige Weise normiert werden, wann eine solche Ehe als bestehend angesehen wird (Eheschließungsrecht), und wie im Einzelfall vorzugehen ist, wenn eine solche Ehe offensichtlich nur dem Anschein nach existiert hat (Eheverfahrensrecht).

Insofern kann das kanonische Gesetz nur als Glaubensweisung gedeutet werden, die mit Hilfe der Vernunft formuliert und mit Rechtsverbindlichkeit versehen wird. Das kanonische Gesetz besitzt daher seine Erkenntnisquelle allein in der Offenbarung Gottes und dem darin gründenden Glauben der Kirche. Der kirchliche Gesetzgeber hat gemäß dem zu handeln, was der Glaube vorgibt. Glaube und Recht sind folglich auf das Engste miteinander verbunden. Dabei dient die Vernunft als Gestaltungsmittel, dem die Aufgabe zukommt, die Weisungen des göttlichen Rechts im geschichtlichen Kontext auszuformen sowie durch Gesetze rein menschlichen Kirchenrechts zu entfalten und in den verschiedenen Bereichen der kirchlichen Sendung anwendbar zu machen.

Die rechtsverbindliche Glaubenswei-

sung zielt dabei nicht nur auf die kirchliche Existenz und das Wohl des einzelnen Gläubigen sowie auf den Schutz seiner ihm durch Taufe und Firmung zukommenden Rechte und Pflichten. Sie ist zugleich auf die Kirche als Gemeinschaft ausgerichtet. Gerade darin findet sich jenes „bonum commune“ aus der Definition des Thomas von Aquin, das aber mit Blick auf die Kirche zu einem „bonum communionis“ erwächst. Das kanonische Gesetz dient daher vornehmlich dem Schutz und der Förderung der kirchlichen Gemeinschaft, sodass jedem Gläubigen im Mysterium der Kirche als einer Gemeinschaft des Glaubens jener Platz zukommt, den er gemäß göttlichem Willen einnehmen soll. In diesem Dienst stehen die rechtlichen Bestimmungen des kirchlichen Verfassungsrechts, des Verkündigungs- und Sakramentenrechts ebenso wie kirchliche Sanktions- oder Verfahrensnormen, die auf die Wiederherstellung verletzter Gerechtigkeit und dem Erhalt der Glaubwürdigkeit kirchlicher Communio ausgerichtet sind.

Insbesondere die Rechtsentwicklung seit dem Codex Iuris Canonici von 1917 macht aber schließlich auch deutlich, dass das kanonische Gesetz als geschichtlich gebundenes Instrumentarium kirchlicher Sendung immer wieder daraufhin überprüft werden muss, ob es seiner Aufgabe noch in geeigneter Weise nachkommt. Dabei kann das kanonische Gesetz von der Entwicklung des Glaubens im Leben der Kirche lernen. Bei der gebotenen Treue gegenüber dem unveränderbaren Inhalt des Offenbarungsglaubens können sich die Weisen und Formen seines Ausdrucks und seiner Vermittlung ändern und eine Gesetzesreform notwendig machen.

V. Legitimität rechtlicher Aspekte im personalen Glaubensvollzug

Mit der Kennzeichnung des kirchlichen Gesetzes als rechtsverbindlicher Glaubensweisung zur Förderung der kirchlichen Communio ist schließlich die Frage nach der Legitimität rechtlicher Aspekte im personalen Glaubensvollzug verbunden.

Sichtbar wurde bereits, dass es für das Zusammenwirken in der kirchlichen Communio rechtlicher Maßgaben bedarf, die aus sich heraus eine Evidenz besitzen. So wird beispielsweise jeder Gläubige akzeptieren, dass gemäß c. 748 § 2 CIC niemand das Recht hat, einen Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens zu zwingen. Das Menschenrecht der Religionsfreiheit verbietet dies

im Einklang mit der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Und zweifellos sind die Bedingungen zur Übernahme des Tauf- und Firmpatenamtes nach cc. 874 und 893 CIC einsichtig, wenn es darum geht, im Leben der Kirche Wesen und Bedeutung des Patenamtes in der konkreten Übernahme zu schützen und zu fördern.

Was aber geschieht in dem Fall, wenn eine rechtliche Norm auf das Glaubensleben des einzelnen Gläubigen Einwirkung zu nehmen scheint? Rechtstheoretisch und theologisch ist das allgemein denkbar, weil der Gläubige mit der Taufe nicht allein in eine personale Glaubensbeziehung zu Gott, sondern zugleich in eine kirchliche Relation gestellt wird. Die Einheit mit Christus impliziert zugleich und unlösbar die Einheit mit der Kirche. Kann aber der kirchliche Gesetzgeber den Gläubigen beispielsweise mit der Norm des c. 210 CIC verpflichten, sich um ein

Aber gerade der innere Kern des Kirchenrechts, das göttliche Recht, ist eine Vorgabe des Glaubens, nicht der Vernunft.

heiliges Leben zu bemühen und die Heiligung der Kirche zu fördern? Kann er rechtliche Anweisungen festsetzen, die den ehrfürchtigen Empfang der Sakramente normieren (c. 840 CIC)? Liegt es in seiner Kompetenz, den Gläubigen gemäß c. 989 zu verpflichten, wenigstens einmal im Jahr seine schweren Sünden aufrichtig zu bekennen? Kann, allgemeiner gesprochen, das kirchliche Recht den Glauben und seine Praxis normieren? Gibt es eine Rechtspflicht zu Glaubenshandlungen?

Die kanonistische Literatur bietet in dieser Frage ein fast einheitliches Bild. Ludger Müller hat dazu in Anlehnung an Jan Vries vier Kriterien eines Rechtsbegriffs erarbeitet, der eine Abgrenzung zwischen rechtlichen und moralischen Normen ermöglicht. Mit ihrer Hilfe kann beispielsweise die Eigenart der in c. 210 CIC genannten Verpflichtung zu einem heiligen Leben genauer bestimmt werden, die ihren inneren Bezug in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit (LG 39-42) findet.

So benennt zunächst das Kriterium der Interpersonalität das Ziel des Rechts,



Studierende der Kanonistik nehmen zahlreich an der Tagung teil ...



... und fühlten sich in den Pausen sehr wohl.

Beziehungen zwischen Rechtssubjekten (hier zwischen Menschen) zu regeln. Da es sich im Verhältnis von Gott und Mensch jedoch um eine Beziehung eigenen Rechts handelt (Bund), die allein auf der Initiative Gottes beruht, findet die Maßgabe der Interpersonalität in der Norm des c. 210 CIC keine umfängliche Verwirklichung. Die Verpflichtung, ein heiliges Leben zu führen, regelt zunächst nicht die Beziehung zu anderen Gläubigen. Erst da, wo sie in den Kontext der

Der Nachweis einer Verbindung von Glaube und Recht darf weder zu einer theologischen Überbewertung des kirchlichen Rechts noch zu einer Verrechtlichung des kirchlichen Glaubens führen.

Kirche und ihrer Sendung hineinwirkt, kann ihre Umsetzung Auswirkungen auf interpersonale Beziehungen mit sich bringen.

Zweifelsohne sind die Aspekte im Inneren der Beziehung Gott und Mensch höchst bedeutsam. Doch kommen sie in einer Rechtsordnung erst im Kontext äußerlich feststellbarer Handlungen in den Blick. Sie bestehen in einem offenkundigen und daher nachweislichen Bezug zur kirchlichen Gemeinschaft. So ist das Bemühen um ein heiliges Leben als innere Gesinnung zu charakterisieren, die in ihrer äußeren Wirksamkeit nicht eindeutig festgestellt und deshalb nicht als rechtliche Verpflichtung deklariert werden kann. Ein heiligmäßiges Leben vermag zwar das Leben der Kirche wirksam zu bereichern. Doch der Grund für ein äußeres Wachstum der Kirche kann nicht in eindeutiger Weise vom Handeln eines oder mehrerer Menschen her begründet werden.

Das dritte Kriterium fordert für rechtliche Verpflichtungen ihre vollumfängliche Erfüllbarkeit. Das unterscheidet sie in der Regel von moralischen Normen, die größtenteils Ziele im Handeln des Menschen bezeichnen. Mit ihnen ist das Bemühen des Menschen verbunden, ein auf Dauer angelegtes und der christlichen Existenz entsprechendes Verhalten zu erreichen. Das gilt auch für die Berufung zur Heiligkeit. Der Getaufte verpflichtet sich, ein Leben zu führen, das der Taufe entspricht. Doch die Taufe als unverdientes Gnadengeschenk Gottes macht zugleich deutlich, dass die Verwirklichung der Berufung zur Heiligkeit nie allein menschliches Unterfangen und Leistung darstellt, sondern nur durch göttliche Gnade möglich wird. Folglich steht in der Norm des c. 210 CIC die Verpflichtung im Mittelpunkt, sich um ein heiliges Leben sowie um eine beständige Heiligung der Kirche zu bemühen. Dass ein solches Bemühen letztlich nie ganz erfüllt werden kann und der Erfüllung durch den Herrn der Kirche bedarf, macht es unmöglich, hier von einer exklusiven Rechtspflicht zu sprechen.

Wesentlich mit dem Charakter des Rechts verbunden ist schließlich dessen Judiziabilität, das heißt die Notwendigkeit, ein Vorgehen in einem rechtlich geordneten Verfahren festzustellen. Dadurch wird die Beurteilung eines Verhaltens möglich, sei es als positive Feststellung seines Vollzugs, sei es als Sanktionierung eines damit zusammenhängenden Fehlverhaltens. Doch ähnlich wie im Kriterium der Erfüllbarkeit vermag auch ein auf die Judiziabilität ausgerichtetes geordnetes Verfahren die Umsetzung der Verpflichtung zu einem Leben der Heiligkeit nicht nachzuweisen.

Wenn man davon ausgeht, dass einem allgemein gültigen Rechtsbegriff unter anderem die vier erwähnten Kriterien zu eigen sind, ist dem gängigen Urteil der Kanonistik zuzustimmen, demgemäß es sich bei der Verpflichtung in c. 210 CIC nicht um eine Rechtspflicht, sondern um eine moralische Pflicht handelt. Aber an der Tatsache, dass die Gabe den Gläubigen zu solchem Bemühen verpflichtet und herausfordert, lässt der Rechtstext als Ausdruck der „mens legislatoris“ keinen Zweifel. Jan Vries formuliert deshalb stringent: „Die kanonische Gesetzgebung kann die innere Dimension der Gottesbeziehung durchaus normierend berühren, aber nicht ohne weiteres. Eine erste Bedingung ist, dass die innere Dimension bezogen ist auf äußere Relationen, Handlungen und Situationen. Eine zweite Bedingung ist, dass sie in einem wechselseitigen Bezug steht zur kirchlichen Gemeinschaft.“ Letzteres kommt vor allem da zum Tragen, wo ein Verhalten des Gläubigen die kirchliche Gemeinschaft fördert, ebenso aber auch, wo es ihr schadet. Im letzteren Fall muss die Kirche zum Schutz des Glaubens und der Gläubigen eingreifen, als Ultima ratio auch mit ihrem eigenen Sanktionsrecht.

VI. Resümee unter Vorbehalt

Die vorausgehenden Überlegungen haben aufweisen wollen, in welchen Dimensionen sich das Verhältnis von Glaube und Recht erkennen und entfalten lässt. Ziel war es, den inneren und untrennbaren Zusammenhang von Glaube und Recht zu verdeutlichen.

Das Ergebnis muss jedoch abschließend unter einen klärenden Vorbehalt gestellt werden. Der Nachweis einer Verbindung von Glaube und Recht darf weder zu einer theologischen Überbewertung des kirchlichen Rechts noch zu einer Verrechtlichung des kirchlichen Glaubens führen. Deshalb muss stets bedacht sein, dass zwar das kirchliche Recht am Heilsauftrag der Kirche teil hat und nachweislich in der Kirche in Wort, Sakrament und Caritas grundgelegt ist. Als solches wirkt es in legitimer Weise in das persönliche Glaubensleben hinein. Doch kirchliches Recht ist kein Träger von Heil, es steht vielmehr in dessen Dienst. Es besitzt einen instrumentellen Charakter in und für die Vermittlung göttlicher Gnade.

In diesem Sinne hat Papst Johannes Paul II. in seiner Apostolischen Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“ vom 25. Januar 1983 der Kirche und der Kanonistik einen bedeutsamen Gedanken ins Stammbuch ihrer Sendung geschrieben. Indem er die innere Beziehung von Konzil und Codex bestätigt und das Gesetzbuch als „Vervollständigung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgestellten Lehre“ würdigt, betont er zugleich, „dass es keineswegs das Ziel des Codex sein kann, den Glauben, die Gnade, die Charismen und vor allem die Liebe im Leben der Kirche oder der Gläubigen zu ersetzen“. „Im Gegenteil“, fährt er fort: „Der Codex zielt vielmehr darauf ab, der kirchlichen Gesellschaft eine Ordnung zu geben, die der Liebe, der Gnade und dem Charisma Vorrang einräumt und gleichzeitig deren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gesellschaft wie auch der einzelnen Menschen, die ihr angehören, erleichtert.“

Das bedeutet: Glaube und Liebe, Gnade und Charismen sind Wirklichkeiten, denen in der kirchlichen Rechtsordnung ein Vorrang eingeräumt und gerade dadurch eine Förderung, gegebenenfalls aber auch ein notwendiger Schutz zuteil wird. Diesen Wirklichkeiten dient das Recht, ohne mit ihnen in eins zu fallen. Doch ohne das Recht, das den Anspruch der Wahrheit in sich trägt, hätten sie keinen bleibenden Bestand. Glaube, Liebe und Gnade brauchen Wahrheit. □

Profil und Herausforderungen der Kanonistik am Beginn des dritten Jahrtausends

Helmuth Pree

1. Die Methode der Kanonistik

Die Methode der Kanonistik wird bis heute nachhaltig bestimmt durch die Übernahme des Kodifikations-Paradigmas in das kanonische Recht zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sie führte zu einer Änderung der Sichtweise des kanonischen Rechts – nicht zu Unrecht wurde von einem normativistischen/positivistischen Rechtsverständnis gesprochen – mit nachhaltigem Einfluss auf die Methode: Das Recht der Kirche wurde de facto mit dem CIC/1917, der mit dem Anspruch systematischer Geschlossenheit, Vollständigkeit und praktisch exklusiver Geltung (vgl. cc. 2-6 CIC/1917), identifiziert. War der Papst in der klassischen Kanonistik „*Iudex Supremus*“, so wird er jetzt zum „*Supremus Legislator*“ (gleichsam der Schlussstein des „*Ius Publicum Ecclesiasticum*“). Nun ist die Kirche endgültig eine „*societas iudice perfecta*“; „*lex*“ wird zur zentralen Rechtsform. Das Recht wird zusehends mit der „*lex*“, den Normen des CIC/1917 gleichgesetzt. Das Recht liegt nun nicht mehr in der Lebenswirklichkeit mitverankert, sondern in der abstrakten Norm, deren Inhalt strikt an den Willen des Gesetzgebers rückgebunden ist (voluntaristisch).

Die Kongregation für die Seminarien und Universitäten ordnete an, dass an allen ihrer Jurisdiktion unterstehenden Studieneinrichtungen die Lehre des kanonischen Rechts Codex-Exegese sein müsse; dass die Geschichte des kanonischen Rechts separat, nur als Einleitung, vorzutragen sei; dass die Lehrenden „*ipso Codicis ordine ac titulorum capitumque serie religiosissime servata, singulos canones diligenti explanatione*“ darzulegen hätten; und dass diese exegetische Methode für die Prüfungen zur Erlangung akademischer Grade aus kanonischem Recht Voraussetzung sei. Zugleich wurde die ausschließliche Interpretationskompetenz einer eigenen Kommission zugewiesen. Somit war klar, dass nicht nur die Lehre des kanonischen Rechts auf die exegetische Methode festgelegt war, sondern dass ein rechtsdogmatischer (systematischer) Ansatz zur Erschließung des kanonischen Rechts generell verboten war.

Die Rechtspraxis der Römischen Kurie war nicht darauf gerichtet, die kreative wissenschaftliche Weiterentwicklung zu stimulieren: Von der Ehreprechung der Rota Romana abgesehen, gab es so gut wie keine gerichtlichen Urteile, und die Entscheidungen der Verwaltung wurden nicht publiziert und standen einer kritischen kanonistischen Untersuchung nicht zur Verfügung.

Der konziliare Auftrag, bei der Darlegung des kanonischen Rechts das Mysterium der Kirche im Auge zu behalten, der vom Lehramt Pauls VI. nachhaltig unterstützt wurde, der Antijuridismus im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils und die vielfach beklagte „Krise“ des kanonischen Rechts auch noch längere Zeit nach dem Konzil führten dazu, dass sich die Kanonistik in einem auffallend starken Ausmaß mit den theologischen Grundfragen ihrer Disziplin zu beschäftigen begann. Es bildeten sich, grob vereinfachend, drei Hauptströmungen heraus: **1)** das kanonische Recht sei eine



Prof. Dr. Dr. Helmuth Pree, Professor em. für Kirchenrecht an der LMU München

theologische Größe, die Kanonistik daher eine theologische Disziplin (mit theologischer oder mit juristischer Methode); **2)** das kanonische Recht als „*Pastoral*“ – Sinnprinzip ist nicht die Gerechtigkeit, sondern nicht näher definierte „*pastorale*“ Prinzipien; **3)** das kanonische Recht als „*Recht*“ der Kirche, die Kanonistik arbeite folglich mit juristischer Methode.

