

Ordensaszese und Menschenrechte

von Rainer Hoppert – Stuttgart

I. Einleitung

„Nachdem die allgemeinen Menschenrechte durch ‚Pacem in terris‘ leges canonizatae geworden sind, kann die Kirche sie auch den Ordensleuten nicht mehr absprechen. Damit stellt sich die ungemein schwierige Aufgabe, die Ordensaszese auf diese ihr bisher fremde Stufe höherer Rechtskultur zu heben, ohne daß die Unbedingtheit der Hingabe und der Einsatzfreudigkeit ohne Rücksicht auf die eigene Person dabei Schaden leidet“. Der – auch in seinem Orden – herausragende Jesuit *Oswald von Nell-Breuning* zeigt mit diesen beiden Bemerkungen, die eher nebenbei fallen,¹ eine Problematik auf, die bis heute weder in der wissenschaftlichen Literatur des Ordenslebens noch in der einschlägigen Kanonistik gebührend behandelt wurde².

Dies stimmt verwunderlich, da die Geltung der Menschenrechte innerhalb der Kirche zu den Hauptthemen in der Zeit des Umbruchs der Ordensgemeinschaften wie auch der Kanonistik nach dem II. Vatikanischen Konzil gehörte. Die Ordensgemeinschaften waren durch das Konzilsdekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „*Perfectae caritatis*“ vom 28. Oktober 1965³ aufgefordert, nicht nur zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute zurückzukehren, sondern auch eine Anpassung an die veränderten

-
- 1) Nell-Breuning O.v., Selbstkritik der Kirche. Zum Dokument der Bischofssynode „de iustitia in mundo“ (ThPh 47, 1972, 508–527; hier 521).
 - 2) Von den Kommentatoren des Ordensrechts beschränkt sich Sebott R., Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici, Frankfurt/Main 1995, 182 neben seinem Hinweis auf das Eingangszitat von O. v. Nell-Breuning, 8, Fn. 3 auf die Feststellung, daß die Pflichten und Rechte der Religiösen „im Zusammenhang mit den ... cc. 208–223“, also den Grundrechten der Gläubigen, gesehen werden müssen; Primetshofer B., Ordensrecht, Freiburg 1988, 134 tut dies in ähnlicher Weise; Henseler R., Ordensrecht (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hrsg. v. K. Lüdicke, Band 2, cc. 573–746, Essen 1986 ff.) spricht das Thema – soweit erkennbar – nicht an. Nur Scheuermann A., Grundrechte im Ordensleben? (OK 8, 1967, 268–285); ders., Das Grundrecht der Autonomie im Ordensrecht (OK 25, 1984, 31–41); Hess Ch., Persönlichkeitsrechte im Ordensrecht (Dienender Glaube 64, 1988, 331–333) und Pfab J., Persönlichkeitsrechte im Ordensrecht (OK, 30, 1989, 298–310) gehen auf das Thema näher ein.
 - 3) AAS 58, 1966, 702–712; in deutscher Übersetzung LThK 1967, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare II, 249–307.

Zeitverhältnisse vorzunehmen.⁴ Man möchte annehmen, daß gelegentlich dieser Anpassung auch die Menschenrechte zum Thema wurden. Tatsächlich enthält aber das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Vita consecrata“, das Papst Johannes Paul II. am 25. März 1996 – also über 30 Jahre nach dem genannten Konzilsdekret – u. a. an die Orden und Kongregationen sowie an die Gesellschaften des apostolischen Lebens und an die Säkularinstitute richtete,⁵ keinen Hinweis auf die Menschenrechte. Es fehlen sogar Anmerkungen zu den zwischenzeitlich in den cc. 662–672 des neuen CIC von 1983 niedergelegten Pflichten und Rechte der Ordensinstitute und ihrer Mitglieder. Dies ist um so erstaunlicher, als dieses Apostolische Schreiben in der Ordenswelt als „Kompendium der konziliaren und nachkonziliaren Theologie des Ordenslebens“ bezeichnet wurde⁶ und von einer „Rezeption der nachkonziliaren Theologie der evangelischen Räte“ die Rede war.⁷

Ein Grund für diese Abstinenz liegt wohl in der vorgegebenen Spannung zwischen Ordensaszese in ihrer traditionellen Ausformung und der Hinwendung zu den im staatlichen bzw. gesellschaftlichen Umfeld gewachsenen Menschenrechten. Versteht sich christliche Aszese, namentlich die in einer Ordensgemeinschaft geübte als „Gratwanderung zwischen dem Abgrund der leibfeindlichen Gnosis mit ihren Praktiken und dem Abgrund der Vergötzung der Welt und des Körpers, der Triebe und Sehnsüchte“, ⁸ so wird diese „Gratwanderung“ sicherlich nicht leichter, wenn der „Blick auf die weltliche Seite“ fällt. Der ungeübte Wanderer könnte da schon ins Wanken geraten! Die von Nell-Breuning geforderte höhere Rechtskultur würde dann rasch in Konflikt mit der von Carl-Friedrich von Weizsäcker postulierten neuen „asketischen Kultur“⁹ geraten. Für von Weizsäcker hat Aszese im religiösen Bereich einen symbolischen Sinn; sie drückt die „Verwerfung des der herrschenden Kultur innewohnenden Prinzips der Begehrlichkeit in sinnenfälliger Schärfe aus“; die „Verwerfung“ wird in den Mönchsgelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams symbolisiert.¹⁰ Eine solche asketische Kultur mit einer Rechtskultur zusammenzubringen, muß auch die Aufgabe der Kanonistik sein – allein schon deswegen, weil die Ordensgemeinschaften nur in ihrer lebendigen Einheit mit dem universalen religiösen Gebilde, nämlich mit der Kirche sozio-

4) Vat II PC 2 (wie Anm. 3) 269–273.

5) AAS 88, 1996, 377–486; in deutscher Sprache vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 125, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996.

6) Schütz Ch., Einführende Bemerkungen zum Apostolischen Schreiben „Das geweihte Leben“ (OK 37, 1996, 386–389; hier 386).

7) Schütz (wie Anm. 6) 388.

8) So Imhof P., Aszetik (LThK 1, 1993, 1122)

9) Dazu Weizsäcker C.-F.v., Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartfragen, München-Wien 1978, 73 ff., der die Frage stellt, ob wir einer asketischen Weltkultur entgegengehen.

10) v. Weizsäcker (wie Anm. 9) 88 f.

logisch hinreichend erfaßt werden¹¹ und so Entwicklungen im Recht der Kirche nicht ohne Auswirkungen auf die Entwicklung der Ordensgemeinschaften bleiben können.

Es soll also der Versuch unternommen werden, herauszuarbeiten, ob und in welcher Weise Menschenrechte in Ordensgemeinschaften hineinwirken. Dabei bedarf es zunächst einer Klärung der verschiedenen im kanonistischen Schrifttum verwendeten Begriffe wie Menschenrechte, Grundrechte und Christenrechte. Sodann soll die Diskussion um die Menschenrechte in der Kirche in der Zeit zwischen dem II. Vatikanum und dem Inkrafttreten des kirchlichen Gesetzbuches im Jahre 1983 dargestellt werden. Hier ging es vornehmlich um die Entwicklung einer kanonistischen Grundrechtstheorie, die dann im CIC von 1983 einen Niederschlag fand – allerdings ohne daß damit die Diskussion beendet war. Vor allem bleibt die Frage nach der inneren Logik des Kataloges der Pflichten und Rechte aller Gläubigen (cc. 208–223) offen und damit auch die Frage nach der Einbindung solcher Pflichten und Rechte in die gesamte kanonistische Rechtsordnung, in die auch das Recht der Ordensgemeinschaften und ihrer Mitglieder gestellt ist. Letzteres wird in Bezug auf die Rechte der Mitglieder an dem genannten Konzilsdekret zu messen sein, aber auch an der Frage, ob mit der endgültigen Eingliederung eines Professens in einen Religiosenverband ein Verzicht auf Menschenrechte verbunden ist bzw. überhaupt verbunden sein kann. Soweit ersichtlich, hat sich die kanonistische Literatur mit dieser Frage noch nicht beschäftigt.¹² Vielleicht liegt die Antwort darauf zu nahe – in die eine wie in die andere Richtung? Vielleicht aber stellt sich einem Professens die Frage gar nicht, weil mit dem öffentlichen Gelübde eine personale Hingabe an Gott verbunden ist,¹³ die sich einer kanonistischen Würdigung entzieht. Gleichwohl scheint hier eine Schnittstelle für die Geltung der Menschenrechte in den Ordensgemeinschaften zu liegen, die besonderer Darstellung bedarf.

Von dem Schnitt in gewisser Weise unberührt bleiben die unter der Überschrift „Pflichten und Rechte der Institute und ihrer Mitglieder“ zusammengefaßten Bestimmungen der cc. 662–672, die wohl nur sehr begrenzt als Ausfluß menschenrechtlicher Positionen verstanden werden können, behandeln sie doch eher spirituelle, kommunitäre und vermögensrechtliche Aspekte des

11) Gundlach G., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Band 1, Köln 1964, 456.

12) Meier D.M., *Die Rechtswirkungen der klösterlichen Profese. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der monastischen Profese und ihrer Rechtswirkungen unter Berücksichtigung des Staatskirchenrechts*, Frankfurt/Main 1993, 381 beschränkt sich in seiner (550 Seiten umfassenden) Dissertation auf den Hinweis, daß der Professe durch die Ablegung der Profese „mit allen Rechten und Pflichten“ in den klösterlichen Verband eingegliedert wird und daß diese Rechte und Pflichten nach Maßgabe der rechtlichen Normen dieses Verbandes „entzogen bzw. eingeschränkt werden“ können; das Problem im Hinblick auf Menschenrechte wird nicht gesehen.

13) Dazu Aymans W. – Mörsdorf K., *Kanonisches Recht II*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997, 670.