Es lassen sich zwei Hauptfaktoren benennen, von denen ausgehend sich derart divergierende Grundannahmen über das Selbstverständnis der Kanonistik und ihrer Methode(n) entwickeln konnten: das Kirchenbild und der Rechtsbegriff. Je nachdem, von welchem Kirchenbild man ausgeht – Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes, *Communio*, Sakramentalität der Kirche, *Societas* – fallen die Folgerungen für das Recht der Kirche unterschiedlich aus; ja, aus ein und demselben Kirchenbild können ganz divergierende Folgen abgeleitet werden: etwa aus „*Volk Gottes*“ sowohl die Gleichheit der Glieder als auch das hierarchische Prinzip. Leugnet jemand den Unterschied zwischen Natur und Übernatur und damit die Geltung des Naturrechts in der Kirche, da diese insgesamt als Gegenstand des Glaubens in die Übernatur erhoben ist, so bedeutet das eine Änderung des Erkenntnisprinzips: als Teil der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche ist dann das kanonische Recht nicht mehr adäquat durch die Vernunft erkennbar, sondern durch den Glauben. Dann ist für eine juristische Methode kein Platz mehr. Was den im kanonischen Recht verwendeten Rechtsbegriff anbelangt, so schieden sich und scheiden sich weiterhin die Geister daran, ob das Kirchenrecht eine Spezies der Gattung „*Recht*“ ist oder ob es „*Recht*“ nur in einem analogen Sinn, weil von allem wirklichen Recht wesensverschieden, ist.

Verbunden mit stark divergierenden Grundauffassungen über das Selbstverständnis der Kanonistik ist der Methodenstreit bis heute nicht gelöst. Ein fundamentales Manko unter dem Aspekt der Methode der Kanonistik ist die

Ausklammerung beziehungsweise Nichtberücksichtigung des Rechtsbegriffs, von Ausnahmen abgesehen, sowie das Fehlen eines systematisch gepflegten Dialoges mit der weltlichen Rechtswissenschaft.

II. Publikationen

Die Festlegung auf die exegetische Methode der Vermittlung des Kanonischen Rechts hatte das „genus litterarium“ auf Seite der kurialen Kanonisten und an den kirchlichen Ausbildungsstätten beeinflusst. Ihre Veröffentlichungen waren nicht der wissenschaftlichen Weiterentwicklung des kanonischen Rechts gewidmet, sondern dienten der Heranbildung geeigneter Mitarbeiter im kirchlichen Dienst und der Ausbildung von Dozenten zu diesem Zweck.

Heute gibt es – anders als für den CIC/1917 – kein Verbot der Übersetzung in die Landessprachen, und sind die Kommissionsberichte über die Entstehung der Codices in den Organen Communicationes für die Redaktionsarbeit des CIC/1983 und Nuntia für die Redaktion des CCEO 1990 allgemein, auch über Internet, zugänglich. Die Bandbreite der Veröffentlichungen ist heute im Vergleich zu jenen über den CIC/1917 erheblich weiter, sowohl inhaltlich (zum Beispiel Monographien nicht nur aus den Materien und Problemen der Codices, sondern ebenso aus den Grundlagendisziplinen, wie Rechtsgeschichte und Theologie des kanonischen Rechts), als auch, was das „genus litterarium“ betrifft: Lehrbücher, Handbücher, Kommentare in ganz unterschiedlicher Ausführlichkeit (zum Beispiel der seit 1984 in Loseblattform erscheinende und fortlaufend aktualisierte „Münsterische Kommentar zum Codex Iuris Canonici“ oder der 2003 in zweiter Auflage erschienene sechsbändige „Comentario exegético al Código de Derecho Canónico“, Lexika und Nachschlagewerke oder das monumentale „Diccionario General de Derecho Canónico“ in sieben Bänden).

Die Zahl der kanonistischen (teilweise unter Mithinwirkung des Staatskirchenrechts) Periodika hat sich in den letzten Jahren weiter erhöht (derzeit rund 50 weltweit, die von größerer Bedeutung sind). Das äußere Erscheinungsbild der Veröffentlichungen wird nachhaltig beeinflusst durch die fortschreitende Digitalisierung, die den erleichterten Zugang nicht nur zu den Quellen, sondern auch zusehends zu Monographien und Fachzeitschriften ermöglicht. Die Zahl der Online-Periodika ist im Ansteigen.

Die Lingua Franca der kanonistischen Fachwelt ist, sieht man von der offiziellen lateinischen Sprache ab, die italienische Sprache; gemessen an der Zahl der Publikationen gefolgt vom Spanischen und Englischen.

III. Wissenschaftliche Einrichtungen und Lehre

Der neue Codex hat das Interesse am Fach geweckt: Kirchenrechtsgesellschaften entstanden in zahlreichen Ländern und kanonistische Kongresse begannen nach und nach zu einer festen Institution zu werden. Besonderer Erwähnung bedarf die im Jahre 1973 gegründete „Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo“. Die Lehre wurde anspruchsvoller, die Studienvoraussetzungen aber blieben zunächst unverändert. Die Apostolische Konstitution „Sapientia christiana“ mit den Ordinationen der Bildungskongregation brachte wenige Änderungen: Der erste Zyklus (1 Jahr) war vorgesehen für Kandidaten ohne philosophisch-theologisches Studium; der zweite Zyklus (2 Jahre) schloss mit der Lizenz ab; Doktoren des Zivilrechts konnte ermöglicht werden, die

zweijährige Dauer auf ein Jahr zu verkürzen; sie mussten jedoch alle Fächer belegen und alle Prüfungen ablegen.

Die Neuordnung des Studiums des kanonischen Rechts durch das Dekret der Bildungskongregation „Novo Codice“ (2002) ist inhaltlich durch die konziliare Weisung sowie durch die Erfahrung auf Seite der Apostolischen Signatur vom mangelhaften Kenntnisstand derer, die an kirchlichen Gerichten und Verwaltungsstellen tätig waren, motiviert. Demnach soll in Studium, Lehre und Auslegung des kanonischen Rechts und der beiden Codices die theologische Perspektive unterstrichen werden. Der erste Zyklus besteht entweder im philosophisch-theologischen Studium oder ersatzweise in einem absolut verpflichtenden zweijährigen Propädeutikum; der zweite Zyklus wurde von zwei auf drei Jahre verlängert. Absolvierte Ziviljuristen können zwar von einzelnen Fächern dispensiert werden, nicht aber von der dreijährigen Dauer. Damit hat die Lehre und das Studium des kanonischen Rechts eine bislang nicht gekannte Fundierung, Vollständigkeit und Abrundung erfahren.

So sehr die Verankerung der Grundlagendisziplinen der Rechtsgeschichte, der Theologie des kanonischen Rechts, der Elemente des weltlichen Rechts und der Rechtsphilosophie zu begrüßen ist, und so sehr gewisse Grundkenntnisse der Theologie als Voraussetzung erforderlich sind, so wirft das zweijährige, indispensable theologisch-philosophische Propädeutikum für alle Nichttheologen, insbesondere die absolvierten Ziviljuristen, die Frage auf, wie weit Letztere, die nunmehr fünf Studienjahre bis zur Erlangung des Lizentiats benötigen, nicht de facto durch diese Hürde vom kanonistischen Studium ausgeschlossen werden. Das ist von Relevanz für die Kanonistik, weil auf diese Weise eines der wichtigsten Verbindungsstücke des Dialoges zwischen Kanonistik und weltlicher Jurisprudenz durchtrennt wird.

Das Studium der lateinischen Sprache ist für alle drei Zyklen vorgesehen. Dieses Erfordernis kann angesichts der in vielen Ländern diesbezüglich bestehenden Defizite nicht genug betont werden, das das fehlende Verständnis der authentischen Texte nicht nur für die wissenschaftliche Arbeit, sondern auch für die qualifizierte Rechtspraxis verhängnisvoll ist.

Bei Inkrafttreten des CIC/1983 gab es weltweit zwanzig kanonistische Fakultäten, sechs davon in Rom. Nach 1983 wurden 19 weitere Fakultäten oder vergleichbare Einrichtungen geschaffen. Somit gibt es gegenwärtig weltweit 39 kanonistische Fakultäten oder fakultätsähnliche Einrichtungen für das Kanonische Recht (einschließlich der Ausbildungsstätten für das orientalische Kirchenrecht), acht davon an päpstlichen Universitäten in Rom. Die Ausstrahlung dieser ist nicht hoch genug einzuschätzen, da sich die dort Studierenden aus allen Teilen der Welt rekrutieren.

Besonderer Erwähnung bedarf die heute nur mehr in Resten (zum Beispiel als Wahlfach) bestehende Präsenz des kanonischen Rechts an staatlichen juristischen Fakultäten in mehreren Ländern – ein deutlicher Beweis dafür, dass das kanonische Recht über Jahrhunderte ein integrierender Faktor einer einheitlichen europäischen Rechtskultur war!

IV. Inhaltliches Profil

Inhaltlich ist die kanonistische Diskussion heute erheblich breiter gefächert als je zuvor; die Schwerpunkte der inhaltlichen Auseinandersetzung haben sich von der ersten Kodifikation bis heute mehrfach verlagert. Mit der Promulgation des CIC/1917 konzentrierte sie sich auf das neue Gesetzbuch und dessen

Materien. Die Rechtsgeschichte wurde auch offiziell vom geltenden Recht separiert und in den Hintergrund gerückt. Dies gilt im Großen und Ganzen auch heute noch.

Ab dem Konzil ist für mehrere Jahrzehnte eine auffallend starke Hinwendung zur Frage der theologischen Begründung des Kirchenrechts festzustellen; die Theologie des kanonischen Rechts und das Verhältnis des kanonischen Rechts zur Kirche im Lichte der erneuerten Ekklesiologie rückte ins Zentrum des Interesses. Das Interesse an diesen Fragen ist mittlerweile zurückgegangen, ohne dass von einer Konsolidierung der Grundpositionen und des Selbstverständnisses der Kanonistik gesprochen werden könnte. Neben der Beschäftigung mit der Theologie des kanonischen Rechts ist die Erörterung von Fragen der Rechtstheorie, und damit der Methodik des kanonischen Rechts weitgehend auf der Strecke geblieben.

Insofern kam es in einem gewissen Umfang sogar zu einer Verrechtlichung der Theologie.

Die systematische Beschäftigung mit den Materien des CIC/1983 lässt für die ersten beiden Jahrzehnte gewisse Schwerpunkte erkennen: Dazu zählen unter anderem die Elemente der erneuerten Ekklesiologie (Teilhabe aller Getauften am dreifachen Amt Christi, das gemeinsame Priestertum der Getauften; hierarchische Autorität als Dienst; Kirche als Communio; Verhältnis Gesamtkirche-Teilkirche; Pflichten und Rechte aller Getauften; Ökumenismus), die Sacra potestas; Synodalität und Mitverantwortung; das erneuerte Eherecht, die Bischofskonferenzen, das neue Vereinigungsrecht. Einen markanten Einschnitt brachte die Promulgation einer zweiten Kodifikation innerhalb der katholischen Kirche, nämlich des CCEO für die orientalischen katholischen Kirchen 1990. Dieses Ereignis hat erfreulicherweise auch das Interesse zahlreicher Kanonisten der lateinischen Kirche an Fragen des orientalischen Kirchenrechts geweckt, was sich auch in der Publikationstätigkeit niederschlug.

In den letzten eineinhalb Jahrzehnten haben mehrere päpstliche Gesetze, die den CIC/1983 nach und nach in mehreren Bestimmungen nicht unerheblich abänderten oder auch ergänzten, das Interesse der Kanonisten auf sich gezogen.

V. Zum gegenwärtigen Verhältnis zwischen Kanonistik und Theologie

Diese Frage ist von jener der rechtstheologischen Bearbeitung des Kirchenrechts zu unterscheiden, auch wenn spezifische Zusammenhänge bestehen. Es geht um Folgenden um die Positionierung des kanonischen Rechts und der Kanonistik im theologischen Fächerkanon. Zum Ende des Konzils wurde dieses Verhältnis verglichen mit zwei Partnern, die zwar die Wohnung teilen, aber von Tisch und Bett getrennt leben und sich gegenseitig der Untreue beschuldigen. Die damit zum Ausdruck gebrachte weitreichende gegenseitige Isolierung ist bis heute nicht überwunden. Mit der Kodifikation von 1917 erschien das in ihr verkörperte Recht also enttheologisiert. Angesichts der sich als geradezu perfekte und umfassende Rechtsordnung der Kirche präsentierenden Kodifikation und des damit einhergehenden Rechts- und Methodenverständnisses nahm die Kanonistik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts außerkodikarische theologische Anforderungen, etwa der Ekklesio-

logie, kaum wahr. Vielmehr hat die Theologie bisweilen auf den CIC/1917 zurückgegriffen, etwa in Lehrbüchern der Moraltheologie feststellbar. Insofern kam es in einem gewissen Umfang sogar zu einer Verrechtlichung der Theologie.

Mit dem Konzil schlug das Pendel in die entgegengesetzte Richtung aus. Man bemängelte die Entfremdung des Rechts von der Theologie. Das Kirchenrecht wird weithin stigmatisiert als Behinderung der Pastoral und der Kirchenreform; man forderte, das Kirchenrecht müsse mit der Theologie in Verbindung gebracht werden. Der Antijuridismus der Konzils- und Nachkonzilszeit ist letztlich als Reaktion gegen das einseitig hierarchieorientierte kirchliche Recht und das positivistische Rechtsverständnis gerichtet.

Die erneuerte Ekklesiologie hat auf Seiten der Theologen kein verstärktes Interesse am Kirchenrecht (für dessen rechtstheologische Untermauerung) ausgelöst, sondern mit ihrer Distanz zu manchen Grundoptionen des CIC/1917 eher die Vorbehalte gegen das Kirchenrecht insgesamt verstärkt: Dieses sei Ausdruck von Macht und Autoritarismus, Hemmnis für die Erneuerung der Kirche und ihre Pastoral insgesamt, und es sei nicht ersichtlich, wie das herkömmliche Kirchenrecht mit der erneuerten Ekklesiologie in Einklang gebracht werden könne. Somit war das gegenseitige Verhältnis mehr durch Vorurteile gekennzeichnet als durch konstruktiven Dialog.

Bei Licht betrachtet, zeigt sich, dass die Einwände, welche seitens der Theologie dem Kirchenrecht entgegengestellt wurden, zwar gegenüber machen Regelungen des alten Rechts berechtigt waren, nicht aber dem Kirchenrecht an sich, als „Recht“ galten. Die Einwände der Art, das Kirchenrecht sei Ausdruck von Macht, Klerikalismus, Formalismus und Autoritarismus, waren folglich gegen ein Zerrbild vom Recht der Kirche, gegen seine Karikatur gerichtet. Was das Recht (auch in der Kirche) seinem Wesen nach ist und welche Funktion und Bedeutung ihm zukommt, war nicht Gegenstand der Diskussion.

Trotz intensiver theologischer Anreicherung des Kirchenrechts durch einen Teil der Kanonistik ist die Kluft zwischen Theologie und Kirchenrecht seit dem Konzil kaum geringer geworden. Denn die Theologie des Kirchenrechts blieb auf die Seite der Kanonistik beschränkt, wurde aber von den Theologen kaum aufgegriffen.

Eine zweite Ursache für das oft beziehungslose Nebeneinander von Kanonistik und Theologie kann in der fortschreitenden Verselbständigung der theologischen Disziplinen gesucht werden. Theologie und Kanonistik hatten in der Scholastik eine gemeinsame philosophisch-begriffliche Bezugsebene, die heute nicht mehr gegeben ist. Die Einzeldisziplinen entwickeln sich je eigens im Dialog mit den jeweiligen Humanwissenschaften („Interdisziplinarität“) weiter.

Dieser Prozess der Verselbständigung der Disziplinen ist geeignet, die Distanz zwischen Theologie und Kanonistik eher noch zu verstärken. Somit ist das Kanonische Recht und die Kanonistik als inhaltlich separiert von der Theologie zu konstatieren. Die Theologie vermag im kanonischen Recht offenbar keinen Gegenstand solcher Bedeutung zu erkennen, der es ihr wert wäre, darüber eine Theologie zu entwickeln.

VI. Zum Verhältnis zwischen kanonischem und profanem Recht

Die erste Leitlinie der (ersten) Bischofssynode 1967 für die bevorstehende CIC-Revision verlangt für den neuen Codex explizit die Beibehaltung des Rechtscharakters. Denn bereits „ipsa natura socialis Ecclesiae“ fordere dies. Dieses Bekenntnis zum Rechtscharakter

impliziert, dass für die Kirche der Leitwert der Gerechtigkeit anerkannt wird und das Kirchenrecht als ein Element der allgemeinen Rechtskultur gesehen wird. Dies steht in vollem Einklang mit dem rechtlichen Selbstverständnis der Kirche der vergangenen Jahrhunderte. Seit dem 12. Jahrhundert bildete das kanonische Recht an der Seite des „Ius commune“ und ungezählten partikularen Sonderrechten ein wesentliches Element der Ausbildung der europäischen Rechtskultur, bis in das Zeitalter der Kodifikationen.

Die Blütezeit des kanonischen Rechts ab dem 12. Jahrhundert ist entscheidend dem Austausch zwischen dem kanonischen und römischen Recht, zwischen Kanonistik und Legistik zu verdanken. Daran erinnert die Parömie „Legista sine canonibus parum valet, Canonista sine legibus nihil“. Seit es die Kirche gibt, hat diese rechtliche Elemente, mit den erforderlichen Anpassungen, aus den Rechten der sie umgebenden Welt in das innere Recht übernommen. Das Aufgreifen der Kodifikationstechnik und die Übernahme eines bestimmten Systems der Verwaltungsgerichtsbarkeit beim Höchstgericht der Apostolischen Signatur sind besonders augenfällige Beispiele aus dem letzten Jahrhundert.

Nicht nur in inhaltlichen, sondern auch in methodischen Fragen ist die Kanonistik auf den Dialog mit den Rechtswissenschaften angewiesen. Dieser Dialog findet heute nur mehr partiell statt, sehr zum Nachteil der Kanonistik. Zwei Faktoren haben zu diesem Befund geführt: die Eliminierung des Kanonischen Rechts aus den Curricula der Rechtswissenschaft in den allermeisten Ländern, in denen dieses Fach über lange Zeit präsent war. Der zweite Faktor liegt darin, dass nur eine verschwindend geringe Anzahl von Fachvertretern der Kanonistik zugleich über eine abgeschlossene rechtswissenschaftliche Ausbildung verfügt. „Novo Codice“ hat diese Tendenzen durch den deutlich erschwerten Zugang weltlicher Juristen zum Studium des Kanonischen Rechts noch verstärkt.

VII. Kirchlicher und gesellschaftlicher Kontext

Die Kirche steht heute nicht mehr unter dem Zwang, sich in ihrer rechtlichen Gestalt dem Staat gegenüber als gleichwertig darstellen und ihre Rechtsordnung als eine dem staatlichen Recht adäquates System ausweisen zu müssen. Wir befinden uns mittlerweile im post-kodifikarischen Zeitalter; die Kodifikation ist längst nicht mehr das legislative Paradigma schlechthin. Die gesellschaftlich-kulturellen Rahmenbedingungen sind heute grundlegend anders als zur Zeit der ersten Kodifikation: die Informationstechnologie und die Digitalisierung, die großen Migrationen, die Globalisierung, die Individualisierung, die Mobilität der Menschen, die voranschreitende Pluralisierung der Gesellschaft, die auch vor der Kirche nicht Halt macht, gehören zu den Faktoren, welche die Handlungsmöglichkeiten und Wirkungsbedingungen der Kirche nachhaltig beeinflussen und dadurch das kanonische Recht vor eine Fülle neuer Herausforderungen stellen.

Neben diesen „Zeichen der Zeit“ (GS 4) ist das Konzil selbst mit seinen Paradigmenwechseln und Durchbrüchen, obwohl als Pastoralkonzil deklariert, von gewaltigem Einfluss auf das kanonische Recht, sowohl in zahlreichen Einzelfragen als auch in Grundfragen. Die Umsetzung dieser Vorgaben ist keineswegs abgeschlossen, zumal es sich in Vielem um dauerhafte Weichenstellungen handelt. Drei davon seien hier genannt:

1. Spätestens mit dem Konzil wird die Kirche zur „Weltkirche“ in einem qualitativen Sinn: offen sein für die Nöte aller



Foto: KNA

Der Antijuridismus im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils führte dazu, dass sich die Kanonistik in einem

auffallend starken Ausmaß mit den theologischen Grundfragen ihrer Disziplin zu beschäftigen begann, so

Professor Pree. Unser Foto zeigt die feierliche Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962.

Menschen, ohne sich defensiv ausgrenzend gegenüber der bösen Welt abzuschotten: Inklusion statt Exklusion, Dialog statt Selbstisolierung. Programatisch: GS 1 Satz 1; AG 14 f.

2. „Unitas in varietate“, „Varietas in unitate“: Der Heilige Geist ist auch außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche am Werk (UR 3; 4; AG 11; 15), wo sich auch Wahres und Gutes findet (LG 16 f., NA 2): Vielfalt als Ausdruck des unerschöpflichen

Reichtums der Gaben des Heiligen Geistes wird als bereichernd anerkannt, innerhalb der katholischen Kirche (OE, LG 13/3) wie ad extra. Es ist Katholizität im qualitativen Sinn: „Mannigfaltigkeit in der Einheit der Kirche“. Die Überzeugungen und Lehren nichtkatholischer Glaubensgemeinschaften, auch nichtchristlicher Religionen, gehören zu den potentiellen „loci theologici alieni“.

3. Personale Wende: Das Konzil hat in zentralen Aussagen sowohl in Einzel-

materien (etwa das personale Eheverständnis GS 47-52) als auch im Grundsätzlichen den Menschen als Person herausgehoben (GS 11-45): am eindrucksvollsten in der formellen Anerkennung der Würde der menschlichen Person in DH und der darin implizierten Freiheit als wesentliches Moment in der Sendung der Kirche. Die Kirche bezeichnet sich selbst als „Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“ (GS 76/2).



Dompropst Dr. Ernst Pucher aus Wien (li.) und der Kanonistiker Professor Helmuth Pree.

VIII. Notwendige Öffnungen

Dialog der Kanonistik mit der Theologie. Dieser Dialog erweist sich als unersetzlich sowohl für die Weiterentwicklung der Inhalte des kanonischen Rechts als auch für die Entwicklung einer Theologie des kanonischen Rechts. Der Dialog ist auf alle theologischen Einzeldisziplinen zu beziehen. Er trägt wesentlich zur rechten gegenseitigen Zuordnung von kanonischem Recht und Theologie bei, mit dem Ziel einer gegenseitigen Durchdringung, wobei aber jede Seite ihre eigene Methode zu wahren hat. Er gereicht auch dieser selbst zum Nutzen: ein klarer Blick für das Wesen und die Aufgabe des Rechts ist grundsätzlich für alle Teilbereiche der Theologie bedeutsam: die Pastoraltheologie, die Moraltheologie, die Sozialethik, die Ekklesiologie.

Gerade die Ekklesiologie ist ein anschauliches Beispiel dafür, dass sie ohne kanonisches Recht nicht kohärent entfaltet werden kann. Sollen zum Beispiel die Mitverantwortlichkeit, die Synodalität oder die bischöfliche Kollegialität im Leben der Kirche Realität werden, so ist dies aus der Natur der Sache selbst nur mit Hilfe rechtlicher Regeln möglich; wie umgekehrt die kirchenrechtliche Klärung zentraler Begriffe wie „Potestas“ und „officium ecclesiasticum“ nicht ohne theologische Vorklärung möglich ist.

Dialog mit Rechtswissenschaft, Philosophie, Humanwissenschaften. Der Rechtscharakter des kanonischen Rechts verlangt es, dass der wissenschaftliche Diskurs der Kanonistik nicht nur zwischen ihren eigenen Fachvertretern, sondern auch mit der Rechtswissenschaft einschließlich der Rechtsphilosophie und Rechtstheorie gepflegt wird. Für die Entwicklung einer Theorie des kanonischen Rechts, einschließlich der Methodenlehre, ist dies in besonderer Weise unersetzlich.

Der Diskurs mit dem Profanrecht ist auch dort von besonderer Wichtigkeit, wo das kanonische und das staatliche Recht sich entweder berühren, wie im Vermögensrecht, aufeinander verweisen, wie etwa das Stiftungsrecht im Falle kirchlicher Stiftungen auf das innerkirchliche Recht verweist, oder überlagern wie im Konkordatsrecht oder es um Staatskirchenrecht geht.

Je nach Rechtsmaterie des kanonischen Rechts kann sich der Dialog mit den jeweils einschlägigen Humanwissenschaften als fruchtbringend erweisen, zum Beispiel mit der Psychologie und Psychiatrie in gewissen Fragen des Eherechts.

Dialog mit nicht-katholischen religiösen Rechten. Basis und Legitimation dafür ist die gebotene Offenheit der Kirche gegenüber der unerschöpflichen Vielfalt auch der religiösen Überzeugungen und Rechte, beruhend auf der Einsicht, dass der Geist Gottes auch außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche am Werke ist, und folglich auch dort „loci theologici (alieni)“ zu verorten sind. Da es Auftrag der Kirche ist, die Einheit trotz aller Verschiedenheit zu verwirklichen: die Einheit der Kirche Jesu Christi (Ökumenismus) und letztlich der ganzen Menschheit lautet der entscheidende Auftrag für die Zukunft: die Einheit im Wesentlichen herbeizuführen, die legitime Verschiedenheit aber positiv als Wert anzuerkennen, und folglich zu klären, was das unabhängig Gemeinsame und Wesentliche ist.

In der Tradition des kanonischen Rechts hat sich für den Kontakt mit externem oder abweichendem Recht ein eigenes Rechtsinstitut entwickelt: die „tolerantia“. Die Grenze ihrer Anwendbarkeit wird durch das Göttliche Recht markiert, welches sich somit als zentrale Kategorie für die Ermittlung dessen, was aus der Perspektive der katholischen Kirche wesentlich und unabdingbar („notwendig“) ist, erweist. Damit stehen aber auch der Begriff und der Inhalt des Göttlichen Rechts, dessen Inhalt unter den christlichen Konfessionen keineswegs geteilt wird, als besondere Herausforderung auf dem Prüfstand.

Dieser Dialog bereichert alle an ihm beteiligten Seiten und legt den Blick frei für die Bedingtheit und Begrenztheit der eigenen Sichtweise.

IX. Notwendige Klärungen

Grundlegende Begriffe und Rechtsinstitute. Klärungsbedarf grundlegender Art – es soll hier nicht um bloße Detailfragen zu Regelungen des geltenden Rechts gehen – besteht jedenfalls in mehreren für das kanonische Recht zentralen Begriffen und Rechtsinstituten, wie: Päpstlicher Primat im Verhältnis zur bischöflichen Kollegialität, „potestas“, Amtsverständnis. In zahlreichen dieser Problemkreise bedarf es zuerst einer theologischen Vor-Klärung.

Zentralität der Person im Kirchenrecht. Der personale, auf den Menschen gerichtete Charakterzug, der die Konzilstexte durchzieht und die Sendung der Kirche prägen muss, ist richtungweisend auch für ihr Recht: Wenn jedes Recht dieser Welt um des Menschen Willen besteht, so muss das für die Kir-

che umso mehr gelten.

Die beiden Codices haben die Zentralität der menschlichen Person zumindest ansatzweise aufgenommen. Es bedarf jedoch der Fortführung und Vertiefung dieser Ansätze. Zunächst ist der Blick zu öffnen auf die Personen, die nicht der katholischen Kirche angehören, wobei zu berücksichtigen ist, ob es sich um Getaufte oder nicht getaufte Nichtkatholiken handelt: Wie ist ihr Personsein im kanonischen Recht zu beurteilen?

In Konsequenz der zentralen Bedeutung der menschlichen Person in der Rechtsordnung der Kirche wird die Frage nach der innerkirchlichen Geltung der Menschenrechte unausweichlich. „Durch kein menschliches Gesetz können die personale Würde und die Freiheit des Menschen so wirksam geschützt werden wie durch das Evangelium Christi, das der Kirche anvertraut ist“ (GS 41/2). Die Codices nennen die Menschenwürde und die Menschenrechte als Gegenstand des Verkündigungsdienstes der Kirche (cc. 747 § 2, 768 § 2 CIC; cc. 595 § 2, 616 § 2 CCEO).

Mit der Frage nach den Menschenrechten wird das Problem des Naturrechts aufgeworfen. Wer in der Kirche die Natur ganz in die Übernatur beziehungsweise in die Ordnung der Gnade, die Schöpfungsordnung ganz in die Erlösungsordnung aufgehoben ansieht, wird die „natürlichen“ Rechte des Menschen in der Kirche nicht anerkennen. Wenn die Kirche sich nachhaltig zur Menschenwürde und den Menschenrechten als von jedermann zu respektierenden Rechten des Menschen als solchen bekennt, wird die Frage nach der innerkirchlichen Geltung dieser Rechte zu einer Frage der Glaubwürdigkeit der Verkündigung. Es bedarf einer Transformation in das innerkirchliche Recht.

Grundlagendisziplinen. Was die Rechtsgeschichte anbelangt, ist eine stärkere Berücksichtigung besonders der Quellen geboten. Im kanonischen Recht muss die Weiterentwicklung in einer Verbindung von Kontinuität und Diskontinuität bestehen.

Als dringend ist der Nachholbedarf in der Erforschung der theologischen und rechtstheoretischen (rechtsphilosophischen) Grundlagen des kanonischen Rechts zu bezeichnen. Sie betreffen das Selbstverständnis der Kanonistik. Es handelt sich um zwei nach ihrem Formalobjekt wohl zu unterscheidende Teildisziplinen, obwohl sie beide denselben Gegenstand, das kanonische Recht betreffen: In der Theorie des kanonischen Rechts geht es insbesondere um die Zuordnung von Kirche und Recht, den theologischen Ort und die theologische Begründung von Recht (in der Kirche); in der Theorie des kanonischen Rechts zeigen sich die Mängel durchgehend: angefangen vom Rechtsbegriff über eine Kultur der Rechtssprache (Theorie der Rechtssprache, Legistik sind in der Kanonistik „Fremdwörter“) bis hin zur Methodenlehre, um nur wenige Beispiele herauszugreifen. Bei Letzterer ist das Fehlen einer kohärenten Theorie besonders schmerzlich: Der Streit, ob das kanonische Recht nach juristischer oder theologischer Methode zu betreiben ist, muss dringend einem klärenden Ende zugeführt werden.

Ein letztes Beispiel für den Nachholbedarf zur Theorie des kanonischen Rechts: das Rechtsverständnis selbst. Es legt sich nahe, an einem realistischeren Verständnis des Rechts zu arbeiten, nicht als an einem der Wirklichkeit gegenüberstehenden Abstraktum, bei dem man im Nachhinein zu begründen versucht, ob es mit der geregelten Wirklichkeit etwas zu tun hat. Man kann „Recht“ auch so sehen, dass es in der geregelten oder zu regelnden Wirklichkeit bereits enthalten ist (der Grundgedanke des Common

Law: aus der Wirklichkeit, nicht aus abstrakten Vorgaben, ergibt sich das Recht und die Lösung jedes Falles). Dann ist die gerade im Kirchenrecht wegen seiner Hinordnung auf das Heil der Seelen notwendige Flexibilität von vornherein mitgegeben. Man bedenke: Das römische Privatrecht hat seine unübertroffene Qualität und begriffliche Präzision nicht durch theoretische Spekulation erworben, sondern deshalb, weil es am Fall gewachsen ist. Die Blütezeit der Kanonistik war – nach dem Kontakt mit dem römischen Recht – geprägt durch Einzelfallentscheidungen (Dekretalen), die dann als Grundlage für weitere Entscheidungen ähnlicher Fälle genommen wurden. Nicht von ungefähr fällt in diese Zeit (12. bis 14. Jahrhundert) die Entwicklung des Common Law – nachweislich beeinflusst vom kanonischen Recht.

X. Abschließender Ausblick

Das Selbstverständnis der Kanonistik ist in eine heilsame Krise geraten (Identitätskrise), deren Endpunkt noch nicht erreicht ist, die aber als positive Herausforderung aufgegriffen werden sollte.

Ob sich nach dem Paradigma des klassischen kanonischen Rechts, nach dem kirchlichen Rechtsverständnis des „Ius Publicum Ecclesiasticum“ und nach dem Kodifikationsmodell des 20. Jahrhunderts ein neues Paradigma abzeichnen wird, lässt sich nicht voraussagen. Sicher ist aber, dass das kanonische Recht seine einseitig kontinentaleuropäische Prägung wird korrigieren müssen in Richtung auf ein spezifisch kirchliches Recht. Das ist die Herausforderung für die Kanonistik, die nur im Dialog mit der Theologie, mit anderen religiösen Rechten und mit der Rechtswissenschaft (aller Rechtssysteme) voll gelingen kann. Diese alle werden zu potentiellen „loci canonici“, aus denen kreativ die der Kirche eigene „legislatio libertatis“, basierend auf der Freiheit und Würde der menschlichen Person und der Christen, zu schaffen ist. □



Die Katholische Akademie in alpha-lógos

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie Bayern sind regelmäßig in ARD-alpha, dem deutschlandweiten Bildungskanal des Senderverbundes, zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-lógos“ am Sonntagabend, jeweils von **19.15 bis 20 Uhr**, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen. Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags, jeweils um **13 Uhr**, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.15 Uhr zu sehen war.

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von ARD-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden.

Die Internetadresse lautet: <http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

Eine aktualisierte Programmorschau finden Sie unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-br-alpha.html>

Form und Funktion des Rechts in der evangelischen Kirche

Heinrich de Wall

I. Einleitung

Zu den zahlreichen markanten Unterschieden zwischen dem katholischen und dem evangelischen Kirchenrecht zählt, dass Letzterem eine Kodifikation fehlt, die den Codices von 1917 und 1983 vergleichbar wäre. Aber nicht nur das systematisierende und zusammenfassende Moment einer Kodifikation fehlt, das dem in zahlreichen einzelnen Regelwerken enthaltenen evangelischen Kirchenrecht Form und Überschaubarkeit verleihen könnte. Bekanntlich zerfällt es überdies in zahlreiche partikuläre Teilrechtsordnungen ohne überwölbendes Dach. Schwedisches, dänisches, norwegisches, isländisches evangelisches Kirchenrecht bilden jeweils autonome Rechtsordnungen und in Deutschland wird die Zersplitterung durch die weitgehende Autonomie der Landeskirchen verstärkt und manchmal geradezu liebevoll gehegt. Immerhin hat sich in den vergangenen Jahren durch vereinheitlichende Gesetzgebung der EKD insbesondere auf den Gebieten des Rechts des Pfarrdienstes und der Gerichtsbarkeit einiges getan – aber in die Nähe einer Kodifikation kommt all das nicht.

Dass man überhaupt und gleichwohl von so etwas wie einem deutschen evangelischen Kirchenrecht sprechen kann, liegt neben einem gemeinsamen reformatorischen Grundverständnis über Stellenwert und Funktion des Rechts in der Kirche auch daran, dass die evangelischen Kirchen in eine gemeinsame Rechtskultur eingebunden waren, die vom staatlichen beziehungsweise landesherrlichen Recht geprägt war. Bis 1918 hatte die landesherrliche Obrigkeit auch die Rechtsgestaltung für die evangelischen Kirchentümer mit übernommen. Das schlägt sich in der Form des evangelischen Kirchenrechts unter anderem so nieder, dass die Rechtsquellen und die Rechtsquellenlehre derjenigen des staatlichen Rechts ähneln. Ein weiteres, staatliches und evangelisches Kirchenrecht verbindendes Element ist auch die Tatsache, dass das evangelische Kirchenrecht in Rechtspraxis und akademischer Lehre und Forschung von „weltlichen Juristen“ betrieben wird, die im staatlichen Recht ausgebildet sind und dies vielfach auch neben dem evangelischen Kirchenrecht weiterhin betreiben.