Religiosenlebens.¹⁴ Allein diese kodifikarische Situation macht den Stellenwert der Menschenrechte in den Ordensgemeinschaften deutlich. Um ihn näher zu ergründen, sollen die evangelischen Räte der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams, die dem Leben eines Religiösen in der Nachfolge Christi eine besondere Akzentuierung geben,¹⁵ mit einigen in der Menschenwürde gründenden Rechte in Verbindung gebracht werden. Dabei bilden diese Räte, die nach den Dokumenten des II. Vatikanums christologisch begründet sind¹⁶ und darüber hinausgehend zeichenhaften Charakter tragen,¹⁷ nur den Hintergrund für diese Betrachtung, gewissermaßen den Lebenskontext, in den die Religiösen hineingestellt sind. Aus kanonistischer Sicht sind sie – auch wenn sie in den cc. 599 – 601 ihren besonderen Niederschlag gefunden haben – eher unergiebig.¹⁸ So soll der evangelische Rat der Keuschheit mit dem Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit in Verbindung gebracht werden, der evangelische Rat der Armut in der Nachfolge Christi mit dem Recht auf Versorgung i.S. einer Grundlegung der menschlichen Existenz und der evangelische Rat des Gehorsams mit dem Recht auf Mitgestaltung des Lebens, namentlich auf Mitgestaltung des klösterlichen Verbandes. Hier zeigt sich exemplarisch, auf welche Weise Menschenrechte in ihrer konkreten Gestalt mit den gleichsam gebündelten Menschenrechten einer Gemeinschaft in Spannung zueinander stehen können.

II. Menschenrechte – Grundrechte – Christenrechte

Wenn heute von Menschenrechten als einem Phänomen des kirchlichen Lebens gesprochen wird, so steht ein ganzes Instrumentarium von Begriffen und Begrifflichkeiten zur Verfügung, das zunächst einer Ordnung bedarf.

-
- 14) Dazu Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 679; Gambari E., *I Religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Milano 1986, 265 weist darauf hin, daß allein c. 670 eine Rechtsposition für ein Mitglied begründet und dies wohl auch nur mittelbar aus einer Verpflichtung des Religiosenverbandes heraus.
- 15) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 548; Sebott (wie Anm. 2) 66 spricht unter Hinweis auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1976 von einer „Ganzentscheidung des Glaubens“.
- 16) Vat II LG 43 (LThK 1966, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare I, 303); zur christologischen Grundlegung Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 548; Sebott (wie Anm. 2) 28 f. und Henseler (wie Anm. 2) c. 575, Rdn. 1.
- 17) Primetshofer (wie Anm. 2) 26 spricht von einer „eschatologischen Zeichenhaftigkeit“; Sebott, a. a. O.
- 18) Henseler (wie Anm. 2) c. 599, Rdn. 1 hält die „rechtliche Ausbeute dieser Normen“ für „gering“.

1. Menschenrechte

Die Verwendung des Begriffs „Menschenrechte“, der im Vordergrund steht, hat viele Ursachen:¹⁹ die Aufnahme des weltweit wirksamen Sprachgebrauchs; die Berufung weniger auf das positive Recht als auf das Naturrecht, auf Anforderungen an das positive Recht und somit auch auf vor – positive „Rechtstitel“ gegen das Recht; vielleicht auch die Vernachlässigung der institutionell-prozeduralen Komponente in der Rede der Kirche von den Menschenrechten und sicherlich auch die Erkenntnis, daß in den Menschenrechten ein wesentlicher Teil der allgemein gültigen sittlichen Verbindlichkeiten für Gesellschaft, Recht und Staat liegt, gewissermaßen ein „gemeinsamer Nenner des sittlich-politischen Bewußtseins, in dem grundlegende Ansprüche und Forderungen politisch-sozialer Humanität konzentrisch zusammenlaufen“.²⁰

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Menschenrechte in Beziehung zum Naturrecht zu setzen und dabei die Relevanz für das Kirchenrecht aufzuzeigen.²¹ Hier ist insbesondere der Gedanke eines „kritischen Naturrechts“ zu erwähnen, der von einer notwendigen Verschiedenheit der konkreten Verbindlichkeiten innerhalb des menschlichen Lebens ausgeht und in dieser Konsequenz nicht nach festen Normen, sondern nach Prinzipien sucht, die eher die Bedeutung eines Umriß- oder Grundrißwissens haben.²² Zu diesen Prinzipien gehören die Menschenrechte, die nicht als konkrete Bausteine einer idealen Rechtsordnung verstanden werden, sondern vielmehr als „sittliche Leitgrundsätze, die mit den Funktionsanforderungen der jeweiligen Sachbereiche und den geschichtlich-gesellschaftlichen Randbedingungen ... methodisch zu vermitteln sind“; so bemüht sich das kritische Naturrechtsdenken um ein „angewandtes Naturrecht“, das Sachprobleme „nach Maßgabe der primären Naturrechtsprinzipien“ im o. g. Sinne, also u. a. auch der Menschenrechte erörtert, dabei die „einschlägigen Erfahrungen und wissenschaftlichen Erkenntnisse berücksichtigt und Argumente des Für und Wider gegeneinander“ abwägt; in einem solchen Diskurs findet ein „demokratischer Positivismus“, der aus systemtheoretischen oder liberalen Gründen behauptet, „demokratische Verfahren allein könnten die erforderliche Legitimität einbringen“, keinen Raum.²³ Als Prinzipien im Sinne eines kritischen Naturrechts müssen Menschenrechte danach als eine „vorpositiv und überpositiv gültige Rechtsidee“

19) Dazu Zacher H. F., Grundrechte und katholische Kirche (Rechtsstaat, Kirche, Sinnverantwortung, FS für Klaus Obermayer, München 1986, 325–335; hier 326).

20) Zu letzterem Aspekt Höffe O., Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus (Communio 10, 1981, 97–106; hier 97 f.); ders., Menschenrechte im interkulturellen Dialog (Die Menschenrechte. Herkunft-Geltung-Gefährdung, hrsg. v. W. Odersky, Düsseldorf 1994, 119–137; hier 134).

21) Beispielhaft seien genannt die Darstellungen von Höffe O., Naturrecht I–III (StL 1987, 1296–1308) und Hollerbach A., Naturrecht und Kirchenrecht IV 3 (StL 1987, 1312–1315).

22) Höffe 1987 (wie Anm. 21) 1306–1308.

23) Höffe 1987 (wie Anm. 21) 1307.

verstanden werden, welche die Bedeutung eines „sittlichen Fundaments und Maßstabes“ hat.²⁴

Dies kann nicht ohne Folgen für das Kirchenrecht bleiben. So fordert *Hollerbach*, das „spezifische Problem des Naturrechts in seiner Relevanz für das Kirchenrecht neu zu artikulieren ...“, damit eine schöpferische Synthese aus Naturrecht und Evangelium“ – wie es das Dekret des II. Vatikanum „*Gaudium et Spes*“ 74 fordert – „aus rechtstheologischer und rechtsphilosophischer Betrachtungsweise gelingt“; in concreto spricht er dabei die „Verbesserung und Verfeinerung der rechtlichen Standards in der Kirche überhaupt“ an und nennt den Ausbau von Mitwirkungsrechten und die Gewährung von Verfahrensgarantien; nach seiner Auffassung trägt es „schwerlich zur Glaubwürdigkeit bei, wenn (die Kirche) ad extra eine Beurteilungskompetenz in allen Angelegenheiten in Anspruch nimmt, in denen es um die fundamentalen Rechte der menschlichen Person geht..., sich aber innerkirchlich gegenüber der Anerkennung von Persönlichkeitsrechten ängstlich und minimalistisch verhält“.²⁵ In ihrer Tendenz sind Naturrecht und positiv göttliches Recht somit „vorgegeben und aufgegeben“.²⁶

Die Forderung *Hollerbachs* ist im Kontext einer „Rehabilitierung des Naturrechts“²⁷ zu sehen, ohne welches die moderne Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte nicht auskommen kann. Sie geht einher mit der Ablösung des in langer philosophischer und theologischer Tradition stehenden Ordogedankens,²⁸ der den Kosmos als Inbegriff alles natürlich seienden Individuellen versteht, und zwar in seiner Hinordnung auf eine höchste Sinninstanz, die sich in Natur und Schöpfung offenbart und ihr Heilshandeln dem Menschen zuwendet, der mit seiner Freiheit in die Vernünftigkeit des Wirklichen eingegliedert bleibt.²⁹ Für die Problematik der Menschenrechte bedeutet dies, daß sie „auf dem Hintergrund des grundlegenden Wandels des Normativen zu sehen (sind), der sich im Übergang zur Neuzeit anbahnt und in dem wir immer noch mitten inne stehen: an die Stelle vorgegebener inhaltlich er-

24) Höffe 1987 (wie Anm. 21) 1296.

25) *Hollerbach* (wie Anm. 21) 1314 f.

26) *Hollerbach*, a. a. O. Es erstaunt, daß *Hollerbach* von diesem Standpunkt aus die im Katalog der cc. 208–223 normierten Grundrechte der Gläubigen ausdrücklich als „nicht ... vor-kirchliche Menschenrechte konzipiert“ und lediglich den „Einfluß des weltlichen Menschenrechtsdenkens“ erkennen will.

27) Höffe 1987 (wie Anm. 21) 1306. Kritisch dazu *Huber Chr.*, Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes, *St. Ottilien* 1988, 49 f., der von der „Untauglichkeit eines naturrechtlich-individualistischen Grundrechtsverständnisses“ spricht.