Im Folgenden möchte ich mich den Fragen nach Form und Funktion des Rechts in der evangelischen Kirche in drei Abschnitten nähern: zuerst ein Blick auf die Grundlagen des reformatorischen Verständnisses der Rolle des Rechts in der Kirche, dann Hinweise zu seiner historischen Prägung und schließlich einige Bemerkungen zu aktuellen Fragestellungen und zu möglichen Diskussions- und Anknüpfungspunkten mit der Kanonistik.

II. Das reformatorische Verständnis des Kirchenrechts

Evangelisches Kirchenrecht und Kanonisches Recht. Eines der markanten Ereignisse der Reformation war die Verbrennung der Bücher des kanonischen Rechts durch Luther vor dem Elstertor zu Wittenberg am 10. Dezember 1520. Es ist eine besondere Ironie der Geschichte, dass dieses kanonische Recht dessen ungeachtet im evangelischen



Prof. Dr. Heinrich de Wall, Professor für Kirchen-, Staats- und Verwaltungsrecht an der Universität Erlangen-Nürnberg

Kirchenrecht bis heute in Einzelfällen subsidiär anwendbar ist, wohingegen es im katholischen Bereich durch den Codex von 1917 ersetzt wurde. Dies zeigt, dass Luther in seiner Ablehnung des kanonischen Rechts bei den evangelischen Juristen seiner und späterer Zeiten nicht uneingeschränkt Gefolgschaft gefunden hat. Dennoch ist eine deutliche Relativierung des Stellenwertes des Kirchenrechts ein Erbe der Reformation. Das Verständnis des Kirchenrechts bleibt bis heute eines der ungelösten Probleme der Ökumene. Denn in der Tat ist das evangelische Kirchenrechtsverständnis, jenseits der Frage nach der Anwendbarkeit des kanonischen Rechts in der evangelischen Kirche, nach wie vor fundamental vom römisch-katholischen unterschieden.

Dies wird auch im 2001 erschienenen Papier der EKD: „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“ bekräftigt: „In diesem Zusammenhang ist auch festzustellen, dass die Notwendigkeit und Gestalt des Petrusamtes und damit der Primat des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechts in der römisch-katholischen Kirche Sachverhalte sind, denen von evangelischer Seite widersprochen werden muss.“

Hier wird deutlich, in welchem Zusammenhang die Frage nach dem Kirchenrecht steht – es ist eng verbunden mit dem Amtsverständnis und – weiter – der Ekklesiologie überhaupt. Christian Grethlein bezeichnet in seiner Einführung in das Evangelische Kirchenrecht das Kanonische Recht sogar als den entscheidenden Dissenspunkt zwischen der römisch-katholischen und den evangelischen Kirchen. Das evangelische Kirchenrechtsverständnis ist auch in Auseinandersetzung und im Kontrast zum römisch-katholischen entwickelt worden und ist vor dessen Hintergrund zu verstehen.

Im Folgenden werden Verständnis und Funktion des evangelischen Kirchen-

rechts auf der Grundlage der evangelischen Bekenntnisschriften, insbesondere der einschlägigen Passagen der „Confessio Augustana“ (CA) von 1530 erläutert, die ja selbst Teil der kontroverstheologischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit sind. Damit wird eine spezifische lutherische Perspektive eingenommen. Der reformierte Protestantismus und andere, aus der Reformation hervorgegangene Konfessionen haben demgegenüber zum Teil differierende Auffassungen zum Kirchenrecht. Das vergrößert naturgemäß die Probleme der ökumenischen Diskussion – zumal auch die EKD Kirchen unterschiedlicher evangelischer Konfessionen – Lutheraner, Reformierte und Unierte – umfasst.

Kirchengewalt gemäß „Confessio Augustana“. Die Grundlagen des evangelischen Verständnisses der Kirche, der Kirchengewalt und des Kirchenrechts werden im 28. Artikel der „Confessio Augustana“ formuliert, „von der Gewalt der Bischöfe“ oder, in der lateinischen Version, „de potestate ecclesiastica“. Ausgangspunkt ist die Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfe, dies wird synonym gesetzt. Diese besteht nach der CA darin, das Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben und zu behalten und die Sakramente zu reichen und zu verwahren. Die Kirchengewalt besteht also in Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Handhabung der Schlüsselgewalt. All dies geschieht „sine vi humana sed verbo“, allein durch das Wort ohne menschliche Gewalt. Bei Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Schlüsselgewalt handelt es sich nicht um das Amt eines exklusiven Kreises bestimmter Träger, sondern um die Ermächtigung grundsätzlich aller Christen. Allerdings obliegt die öffentliche Ausübung des Predigtamtes, das öffentliche Lehren und die Verwaltung der Sakramente bestimmten Amtsträgern, die dazu ordnungsgemäß berufen sein müssen (CA 14). Niemand soll in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder das Sakrament reichen, „nisi rite vocatus“, ohne ordnungsgemäße Berufung (Ordination). Diese Berufung ist aber kein Sakrament und erhebt auch die Berufenen nicht in einen besonderen, aus der Schar der Gläubigen hervorgehobenen Stand der Kleriker. Die Unterscheidung von Klerus und Laien ist dem Protestantismus fremd. Das Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ist überdies ein einheitliches, nicht ein gestuftes Amt. Bischof und Pfarrer sind Träger eines einheitlichen Amtes.

Über dieses Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung allein durch das Wort hinaus besteht keine rechtliche Leitungsgewalt, die mit der Kirchengewalt nach dem genannten Verständnis notwendig beziehungsweise „iure divino“ verbunden wäre. Zwar nimmt Artikel 28 den Begriff der Rechtsprechungsgewalt, der „potestas iurisdictionis“, auf und ordnet sie dem Amt des Bischofs zu. Dieses Amt der Rechtsprechung ist nach evangelischem Verständnis aber nichts anderes als die Vollmacht, die Sünde zu vergeben, die Lehre, die dem Evangelium widerspricht, zu verwerfen, und andere öffentliche Sünden mit dem Bann zu strafen – also die Schlüsselgewalt. Auch sie wird wie das Amt der Wortverkündigung „sine vi humana sed verbo“, also ohne jegliche Zwangsgewalt, allein durch das Wort, ausgeübt. Der Bann, der Ausschluss vom Sakrament des Abendmahls, wird insofern vom Autor der „Confessio Augustana“, Philipp Melancthon, der Verkündigung „sine vi sed verbo“ zugeordnet. Es bleibt dabei, dass die Ausübung der Schlüsselgewalt ein Mittel der geistlichen Leitung der Kirche ist, nicht der rechtlichen. Aus dem geistlichen Amt, dem Predigtamt, sind dagegen keine Befugnisse zur rechtlichen Leitung ableitbar.

Rechtliche Kirchenleitung und Kirchenhierarchie. Das bedeutet aber weder, dass es keine rechtliche Leitung in der Kirche geben könnte, noch dass nicht auch Träger des geistlichen Amtes Inhaber rechtlicher Leitungsbefugnisse sein könnten. Dies ist aber nicht Inhalt ihres geistlichen Amtes. Wenn etwa die Bischöfe, was in Artikel 28 als Beispiel angegeben wird, neben ihrem geistlichen Amt und der darin enthaltenen „potestas iurisdictionis“, der Schlüsselgewalt, eine „zweite Rechtsprechungsvollmacht“ haben, dann „durch menschliches Recht und nicht, weil Christus diese Dinge ihrem Amt hinzugefügt hätte“ – dem zeitgenössischen Recht entsprechend wird dafür die bischöfliche Jurisdiktion in Ehefragen, zu Kirchengütern und dergleichen angegeben.

Auch nach reformatorischem Verständnis ist also die Einrichtung eines Bischofsamtes mit besonderen Leitungsfunktionen ebenso möglich wie überhaupt kirchenrechtliche Regelungen. In der Apologie der CA von 1531, einer Antwort auf die amtskirchliche Zurückweisung der „Confessio Augustana“, wird betont, dass die Reformatoren die Kirchenordnung und die kirchliche Hierarchie nicht gänzlich beseitigen wollten. Allerdings beruhen über das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung hinausgehende Leitungsbefugnisse nicht auf göttlichem Recht, sondern auf menschlicher Satzung. Sie können der guten Ordnung halber eingeführt werden, dürfen aber nicht mit dem Anspruch versehen werden, dass dies auf Gottes Gebot beziehungsweise „ius divinum“ beruht. Dies kann am Beispiel des Rechtes zur Ordination der Pfarrer verdeutlicht werden. So heißt es etwa in Artikel 10 der Schmalkaldischen Artikel von 1537: „Wenn die Bischöfe rechte Bischöfe sein und sich um die Kirche und das Evangelium annehmen würden, so könnte man um der Liebe und Einigkeit Willen, jedoch nicht aus einer Notwendigkeit heraus, das Zugeben sein lassen, das sie uns und unsere Prediger ordinierten und bestätigten.“ Dabei wird allerdings daran festgehalten, dass das Ordinationsrecht grundsätzlich allen Pfarrern, ja der gesamten Kirche zusteht und nicht Kraft göttlichen Rechts den Bischöfen vorbehalten ist. Auch die Rechtsetzungsgewalt in der Kirche ist nicht einem hierarchischen Amt vorbehalten.

Im Übrigen wenden sich die Reformatoren scharf dagegen, dass unter Berufung auf eine kirchliche Leitungsgewalt zusätzliche Satzungen beziehungsweise Zeremonien – kurz kirchenrechtliche Regelungen – mit dem Anspruch eingeführt werden, dass ihre Befolgung zur Erlangung des Heils notwendig sind. Als Beispiele werden in CA 28 Satzungen über Speisen (Fasten), Feiertage und unterschiedliche Ordnungen der Diener der Kirchen genannt, also Materien, die wir auch heute als Kirchenleitung verstehen würden. Dies bedeutet aber wiederum nicht, dass nicht auch in der Kirche Regelungen getroffen werden dürfen. Die Befugnis dazu kann überdies auch nach evangelischem Verständnis den Bischöfen zugestanden werden. Insofern gilt aber: „Das ist ein einfaches Verständnis der Satzungen, nämlich dass wir wissen, dass sie keine notwendigen Gottesdienste sind, und dass wir sie dennoch zur Vermeidung von Ärgernissen ohne Aberglauben an Ort und Stelle benutzen“, so die Apologie zu CA 28.

Dementsprechend kann das Verständnis der Kirchengewalt der lutherischen Reformation so zusammengefasst werden: Die Kirchengewalt nach göttlichem Befehl besteht darin, das Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben und zu behalten und die Sakramente zu reichen und zu verwahren. Dies ist die geistliche Kirchenleitung. Sie wird nur durch das



Prof. Dr. Dr. Elmar Güthoff (li.) hielt die Laudatio auf Kardinal Grochowski.

Wort, ohne menschliche Gewalt ausgeübt. Die öffentliche Ausübung des Predigamtes und die Verwaltung der Sakramente, die immer öffentlich ist, setzen eine ordnungsgemäße Berufung voraus. Sie steht aber grundsätzlich der gesamten Kirche zu.

Eine darüber hinaus gehende Zuweisung bestimmter Aufgaben und Leitungsbefugnisse an bestimmte Organe beziehungsweise Amtsträger ist dadurch nicht ausgeschlossen. Sie dient aber allein der guten Ordnung um des Friedens willen und beruht auf menschlichem Recht. Keineswegs sind solche Leitungsbefugnisse Klerikern oder Bischöfen vorbehalten. Im Übrigen dürfen menschliche Satzungen nicht dazu führen, dass die Gewissen der Gläubigen belastet werden. Sie haben Ordnungsfunktionen, nicht Funktionen bei der Erlangung des Heils. Diese äußere oder rechtliche Kirchenleitung ist von der geistlichen Kirchenleitung streng zu unterscheiden.

Freiheit der Kirchenrechtsgestaltung. Dieses Verständnis der Kirchengewalt räumt nun bei der Gestaltung der Verfassung und des Rechts der Kirche große Freiheit ein. Da die Grundstrukturen der äußeren, kirchlichen Leitungsgewalt nicht durch göttliches Recht vorgegeben sind, sind sie der menschlichen Verfügungsgewalt eröffnet und können so – natürlich unter dem Vorbehalt der theologischen Verantwortbarkeit – auch nach Gesichtspunkten der Praktikabilität eingerichtet werden. Die äußere Kirchenleitung ist nicht von der Weihe abhängig und daher auch nicht auf einen Klerikerstand beschränkt. Beides ist ja dem Protestantismus fremd.

Die Funktion des Kirchenrechts besteht darin, die Organisation der Kirche, die Ordnung ihrer Ämter und das Verhalten der Christen in der Kirche und in kirchlichen Angelegenheiten zu regeln, und zwar um des Friedens und der guten Ordnung halber und zur Vermeidung von Ärgernissen. Das ist im Grundsatz keine andere Funktion als die, die das weltliche Recht des Staates hat. Von seinem Bezug auf die Kirche und ihre Aufgaben abgesehen unterscheidet dieses kirchliche Recht sich in seiner Ordnung und Frieden stiftenden Funktion nicht vom weltlichen Recht.

Man kann diese eingeschränkte Funktion des Kirchenrechts nicht nur aus dem Verständnis von Amt und Kirchengewalt, sondern auch vom Kirchenbegriff her verdeutlichen, hier CA 7: „Zur wahren Einheit der Kirche reicht es aus, dass

das Evangelium einträchtig nach rechtem Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß dargereicht werden. Es ist nicht notwendig zur wahren Einheit der Kirche, daß allenthalben die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien gehalten werden.“ Für letzteres können wir auch ergänzen, dass es nicht erforderlich ist, dass überall die gleiche Ämterordnung, die gleiche Verfassung der Kirchentümer, die gleichen rechtlichen Regeln bestehen. Es gibt keine durch göttliches Recht vorgegebene Verfassung der Kirche, die Kirche ist nicht notwendig hierarchisch oder episkopal organisiert, aber auch nicht notwendig synodal oder kongregationalistisch. Das einzige, was vorgegeben ist, ist die Existenz des Amtes der Wortverkündigung. Zu seiner öffentlichen Ausübung bedarf es der ordnungsgemäßen Berufung. Man kann die Existenz des Predigamtes zwar durchaus als unverfügbar und insofern auch im evangelischen Verständnis als „ius divinum“ bezeichnen. Seine rechtliche Ausgestaltung im Einzelnen ist aber wiederum Gegenstand menschlichen Rechts.

III. Entwicklungen des evangelischen Kirchenrechts

Landesherrliches Kirchenregiment. In der historischen Entwicklung gerät nun die Gestaltung des Rechts der Kirche und ihrer Leitungsbefugnisse unter den Einfluss des landesherrlichen Kirchenregiments. Nachdem die Bischöfe des 16. Jahrhunderts aus der Sicht der Reformation versagen und ihr Amt nicht ordnungsgemäß ausüben, übernimmt der Landesherr die rechtlichen Leitungsbefugnisse der Kirche. Das wird zum Teil als „Notbischofsamt“ gedeutet und verfestigt sich bis ins 20. Jahrhundert hinein. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass die rechtliche Kirchenleitung nicht mit der „potestas ecclesiastica“ nach engem, reformatorischen Verständnis verbunden ist, sondern menschlicher Gestaltungsbefugnis unterliegt, sodass das landesherrliche Kirchenregiment mit evangelischen Kirchenrechtsverständnis durchaus in Einklang zu bringen war. Geistliche Kirchenleitung durch Wort und Sakrament und Handhabung der Schlüsselgewalt haben im Übrigen die Landesherrn nicht ausgeübt – auch als „oberste Bischöfe“ der jeweiligen Landeskirche waren sie nicht zur öffentlichen Ausübung des Predigamtes berufen.

Beispiele für die rechtliche Leitung

der Kirche durch den Landesherrn sind viele Kirchenordnungen seit dem 16. Jahrhundert, die der Form nach als obrigkeitliche Ordnungen erlassen wurden. Sie stammten aber nicht unmittelbar aus der Feder der Fürsten, sondern wurden von Theologen (und Juristen) ausgearbeitet und ihrem Inhalt nach umfassende Ordnungen für Gottesdienst, kirchliches Leben und kirchliche Ordnung. Einige von ihnen haben dann auch durchaus Züge einer Kodifikation – wenn auch für den engen partikularen Bereich einer Landeskirche. Einige „Kirchenordnungen“ des 20. Jahrhunderts, in denen neben den für evangelische Kirchenverfassungen der Landeskirchen üblichen organisatorischen Normen umfangreiche Regelungen zu Gottesdiensten, Sakramenten und Kasualien enthalten sind, also zu dem, was sonst in „Lebensordnungen“ der Kirchen zusammengefasst ist, nehmen diese Tradition auf – der Kodifikationsgedanke ist insofern der evangelischen Kirchenrechtstradition nicht ganz fremd.

Das landesherrliche Kirchenregiment dauerte in Deutschland bis 1919 fort. Allerdings vollzog sich bereits im Laufe des 19. Jahrhunderts Schritt für Schritt ein Prozess der Trennung von Staat und Kirche und damit der Vonselbstständigung der evangelischen Kirchen, der mit der Bildung eigenständiger kirchlicher Verfassungsorgane und einer eigenständigen Rechtsordnung unter dem Dach des landesherrlichen Summepiskopats einherging. Hier ist zum einen die Entwicklung der Konsistorien beziehungsweise des Oberkirchenrats zu kirchlichen Behörden außerhalb des Aufbaus der staatlichen Verwaltungsbeziehungsweise Ministerialbehörden zu nennen. Zum Zweiten ist die Bildung von Synoden als kirchlichen Gesetzgebungsorganen anzuführen, die im Verlaufe des 19. Jahrhunderts eingerichtet wurden. Bei deren Schaffung stand zwar, wenn auch nicht ausschließlich, das Vorbild des Konstitutionalismus im staatlichen Bereich Pate. Gleichwohl können sie auch und gerade als Moment der Vonselbstständigung der evangelischen Kirchen gegenüber dem Staat begriffen werden. In den wichtigsten deutschen Staaten stellte jedenfalls gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts allein die Person des Monarchen als Inhaber des Summepiskopats (oberstes Bischofsamt) die institutionelle Verbindung von Staat und Kirche dar. Konsistorien und Synoden bildeten den Kern der sich anschließenden eigenständigen Verfassungsbildung der Kirchen – der Ordnung der Kirchengewalt.

Neuorientierung im 20. Jahrhundert. Die Notwendigkeit zu einer eigenständigen Rechts- und Verfassungsbildung der evangelischen Kirchen ergab sich in Deutschland dann aus dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments und dem in Artikel 137, Absatz 1 der Weimarer Reichsverfassung niedergelegten Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche. Die nun entstehenden Kirchenverfassungen der Weimarer Zeit sind zum Teil aber noch deutlich vom staatlichen Vorbild geprägt.

Die Notwendigkeit, die Gestalt der Rechtsordnung der Kirche auf eigenständige, nicht allein vom staatlichen Vorbild geprägte Grundlagen zu stellen, wurde den evangelischen Kirchen dann allerdings in der Zeit des Nationalsozialismus schmerzlich vor Augen geführt. Dies ist der Hintergrund der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, in deren 3. Artikel es heißt: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen.“ Im 4. Artikel heißt es zu den Ämtern: „Die verschiedenen Ämter in der

Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes. Wir verwerfen die falsche Lehre als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen.“ Die Barmer Theologische Erklärung richtet sich damit gegen die Übernahme des Führerprinzips und verdeutlicht die in Artikel 3 zum Ausdruck kommende Erkenntnis, dass es für die Ordnung der Kirche nicht auf die jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen ankommen kann.

Dass der in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 zum Ausdruck kommende Gegensatz zum nationalsozialistischen Staat eine Minderheitsposition im Protestantismus war, soll hier nicht verschwiegen werden. Jedenfalls hat die Erkenntnis von Barmen in der Nachkriegszeit zu einer Verstärkung der Bemühungen um eine eigenständige Grundlegung des kirchlichen Rechts geführt. Diese Aufgabe wurde unter anderem in den rechtstheologischen Grundlagenentwürfen von Johannes Heckel, Erik Wolf und Hans Dombos angegangen. Eine Darstellung dieser Grundlagenentwürfe würde freilich den Rahmen dieses Vortrags sprengen. Der Hinweis auf diese Grundlagendiskussion soll nur verdeutlichen, dass die Frage nach der Kirchengewalt und ihrer Gestalt in unlösbarem Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen und dem Inhalt des Kirchenrechts selbst steht.

Kirchengewalt und Kirchenrecht heute. Jedenfalls haben die Barmer Theologische Erklärung und die Diskussion um die Grundlagen des Kirchenrechts die Erkenntnis vertieft, dass es die Freiheit bei der Ausgestaltung der äußeren kirchlichen Leitungsgewalt, auch des Kirchenrechts, mit Blick auf den Auftrag der Kirche auszufüllen gilt. Innere und äußere Kirchenleitung stehen in der Kirche in einem unlösbaren Zusammenhang. Die äußere Kirchenleitung dient ja nicht einem beliebigen Zweck, sondern der Verbreitung des Evangeliums. Der Zusammenhang zwischen der äußeren Kirchenleitung und dem Amt der Kirche ist zwar bei manchen Aufgaben eher erkennbar als bei anderen. Visitation und Ordination stehen näher bei der Wortverkündigung als die Regelung des kirchlichen Archivwesens oder Besoldungsfragen. Aber es ist die Aufgabe der gesamten kirchlichen Ordnung, den Verkündigungsauftrag nicht nur nicht zu behindern, sondern ihm die bestmöglichen Entfaltungschancen zu sichern. Diese dienende Funktion der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts für die Aufgabe der Kirche ist die Konsequenz der in der Erklärung von Barmen hervorgehobenen Erkenntnis, dass die Kirche die Gestalt ihrer Ordnung nicht ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen darf.

Damit ist aber auch ein Spannungsfeld formuliert: Zwischen der dienenden Funktion des Kirchenrechts für den Verkündigungsauftrag einerseits, andererseits dem Fehlen von Vorgaben in Form von „ius divinum“, das das Kirchenrecht weitgehend der menschlichen Gestaltung überlässt und damit auch den Diskursen der jeweiligen Zeit öffnet. Das evangelische Kirchenrecht ist nicht abgeschottet vom allgemeinen Rechtsverständnis der jeweiligen Zeit und muss es auch nicht sein. Es kann zur Akzeptanz und damit zur Vermeidung von Unordnung und Ärgernis beitragen, wenn das Kirchenrecht dafür offen ist. Es steht damit vor der Aufgabe, beides in Einklang zu bringen, was nicht immer ganz einfach ist.

IV. Kritik am evangelischen Kirchenrecht

Dies wird an Diskussionsbeiträgen über das Kirchenrecht aus den letzten Dekaden deutlich. Dabei fällt auf, dass sich Theologen zwar relativ wenig an den kirchenrechtlichen Diskursen im Einzelnen beteiligen, aber umso grundsätzlichere Anregungen und zum Teil auch Einwände vorbringen.

Zu den Versuchen, Impulse der allgemeinen Rechtsentwicklung für das Kirchenrecht aufzunehmen, zählt der Versuch des früheren Vorsitzenden des Rates der EKD und Bischof der Berlin-Brandenburgischen Kirche Wolfgang Huber, Grundrechte als wesentliches Element in das Kirchenrecht einzuführen. Damit wird der überragenden Bedeutung der Grund- und Menschenrechte für die jüngere Rechtsentwicklung und für unser heutiges Rechtsverständnis Rechnung getragen. Allerdings ist dabei zu bemerken, dass die Grundrechte nach wie vor in erster Linie Rechte des Bürgers gegenüber der Staatsgewalt sind und seine Freiheit vor staatlichen Eingriffen schützen. Sie sind Ausgleich für die durch das staatliche Gewaltmonopol gesicherten Zwangsbefugnisse des Staates. Den Kirchen kommen aber Gewaltmonopol und staatliche Eingriffsbefugnisse nicht zu. Ihre Hauptfunktion können die Grundrechte in der Kirche damit nicht erfüllen.

Aber Huber will auch gar nicht das weltliche Grundrechtsverständnis unesehen in die Kirche übersetzen, sondern rekonstruiert die Grundrechtsidee vor dem Hintergrund seiner Forderung nach Eigenständigkeit und Eigengeartetheit des Kirchenrechts mit Blick auf den Auftrag der Kirche. So entsteht ein eigenständiger Katalog kirchlicher Grund-

Die Diskussion um Grundrechte in der Kirche flammt immer wieder auf.

rechte, an dessen erster Stelle das Recht auf Zugang zum Glauben steht, der aber auch den weltlichen Grundrechten ähnliche Rechte wie das der Gewissens- und Meinungsfreiheit enthält.

Die Diskussion um Grundrechte in der Kirche flammt immer wieder auf. Dass sie noch nicht zu ausführlichen Grundrechtskatalogen in den Kirchenverfassungen geführt hat, spricht allerdings gegen ein allzu dringendes Bedürfnis nach einer Neukonstruktion des Kirchenrechts auf grundrechtlicher Grundlage. Damit sollte aber die wichtige Diskussion um die Stellung der Gläubigen in der Kirche nicht beendet sein – die Frage nach Grundrechten in der Kirche kann dafür Impulse geben, auch wenn das Ergebnis letztlich die Erkenntnis der mangelnden Übertragbarkeit der Grundrechtsidee in den Raum der Kirche sein sollte.

Der Huber-Schüler Hans Richard Reuter betont den Charakter des Kirchenrechts als „ius humanum“ und den Charakter der Kirche als Verständigungsgemeinschaft. Zugleich betont er die Bedeutung der im Glauben eröffneten Freiheit und Würde des Menschen als vorrechtliches Faktum, dem das Recht Rechnung zu tragen habe. Von diesen Prämissen aus bezweifelt er die Eigengeartetheit und die Eigenständigkeit des Kirchenrechts. Zu fragen ist demgegenüber, ob dabei die dienende Funktion des Kirchenrechts für den Verkündigungsauftrag der Kirche hinreichend Berücksichtigung findet, die doch, bei aller Ähnlichkeit der Funktion und der Gestalt des Rechts in der evangelischen Kirche mit dem des Staates, das Proprium des Kirchenrechts ist. Überdies scheint mir



Foto: akg-images

Grundlage des evangelischen Kirchenrechts sind die evangelischen Bekenntnisschriften, insbesondere die einschlägigen Passagen der „Confessio Augustana“, formuliert auf dem Augsburger

Reichstag von 1530. Hier eine Radierung von Gustav König aus dem 19. Jahrhundert, die die Übergabe der Confessio an Kaiser Karl V. zeigen soll.

Hintergrund einer solchen Argumentation ein auch für die Kirche konsensfähiges Verständnis von Aufgaben und vor allem Grenzen des staatlichen Rechts zu sein – was aber, wenn das staatliche Recht, wie an vielen Orten der Erde, dem

nicht entspricht? Was, wenn das Würdeverständnis im staatlichen Recht dem Evangelium widerspricht? Sollte nicht gerade mit Blick auf solche möglichen Situationen an der Eigenständigkeit des Kirchenrechts festgehalten werden?

Christian Grethlein fordert in seiner Einführung in das Evangelische Kirchenrecht eine Umorientierung des Kirchenrechts im Sinne seiner Anpassung an moderne Kommunikationsformen. In der Kommunikation der Religion spiele

nicht mehr Autorität sondern Authentizität die entscheidende Rolle, es komme nicht in erster Linie auf die Korrektheit der Lehre an, deren Gewähr zu den Aufgaben der Kirche und ihres Rechts gehört, sondern auf ihre „Relevanz“. Als „relevant“ wird dabei das bezeichnet, was beim Individuum Aufmerksamkeit

Die ekklesiologischen und dogmatischen Grundlagen des evangelischen und des katholischen Kirchenrechts sind nach derzeitigem Stand kaum in Einklang zu bringen.

erregt. Grethlein bezweifelt, dass die „stark staatsanaloge Rechtsform heutiger evangelischer Landeskirchen den besten Rahmen (bietet), um die Kommunikation des Evangeliums zu fördern.“

Man kann dagegen einwenden, dass diese Fundamentalkritik die vielfach bürokratischen, aber zur Kommunikation des Evangeliums eben auch notwendigen Hilfsaufgaben, für deren Erfüllung das Kirchenrecht Normen bereit hält – von der Verwaltung der Kirchengebäude über die Bezahlung der Pfarrer bis zu den Kindergartenbeiträgen, um nur wenige Beispiele zu nennen – verkennt und dass dieser Kritik ganz unrealistische, geradezu romantische Vorstellungen von der Funktion des Kirchenrechts zugrunde liegen.

Natürlich sind diese Ansätze der Kritik und Forderungen nach einer grundsätzlichen Neuorientierung des evangelischen Kirchenrechts hier nur sehr pauschal und verkürzt dargestellt. Auch die ebenso knapp skizzierten Einwände dagegen sind äußerst plakativ und weder dazu geeignet noch dazu gedacht, die Diskussion zu beenden. Huber, Reuter, Grethlein und andere weisen auf Schwachstellen des Kirchenrechts und auf berechtigte Anliegen hin. Das sind möglicherweise aber auch Schwachstellen und Anliegen, die nicht nur die evangelische Kirche und ihr Recht betreffen – Authentizität statt Autorität, Kommunikation statt Bürokratie, Relevanz statt Korrektheit, Menschenrechte in der Kirche – das scheinen mir Fragen und Forderungen zu sein, die der römisch-katholischen Kirche und der Kanonistik nicht vollständig fremd sind. Und so ergibt sich aus solchen Anfragen vielleicht auch die Möglichkeit zur Kommunikation und Ökumene zwischen evangelischem Kirchenrecht und Kanonistik. Die ekklesiologischen und dogmatischen Grundlagen des evangelischen und des katholischen Kirchenrechts sind nach derzeitigem Stand kaum in Einklang zu bringen. Sie zählen in der Tat zu den „entscheidenden Dissens-Punkt(en) zwischen der römisch-katholischen und den evangelischen Kirchen“ (Grethlein). Insofern wird sich eine Kommunikation zwischen unseren Fächern darin erschöpfen, einander die jeweiligen Unterschiede zu referieren. Vielleicht lohnt es aber, miteinander und gemeinsam über solche Infragestellungen des Kirchenrechts zu diskutieren, von den jeweiligen Ansichten und Erfahrungen zu lernen und damit auch Punkte der Gemeinsamkeit bei Form und Funktion des Kirchenrechts beider Konfessionen zu ergründen. □

Rechtskulturen in Afrika südlich der Sahara und der CIC. Eine Herausforderung für die kanonische Rechtstradition?

Yves Kingata

Der CIC stellt die zentrale Rahmenordnung für alle Christgläubigen der lateinischen Kirche dar. Als kirchliche Rechtsordnung ist er in seiner Entstehung sehr von der europäischen Rechtsgeschichte geprägt. In Afrika hat sich das Recht aber anders entwickelt.

Vor diesem Hintergrund werden im Folgenden einige in Afrika südlich der Sahara verankerten Gewohnheitsrechte analysiert, die in einem Spannungsverhältnis mit der kanonischen Rechtskultur und nicht zuletzt mit einigen kirchenrechtlichen Bestimmungen stehen. Wie kann das Recht der Kirche diesen afrikanischen Rechtstraditionen gerecht werden? Was prägt die Rechtstraditionen Afrikas südlich der Sahara? Die kanonische Rechtskultur weist auf verschiedene Zusammenhänge hin, bei denen das jeweils geltende staatliche Recht einzuhalten ist. Des Weiteren fordert der CIC dazu auf, dass die vom staatlichen Recht vorgesehenen Rechtsnormen angewandt werden, vorausgesetzt dass die Interessen der Kirche und ihrer Gläubigen geschützt werden. Darüber hinaus verzichtet der Gesetzgeber für bestimmte Angelegenheiten darauf, Normen zu erlassen. Er verweist auf das geltende staatliche Recht, soweit dieses nicht dem göttlichen Recht widerspricht oder für manche Aspekte im Kirchenrecht etwas anderes vorgesehen ist (vgl. c. 22 CIC). Hierbei handelt es sich um die in der Kanonistik benannte „Kanonisierung“ des staatlichen Rechts. Was wäre notwendig für die Kanonisierung der südlich der Sahara bestehenden Rechtstraditionen?

Der Versuch einer Antwort auf diese Frage soll in drei Schritten erfolgen: Zuerst bedarf es eines Überblicks über die Rechtsquellen dieser Region. Im zweiten Schritt wird auf konkrete Rechtstraditionen im Bereich des Erb-, Ehe- und Prozessrechts verwiesen. Der dritte Schritt widmet sich den Vorschlägen, die die kanonische Rechtstradition anbietet, um die Spannungsverhältnisse zwischen den afrikanisch geprägten Rechtstraditionen und jenem aus europäischen Traditionen erwachsenen Kirchenrecht zu lösen.

I. Rechtssysteme und -traditionen in Afrika südlich der Sahara

In Afrika südlich der Sahara treffen englische, französische, portugiesische, spanische, islamische, in geringem Maße auch italienische, deutsche, niederländische sowie typisch örtliche afrikanische Rechtskonzepte aufeinander. Grundsätzlich besteht die Gefahr, die in dieser Region existierenden Rechtssysteme bloß auf die eine oder die andere Tradition zu reduzieren. Damit würde man ihre Komplexität verkennen und die ausgeprägten Probleme der praktischen Wirksamkeit allen staatlichen und kanonischen Rechts in Afrika gänzlich ignorieren.

Während die Gebiete im Norden Afrikas vom islamischen Recht geprägt sind, weist die Region südlich der Sahara unterschiedliche Traditionen auf. Im theoretischen Sinne kann von einem gemeinsamen Rechtskreis südlich der Sahara deshalb nicht gesprochen werden. Praktisch ist diese Region jedoch durch eine unverkennbare sowie unverwechselbare Erfahrung geprägt, die sie mehr oder minder charakterisiert. Denn die

mächte eingeführt haben. Schließlich hat sich aus dem Aufeinandertreffen der vorher genannten Rechtssysteme das postkoloniale Recht als eine Kombination aus kolonialem Recht und dem jeweiligen lokalen Gewohnheitsrecht entwickelt. Ist das Gewohnheitsrecht kodifiziert worden, so wird es als traditionelles Recht bezeichnet.

II. Frühere Rechtssysteme

Das traditionelle Recht. Durch die Berliner Kongokonferenz (sie dauerte vom 15. November 1884 bis zum 26. Februar 1885) wurde Afrika völkerrechtlich in verschiedenen Kolonien eingeteilt und eine neue Machtverteilung definiert. Davor gab es in Afrika südlich der Sahara nur das Recht beziehungsweise die Gerichtsbarkeit der Stämme. Jede ethnische Gruppe hatte ihr eigenes traditionelles Recht, das auf ihrer eigenen Kultur und ihrem Gesellschaftsmodell beruhte. Unterschiede zwischen den einzelnen Rechtsbereichen und den Verfahrenswesen konnten so groß sein, dass ein Verfahren beziehungsweise sogar ein Urteil in zwei benachbarten Dörfern unterschiedlich ausfallen konnte. Dies lässt sich nicht zuletzt dadurch erklären, dass das traditionelle Recht auf mündlicher Überlieferung beruht.

Die Aufgabe des traditionellen Rechts bestand nicht darin und besteht immer noch nicht darin, eine Entscheidung im Sinne von Urteil zu fällen, sondern die Parteien zu befrieden. Das Recht zielt nämlich darauf ab, den Zusammenhalt der ganzen Gruppe zu stärken, indem die Eintracht unter ihren Mitgliedern wiederhergestellt wird. Deswegen war die gesamte Dorfgemeinschaft in die Prozesse des traditionellen Rechts eingebunden. Die Palaver oder Verhandlungssitzungen jedes örtlichen Stammesgerichts waren öffentlich, alle konnten und durften daran teilnehmen. Der Gehorsam gegenüber dem traditionellen Recht galt als ein Akt des Respekts gegenüber den Ahnen, deren Gebeine in der Erde ruhen und deren Geister über die Lebenden wachen. Jeder fühlte sich dem Vorbild seiner Vorfahren verpflichtet. Man befolgte freiwillig die überlieferten Bräuche und fragte dabei nicht, ob man auch rechtlich hierzu verpflichtet war. Die Missachtung dieses Rechts rief nach dem Glauben negative Reaktionen der Ahnengeister hervor.