28) Dazu *Heintel E.*, Die naturrechtliche Fundierung des Ordogedankens in der Tradition (Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, hrsg. v. J. Schwartländer, *Tübingen* 1978, 19–36).

füller und allgemeingültiger Ordnungen treten aufgegebene³⁰ revisionsbedürftige und -fähige Ordnungen, um die immer neu gerungen wird“.³¹

Bei aller Verschiedenheit der Menschenrechte nach Herkunft und Zielrichtung, nach ihrem normativen Umfang und Gehalt scheinen von gemeinsamem Interesse zwei Aspekte, auf die *Schwartländer* anlässlich des interdisziplinären Kolloquiums zum Thema Menschenrechte hingewiesen hat, das 1977 in Tübingen stattfand und auch heute – 20 Jahre danach – noch volle Aufmerksamkeit beanspruchen darf:³² Zum einen der Aspekt der unantastbaren und unaufgebbaren Würde eines jeden Menschen und zum anderen der Versuch, in jeder geschichtlich-gesellschaftlich veränderten Situation diejenigen Bedingungen immer wieder neu zu benennen, durch die jedem Menschen ein seiner Würde angemessenes Leben möglich wird. Dabei ist im Zusammenhang mit letzterem Aspekt die Frage nach der vom Recht garantierten Sicherung der Lebenssituation von wesentlicher Bedeutung, da eine Normierung von Rechten ohne Durchsetzbarkeit ins Leere geht. Andererseits dürfen Menschenrechte, deren Fundament in der Menschenwürde liegt, nicht allein als „Ansprüche“ verstanden werden, als Abwehrregulativ gegenüber Institutionen wie Staat oder Kirche oder als Einforderungsinstrument hinsichtlich verfügbarer Lebensbedingungen.³³ So verweist *Schwartländer* auf ein Wort von *Gandhi*: „Sämtliche Rechte, die Anerkennung verdienen und dauernden Bestand haben können, entstehen aus der erfüllten Pflicht. So kommt uns doch selbst das Recht zum Leben nur zu, wenn wir unsere Pflicht als Bürger der Welt erfüllen“.³⁴

Für die Kirche ergibt sich die Menschenwürde aus der christlichen Botschaft selbst, die „das Ausgeliefertsein der Menschen an die Menschen letztlich aufhebt und so auf ihre Weise den Menschen den Verletzungen und Bedrohungen der menschlichen Würde zu entziehen vermag“.³⁵ Die Bewahrung der Menschenwürde wird damit in absoluter Weise zu einem proprium der christlichen Botschaft, und zwar dergestalt, daß diese Botschaft „die Menschenwürde längst vor aller Grundrechtsgeschichte bewahrt und gerettet“ hat.³⁶ Daraus folgt, daß sich die Kirche aus einem eigenen Erkenntnisgrund an

29) Heintel (wie Anm. 28) 23.

30) Zu diesem Begriff vgl. Hollerbach (wie Anm. 25).

31) Heintel (wie Anm. 28) 34 unter Verwendung eines Zitats von Ryffel H., Zur Begründung der Menschenrechte (Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, hrsg. v. J. Schwartländer, Tübingen 1978, 55–75).

32) Schwartländer J., Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, Tübingen 1978, 10.

33) Dazu Schwartländer (wie Anm. 32) 12 f.

34) Schwartländer (wie Anm. 32) 13.

35) Zacher (wie Anm. 19) 327; ähnlich Aymans W., Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte (AKathKR 1980, 389–410; hier 394 f.). Greinacher N., Christenrechte in der Kirche (ThQ 1983, 198–199; hier 192) stellt fest, daß „Christen aufgrund ihres Glaubens die Würde jedes einzelnen Menschen noch deutlicher sehen“.

36) Zacher (wie Anm. 19) 328 unter Hinweis auf einen theologischen Gedanken von Hans-Urs von Balthasar zum „Verhältnis von Menschenrechten und Seligkeiten“.

der Menschenrechtsdebatte beteiligt; die Menschenwürde wird darüber hinaus nicht erst durch die Kirche geschaffen oder vermittelt, sie ist der Kirche vorgegeben,³⁷ als Grundwert, der unbedingt verpflichtet, also Kirche und Staat und den Menschen selbst in seiner sittlichen Freiheit und Verantwortung³⁸ – letzteren deswegen, weil die Menschenrechte nicht Ausdruck einer dem Menschen normativ vorgegebenen, sondern einer von ihm immer neu zu findenden Freiheitsordnung sind.³⁹

Ist die Menschenwürde der Kirche vorgegeben, sind es auch die aus der Menschenwürde erwachsenden Menschenrechte. Damit entsteht eine Polarität zwischen der vor-positiven Forderung nach Schutz der Menschenrechte und der Berufung auf positives Recht, also den Realbedingungen der Menschenrechte.⁴⁰ Dieser Polarität wird in der äußerst umfangreichen und kaum mehr überschaubaren wissenschaftlichen Diskussion um die Begründung und Verwirklichung von Menschenrechten in Kirche, Staat und Gesellschaft wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Um so bemerkenswerter ist der Ansatz von Zacher, der in Bezug auf die Kirche eine Unterscheidung zwischen „prophetischer Rede“ und „brüderlicher Rede“ treffen will.⁴¹ Unter ersterer versteht er die „Rede von der Notwendigkeit und Richtigkeit“ von Menschenrechten, deren „Legitimität... in nichts davon abhängt, was die Welt an Grundrechten entwickelt und positiviert hat“, unter letzterer eine auf dem Gebot der Nächstenliebe basierende „Rede, die sich der Menschenrechte bedient“, sie gleichsam als Werkzeuge benutzt, um Gerechtigkeit und Hilfe zu wirken und die „um so wirkungsvoller (ist), je positiver diese sind.“ Die prophetische Rede umfaßt wohl nur einen „schmalen Kern“, gemessen an der Erfahrung erlebter Verletzung oder Gefährdung der Menschenwürde, der historischen Last der Kirche im Umgang mit den Menschenrechten, der Identifizierung mit Men-

37) Aymans (wie Anm. 35) 394 und 399; Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 80; ähnlich Zacher (wie Anm. 19) 326.

38) Schwartländer (wie Anm. 32) 13.

39) Dazu Ryffel (wie Anm. 31) 70–75.

40) Krämer P., Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, 29; ders., Die Idee der Menschenrechte und Grundrechte in der katholischen Tradition (ÖAKR 1987/88, 229–239; hier 236) verkürzt dies auf die Formel „nach innen wie nach außen muß die Kirche für die Menschenrechte eintreten“. Aymans (wie Anm. 35) 395 spricht von einer „Wirksamkeit der Kirche nach außen“ und dem „innerkirchlichen Schutz von Werten, die dem Menschenrechtskatalog zuzurechnen sind“. Zacher (wie Anm. 19) 326 f. weist auf die „sehr verschiedenen Sinnebenen“ hin, die „nicht immer klar auseinandergehalten werden“, wenn die Kirche von Grundrechten spricht; die Unterscheidungen, die Zacher vornimmt, überzeugen, denn eine Situierung der Menschenrechte setzt eine Diskussion über deren Geltung und Anspruch voraus, anders: Genese und Verbindlichkeitscharakter gehen den Realbedingungen einer Norm voraus.

41) Zum Folgenden Zacher (wie Anm. 19) 329 ff., der den Begriff „Grundrechte“ als Oberbegriff für Menschenrechte verwendet; interessant der Hinweis in Fn. 14, wonach die landläufige Rede von der Kirche „als dem Anwalt der Menschenrechte“ die Unterscheidung nicht treffen will.

schenrechten, die die „Welt“ als solche artikuliert, so daß sie eher „die Welt darauf stoßen muß, daß immer noch eine andere Gerechtigkeit möglich ist, als die, welche die Welt schon kennt.“ Die brüderliche Rede hingegen ist nach dem Verständnis von Zacher nicht darauf festgelegt, „was für immer richtig und falsch ist“, sondern ihr kommt es darauf an, daß „hier und jetzt Grundrechte einen Titel abgeben, um Hilfe zu bringen und Gerechtigkeit zu bewirken“, diese Rede wäre „freigestellt von den Maßstäben des Ewigen und der historischen Glaubwürdigkeit“. Bei Wahrnehmung dieser Unterscheidung könnte die nachfolgend noch darzustellende Diskussion um die Geltung der Menschenrechte ad extra und ad intra⁴² wesentlich „entspannt“ werden.⁴³ Dazuhin würde die Gefahr einer Überschätzung „einheitlicher Grundrechtsordnungen“ und die der „Einheitlichkeit ihrer Voraussetzungen“ wesentlich gemindert, das „Besondere könnte besser vom Allgemeinen, das Aktuelle vom Dauernden geschieden werden“.

2. Grundrechte

Neben dem Begriff der Menschenrechte steht der Begriff der „Grundrechte“, der im Hinblick darauf, daß es keinen festen Kanon der Begrifflichkeiten mit trennscharfen Grenzen gibt,⁴⁴ in sehr unterschiedlicher Weise verwendet wird. Teils findet sich eine Verwendung dieses Begriffs als Oberbegriff für Menschenrechte und Bürgerrechte, also für alle „elementaren normativen oder normähnlichen Aussagen über die Stellung des Menschen im Gemeinwesen“.⁴⁵ Diese Zuordnung basiert auf der historisch bedingten Differenzierung zwischen einem status naturalis und einem status civilis. Teils wird der Begriff in einem engeren Sinne verstanden, etwa als ein kirchliches Konzept, das die „kirchliche Grundstellung des Gläubigen in Rechte und Pflichten um-

42) Vgl. Anm. 40 und die dort stellvertretend für viele genannten Autoren.

43) Zu einer Spannung tragen die Autoren bei, die unter Hinweis auf die Erklärung der Römischen Bischofssynode 1971 „Gerechtigkeit in der Welt“, Herderkorrespondenz 26, 1972, 37 davon ausgehen, daß die Menschenrechte überall in der Kirche und in der kirchlichen Weltordnung zu fördern sind – so Coriden J. A., Die Menschenrechte in der Kirche: Eine Frage der Glaubwürdigkeit und Authentizität (Conc 15, 1979, 234–239; hier 234); ders., Die Rechte verwirklichen (Alle Katholiken haben das Recht. Freiheitsrechte in der Kirche, hrsg. v. Swidler L./Connor P., München 1980, 32–52; hier 47); Greinacher (wie Anm. 35) 199, der Menschenrechte und Christenrechte gleichsetzen will. Hinweise auf frühere Literatur der 60er und 70er Jahre finden sich bei Kaiser M., Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen (HdbKathKR 1983, 171–184; hier 174 Anm. 5), darunter Autoren wie Rübner, Heinemann und Neumann.

44) Dazu Hollerbach A., Menschenrechte (StL 1987, 1104–1105; hier 1104).