Dieses traditionelle Recht mit seiner Gerichtsbarkeit, das sich in bestimmten Gebieten Afrikas teilweise mit islamischem Recht vermischte, sollte bis in die Anfangsphase der Kolonisierung (1884/85) unberührt bleiben.

Rechtssysteme in der Kolonialzeit.

Das Schlussdokument der Berliner Kongokonferenz bildete die Grundlage für die Aufteilung Afrikas in Kolonien. Der Vollständigkeit halber ist darauf hinzuweisen, dass sich die niederländischen Siedler bereits seit 1652 im südafrikanischen Kapland niedergelassen hatten und es mit starker Hand regierten. Genauso übte Frankreich seit 1830 Macht über Algerien aus. Abgesehen von Äthiopien, das erst 1936 von Italien annektiert wurde und somit eine Kolonisierung anderer Art erfuhr, ist Liberia das einzige Land Afrikas, das vom Einfluss der Kolonialmächte verschont blieb.

Bis zur Phase der Unabhängigkeit, die erst in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts begann, prägten die europäischen Staaten das staatliche Rechtssystem der afrikanischen Staaten dauerhaft. Den kolonialen Mächten gelang es aber nicht, das Rechtssystem ihres Landes in derselben Weise auf die Gesellschaften in den Kolonien zu übertragen. Es wäre auch nicht möglich gewesen, da die kulturellen Voraussetzungen teilweise sehr weit auseinanderlagen.



Dr. Yves Kingata, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der LMU München

Pluralität afrikanischen Rechts ergibt sich vielmehr im Kern aus der überragenden Bedeutung des traditionellen afrikanischen Rechts in allen Staaten, unabhängig davon, ob seine Existenz offiziell anerkannt wird oder nicht: Die ganz überwiegende Masse der Rechtsprobleme werden in Afrika nach traditionellen Mustern gelöst, sodass verallgemeinernd durchaus behauptet werden kann, dass nicht das traditionelle Recht gegenüber dem staatlichen eine Reservfunktion innehat, sondern umgekehrt das staatliche gegenüber dem traditionellen.

Die Situation wird vor allem dadurch erschwert, dass es nicht nur eine einzige traditionelle Rechtsordnung gibt, sondern eine unüberschaubare Vielzahl. Allein für Nigeria wird von über 300 ausgegangen. Die Elfenbeinküste kann 79 aufweisen. Kamerun kommt ungefähr auf 230. Die Demokratische Republik Kongo, meine Heimat, zählt ungefähr 215. So kann es in Afrika passieren, dass drei Brüder entweder traditionell, islamisch beziehungsweise westlich orientiert leben und dadurch drei völlig verschiedenen Rechtsordnungen unterworfen sind. Im Alltag wechseln sie ständig von einer Rechtsordnung zur anderen. Ein solches Nebeneinander, das nicht nur die Rechtsordnungen, sondern auch die Gerichtsbarkeit betrifft, führt dabei zu einer Vielzahl von potentiellen Konflikten. Diese können in der Regel pragmatisch gelöst werden, wenn und soweit sie ein echtes Problem darstellen. Es lohnt sich nachzuzeichnen, wie diese Rechtskulturen sich zusammensetzen.

Insgesamt kann man drei Rechtsquellen unterscheiden, die sich in Afrika südlich der Sahara nacheinander herausgebildet und gegenseitig beeinflusst haben. An der Spitze steht das vorkoloniale Recht. Es besteht meistens aus prozessualem Instrumentarium sowie lokalem Gewohnheitsrecht, das sich nach und nach entwickelt hat beziehungsweise neu eingeführt wurde. Des Weiteren gibt es das koloniale Recht, das die Kolonial-



Foto: akg-images

Das kolonialisierte Afrika: Durch die Berliner Kongokonferenz wurde Afrika völkerrechtlich in verschiedene Kolonien eingeteilt, in denen dann unterschiedliche Rechtssysteme eingeführt wurden.

Abgesehen von Äthiopien ist Liberia das einzige Land Afrikas, das im 19. Jahrhundert vom Einfluss der Kolonialmächte verschont blieb.

In den französischen Besitzungen etwa galt französisches Recht nur, soweit es ausdrücklich per Dekret in Kraft gesetzt worden war. Vergleichbar war die Lage in spanisch, portugiesisch und belgisch beherrschten Gebieten. Die britische Herrschaft vermied die Assimilation und legte den Schwerpunkt vielmehr auf die indirekte Verwaltung. Dabei ging es darum, dass die Einheimischen – zumindest formell – ihre eigenen Angelegenheiten nach eigenem Recht regelten. Nach der Unabhängigkeit zeigte sich die Herkunft der verschiedenen staatlichen Rechtssysteme: Die vormals französischen Kolonien

zählten sich nunmehr zur französischen Rechtsfamilie, die vormals britischen zum „Common Law“.

II. Das moderne Recht

Nach der Unabhängigkeitserklärung der Länder erfolgte kein wirklicher Bruch innerhalb des Rechtssystems. Es war vielmehr eine fließende Transformation des bisher geltenden Rechts in nationales Recht. Allerdings enthält das postkoloniale Recht sowohl französisches Recht als auch Gewohnheitsrecht, welches selbst aus traditionellem und islamischem Recht besteht.

Traditionelles und geschriebenes (modernes) Recht existieren immer noch nebeneinander. Traditionelle Gerichte bestehen auch heute noch – wie auch schon während der Kolonialzeit. Bestimmte Länder wie Senegal, Ghana oder Gabun haben sogar versucht, eine gewisse Gleichrangigkeit der traditionellen Rechte mit den staatlichen Rechten herzustellen. In Ländern wie Ghana hat die Nationale Häuptlingskammer (seit 1971) die Befugnis zur Interpretation und zur Kodifizierung des traditionellen Rechts. Diese Kammer kann der Exekutive empfehlen, das traditionelle Recht in das ghanaische „Common Law“ einzugliedern.

In der Elfenbeinküste ist der größte Einschnitt auf strafrechtlicher Ebene mit der Einführung des Gesetzes von 1981 erfolgt: Dieses Gesetz hat den Code Pénal de la Côte d'Ivoire (CP-CI) verabschiedet. Er enthält sowohl das moderne Recht als auch (zumindest in Teilen) das Gewohnheitsrecht.

Fast für ganz Afrika lassen sich jedoch das Fehlen einer gefestigten demokratischen Kultur und eine generelle Dysfunktion staatlicher Institutionen feststellen. Die Folge daraus ist: Die Gesetze bleiben oft toter Buchstaben. Wenn sie überhaupt umgesetzt werden, dann geschieht dies langsam und unvollständig.



Der evangelische Kirchenrechtler Professor Heinrich de Wall (li.) mit Prof. Dr. Burkhard Josef Berkmann, seit 2016 Professor für Kirchenrecht an der LMU. Dieser hielt die Laudatio auf Professor Valdrini.

Folglich entspricht das Recht, an dem der Gesetzgeber feilt, nicht jenem, mit dem die Bevölkerung lebt. In den ländlichen Gegenden Madagaskars beispielsweise spielt die offiziell bestehende Zivilehe keine Rolle. Im Strafprozessrecht Malis ist zwar eine Untersuchung über die persönlichen und sozialen Umstände des Angeklagten ebenso vorgesehen wie etwa psychologische, graphologische oder ballistische Gutachten, doch werden diese Untersuchungen kaum jemals korrekt durchgeführt. Ähnliches gilt auch in anderen afrikanischen Ländern.

Mit Blick auf den afrikanischen Rechtspluralismus darf man nicht von fehlender Bedeutung des Rechts für die Bevölkerung sprechen. Denn anderes Recht springt hierfür ein. So steht Afrika letztlich weitaus stärker unter der Herrschaft des Rechts als eine erste Betrachtung aus einem verengten, westlichen Blickwinkel vermuten lässt. Hierbei handelt es sich um das traditionelle Recht oder um das Gewohnheitsrecht, wobei dieses sich anders verhält als das langsam wachsende und schwer veränderbare Gewohnheitsrecht des Westens.

Der Staat kann das Gewohnheitsrecht beeinflussen, etwa auf dem Weg der Verschriftlichung oder indem er es durch geleitete Institutionen, insbesondere Gerichte, anwenden lässt. Er hat damit die Möglichkeit, Inhalt und Charakter des

traditionellen Rechts zu verändern. Dies ist dann das offizielle Traditionsrecht, das vereinzelte Stimmen gelegentlich sogar zum staatlichen Recht zählen wollen. Wichtig ist es jedenfalls festzustellen, dass beide Versionen parallel nebeneinander bestehen. Im Folgenden möchte ich einige Beispiele vorstellen.

III. Ausgewählte Beispiele aus Kenia und Kamerun

Rechtsprechung. In Kenia sorgte der Rechtsstreit zwischen Virginia Edith Wambui Otieno und Joash Ochieng Ougo und Omolo Siranga am Court of Appeal in Nairobi für Schlagzeilen. Silvano Melea Otieno, ein Angehöriger der am Lake Victoria beheimateten ethnischen Gemeinschaft der Luo, hatte eine Anwaltskanzlei in Nairobi im Jahre 1963 eröffnet und Virginia Edith Wambui Otieno, eine Angehörige der ethnischen Gemeinschaft der Kikuyu, geheiratet. Die Ehe kam nach christlichem Ritus gemäß dem „Marriage Act“ zustande. Bis zu seinem Tod im Dezember 1986 lebte S. M. Otieno mit seiner Frau und seinen Kindern auf einem seiner Anwesen bei Nairobi. Er starb, ohne ein Testament hinterlassen zu haben.

Die Streitfrage zwischen der Witwe Otieno und den am Lake Victoria wohnenden Angehörigen des Verstorbenen

stellte die Beerdigung dar. Die in der Hauptstadt lebende Witwe beanspruchte das Recht zur Bestattung des Leichnams auf einem der Anwesen bei Nairobi und zur Verwaltung des Nachlasses des Verstorbenen. Sie berief sich dabei auf englisches Recht, das als „Common Law“ in Kenia Anwendung findet. Hingegen beanspruchte der Bruder des Verstorbenen, Otieno, nach dem Ritus der Luo in dem Land seiner Vorfäter am Lake Victoria zu beerdigen. Er berief sich auf das Recht der Luo, nach dem nur das Oberhaupt einer Familie über das Beerdigungsritual und den Ort der Bestattung bestimmen könne. Damit falle dem Bruder des Verstorbenen als nächstem Angehörigen diese Befugnis zu. Ebenso wurde die Verwaltung des Nachlasses nach dem Gewohnheitsrecht der Luo begehrt.

Der Court of Appeal entschied am 15. Mai 1987 in letzter Instanz, dass der im Leichenhaus von Nairobi aufbewahrte Körper des Verstorbenen an den Beklagten Joash Ochieng Ougo, den Bruder des Verstorbenen, herauszugeben sei. 154 Tage nach seinem Tod wurde S. M. Otieno am 23. Mai 1987 in der Heimat seiner Ahnen am Lake Victoria nach dem Ritus der Luo bestattet.

Offensichtlich folgte das Gericht in seiner Entscheidung dabei in der Hauptsache den Rechtsausführungen des Bruders des Verstorbenen, wonach eine Person, die als Luo geboren ist, zeitlebens ein Luo bleibe und daher dem entsprechenden Gewohnheitsrecht verhaftet sei. Otieno war trotz der christlich geschlossenen Ehe in Ermangelung eines anderslautenden Testaments nach seinem Tode als Luo zu behandeln. Das Gericht entschied gegen das von den Briten erlassene moderne „Common Law“ und für die Anwendung des althergebrachten „Customary Law“. Nach dem Recht der Luo steht nur dem Oberhaupt der patrilinearen Mannesfamilie das Recht zu, über das Ritual und den Ort der Bestattung des Verstorbenen zu bestimmen. Eine Frau ist ausgeschlossen, und schon gar im vorliegenden Fall die mit dem Clan der Mannesfamilie überhaupt nicht verwandte Ehefrau des Verstorbenen.

Bei dieser Entscheidung geht es um den Widerstreit von traditionellen und modernen Werten, von afrikanischem „Customary Law“ und englischem „Common Law“, von Land und Stadt, vielleicht auch von den ethnischen Gemeinschaften der Luo und Kikuyu. Strittig war auch die rechtliche Stellung der hinterbliebenen Ehefrau, der nicht das Recht zugestanden wurde, ihren verstorbenen Ehemann zu beerdigen und seinen Nachlass zu verwalten. Dagegen hat das Gericht dem Clan des Verstorbenen, diese Berechtigung in Ermangelung eines anders lautenden Testaments eingeräumt. Dies erstaunt umso mehr, als die kenianische Verfassung von 1986 grundsätzlich die Gleichheit aller Menschen festhält, worunter auch das Verbot der Diskriminierung von Frauen zu verstehen ist. Indem das Recht der Luo die Stellung des Oberhauptes der Familie vom männlichen Geschlecht abhängig macht und der Frau im Übrigen eine inferiore Position zuweist, steht es mit dem Gleichheitsgrundsatz beziehungsweise dem Diskriminierungsverbot in der kenianischen Verfassung nicht im Einklang. Das Gericht sah sich im Fall Otieno folglich lediglich mit dem Problem konfrontiert, ob afrikanisches Gewohnheitsrecht oder englisches Gemeinrecht anzuwenden sei, und entschied sich für das erstere. Einen Konflikt zwischen afrikanischem Gewohnheitsrecht und kenianischem Verfassungsrecht sah es hingegen nicht.

Brauchtum. Obwohl im Eherecht von Kenia nur die Einehe vorgesehen ist, leben die Menschen nach dem Gewohnheitsrecht. Dieses untersagt jede

eheähnliche Partnerschaft zwischen zwei Männern, erlaubt jedoch, dass Frauen andere Frauen heiraten. Es betrifft oft solche Fälle, bei denen eine Frau unfruchtbar ist. Sie kann dann eine Frau heiraten, die sich befruchten lässt. Das Kind gehört dann beiden Frauen.

Polygamie und Levirat. Im Familienrecht Kameruns ist Polygamie zulässig und wird folgendermaßen geregelt: Bei der Zivileheschließung ist vor dem Standesamt eine Erklärung abzugeben, ob der Ehemann eine Einehe beabsichtigt oder mehrere Frauen heiraten wird. Hat man diese Erklärung nicht abgegeben, wird automatisch Polygamie eingetragen.

Das Levirat, das heißt die Sitte, nach der der Bruder eines kinderlos verstorbenen Mannes dessen Witwe heiratete, wird in Kamerun und im Kongo praktiziert. Nach dem Gewohnheitsrecht dient sie dem Schutz der Witwe sowie der Erhaltung der erbberechtigten männlichen Mitglieder eines Clans. Grundsätzlich spielt sie jedoch nur noch auf dem Land eine ausschlaggebende Rolle.

IV. Herausforderungen für das kanonische Recht

Nach dieser Darstellung erb- und familienrechtlicher Gerichtsentscheidungen und aktueller Rechtsentwicklungen stellt sich nun die Frage, welche Lehren daraus im Hinblick auf die im CIC verankerte Rechtstradition gezogen werden können.

Die vier exemplarisch vorgestellten Rechtsfälle und die praktizierten Rechtsgewohnheitsrechte weisen gewisse Gemeinsamkeiten auf. Im Mittelpunkt standen nicht nur Individuen, sondern zwei Familien (Clans). Durch die Rechtsvorschriften im Familien- und im Erbrecht zieht sich dabei wie ein roter Faden, dass die staatlichen Rechte von Frauen im Konflikt mit afrikanischem Gewohnheitsrecht stehen.

Viele Verfassungen der Länder dieser Region (wie die ugandische oder die kongolesische Verfassung) verbieten Gesetze, Praktiken, Bräuche und Traditionen, die die Würde und das Wohlergehen des Menschen oder seinen Status schwächen. In der gleichen Verfassung steht aber auch, dass Menschen frei sind, ihre Kultur gemäß ihrem Glauben zu praktizieren (Art 37). Hinzu kommt, dass das Individuum gemäß der Tradition dem Clan unterordnet ist. Es liegt auf der Hand, dass die durch das afrikanische Gewohnheitsrecht im weltlichen Bereich hervorgerufenen Probleme bei der Rechtsprechung die kanonische Rechtstradition und den geltenden Codex berühren.

Hierzu soll nur kurz auf die Polygamie, das Levirat und die Möglichkeit einer Eheschließung zwischen zwei Frauen wie bei den Massai hingewiesen werden. Denn Polygamie steht sowohl dem Grundsatz der Gleichstellung von Mann und Frau als auch dem Ehehindernis der Schwägerschaft entgegen. Die kanonische Rechtstradition hat sich gegen die Polygamie ausgesprochen und die Ehe als einen Bund zwischen Mann und Frau definiert. Die oben genannten Rechtsgewohnheitsrechte dieser Region südlich der Sahara sind damit als „consuetudo contra legem“ zu verstehen – zum Beispiel ist die Verbindung einer Frau mit einer Frau mit dem „ius divinum“ nicht vereinbar und die Kanonisierung dieser Tradition daher auch auszuschließen. Diese Frage ist mit der sehr aktuellen Problematik der „Ehe für alle“ in Deutschland gleichzusetzen, bei der das zivile Eheverständnis nicht mehr dem kirchlichen entspricht. Welche Harmonisierung scheint möglich?

Der Ehekonsens. Die kanonische Rechtstradition, die im geltenden Codex rezipiert und normiert ist, verfügt, dass die Ehe nur zustande kommt, wenn der



Uni-Präsident Professor Bernd Huber (re.) mit Professor Stephan Haering OSB, dem wissenschaftlichen Organisator der Tagung (Mi.) und Professor Elmar Güthoff.