45) Zacher (wie Anm. 19) 326; Hollerbach a.a.O. unter Hinweis auf Hesse, der als Grundrechte die „verfassungsrechtlichen Fundamentalrechte des einzelnen als Mensch und als Bürger“ bezeichnet; ähnlich Neumann J., Menschenrechte – auch in der Kirche?, Zürich–Einsiedeln–Köln 1976, 16 f.

faßt“.⁴⁶ Dieses Konzept ist sehr stark geprägt von der Beziehung des Gläubigen zur potestas sacra, also zur öffentlichen Vollmacht der Kirche. Einige verwenden den Begriff der „Grundrechte“ synonym mit dem Begriff der „Menschenrechte“ – sei es, daß sie die Grundrechte aus der Menschenwürde heraus definieren,⁴⁷ sei es, daß sie die beiden Begriffe gar nicht voneinander trennen.⁴⁸

Bemerkenswert ist an dieser Stelle die Formulierung von c. 747 §2 CIC 1983, wonach die Kirche auch das Recht zum Urteil in innerweltlichen Angelegenheit hat, „insoweit Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern“. Im lateinischen Text wird hier sogar der Begriff „iura fundamentalia“ verwendet, also ein Prädikat, das die in cc.208–223 CIC üblicherweise als Grundrechte bezeichneten Rechte nicht kennzeichnet. Es ist davon auszugehen, daß diese iura fundamentalia als Menschenrechte zu verstehen sind, also als Rechte, die in der Würde der menschlichen Person gründen und zum Verkündigungsauftrag der Kirche dazugehören.⁴⁹ Die Rede von Menschenrechten, die zu Grundrechten ausgestaltet sind,⁵⁰ spricht eher für synonyme Verwendung beider Begriffe.

Schließlich bleibt festzuhalten, daß der Begriff „Grundrechte“ in einem nicht unerheblichen Teil der Literatur gar keine Verwendung findet.⁵¹ Dies dürfte seinen Grund in der sich schon hier abzeichnenden unterschiedlichen

-
- 46) Aymans (wie Anm. 35) 401 f.; Kaiser (wie Anm. 43) 174 spricht von „innerkirchlichen Grundrechten“; auch Krämer P., Menschenrechte-Christenrechte (Ministerium iustitiae, FS für Heribert Heinemann, hrsg. v. Gabriels und Reinhardt, Essen 1985, 169–177; hier 170) verwendet den Begriff „kirchliche Grundrechte“, an anderen Stellen 1987/88 (wie Anm. 40) 229–239 und 1993 (wie Anm. 40) 27–34 auffallenderweise nicht mehr; vgl. auch Reinhardt H. J. F., Volk Gottes: Die Christgläubigen (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hrsg. v. K. Lüdicke, Band 1, cc. 204–223, Essen 1987 ff.) Einf. vor c. 208, Rdn. 7.
- 47) Pree H., Die Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht der Christen (Recht als Heildienst, FS für Matthäus Kaiser, hrsg. v. W. Schulz, Paderborn 1989, 42–85; hier 46 f.); Neumann (wie Anm. 45) 17.
- 48) Heimerl H., Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche (ThPQ 1973, 26–35); Coriden (wie Anm. 43); Walf K., Die Menschenrechte in der katholischen Kirche (Menschenrechte in der Kirche, hrsg. v. M. Pilters/K. Walf, Düsseldorf 1980, 104–119; hier 104), der von Menschenrechten oder Grundrechten spricht; Huber (wie Anm. 27) 42–59 spricht teils von Menschenrechten, teils von „kirchlichen Grundrechten“.
- 49) Krämer 1993 (wie Anm. 40) 30; ders. 1985 (wie Anm. 46) 171; ähnlich Mussinghoff H., Verkündigungsammt (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hrsg. v. K. Lüdicke, Band 3, cc. 747–833, Essen 1986 ff.) c. 747, Rdn. 5.
- 50) Dazu Luf G., Grundrechte im CIC/1983 (ÖAKR 1985, 107–131; hier 111).
- 51) So fehlt er etwa bei Greinacher (wie Anm. 35) und bei Corecco E., Erwägungen zum Problem der Grundrechte der Christen in Kirche und Gesellschaft (AKathKR 1981, 421–453) – trotz Verwendung des Begriffs im Titel des Aufsatzes –; ders., Der Katalog der Rechte und Pflichten der Gläubigen im CIC (Ministerium iustitiae, FS für Heribert Heinemann, Essen 1985, 179–202). Auch Krämer verwendet ihn nicht – dazu Anm. 46.

Einordnung von Menschenrechten in das *communio*-System der Kirche haben. Die lineare Rezeption der im nicht-kirchlichen Bereich formulierten und ausgestalteten Menschenrechte⁵² innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung macht die Einführung eines weiteren Begriffs überflüssig. Es bedarf hier nur noch eines Begriffs, der das *specificum* von Menschenrechten innerhalb der Kirche ausmacht – etwa „Christenrechte“ oder „Katholikenrechte“. Ein weiterer Begriff erübrigt sich aber auch bei einem positivistischen Verständnis von Rechten innerhalb der Kirche. Hier bleibt der Kirche bei Formulierung einer Rechtsposition die Aufgabe, „in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick auf die Menschenrechte zurückzugreifen, um ein tieferes Nachdenken über die Natur der Rechte des Christen hervorzurufen“⁵³

So ist die Verwendung bzw. Nichtverwendung des Begriffs „Grundrechte“ weniger ein Beispiel „orientierungsloser Verwirrung und Vermischung der Menschenrechtsproblematik mit den kirchlichen Grundrechten“⁵⁴ als vielmehr Ausdruck einer Relationierung von Menschenrechten und Rechten, die Christen bei ihrer Teilhabe an der Sendung der Kirche zukommen, anders: in diesem Begriff konkretisiert sich die Menschenwürde im Hinblick auf die Kirche.

3. *Christenrechte*

Vor diesem Hintergrund gewinnt der Begriff „Christenrechte“ seine Bedeutung. Er meint zunächst eine Rechtsposition, die sich aus der Eingliederung des Menschen in die Kirche durch das Sakrament der Taufe ergibt.⁵⁵ Diese Eingliederung „konstituiert den Christen, befähigt und berechtigt ihn zum Handeln ... Dank der ihm erwiesenen Gnade Gottes ist er Subjekt von Rechten“ und auch von Pflichten.⁵⁶ Pree⁵⁷ führt dazu aus, daß das Getauftsein die natürliche Rechtsstellung des Christen, die Würde als „bloße“ menschliche

52) Vgl. dazu anstelle aller anderen Autoren Neumann (wie Anm. 45) 26 ff.

53) Corecco 1981 (wie Anm. 51) 452.

54) So aber Aymans (wie Anm. 35) 392 Fn. 6, der diesen Vorwurf insbesondere gegenüber Coriden erhebt.

55) Pree (wie Anm. 47) 51 unter Hinweis auf c. 204 § 1 CIC; Putz G., *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck-Wien 1991, 343; Sobanski R., *Rechtstheologische Vorüberlegungen zum neuen kirchlichen Gesetzbuch* (ThQ 1983, 178–188; hier 186 f.); Schnizer H., *Überlegungen zum normativen Gehalt von c. 212 CIC/1983* (Iuri Canonico Promovendo, FS für Heribert Schmitz, Regensburg 1994, 75–95; hier 81); Krämer 1985 (wie Anm. 46) 172; ders. 1993 (wie Anm. 40) 31; Aymans W., *Vom Grundstatut zum Gemeinstatut aller Gläubigen* (Iuri Canonico Promovendo, FS für Heribert Schmitz, Regensburg 1994, 3–22; hier 21), der von einer „Vermittlung“ des Rechtsstatus durch einen Akt der Kirche spricht; Heinemann H., *Recht und Rechtsschutz im neuen kirchlichen Gesetzbuch* (Recht im Dienste des Menschen, FS für Hugo Schwendenwein, hrsg. v. Lüdicke, Paarhammer, Binder, Graz-Wien-Köln 1986, 331–347; hier 333).

56) Sobanski (wie Anm. 55) 187.

57) Zum Folgenden vgl. Pree (wie Anm. 47) 52 f.

Person nicht absorbiert, sondern allenfalls modifiziert; durch die Taufe wird daher ein Menschenrecht nicht umgewandelt in ein Christenrecht; vielmehr bestehen beide Rechte nebeneinander – allerdings ohne daß sie voneinander getrennt werden können; ihr Verhältnis zueinander entspricht damit „dem Verhältnis von Humanum und Christianum, d. h. es gilt nicht: je mehr das eine, desto weniger das andere; sondern im Gegenteil: es besteht zwischen beiden ein Verhältnis nach Art kommunizierender Gefäße: je mehr das eine, desto mehr das andere“

Auf die Untrennbarkeit von Menschenrechten, die aus der Menschenwürde erwachsen, und Rechten, die Christen aus der Eingliederung in die Kirche zuwachsen, verweisen auch *Heimerl* und *Greinacher*⁵⁸ Dabei wollen sie das vom II. Vatikanum entfaltete, namentlich das von der Freiheit der Liebe zu Gott und den Menschen sowie von der fundamentalen Gleichheit aller Menschen geprägte Menschenbild zum Ausgangspunkt einer Systematik der Christenrechte machen. In der Folge werden dann Menschenrechte und Christenrechte gleichgesetzt, zumindest werden die „allgemeinen Menschenrechte auch als Christenrechte“ verstanden, womit dann die Frage gestellt ist, ob es darüber hinaus spezifische Christenrechte gibt und wenn ja, worin sie gründen.⁵⁹ *Greinacher* sieht die theologische Begründung solcher Rechte in der „befreienden Botschaft des Neuen Testaments für die Mitglieder der Kirche in eben dieser Kirche“ und nennt beispielhaft sieben „innerkirchliche Grundrechte“,⁶⁰ nämlich das Recht auf Zugang zum Glauben, das Recht auf Einheit, das Recht der christlichen Bruderliebe, das Recht auf Gewissens- und Meinungsfreiheit, das Recht auf Integrität der Person, das Recht auf Gleichheit und das Recht auf Teilnahme an kirchlichen Entscheidungen. Auch wenn hieraus kein System kirchlicher Ordnung abgeleitet werden kann, da die Auflistung letztlich unvollständig ist und der Begrenzung bedarf, so lassen sich doch regulative Prinzipien für eine kirchliche Ordnung erkennen.⁶¹

So wollen denn *Huber* und *Tödt* noch einen Schritt weiter gehen, wenn sie „kirchliches und staatliches Recht nicht in distanzierter Beziehungslosigkeit voneinander abgesetzt sehen, sondern ... eine kritische und produktive Spannung zwischen ihnen wahrnehmen, in der Elemente der Analogie und Elemente der Differenz sich vielfältig miteinander verzahnen“.⁶² Diese Analogie zum staatlichen Recht zeigt sich, wenn Christenrechte als Rechte verstanden werden, die den Christen von der Kirche, nicht aber einfachhin von der kirch-

58) *Heimerl* (wie Anm. 48) 29 spricht von „Grundrechten des Christen“, dem offenbar der Begriff „Christenrechte“ entspricht; *Greinacher* (wie Anm. 35) 193 ff. nimmt letzteren Begriff auf.

59) Zu weiterer Literatur vgl. *Putz* (wie Anm. 55) 343, Fn. 54.

60) Er bezieht sich hierbei auf *Huber W./Tödt H.-E.*, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart-Berlin 1977, 204–207; zur theologischen Begründung auch *Heimerl*, a. a. O.

61) *Huber-Tödt* (wie Anm. 60) 204, die den Begriff „Christenrechte“ nicht verwenden, sondern nur von Menschenrechten und Grundrechten sprechen.

62) *Huber-Tödt* (wie Anm. 60) 203 f.

lichen Autorität verliehen bzw. auferlegt werden, somit also Rechte sind, die gegenüber willkürlichen Vorgehensweisen kirchlicher Amtsträger für den Einzelnen einen subjektiven Freiheitsraum gewährleisten und alle Glieder der Kirche zu einer aktiven Mitwirkung an der kirchlichen Heilssendung berechtigen und sogar verpflichten.⁶³

In ganz gegenteiliger Weise wird der Begriff verwendet, wenn damit nur ein Rechtsstatus zum Ausdruck kommen soll, der allen Gläubigen ohne Unterschied gemeinsam ist, also gleichsam die Gläubigen nicht mehr bloß als Objekte, sondern als Träger von Rechten und Pflichten qualifiziert.⁶⁴ Mit diesem engen Verständnis des Begriffs „Christenrechte“ sollen gerade „Verwechslungen oder Verzeichnungen in der Nachbarschaft profaner Grund- und Verfassungsrechte“ ausgeschlossen werden⁶⁵ – eine Analogie im oben genannten Sinne wird hier abgelehnt.⁶⁶ Nach diesem insbesondere von *Aymans* geprägten Verständnis geht es bei der Gewährung von Christenrechten nicht um die Schaffung eines kirchenfreien Raumes für das religiöse Subjekt, sondern um eine „durchaus eigenständige Konkretisierung der Menschenwürde im Hinblick auf die Kirche“, die sich „aus dem Wesen der Kirche als einer geistlichen Gemeinschaft“ ergibt.⁶⁷ *Aymans* will daher sowohl auf den Begriff der „Christenrechte“ wie auch den „gewöhnheitsmäßig eingebürgerten“ Begriff der kirchlichen „Grundrechte“ verzichten und statt dessen den Begriff der „Gemeinrechte“ verwenden. Um jede Parallelität zu staatlichen Grundrechten zu vermeiden und um nicht den Eindruck zu erwecken, daß die Rechte der Gläubigen höherrangiges Recht seien, wendet sich auch *Hoeren* gegen eine Verwendung der Begriffe „christliche“ oder „kirchliche Grundrechte“ und will diese durch den Begriff „Fundamentalrechte“ ersetzen⁶⁸ – ein aus sprachlicher Sicht synonyme und damit überflüssiger Begriff, der unschwer

63) Krämer 1985 (wie Anm. 46) 172; ders. 1987/88 (wie Anm. 40) 239; Putz (wie Anm. 55) 344. In seinem – später verfassten – Lehrbuch schwächt Krämer 1993 (wie Anm. 40) seine Aussage ab, indem er ausführt, daß die Christenrechte keine vorkirchlichen Rechte sind, so daß auch keine Analogie zu den (staatlichen) Menschenrechten besteht; Krämer sieht lediglich noch eine „deutliche Anknüpfung der spezifischen Christenrechte an die Menschenrechtsidee“.

64) *Aymans* 1994 (wie Anm. 55) 20 unter Hinweis auf Heribert Schmitz; ders. (wie Anm. 13) 81–90 verwendet den Begriff „Christenrechte“ nicht mehr, er ersetzt ihn durch den Begriff „Gemeinrechte“; ähnlich Sobanski (wie Anm. 55).

65) Schnizer (wie Anm. 55) 79, der den Begriff der „Christenrechte“ für „recht brauchbar“ hält, aber dennoch den Begriff „Status-Rechte“ vorzieht, weil dieser „dem Anliegen näher kommt“.

66) So auch Reinhardt (wie Anm. 46), der sowohl von Christenrechten als auch von christlichen Grundrechten sprechen will.

67) *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 13) 81; ähnlich schon *Aymans* 1994 (wie Anm. 55) 22 und ders. 1980 (wie Anm. 35) 401.

68) *Hoeren* Th., Kirchen und Datenschutz. Kanonistische und staatskirchenrechtliche Probleme der automatischen Datenverarbeitung, Essen 1986, 129 unter Verweis auf den angloamerikanischen Rechtsbegriff; vgl. auch Reinhardt a. a. O.

durch den Begriff „Christenrechte“ ersetzt und damit dem Anliegen einer Vermeidung von Analogien gerecht werden könnte

Unter Hinweis auf cc. 96 und 205 stellt *Heinemann* fest, daß die im kirchlichen Gesetzbuch formulierten Rechte des Getauften nach ihrer Grundlage differenziert werden müssen, nämlich nach Rechten, die allen Getauften zukommen und nach Rechten, die denen vorbehalten sind, die in der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche stehen; eine solche Differenzierung ist für ihn Voraussetzung, *Christenrechte* konkret zu benennen.⁶⁹ Infolgedessen schlägt er als Teil der allgemeinen *Christenrechte* einen weiteren Begriff vor, mit dem die Rechte der Getauften bezeichnet werden, die in voller Gemeinschaft der katholischen Kirche stehen, nämlich „*Katholikenrechte*“;⁷⁰ für diesen *Christen* treffen dann „alle Kategorien: Menschen-, *Christen-* und *Katholikenrechte* zu“. Letztlich geht es hier um den Versuch einer Differenzierung von Rechten, die nicht in der Würde der menschlichen Person ihre Grundlage haben, sondern in der Zugehörigkeit zur Kirche, wobei das Spezifische in der Unterscheidung von Getauftsein und Getauftsein in der katholischen Kirche besteht.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß in der Gegenüberstellung der Begriffe „*Menschenrechte*“ und „*Christenrechte*“ eine „vereinfachende Differenzierung“⁷¹ liegt, die der Problematik offensichtlich nicht gerecht wird. Solange die entscheidende Frage, ob und inwieweit die aus der Menschenwürde erwachsenen *Menschenrechte* in analoger Weise in der Kirche Gültigkeit haben, durchaus unterschiedlich beantwortet wird,⁷² bleibt der Begriff „*Christenrechte*“ undeutlich – jedenfalls lassen sich daraus konkrete Rechte nicht benennen.

4. Zusammenfassung

Als Ergebnis der vorangegangenen Darstellung läßt sich feststellen, daß die *Menschenrechte* als Phänomen des kirchlichen Lebens nur sehr schwer in ein Begriffssystem eingeordnet werden können. Allen Begrifflichkeiten gemeinsam ist die Erkenntnis, daß es im Kern darum geht, dem Menschen die ihm eigene Würde zu wahren, die er nicht erst dem Staat oder der Kirche verdankt, sondern der göttlichen Schöpfung.⁷³ Die daraus erwachsenden Men-

69) *Heinemann* 1986 (wie Anm. 55) 334 f.

70) Interessant ist die Anm. 17 von *Heinemann* (wie Anm. 69), wonach „dieser Begriff nicht gerade sehr glücklich gewählt ist“, jedoch für die aufgezeigte Differenzierung vonnöten erscheint.

71) *Heinemann* 1986 (wie Anm. 55) 333.

72) *Kasper W.*, Die theologische Begründung der *Menschenrechte* (Arbeitshilfen Nr. 90, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991, 45–65; hier 60) stellt einerseits fest, daß „in der Kirche alle *Menschenrechte* in analoger Weise Gültigkeit haben“, um dann andererseits, 65 Anm. 72, festzustellen, daß „die Analogie darin begründet ist, daß die kirchlichen Grundrechte, anders die allgemeinen *Menschenrechte*, der Kirche nicht vorgehen“ – ein offensichtlicher Widerspruch.

73) Ähnlich *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 13) 76.

schenrechte sind somit Staat und Kirche vorgegeben. Ihre realen Bedingungen zeigen jedoch im Hinblick auf die Differenz von Staat und Kirche in Zielsetzung und Vollzug durchaus Unterschiede auf. Für die Kirche steht der Anspruch im Raum, daß „ihr Einsatz für die Förderung der Menschenrechte eine ständige Selbstprüfung und Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetze, Institutionen und Planungen verlangt“.⁷⁴ Diese Selbstprüfung muß zu Rechtspositionen führen, die „freigestellt sind von den Maßstäben des Ewigen und der historischen Glaubwürdigkeit“,⁷⁵ die sich vielmehr darauf beschränken, im je konkreten Fall der Würde des Menschen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. So soll es im folgenden bei der Verwendung des Begriffs „Menschenrechte“ bleiben.