Konsens zwischen rechtlich dazu befähigten Personen in rechtmäßiger Weise kundgetan wird. Dieser Konsens kann durch keine menschliche Macht ersetzt werden (c. 1057 § 1 CIC/1983). Diese Bestimmung fußt teils auf römischem, teils auf germanischem Recht. Die Kombination dieser beiden Rechtsverständnisse liegt der Tradition zugrunde, nach der die Ehe durch die Kundgabe des Ehewillens zwischen Mann und Frau erfolgt. Diese kanonische Rechts tradition hat sich nach und nach durchgesetzt. Sie geht eindeutig auf eine Dekretale Papst Nikolaus' I. zurück, der nicht nur gegenüber dem fränkischen König Lothar II. auf der Unauflöslichkeit der Ehe beharrte, sondern auch durch sein Schreiben an die bulgarischen Könige festlegte: Allein der Ehekonsens begründet die Ehe. Ohne ihn wäre selbst eine „copula carnalis“ nutzlos.

Die kanonische Tradition beschränkte sich allerdings nicht nur auf die Konsensabgabe, sondern berücksichtigte auch die Theorie der „copula carnalis“. Erst Ende des 13. Jahrhunderts konnte sich jene Rechtstradition durchsetzen, die die christliche Ehe als Vertrag zwischen den Eheleuten verstand. Albert der Große und Thomas von Aquin sind jedoch bis zum Schluss unentschlossen geblieben und haben gezögert, sich darauf festzulegen.

Duns Scotus hingegen ist der Auffassung, dass der Ehevertrag das gegenseitige Sich-Schenken und -Annehmen von Mann und Frau darstellt und auf Nachkommenschaft und Erziehung hingeordnet ist. Genau diese Ansicht Duns Scotus' wird nahezu wortwörtlich in can. 1081 § 2 des CIC/1917 wiederholt. Ausgehend vom römischen Recht haben zahlreiche Theologen und Kanonisten die römische Theorie des Vertrags auf die Ehe angewandt und sich mit dem Wesen, den Bedingungen sowie den Wirkungen dieses Ehevertrags auseinandergesetzt. Sie haben sich für das römische Vertragskonzept interessiert, weil sie darin das kirchliche Eheverständnis besser verstanden sahen. Das heutige Eheverständnis geht eigentlich auf Roland Bandinelli, den späteren Papst Alexander III., zurück, der die römische und germanische Rechtstradition verband und bestimmte: Die Ehe kommt durch den Austausch des Ehekonsenses zustande.

Im Unterschied zur kanonischen Rechts tradition verstehen die Rechtskulturen südlich der Sahara die Ehe als einen Bund oder einen Vertrag zwischen zwei Familien. Das Rechtsinstitut Ehe gründet also nicht auf dem Ehewillen der Ehegatten, die einen Bund eingehen. Denn sie ist ihrer Natur nach eine Angelegenheit zweier Familien. Diese Realität wird auch durch die Tatsache widerspiegelt, dass zwei Familien sich verständigen und eine Ehe für ihre Kinder abschließen können, ohne dass diese sich jemals gesehen oder geliebt haben. Das heißt, die Beziehung zwischen den zwei Familien geht manchmal der Liebe zwischen den Ehegatten voraus, die sich vielleicht später einmal oder niemals lieben werden.

Kann diese Rechtsgewohnheit südlich der Sahara dadurch kanonisiert werden, dass der Konsensaustausch zwischen dem Brautpaar mit der Erlaubnis der Eltern im Sinne einer Licentia verknüpft wird und davon abhängt? Dies würde keinen Verstoß gegen das universale Recht darstellen und widerspricht auch nicht dem „ius divinum“. Oder stellt es eine zusätzliche Hürde für das Brautpaar dar, wenn man damit einen wichtigen Bestandteil des Gewohnheitsrechts dieser Region mitberücksichtigt und in das kanonische Recht einfließen lassen würde?

Unauflöslichkeit der Ehe. Gemäß c. 1141 ist eine zwischen Getauften gültig geschlossene und vollzogene Ehe unauflöslich.

Wenn jedoch die Ehe nur gültig geschlossen und nicht vollzogen wurde, verfügt der Gesetzgeber in c. 1142, dass diese nicht vollzogene Ehe zwischen Getauften oder zwischen einem getauften und einem ungetauften Partner aus einem gerechten Grund auf Bitten beider Partner oder eines Partners, selbst wenn der andere dem widerspricht, vom Papst aufgelöst werden kann.

Mit Blick auf die Ehelehre konkurrierten im 12. und 13. Jahrhundert Gratian und die ältere französische Schule auf der einen Seite mit Petrus Lombardus und der jüngeren Pariser Schule auf der anderen Seite. Nach Gratian wird die Ehe durch den Konsens eingegangen und durch den Vollzug unauflöslich. Nach Petrus Lombardus genügt für die sakramentale und unauflösliche Ehe bereits die übereinstimmenden Willenserklärungen der beiden Partner. Alexander III. verband beide Theorien, indem er lehrte, dass für das Zustandekommen der Ehe der Konsens wesentlich sei. Für die Auflösung einer nicht vollzogenen Ehe genüge jedoch der päpstliche Dispens. Allgemein anerkannt war die Lehrmeinung, dass der Eheabschluss nicht an eine bestimmte rechtliche Form gebunden sei, obwohl es den Erwartungen entsprach, dass die Ehe öffentlich mit Benediktion und den ortsüblichen Feierlichkeiten abgeschlossen wurde. Durch die Festlegung der kanonischen Rechts tradition kumulierten die Bedingungen der beiden Schulen von Paris und Bologna. Papst Alexander III. ordnete an, dass nur eine gültig geschlossene und vollzogene Ehe unauflöslich ist. Der Vollzug habe nach dem Konsensaustausch zu erfolgen.

Dass die Ehe in Afrika südlich der Sahara immer noch überwiegend und zuerst auf die Zeugung von Nachkommenschaft hingeordnet ist, führt dazu, dass ihre Gültigkeit und Bestandskraft mit der Zeugung von Nachkommen verbunden ist. Die Geburt eines Kindes verfestigt den Ehebund und konkretisiert die Ehe. Die Ehe kann nur dann aufgelöst werden, wenn kein Kind aus ihr hervorgeht. Ohne dem Universalrecht zu widersprechen, kann ein Partikulargesetz verfügen, dass die Unauflöslichkeit der Ehe auf „ratum“, „consummatum“ und „fecunditum“ basiert. Man würde der Gewohnheit dieser Region Rechnung tragen, für die das „fecunditum“ ein wesentliches Element der Ehe ist. Wenn eine gültig geschlossene, aber nicht vollzogene Ehe aufgelöst werden kann, könnte verfügt werden: Die Ehe gilt als vollzogen, wenn zuerst die Bedingungen „consummatum“ und „fecunditum“ erfüllt sind. Bei einem zwischen zwei Familien geschlossenen Bund hätte man dann die chronologische Trilogie: „consummatum“, „fecunditum“ und „ratum“.

Es bleibt zu betonen, dass die Chronologie „ratum“ – „consummatum“ nur eine kanonistische Fiktion darstellt. Denn die Praxis zeigt, dass der Vollzug nicht selten vor dem „ratum“ erfolgt. Die umgekehrte Abfolge irritiert weder das universale kirchliche Recht noch das „ius divinum“, das keine chronologische Abfolge kennt. Weil der Bund zwischen den Familien schon geschlossen wurde, kann das Argument gegen außereheliche Beziehungen nicht mehr gelten. Denn das Paar ist bereits durch den zwischen den Familien abgeschlossenen Bund verheiratet.

Außerdem würde die Kanonisierung dieser Gewohnheit jenem Erfordernis, das im Buch Genesis verankert ist (Gen 1,28: „seid fruchtbar“), entsprechen. Diese Bedingung widerspricht in keiner Weise den in c. 1055 § 1 verankerten Wesenselementen der christlichen Ehe. Hingegen existiert der Ausschluss der Nachkommenschaft als Ehenichtigkeitsgrund in c. 1096 CIC. Meiner Meinung nach

könnte diese Bedingung hinsichtlich der Zeugung und Nachkommenschaft daher auch kanonisiert werden.

V. Abschließende Bemerkungen

Anlässlich seines Besuches in Malawi im Jahr 1989 forderte Johannes Paul II. die Christgläubigen dieser Region dazu auf, nicht einer Lebensweise zu folgen, die den lokalen Traditionen und dem christlichen Glauben dieser Länder nicht entspricht. Der Papst betonte dies wie folgt: „Viele Menschen in Afrika schauen nach der sogenannten Freiheit der modernen Lebensweise jenseits von Afrika aus. Ich lege euch heute inständig ans Herz, in euch selber zu blicken. Blickt auf den Reichtum eurer Traditionen, blickt auf den Glauben, den wir bei dieser Zusammenkunft feiern. Da werdet ihr wahre Freiheit finden, da werdet ihr Christus finden, der euch zur Wahrheit führt.“

Mir erscheint es daher notwendig, andere Überlegungen anzustellen, die besser helfen können, die Traditionen dieser Gebiete in den Blick zu nehmen. Die Synode über die Kirche in Afrika hat in diesem Zusammenhang den Wunsch ausgesprochen, die Bischofskonferenzen mögen, was die Fragen Ehe, Ahnenverehrung und Geisterwelt betrifft, in Zusammenarbeit mit den Universitäten und den katholischen Ins-

tituten Studienkommissionen ins Leben rufen, um alle kulturellen Aspekte der Probleme gründlich zu untersuchen, die sich unter theologischem, sakramentalem, rituellem und kirchenrechtlichem Gesichtspunkt stellen.

Die in der vorliegenden Untersuchung behandelten Fälle haben einige Probleme aufgezeigt, die ein Spannungsverhältnis zwischen der geoffenbarten Wahrheit, manchen Gewohnheiten und den im geltenden CIC normierten Bestimmungen darstellen. Auch wenn diese exemplarisch vorgestellten Traditionen nicht dem „ius divinum“ entgegenstehen oder verwerflich sind, müssen sie jedoch im Lichte des Evangeliums gedeutet werden. Nur dadurch können Gesetze geschaffen werden, die sowohl auf rechtsgeschichtliche Traditionen und regionale Gegebenheiten Rücksicht nehmen als auch den örtlichen Gewohnheiten Rechnung tragen. Denn „die gute Botschaft Christi erneuert unausgesetzt Leben und Kultur des gefallenen Menschen und bekämpft und beseitigt Irrtümer und Übel, die aus der stets drohenden Verführung zur Sünde hervorgehen. Unablässig reinigt und hebt sie die Sitten der Völker. Die geistigen Vorzüge und Anlagen eines jeden Volkes oder einer jeden Zeit befruchtet sie sozusagen von innen her mit überirdischen Gaben, festigt, vollendet und erneuert sie in Christus“ (GS 58). □



Neues aus der Akademie

Zwei neue, junge Mitarbeiter verstärken seit dem 1. September 2017 das Team der Katholischen Akademie Bayern. Unser erster Neuzugang will Koch werden. Der 17-jährige *Johnny Farkas*, geboren in Hnusta in der Slowakei, lernt bei unserem Küchenchef *Gerhard Schlierf*, wie er in Zukunft in einer großen Küche zurechtkommt und auch unter Zeitdruck schmackhaftes Essen zubereiten kann. Als Koch-Auszubildender ist er im Moment einer von vier jungen Männern, den unser Küchenchef und sein Team unter ihren Fittichen haben. Johnny Farkas stieß bei der Arbeitssuche eher zufällig auf die Akademie, machte dann ein zweiwöchiges Praktikum und fand Gefallen an der Arbeit in der Küche der Akademie. Und seine Kolleginnen und Kollegen dort sind auch sehr zufrieden mit ihm.

Mario Zöttler ist 19 Jahre alt, waschechter Oberbayer aus Maithen-

beth im Landkreis Mühldorf und absolviert sein Freiwilliges Ökologisches Jahr in der Katholischen Akademie Bayern. Der Fachabiturient, der seinen Abschluss an der FOS Wasserburg gemacht hat, ist die rechte Hand unseres Technischen Leiters und Umweltbeauftragten *Christian Sachs*. Wichtige Aufgaben des FÖJler, so die gebräuchliche Abkürzung, sind die Dokumentation aller wichtigen Kennzahlen bei Heizung, Strom- und Wasserverbrauch, die nötig sind, um eine nachhaltige Bewirtschaftung der Akademie zu gewährleisten. Mario Zöttler unterstützt aber auch die Haustechnik bei Veranstaltungen und wenn er den Hausmeistern hilft, muss er schon mal kräftig hinlangen. Nach seinem Jahr bei uns in München will er Oberbayern verlassen und an der FH im oberpfälzischen Amberg im dualen Ausbildungsgang Umwelttechnik studieren.



Johnny Farkas (17) macht eine Ausbildung zum Koch.



Mario Zöttler (19) an den Kältevertellern im Technikraum: Das Hauptgebäude der Akademie wird praktisch ohne Energieeinsatz nur mit Grundwasser gekühlt.

Viva Arte Viva!

Ein Bericht über die Exkursion zur Biennale Venedig 2017

Während die Biennale 2015 einen neuen Blick darauf werfen wollte, in welchem Verhältnis sich Kunst und Kunstschaffende zum aktuellen „Stand der Dinge“ befinden bzw. wie Künstlerinnen und Künstler das Motto „Die Zukünfte der ganzen Welt“ umsetzen, stand die Biennale 2017 ganz im Zeichen der Kunst selbst: „Viva Arte Viva“! Ihr auf der Spur waren vom 26. bis 30. September 95 Teilnehmerinnen und Teilnehmer von Katholischer Akademie Bayern und ihren „Young Professionals“: 12 Studierende reisten mit.

Gleich am ersten Abend gab es ein Highlight: Don Gianmatteo Caputo, Delegat des Patriarchen von Venedig für die Kulturellen Güter und Direktor des Diözesanmuseums, stellte in einem außergewöhnlichen Vortrag die Beziehung zwischen Kirche und Kunst dar, insbesondere die Positionierung von Kunstwerken und deren Interaktion mit Kirchenräumen als Kultstätten. Gekonnt übersetzt wurde der Vortrag von Petra Schäfer, der Direktionsassistentin des Deutschen Studienzentrums in Venedig. Danach klang der Abend bei einem köstlichen Buffet im Kreuzgang des Hotels „Don Orione“ im Sestiere Dorsoduro aus.

Am Mittwochvormittag starteten alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu einem ganzen Tag im Ausstellungsgelände der „Giardini“, wo es neben dem Zentralspavillon und vielen Länderpavillons vor allem den von der Künstlerin Anne Imhof bespielten Deutschen Pavillon zu sehen gab, der den diesjährigen Goldenen Löwen der Biennale gewonnen hat. Dies geschah in drei Gruppen unter fachkundiger Leitung von vier mitreisenden Kunstführern: Christoph Brech, Prof. Dr. Thomas Raff, Wilhelm Christoph Warning und Dr. Walter Zahner.

Der zweite Biennale-Tag war am Vormittag dem Ausstellungsgelände im „Arsenale“ gewidmet, auch hier gab es zahlreiche Kunst-Installationen aus verschiedenen Ländern zu sehen. Am Nachmittag begaben sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer mit ihren Führern in drei Gruppen zu verschiedenen sogenannten „Collaterali“, den offiziellen Nebenschauplätzen der Biennale, die sich über die ganze Stadt in Palazzi und Kirchen verteilen. Dazu gehörten neben anderen die Ausstellung zu Michelangelo Pistoletto auf der Insel San Giorgio Maggiore, die Isola San Pietro am hinteren Ende des Arsenale oder der neugestaltete „Fondaco dei Tedeschi“, das alte deutsche Handelskaufhaus direkt neben der Rialto-Brücke, dessen ebenso neue Dachterrasse einen wunderbar anderen Blick auf die Lagunenstadt ermöglicht. Mit vielen Eindrücken ausgestattet, wurde sich beim Abendessen im Restaurant „San Trovaso“ über die Kunst und die Stadt ausgetauscht.

Auch der letzte volle Programmtag sah den Besuch weiterer Palazzi und Kirchen in diversen Gruppen vor. Professor Raff widmete sich mit seiner Gruppe der Scuola Dalmata dei SS. Giorgio e Trifone, San Giovanni in Bràgora sowie San Zaccaria. Christoph Brech und Wilhelm Christoph Warning führten ihre Gruppe zur Ausstellung von Jan Fabres „Glass and Bone“ im ehemaligen Kloster San Giorgio sowie von Shirin Neshats „The Home of My Eyes“ im Museo Correr am Markusplatz. Walter Zahner wollte seine Gruppe einen eigenen Eindruck der stark diskutierten Doppelausstellung von Damien Hirsts „Treasures from the Wreck of the Unbelievable“ im Palazzo Grassi und der Punta della Dogana gewinnen lassen und lotste sie in diese beiden Aus-



Ein wunderschöner Blick auf den Canal Grande, wie ihn die Teilnehmer der Exkursion bei bestem Reiseverwetter genießen konnten.

stellungsräumlichkeiten sowie in den Palazzo Fortuny.

Den letzteren, zum sechsten und letzten Mal vom Flamen Axel Vervoordt kuratierten Palazzo besuchten auch die „Young Professionals“, für die am Freitag ein eigenes Programm vorgesehen war. Nachdem sie sich zuvor in der Kirche San Samuele mit Evan Pennys „Ask your body“ befasst hatten, hinterließ die umfangreiche und vielgestaltige Ausstellung „Intuition“ des Palazzo Fortuny einen bleibenden Eindruck bei den Studierenden. Nach einer Mittagspause im Stu-

dentenviertel rund um den Campo Santa Margherita begaben sich die 12 Studierenden am Nachmittag u. a. noch in den Palazzo der Fondazione Prada, wo die Ausstellung „The Boat is Leaking. The Captain Lied“ inszeniert wurde.