III. Menschenrechte in der Kirche

Menschenrechte in der Kirche – dieses konfliktöse Thema⁷⁶ hat nach dem II. Vatikanischen Konzil Eingang in die Kanonistik und in das positive Kirchenrecht gefunden. Die Diskussion begann bei genauer Betrachtung schon am Vorabend des Konzils, nämlich mit der Frage nach einer Verfassung der Kirche im modernen Sinne einer geschriebenen Verfassungsurkunde, in der auch Rechte und Pflichten der Gläubigen ihren Ausdruck finden.⁷⁷ Nach mehreren Anläufen im Entwurf eines Kirchlichen Grundgesetzes (LEF – *lex ecclesiae fundamentalis*) hat das kirchliche Gesetzbuch von 1983 in cc. 208–223 einen Katalog der Pflichten und Rechte aller Christgläubigen formuliert, der in cc. 662–672 um einen Katalog der Pflichten und Rechte der Institute des geweihten Lebens und ihrer Mitglieder ergänzt wurde. Auf diese Entwicklung soll nachfolgend überblickartig eingegangen werden.⁷⁸

1. Die Diskussion zwischen dem II. Vatikanum und 1983

Zentraler Ausgangspunkt für die Diskussion war der Wandel des Kirchenbildes von der sog. „*societas perfecta*“ zur „*communio fidelium, hierarchica et*

74) Papst Paul VI, Wort und Weisung im Jahr 1974, 357; zitiert bei Krämer 1993 (wie Anm. 40) 29 f. und bei Hafner F., *Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte*, Fribourg 1992, 191. Ähnlich Papst Johannes Paul II., der von einem „Spiegel der Gerechtigkeit“ spricht, den die Kirche für die Welt darzustellen hat; vgl. Hafner, 192.

75) Vgl. Anm. 41.

76) Zacher (wie Anm. 19) 331 unter Bezugnahme auf Hans Maier.

77) Dazu der Hinweis von Aymans 1994 (wie Anm. 55) 3 auf Karl Rahner und Herbert Schmitz.

78) Dokumente und Literatur zu dem Thema sind legion. Im Rahmen dieser Arbeit muß daher ein Überblick und der Hinweis auf einige wenige Literatur genügen. Einen guten Überblick gewährt Hafner (wie Anm. 74) 195–201, auf den schwerpunktmäßig verwiesen werden soll.

ecclesiarum“.⁷⁹ Danach versteht sich die Kirche weniger als eine dem Staat gegenüber „apologetisch abgrenzbare menschliche Rechtsgesellschaft, sondern ... vielmehr als geheimnishafte, dem Leib Christi nachgeformte Gemeinschaft des Volkes Gottes“, die zwar weiterhin hierarchisch gegliedert ist, sich aber einer „vera aequalitas“ aller Gläubigen verpflichtet weiß.⁸⁰ Dabei werden „alle Glieder der kirchlichen communio ... entsprechend der vom Konzil favorisierten tria-munera-Lehre für Partizipanten am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi erachtet“.⁸¹ Mit diesem neuen Kirchenverständnis rückten Fragen nach der rechtlichen Konkretisierung der Würde der Christen, der verfahrensmäßigen Sicherung ihrer Rechte, der Partizipation an kirchlichen Entscheidungsprozessen, der Schaffung von kollegialen und synodalen Strukturen in der Kirche „mehr oder weniger zwangsläufig“⁸² in den Vordergrund. Das Konzil rückte von dem herkömmlichen Begriff der „potestas“ ab und verwendete für die iure divino vorgegebene Vollmacht in der Kirche vermehrt den Ausdruck „munus“, so daß sich die Rechte der Hierarchie zu Pflichten wandelten, denen wiederum Rechte der Kirchenglieder entsprachen.⁸³

Die konziliare Neuorientierung veranlaßte eine rege Diskussion um die Geltung der Menschenrechte in der Kirche,⁸⁴ die in verschiedenartigsten Auflistungen konkreter Rechte endete. Zu erwähnen sind dabei in chronologischer Reihenfolge die Kataloge von *Viladrich* (1969), *Leitmaier* (1971), *del Portillo* (1972), *Heimerl* (1973), *Neumann* (1976) und *Hinder* (1977), dessen Studie zur Begründung von Grundrechten in der Kirche nicht unmaßgeblichen Einfluß auf den Fortgang der Diskussion hatte.⁸⁵ *Hinder* trifft eine Unterscheidung kirchlicher Grundrechte nach „Funktionen der bleibenden Aufbauelemente der Kirche“⁸⁶ und gelangt so zu Grundrechten in ekklesialer Funktion – darunter fällt für ihn das Recht auf die spezielle Äußerung des Glaubens für Gruppen, also etwa auch für Ordensgemeinschaften –, zu Grundrechten in kerygmatischer Funktion, in sakramentaler Funktion und in apostolischer Funktion; er versteht diese Rechte als „Funktionen der kirchlichen Communio ...“, die jedes Glied und jede Einheit der kirchlichen Gemeinschaft gemäß der

79) Hafner (wie Anm. 74) 188 mit ausführlichen Hinweisen auf weiterführende Literatur in den Anm. 15–16.

80) Hafner (wie Anm. 74) 188 f. unter Hinweis auf LG Art. 8 Abs. 1 und LG Art. 32 Abs. 3.

81) Hafner (wie Anm. 74) 189 unter Hinweis auf LG Art. 31 Abs. 1.

82) Hafner a. a. O., der in diesem Zusammenhang auch auf die zehn von der Bischofssynode 1967 approbierten Leitsätze zur Codexrevision hinweist, die in Ziffer 6 und 7 Regelungen zum Schutz der Menschen- und Christenrechte sowie die verfahrensmäßige Sicherstellung des Schutzes dieser Rechte vorsahen.

83) Hafner (wie Anm. 74) 190 unter Hinweis auf Heimerl.

84) Ein Literaturüberblick findet sich bei Hafner (wie Anm. 74) 198, Anm. 52.

85) Eine Aufstellung der verschiedenen Kataloge findet sich bei Luf (wie Anm. 50) 130, Anm. 42 und Hinder P., Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche, Fribourg 1977, 260 f., Anm. 3.

86) Hinder (wie Anm. 85) 262 f.

Zugehörigkeit zu dieser *Communio* übernimmt“. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Versuch von Corecco,⁸⁷ einen aus 12 Sachverhalten bestehenden Katalog von Rechten (und Pflichten) zu erstellen, die mit den Dokumenten des Konzils in unmittelbarem Zusammenhang gebracht werden, darunter etwa mit LG Art. 37 Abs. 1, GS Art. 26 Abs. 2 etc.; er will diesen Katalog auf vier Grundideen zurückführen, nämlich das Recht, von der Kirche die Mittel zur Heiligung empfangen zu können, das Recht der verantwortlichen Teilnahme am Leben der Kirche, das Recht auf einige persönliche Freiheiten der Gläubigen sowie die Verpflichtung zu Gehorsam gegenüber den Hirten.⁸⁸ Hinzuweisen ist auch auf die „Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche“, die 1981 aus einer Bewegung US-amerikanischer Katholiken heraus verfaßt wurde.⁸⁹ Hier zeigt sich das Bemühen zahlreicher privater und teilkirchlicher Initiativen und Projekte, Menschenrechte in der Kirche wirksam werden zu lassen.⁹⁰

Amtlicherseits sind zwei verschiedenartige Entwicklungsstränge auszumachen – zum einen das von der Reformkommission für die Revision des CIC von 1917 erarbeitete Schema „*De populo Dei*“ aus dem Jahre 1977 und zum anderen die einen Grundrechtskatalog enthaltende „*Lex Ecclesiae Fundamentalis*“ (LEF) von 1979.⁹¹ Das erstgenannte Schema hatte sich der seitens der Doktrin erarbeiteten Modellkataloge in nicht unerheblicher Weise bedient. Es war in stärkerem Maße verfassungsrechtlich ausgerichtet, fand jedoch von vier Ausnahmen abgesehen, keinen Eingang in den CIC von 1983 – zu diesen Ausnahmen gehört das Recht auf den Schutz der Privatsphäre.⁹² Der Grund für die Verwerfung lag wohl darin, daß nach einem Vergleich mit dem Katalog des LEF-Schemas letzterem der Vorzug gegeben wurde, insbesondere um

87) Corecco 1985 (wie Anm. 51) 181; dazu auch Hafner (wie Anm. 74) 196.

88) Corecco a. a. O., 182.

89) Swidler L./Connor P., *Alle Katholiken haben das Recht. Freiheitsrechte in der Kirche*, München 1990, 22–25 und Putz (wie Anm. 55) 345 f., die auf die Entstehungsgeschichte der „*Association for the Rights of Catholics in the Church*“ (ARCC) näher eingehen; vgl. auch Greinacher (wie Anm. 35) 195. In deutscher Sprache ist die Charta bei Swidler/Connor, 26–31 abgedruckt; sie enthält neben einer ausführlichen Präambel 32 im Detail benannte Rechte der Katholiken.

90) Eine Auflistung solcher Initiatoren findet sich bei Hafner (wie Anm. 74) 199, Anm. 55.

91) Ausführlich zu dem Verhältnis beider Schemata zueinander in Bezug auf die Rechte und Pflichten der Gläubigen Corecco 1985 (wie Anm. 51) 182–186 und Aymans 1994 (wie Anm. 55) 10–13. Zum Projekt einer LEF vgl. Aymans W., *Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis* (Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. v. Listl/Müller/Schmitz, Regensburg 1980, 39–51); ders., *Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis* (Handbuch des Katholischen Kirchenrechts, hrsg. v. Listl/Müller/Schmitz, Regensburg 1983, 65–71, sowie die von Hafner (wie Anm. 74) 199, Anm. 56 angegebene Literatur. Zu den ekklesiologischen und kanonistischen Voraussetzungen beider Schemata vgl. Hinder (wie Anm. 85) 102–167.

92) Corecco 1985 (wie Anm. 51) 182 f.; vgl. dazu auch Hafner (wie Anm. 74) 200.

Überschneidungen zu vermeiden.⁹³ Auch das LEF-Schema hatte bei der Erstellung eines Kataloges von Rechten und Pflichten der Gläubigen auf die von der Lehre entwickelten Modelle zurückgegriffen, blieb aber in seiner sprachlichen Ausdrucksweise stärker an den Aussagen des Konzils orientiert mit der Folge, daß die Tatbestände inhaltlich gesehen abstrakter und unbestimmter gehalten werden.⁹⁴

Wenn auch das LEF-Schema als ganzes betrachtet „gescheitert“ ist,⁹⁵ so sind doch deren cc. 9–24 betreffend die Pflichten und Rechte der Gläubigen fast ausnahmslos in den CIC von 1983 eingegliedert worden⁹⁶ – allerdings „nicht ohne Probleme“, denn die Eingliederung nahm weder Rücksicht auf den spezifischen Duktus des CIC von 1983 noch ging sie auf Kritik ein, die im Rahmen des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht in Fribourg 1980 gegen einzelne Positionen laut wurden.⁹⁷ Es ist hier nicht der Ort, diese Kritik aufzugreifen, etwa den Vorhalt, daß die Auswahl der Rechte unbefriedigend ist,⁹⁸ daß es an der Einräumung klassischer Menschenrechte wie Glaubens- und Gewissensfreiheit, Recht auf physische und psychische Integrität, Informationsfreiheit, Partizipation und Garantie des sozialen Status mangelt,⁹⁹ oder daß einige Formulierungen sehr allgemein bzw. minimalistisch gehalten sind.¹⁰⁰ Genügend ist die Feststellung von Luf, daß das den Bestimmungen zugrundeliegende Kirchenbild ambivalent bleibt, „denn neben dem von der Gleichheit aller Gläubigen her gedachten Bild der kirchlichen *communio* behält immer noch ein Kirchenbild (über) großen Einfluß, das traditionellerweise durch das Gegenüber von geistlichen Amtsträgern und allen anderen Gläubigen bestimmt ist und dabei einem hierarchisch akzentuierten Modell der Kirche als einer ursprünglich ungleichen Gesellschaft verpflichtet bleibt“.¹⁰¹

Konkret steht am Ende der Diskussion ein System, das allen Gläubigen das Recht sichert,¹⁰² ihre Meinung frei zu äußern, geistliche Hilfen in Wort und

93) Corecco 1985 (wie Anm. 51) 184; Aymans 1994 (wie Anm. 55) 11; Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 13) 90 f.

94) Corecco 1985 (wie Anm. 51) 183.

95) Dazu Aymans 1983 (wie Anm. 91) 69.

96) Corecco 1985 (wie Anm. 51) 183; Hafner (wie Anm. 74) 200; Aymans 1994 (wie Anm. 55) 12; Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 13) 91.

97) Dazu im Detail Aymans 1983 (wie Anm. 91) 69, Anm. 27; Corecco 1985 (wie Anm. 51) 185 f; Heinemann H., *Lex Ecclesiae Fundamentalalis – eine verpasste Chance?* (Die Kirche und ihr Recht. Theologische Berichte XV, Zürich–Einsiedeln–Köln 1986, 139–158; hier 148 ff.); Hafner, a. a. O.

98) Dazu Puza R., *Strömungen und Tendenzen im neuen Kirchenrecht* (ThQ 1983, 163–178; hier 176).

99) Dazu Hafner (wie Anm. 74) 255–260.

100) Müller H., *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?* (Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. FS für Wilhelm Breuning, hrsg. v. Böhnke M./Heinz H., Düsseldorf 1985, 481–498; hier 491).

101) Luf (wie Anm. 50) 119.

102) Zur folgenden Aufstellung Kaiser (wie Anm. 43) 176–178; Reinhardt (wie Anm. 46) Einf. vor c. 208, Rdn 7; Krämer 1883 (wie Anm. 40) 28; Hafner (wie Anm. 74) 201.

Sakrament in Anspruch zu nehmen, einen eigenen Ritus und eine eigene Form des geistlichen Lebens zu haben, sich frei zu vereinigen und zu versammeln, apostolisch tätig zu sein, eine christliche Erziehung zu erhalten, frei zu forschen und zu lehren, den Lebensstand frei zu wählen, den Schutz seines guten Rufes und seiner Intimsphäre zu genießen und schließlich ihre Rechte geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts zu verteidigen.

2. Menschenrechte und CIC 1983

Mit der vom II. Vatikanum gestellten Aufgabe, einen neuen Codex zu erarbeiten, war nicht nur konkrete Gesetzesarbeit verbunden, die sich in zahlreichen – für den Bereich der Pflichten und Rechte der Gläubigen oben aufgezeigten – Entwürfen niederschlug, sondern ganz zwangsläufig auch die Entwicklung kanonistischer Theorien. Dabei nahm die Entwicklung einer kanonistischen Grundrechtstheorie keinen geringen Raum ein. Auf diese Entwicklung, die bis heute nicht zu einem Abschluß gekommen ist, soll nachfolgend eingegangen werden.¹⁰³ In unmittelbarem Zusammenhang damit steht dann auch die Frage nach dem normativen Rang der kodifizierten Menschenrechte, nach ihrer inneren Logik.

a) Versuch einer Grundrechtstheorie

Im wesentlichen lassen sich zwei unterschiedliche Ansätze erkennen – zum einen ein theologisch-ekkesiologischer Ansatz, der sich letztlich im CIC von 1983 niedergeschlagen hat, und zum anderen ein anthropologisch-individualistischer Ansatz. In diesen beiden Ansätzen kommt, wie in vielen anderen theologischen Disziplinen auch, ein durchaus unterschiedliches Verständnis von Kirche zum Ausdruck. Wer Kirche als eine im Kern hierarchisch verfaßte Institution versteht, wird bei der Entwicklung einer Grundrechts-theorie den Aspekt der „Abwehr“, des „Gerichtetsein gegen etwas“ in den Vordergrund stellen. Wer die theologische Eigenart der Kirche als *communio* stärker in das Blickfeld rückt, wird in dieser Frage zu anderen Ergebnissen kommen. Letztlich zeigt sich hier der in jedem Gemeinwesen grundgelegte Konflikt zwischen Individuum und Gemeinschaft. Gibt es Auswege aus der von *Aymans* so bezeichneten „Sackgasse“?¹⁰⁴ Es hat nicht an Versuchen gefehlt, solche aufzuzeigen.¹⁰⁵

103) Zu diesem Thema ist die Literatur Legion. Es können daher nur die wichtigsten Positionen dargestellt werden. Einen guten und durchaus noch aktuellen Überblick verschafft auch hier Hafner (wie Anm. 74) 202–229. Leider können die erst kürzlich im November 1997 anlässlich einer Fachtagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten erzielten Ergebnisse, die auf eine Fortsetzung der Diskussion weisen, mangels ihrer Veröffentlichung keine Berücksichtigung finden.

104) *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 409.

105) Vorweg sei verwiesen auf Hoeren (wie Anm. 68) 136 ff.; Huber (wie Anm. 27) 46–54 und Hafner (wie Anm. 74) 216–218.

a) Theologisch-ekklesiologischer Ansatz

Der theologisch-ekklesiologische Ansatz, vornehmlich von *Aymans*, *Corecco* und *Hinder* geprägt, sieht den Gläubigen in die kirchliche *communio* „eingeschmolzen“¹⁰⁶ mit der Folge, daß dessen Rechte nur mit Rücksicht auf die *communio* wahrgenommen werden können. Ein Gegensatz zwischen Kirche und Gläubigen ist danach nicht existent und darf auch nicht konstruiert werden.¹⁰⁷ Grundrechte soll heißen: Rechte der Gläubigen in der Kirche sind immer nur möglich in einer Beziehung zu der die Kirche konstituierenden *sacra potestas* und haben ihre Orientierung in der Lehre von den *tria munera*.¹⁰⁸ Innerkirchliche Freiheit versteht sich so als geistliche Freiheit, als *libertas sacra*, die den ungehinderten Zugang zur Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Jesu Christi sichert und nicht als das, was man Freiheit von der Kirche bezeichnen könnte.

Folge dieses Ansatzes ist die Negation widerstreitender Interessen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft – zumindest zwischen den Gläubigen und der Autorität, denn „die Pflicht zum Leben in der Gemeinschaft ... beseitigt auf struktureller Ebene die zwischen beiden herrschende Konkurrenzsituation“.¹⁰⁹ Hier liegt dann auch der wesentliche Unterschied im Hinblick auf die Beziehung von Individuum und Staat. Der Christ wird von vornherein nicht als isoliertes Individuum gegenüber der religiösen Gemeinschaft verstanden, sondern er definiert sich „als Glied der Kirche“,¹¹⁰ was nicht heißen will, er „entbehre einer eigenen Autonomie“.¹¹¹ Es bedeutet vielmehr, daß die „theoretischen Voraussetzungen und die juristischen Folgewirkungen, die mit der modernen Autonomie und Freiheitskonzeption verbunden sind, nicht mit der gleichen ... Relevanz auf die Verfassung der Kirche angewandt werden können, weil sie zu ihrer *communio*-Struktur im Gegensatz stehen“.

In der Konsequenz lehnt dieser Ansatz eine Parallelisierung der Rechte des Gläubigen in der Kirche mit den Menschenrechten in der staatlichen Verfassungsstruktur ab; die Rechte des Gläubigen können danach in keiner Weise den Grundrechten analog den Menschenrechten nachgebildet werden.¹¹² Analogien lassen sich allenfalls auf den Rechtsbegriff als solchen beziehen, jedoch nicht auf den materialen Gehalt weltlicher Grundrechtsgarantien.¹¹³ Damit be-

106) *Hinder* (wie Anm. 85) 198.

107) *Hinder* (wie Anm. 85) 193 ff.

108) Zum Folgenden *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 402–409 und *Aymans–Mörsdorf* (wie Anm. 13) 82–87.

109) *Corecco* 1985 (wie Anm. 51) 193; *Aymans W. – Mörsdorf K.*, *Kanonisches Recht I*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, 150 f. weisen demgegenüber auf mögliche Spannungen zwischen Einzelinteresse und Gesamtinteresse hin; dazu auch *Hafner* (wie Anm. 74), 205, Anm. 86.

110) *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 401 unter Bezug auf *Hinder* (wie Anm. 85) 195–198.

111) Zum Folgenden *Corecco* 1985 (wie Anm. 51) 195.

112) So *Hinder* (wie Anm. 85) 65; *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 400; *Corecco a. a. O.*; *Aymans–Mörsdorf* (wie Anm. 13) 91.