Am Abend trafen sich alle Gruppen zum festlichen Abschlussessen im „San Trovaso“ und ließen die vergangenen kunstreichen Tage Revue passieren.

Eine ausführliche Dokumentation der Exkursion folgt in einer der kommenden Ausgaben unserer Zeitschrift „zur debatte“. □



Eine der Skulpturen in den „Collaterali“, den offiziellen Nebenschauplätzen der Biennale.



Die Reisegruppe vor der Kirche San Giorgio Maggiore auf der gleichnamigen Insel.

Raimer Jochims. Papierarbeiten und Zeichnungen

Vernissage zur Ausstellung

Papierarbeiten, Zeichnung und Werke aus der Privatsammlung von Raimer Jochims zeigt die Katholische Akademie Bayern als neue Ausstellung. Bei der Vernissage am Abend des 21. Septembers 2017 führte der Publizist und Kunsthistoriker Wilhelm Christoph Warning mit einem klugen Text in die Ausstellung ein, bei der rund 40 Werke des Künstlers zu sehen sind. Einige von ihnen stehen auch zum Verkauf.

Die Ausstellung ist bis zum 17. November, jeweils montags bis freitags,

von 9 bis 17 Uhr im Tagungszentrum der Akademie, Mandlstraße 23, in München zu besichtigen. Der Eintritt ist frei. Da in den Räumen immer wieder Tagungen der Katholischen Akademie und Gastveranstaltungen stattfinden, sind nicht alle Ausstellungsorte, in denen die Kunstwerke präsentiert werden, immer zugänglich. Bitte erkundigen Sie sich gegebenenfalls vorab unter der Telefonnummer 089-38102-0, zu welchen Zeiten die Kunstwerke uneingeschränkt besichtigt werden können.

Einführung in die Ausstellung

Wilhelm Christoph Warning

Guten Abend zu dieser unaufgeregten, heiteren und konzentrierten Fülle um uns. Aber vielleicht hat sich Ihnen, angesichts der Papierarbeiten, dieser Meditationen über Farbe und Form, wie der zarten Zeichnungen, und angesichts der in den Vitrinen von Raimer Jochims versammelten Artefakte der Zusammenhang zwischen diesen scheinbar unterschiedlichen Welten nicht erschlossen. Nun meine Frage: Sind es wirklich disparate Welten? Zumal der Künstler noch weitere hätte dazu fügen können, die er aber zu Hause gelassen hat. Sie hätten den Rahmen gesprengt. Etwa die Welt seiner Steine, die ihn so viele Jahre schon be-

gleiten, mit denen er arbeitet, und die er sein Künstlerleben lang bearbeitet hat und mit ihnen, den Steinen, einen ganz eigenen, nicht nur visuellen Dialog führt.

Eine andere, wichtige Welt wäre die der Ikonen, die bei ihm zu Hause hängen, wohl verwahrt und wohl verehrt und so gehängt, dass sie in Beziehung mit den Menschen, aber auch mit allen anderen Fund- und Sehstücken stehen, etwa den Obsidianen, Faustkeilen, den kleinen Stupas, den kykladischen Idolen und natürlich, seinen Zeichnungen, Ölkreidebildern und der Malerei. Welten? Nein: Eine Welt! Stets DIE Welt, und das schließt den Kosmos ein: *Sky*.

Und den Himmel, also: *Heaven*. Auch im Sinn des Spruchs des barocken Mystikers Angelus Silesius, der dichtete: „Der Himmel ist in Dir! Suchst du ihn anderswo, du fehlst ihn für und für.“ Der Himmel ist in Dir. Dafür steht die Gottesmutter, oder Mutter Gottes. In Jochims Kosmos zu sehen als Miniatur, wie sie ihr Wickelkind den Betrachtenden präsentiert, winzig und fein gemalt. Der menschengewordene, zur Welt gekommene Gott als Auftakt einer kunstvollen, handgefertigten klösterlichen Notenschrift.

In Jochims Welt kann man auch das Portrait eines unbekanntenen, in sich gekehrten Mönchs mit Kapuze auf Goldgrund betrachten, der, ein Heiliger, in sich gekehrt mit einem Kruzifix stumme Zwiesprache hält. Vielleicht Franziskus, oder Antonius, jedenfalls auch hier die Heiligkeit des von Gott erfüllten Menschen als einheitsstiftende Verbindung zwischen Himmel und Erde.

Der Himmel ist in dir.

Wer Raimer Jochims zu Hause in Maintal-Hochstadt besucht, kann sich in seine so konzentrierte Sammlung eigener und anderer Werke aus längst verklungenen Zeiten und aus aller Welt versenken. Dabei geschieht so etwas wie eine Aufhebung von Ort und Zeit. Kein „Einst“ mehr. Denn der Chor der kleinen, zuweilen geradezu unscheinbaren Meisterwerke bildet zusammen mit den zeitgenössischen Arbeiten einen vielstimmigen Chor im zeitlosen „Jetzt“ und „Hier“. Sein Gesang erfüllt die ehemals bäuerlichen Fachwerk-Gebäude, die sich um einen gepflasterten und doch grünen Innenhof gruppieren mit seinem vielstimmigen Klang. Fülle für die Augen. Dazu tragen auch die Pflanzen bei, die, von Raimer Jochims geliebt und betreut im Garten blühen und mit ihren zarten, oft rasch erlöschenden Stimmen mittönen, sind sie doch vergänglich wie das Gras auf dem Felde.

Man steht in keinem Klosterhof, aber doch in etwas Klösterlichem, wenn man durch das große Einfahrtstor getreten ist. Ein begrenzter Raum für Stille und Sammlung, in dem Raimer Jochims seine Bilder in eine Einheit mit dem Vorhandenen wachsen lässt. Das hat etwas Zeitloses und deshalb auch Aktuelles, weil jedes Stück im Jetzt gilt und seine Wirkung entfaltet, niemals laut und spektakulär, sondern im Gleichmaß, wie ein gregorianischer Choral oder ein byzantinischer Hymnus. Auch diese Musik ist, wie die bildnerischen Werke, nicht nur historisch, sondern immer neuer, aktueller Lobpreis.

Deshalb sollte man, sollten wir auch hier um uns all die Exponate besser als Lebens-Zeugnisse oder Werke existenzieller Rückbeziehung bezeichnen. *Reli-*



In der Kapelle: „Assisi“, Acryl auf Spanplatte.

gio eben und so stehen sie in ihrer Gesamtheit als Zeichen der Verbindung zwischen Himmel und Erde. Könnte man sagen, sie sind so etwas wie Himmelsleitern?

Raimer Jochims notierte einmal, sich an seine Anfänge erinnernd, er hätte lieber Ikonen als neue Bilder gemalt, aber gewusst, dass es angesichts der Welt des Fortschritts in der Industriegesellschaft für ihn nötig gewesen sei, andere, neue Bilder zu finden, um den alten Sinn zu retten.

Das sind die tieferen Ebenen, die der Künstler, dieser *homo religiosus*, in seinen Werken auslotet. Schaffend und sammelnd bedenkt und malt und erarbeitet er sie sich als Einsichten, ganz buchstäblich. Er macht sie uns zugänglich, lässt uns die gemeinsame Basis all der Werke spüren, die er mitgebracht hat, um sie hier in den Räumen der Katholischen Akademie vor unseren Augen auszubreiten, wo sie nun, um im Bild zu bleiben, ihren Chor anstimmen können. Einen Chor der Vielstimmigkeit, wie sie schon an der Hängung, die von Raimer Jochims selbst so veranlasst worden ist, sehen können. Fast haben wir hier so etwas wie ein Notenbild, eine Partitur – der Höhen und Tiefen, der Leichtigkeit und der Schwere, der Kraft und der Zartheit. Manche seiner Bilder haben etwas objekthaftes, andere sind leicht wie ein Hauch – vor allem die Zeichnungen. Es ist eine Schwingung, die wir sehen, eine, die im Gleichgewicht ist.

Dabei zeigt die Ausstellung nur einen kleinen Einblick in die Fülle des Jochim'schen Werkes. Dieses Werk umfasst schließlich das über 60 Jahre wäh-



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) begrüßte Raimer Jochims (Mi.) und Wilhelm Christoph Warning.



Raimer Jochims (Mi.) freute sich, Kunstprofessor Jerry Zeniuk und dessen Frau, die Künstlerin Ingrid Floss, bei der Vernissage zu treffen.



Papierarbeiten und Zeichnungen von Raimer Jochims – hier sieht man ein Werk im Vortragssaal – stehen auch zum Verkauf.

rende, erfahrungsgesättigte Künstlerleben und Lehren und Arbeiten und Sehen und Denken und Erfahren dieses Weltwahrnehmers, Philosophen, Erkenntnisgewinners und Bilder- und Wortverkünder, der sieht und lebt und lehrt, was er zeigt. Und der die Schwingungszustände des Seins mit seiner Kunst, mit seinem Leben in ein fein austariertes Gleichgewicht zu bringen trachtet. Ein wie er es nennt, „Schwingungsgleichgewicht von Materie und Energie, von Seele und Geist, das den Leib eint.“

In einer Welt der Dissonanzen will er versöhnen, zur Einheit beitragen, Ruhe und Sammlung aussenden. Mit seinem tätigen, bewussten Leben in der Schöpfung, deshalb mit seinen zarten Zeichnungen der Pflanzen und auch mit seiner Farbmalerie, deren je nach Bild unterschiedliche Energie unterschiedliche organische Formen verlangt.

Das ist schon im Arbeiten in der Tat ein dynamischer Ausgleichsprozess. Raimer Jochims belässt den papierernen Malgrund nicht wie üblich in der vorgegebenen, geometrischen Form rechteckig oder rund. Vielmehr reißt er ihn und gibt ihm seine je eigene, objekthafte Gestalt, die den Farben entspricht. Ein Wechselspiel, das die Kräfte der Farben sichtbar macht und sie fließen lässt.

Den Prozess hat er einmal selbst so beschrieben: „Wenn eine neue Bildidee herangereift ist, eine neue Farbform gefunden, realisiere ich sie zuerst im klei-

nen Format, aber es darf nicht zu klein sein. Man kann auf einem Stuhl nicht tanzen. Aber ich behalte den Farbsatz nie genau bei, wenn ich größer werde, denn auf einer großen Fläche tanzt man mit mehr Schwung: Dann wird die Form dynamischer, die Kurven werden spannungsreicher. Aber die Fläche darf nicht zu groß werden. Auf einem Fußballfeld zu tanzen, ist komisch. Es dürfen auch die Wände und Räume für meine Bilder nicht zu groß sein. Die Tanzfläche tanzt mit. Das Paar heißt Farbe und Fläche, sie tanzen im Umriss – und der Tanz ist das Bild.“

Farbe und Fläche. Wir könnten auch sagen: Farbflächiges, aber nicht Flaches. Getanzt wird mit Leichtigkeit, trotz mancher Schwere. Sich hineinsehend, vertiefend lässt sich immer Neues entdecken, erkennen, nachsehen: Farbverläufe zwischen Warm und Kalt, zwischen Vordergrund und Hintergrund, zwischen Fläche und Tiefe, opaker Verschlussheit und erkennbarer Transparenz.

Räume öffnen sich, die fast schon an barocke Decken erinnern, an einen Kosmos tanzender Farbspuren im Grünblau kühl getönten Raum, der zum Rot hin wärmer wird, ins warme Orange übergeht und im hellen, wieder kühler werdenden Gelb abschließt. Sie, die Farbspuren, zeigen in der bis in die gerissenen Ränder organischen Fläche des Bildes keinen Walzer, keine behäbige Polka, kein nach strengen Formen cho-

reografiertes Menuett, sondern ein *presto*, wenn nicht gar *prestissimo*. Ein dynamisches, doch ein wohl geordnetes Durcheinander, wie es zuweilen in der Bach'schen Musik zu hören ist.

Bewegung und Dialog, wie eben das Leben im Kosmos.

Oder zwei einander zugewendete Formen, im Foyer zusehen – nein, auch das keine monochrome Malerei, sondern ein *pas de deux* der Farbformen und der Rot und Grüntöne. Dunkler werdend nach unten, schwerer und gut gegründet, nach oben hin lichter, leichter, aufstrebend, schwebend. Farbe, sieht man, bedarf immer der Form, die ihrerseits der Farbe entspricht. Die Assoziation drängt sich auf zur Einheit von Körper, Geist und Seele. Die Bilder führen, jenseits jeder Sentimentalität, vor Augen, dass es stets um die Verbindung geht, den ständigen Dialog, und dass das eine nicht ohne das andere möglich ist – wie der Apostel Paulus es im ersten Korintherbrief ausdrückt: „Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Verherrlicht also Gott in eurem Leib!“ und im Ersten Korintherbrief formuliert der Apostel die Bitte, dass Gott unseren Geist samt Seele und Leib unversehrt bewahren möge. Die Einheit der Individuen. Und der Ausgleich. Darum geht es in den Bildern von Raimer Jochims. Er, der sagt, er arbeite „wie im Mittelalter *in majorem Dei gloriam*“. Und damit nicht nur die Menschen meint, für die er seine Erkenntnisse künstlerisch formuliert, sondern wiederum auf die Einheit der Schöpfung verweist: „Ich arbeite für die Erde. Die Steinarbeit ist eine stellvertretende, geduldige Bemühung um Erdbesänftigung.“ Erdbesänftigung: welch einen Ausdruck von Behutsamkeit wählt er da. Dann schreibt er weiter: „Ich arbeite auch für Pflanzen und Tiere und für die Elemente, und für die Menschen.“ Und, fast verschämt, setzt er an den Schluss: „Und für den Markt.“ – Das ist die Reihenfolge.“ Entspricht das nicht dem Benediktinischen *ora et labora*? Diesen Schluss könnte man schon ziehen, nicht nur angesichts des klosterähnlichen Anwesens in Hochstadt bei Frankfurt, sondern auch angesichts der Ausstellung hier.

Jedenfalls wird hinter solchen Notizen wie angesichts dessen, was wir hier sehen, die Bescheidenheit des Künstlers sichtbar.

Raimer Jochims ist kein Spektakelmaler, nimmt den Mund nicht voll, zielt nicht auf spektakuläre Außenwirkung, stilisiert sich nicht, um anzukommen in der Szene, ist kein Kraftmeier, der Rätselhaftes produziert oder mit großer Geste Tabubrüche zelebriert, wie so mancher bekannte Maler. Sondern er beschäftigt sich stetig und bis heute mit dem, was er „Schwingungsausgleich“ nennt im

Sinn eines austarierten und doch spannungsreichen Gleichgewichts von Körper und Farbe und damit auch Raum und Licht. Deshalb notiert er, dass Malerei mit Farbenergien zu tun habe und „ein Schwingungsgeschehen in Ruhe“ verkörpere. Und dann setzt er seine Definition wie ein Ausrufungszeichen dazu: „Das ist das Bild.“

Es ist erlaubt hier an eine seiner Ikonen zu denken. An jenen in einen fast türkisen Umhang gehüllten Christus, der, mit den Blitzen der Erleuchtung im Antlitz, aus dem Bild heraus- und die Betrachtenden anblickend die Welt segnet und ihr das Buch, den Logos, entgegenhält, und das aus einem abstrakten Farbraum aus leuchtendem Ocker, leichtem Grau und Türkis, glänzendem Silber und warmen Gold heraus. Schönheit, in Worten nicht wieder zu geben.

Wie auch Jochims hier in der Kapelle ausgestelltes Kreuz in seiner Form und Leichtigkeit des Farbenspiels kaum in Worte zu fassen ist. Ich war wirklich überrascht, welch aufregenden Dialog dieses heitere Kreuz mit dem Altarbild von Jerry Zeniuk führt, und wie es mit dem gekreuzigten Christus am Altar spricht, dessen Mund das Lächeln der Seligen umspielt. Nicht das Leiden steht bei Jochims Kreuzbild oder Bildkreuz im Vordergrund, sondern Bewegung und Farbe, die Leichtigkeit eines unfassbar schweren, existenziellen Geschehens. Organisch einmal mehr die Formen, und sichtbar die Offenheit der Richtung, nach allen vier Seiten hin, dazu das Blau der Ferne, des Unendlichen, das Rot der Wärme, das Grün der Erde und das Gelb des Lichtes, vielleicht auch der Sonne. Und dann die Mitte, das graue Viereck, Ruhepol, Auge des Sturmes vielleicht, jedenfalls eine grundlose, undurchdringliche, opake Farbe, die nichts preisgibt. Ein geradezu zugemaltes Grau, das das innerste Zentrum und seine Tiefe verbirgt, aber doch erahnbar werden lässt. Verbergen und Offenbaren. „Es geht“, schreibt Raimer Jochims, „um den Frieden jenseits von Ich und Welt. Aber den erreiche nicht ich. Er erreicht mich.“

Bei der Arbeit mit den Steinen. Beim Malen, beim Zeichnen dieser unendlich zarten, zerbrechlichen und ephemeren Pflanzen, die doch so voller Kraft, Stärke und Lebenswillen sind, was der Künstler hier auf den Blättern in sicheren, klaren und überaus genauen Linien uns nahe körperlich vermittelt. Bei seiner täglichen Leben, im Haus, im Atelier, in den Räumen, in denen er seine wahlverwandten Ahnen, die gesammelten Objekte aus anderen Kulturen und ferneren Zeiten bewahrt, mit ihnen kommuniziert, die wie die Blumen, die Gräser, die Bäume, die Tiere einfließen und aus dem „Einst“ in das „Jetzt“ kommen – aufgehobene Zeit. Gegenwart. Wir können nun teilhaben an dem vielstimmigen Chor. □



In den Vitrinen sind Kunstwerke der Privatsammlung von Raimer Jochims zu sehen: „Zur Weltkunstgeschichte“ bezeichnet sie der Künstler. Diese Werke sind unverkäuflich.



Auch diese Objekte gehören „Zur Weltkunstgeschichte“: eine Stickerei aus Seide aus dem 18. oder 19. Jahrhundert und eine polierte Steinaxt, Jadeit. Sie stammt aus der Dominikanischen Republik.