113) Ähnlich *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 392.

greift dieser Ansatz Grundrechte in der Kirche als „Institution der kirchlichen *Communio* als solcher“, als „Rechtsgarantien für die in den wesentlichsten Funktionsbereichen der kirchlichen *Communio* bestehenden Kommunikationsstrukturen“. ¹¹⁴

bb) Anthropologisch-individualistischer Ansatz

Der anthropologisch-individualistische Ansatz, im wesentlichen von *Luf* entwickelt, rückt die religiöse Eigenverantwortung des einzelnen Gläubigen im Kontext der *communio fidelium* in den Vordergrund, betont also die „Autonomie des religiösen Subjekts“. ¹¹⁵ Er knüpft dabei an den „prinzipiellen Schritt des Konzils vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person an“. ¹¹⁶ Das Konzil läßt „klar den Übergang von einem objektivistisch verstandenen Recht der Wahrheit mit der Unterordnung des Subjektes unter eine subjektlose Wahrheit zum Recht des Subjekts d.h. der Person in ihrer Wahrheit erkennen“, ¹¹⁷ entwickelte also eine „neue, an der Würde der Person orientierte Anthropologie ...“, die auch in den binnenkirchen Raum ausstrahlt“. ¹¹⁸

Rechte des Gläubigen werden so „aus der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen und seiner von Gott geschenkten Personenwürde“ hergeleitet. ¹¹⁹ Freiheit versteht sich dabei als ein transzendentes Prinzip, das zum legitimierenden Grund des Menschenrechtsgedankens wird. ¹²⁰ Sie ist nicht als willkürlich-verantwortungslose Bindungslosigkeit oder gar als bloße Freisetzung individuellen Lebens zu verstehen, sondern als „kommunikative Freiheit“, ¹²¹ die ihre Legitimation aus dem ursprünglichen Sozialbezug wechselseitiger Anerkennung erlangt und somit eine Gegenseitigkeitsstruktur besitzt. Gemäß einem solchen kommunikativen, vom Gedanken der Verantwortung geprägten Freiheitsverständnis findet Freiheit in den Institutionen des Rechts nicht ihre Grenze, sondern bedarf vielmehr der Vermittlung in rechtlichen Institutionen, die dann als „Bedingungen der Wirklichkeit rechtlich-politischer Freiheit“ begriffen werden müssen. Hier erweist sich die kirchliche Rechtsordnung und deren Institutionen als „Prüfstand“, weil ein so formuliertes Freiheitsprinzip „aufgrund seiner Allgemeinheit und inhaltlichen Offenheit der juristischen Ausformulierung“ bedarf, anders: die Garantien von Rechten der Gläubigen müssen „immer wieder auf die Tauglichkeit hin geprüft und

114) Hinder (wie Anm. 85) 77 und 179 ff., der in seiner Argumentation auf die systemtheoretisch-institutionelle Grundrechtsdeutung von Niklas Luhmann verweist.

115) Zu letzterem Begriff *Luf G.*, *Die Autonomie des religiösen Subjekts (Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, hrsg. v. J. Schwartländer, München 1981, 322–343; hier 322 f.).

116) Hafner (wie Anm. 74) 148 und 212.

117) Pree (wie Anm. 47) 55, der sich ausführlich mit dem Wahrheitsbegriff auseinandersetzt.

118) Hafner (wie Anm. 74) 148.

119) Hoeren (wie Anm. 68) 139.

120) Zum Folgenden *Luf* 1985 (wie Anm. 50) 144 ff.

121) *Luf* a. a. O. greift hier einen Begriff von Hermann Krings auf; dazu auch Hafner (wie Anm. 74) 215.

kritisiert werden, Freiheit tatsächlich institutionell zu ermöglichen“. Luf spricht hier von einer „Glaubensbewährung in Freiheit“.¹²²

Ein solches Konzept läßt – im Gegensatz zu dem theologisch-ekklesiologischen Ansatz – eine Analogie, zumindest aber eine systematische Vermittlung zwischen staatlichem und kirchlichem Rechtsdenken durchaus zu – nicht im Wege einer linearen Übernahme staatlicher Freiheitsrechte, sondern eher im Wege einer „schöpferischen Transformation unter Berücksichtigung der spezifischen Anforderungen einer geistlichen Rechtsordnung“.¹²³ Das „freie Subjektseinkönnen der Gläubigen in der Kirche“¹²⁴ sieht sich also konfrontiert mit der Tatsache, daß den Gläubigen als Glieder der Glaubensgemeinschaft ein „höheres Maß an Identifikation mit dieser Gemeinschaft abverlangt“ wird und damit auch „eine höhere Intensität der bewußt akzeptierten Bindung an die Glaubensgemeinschaft und deren unverfügbare Grundstrukturen“.¹²⁵ Die Ausübung von Rechten in der Kirche versteht sich so als „dialektische Beziehung zwischen geistlicher Autorität und christlicher Freiheit innerhalb der kirchlichen *Communio*“.¹²⁶

cc) Versuch einer Vermittlung beider Ansätze

Ein Vergleich beider Ansätze zeigt eine deutliche „Verknüpfung von ekklesiologischen und personalen Aspekten“.¹²⁷ Der theologisch-ekklesiologische Ansatz bringt die Eigenschaften der kirchlichen *communio*, namentlich deren kollektiven Aspekt in angemessener Weise zum Ausdruck, kann jedoch auf individuell-personale Elemente nicht verzichten, was eine Vielzahl kodifizierter Rechte der Gläubigen, etwa die Meinungsäußerungsfreiheit des c. 212 CIC 1983 zeigt.¹²⁸ Der Freiheitsanspruch des einzelnen gegenüber der kirchlichen Autorität auf Abwehr rechtsmißbräuchlicher Freiheitsbeschränkung wird hier evident, ohne daß die säkulare individualistische Freiheitsidee mit ihrer Kombination von liberalen und sozialen Grundrechten in die „Sackgasse eines nicht einzulösenden Anspruchsdenkens“ gerät, so wie dies *Aymans*¹²⁹ befürchtet. Auch muß es das Anliegen der Kanonistik sein, daß es nicht zu einer Entfremdung zwischen allgemeinem Rechtsbewußtsein, das auf die Sicherung individueller Rechtspositionen gerichtet ist, und kanonischem Recht kommt.¹³⁰

122) Luf 1981 (wie Anm. 115) 328; ders. 1985 (wie Anm. 50) 116, wo – ein wenig einschränkend – von „Bewährung des Glaubens in der kirchlichen Gemeinschaft“ die Rede ist.

123) Den Begriff „Transformation“ verwenden auch Huber-Tödt (wie Anm. 60) 199.

124) Luf 1985 (wie Anm. 50) 111.

125) Luf 1985 (wie Anm. 50) 112; ähnlich Putz (wie Anm. 55) 331 und Hafner (wie Anm. 74) 213.

126) Hafner (wie Anm. 74) 212 unter Hinweis auf Hubert Müller.

127) Hafner (wie Anm. 74) 217.

128) Zur Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht des Christen, das sowohl Abwehrrecht, als auch Mitwirkungsrecht ist, vgl. ausführlich Pree (wie Anm. 47) 49 ff.

129) *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 409.

130) Dazu Hafner (wie Anm. 74) 209 unter Bezugnahme auf Luf und Johann Baptist Metz.

Auf der anderen Seite kann der anthropologisch-individualistische Ansatz „nicht ohne vermittelnde Schritte mit... der *Communio*-Konzeption in Einklang gebracht werden“,¹³¹ da die Kirche bei aller unterschiedlicher ekklesiologischer Betrachtung eine von der staatlichen und gesellschaftlichen *communio* unterschiedliche Struktur aufweist – eben eine Struktur, die von der Glaubensentscheidung jedes einzelnen getragen und in umfassender Weise auf eine gemeinsame, absolute Grundlage bezogen ist.¹³²

Bei solcher Verknüpfung der verschiedenen Aspekte stellt sich wohl die Frage nach der Vermittlung. *Christian Huber* weist darauf hin, daß die aus der Erforschung der Geschichte der Menschen- und Grundrechte gewonnene Erkenntnis wächst, daß „diese Rechte unter dem Stichwort der Emanzipation und der isolierten Selbstbehauptung des Individuums *allein* nicht zureichend erfaßt und beschrieben sind“.¹³³ Das ist wohl kein „Ausweg aus der Sackgasse“, sondern nur eine soziologisch gewonnene Erkenntnis, die zu einem „Weiter auf dem Weg der *communio*“ weist.

Gewichtiger ist da der mit den Mitteln der Dialektik unternommene Versuch einer Vermittlung von ekklesiologischem und individualistischem Ansatz, den *Hafner* aufzeigt.¹³⁴ Er geht zunächst dem anthropologisch-individualistischen Ansatz folgend von der These aus, daß die im säkularen Bereich entwickelten Menschenrechte grundsätzlich auch der kirchlichen *communio* vorgegeben sind. Hernach, gleichsam als Antithese, wird angenommen, daß den innerkirchlichen Rechten aufgrund der Einbindung der Gläubigen in die *communio* ein spezifischer Stellenwert zugewiesen werden muß, um dann im Rahmen einer Synthese den Nachweis zu erbringen, daß nur eine „einheitliche Gesamtschau“ beider Aspekte der Problematik gerecht zu werden vermag. Es ist bezeichnend für die Situation der Kirche und für die kanonistische Diskussion, in der sich diese Situation widerspiegelt, daß solche Versuche einer Vermittlung wenig Beachtung gefunden haben.¹³⁵

Zur Begründung seiner vorgenannten These führt *Hafner* neben theologischen und philosophischen Erwägungen, die sich mit den obigen Ausführungen zur Grundlegung der Menschenrechte weitgehend decken,¹³⁶ auch soziologische, juristische und historische Erwägungen an.¹³⁷ Er weist darauf hin, daß in der Kirche als soziologisch verfaßter Institution nicht von vornherein Fehlentscheide ausgeschlossen werden können, „die in die Subjektstellung der einzelnen Gläubigen eingreifen und deren Menschenrechte zu verletzen

131) *Hafner* (wie Anm. 74) 217.

132) Dazu *Luf* 1985 (wie Anm. 50) 111 f.

133) *Huber* (wie Anm. 27) 54 unter Hinweis auf *Hollerbach*.

134) Zum Folgenden *Hafner* (wie Anm. 74) 217 f.

135) Vielleicht hängt dies mit der Tatsache zusammen, daß *Hafners* Habilitationsschrift 1992 an der juristischen Fakultät der Universität Basel entstand und die „Berührungsangst“ zwischen Kanonistik und Rechtswissenschaft einfach noch zu stark ist.

136) Vgl. II 1 und die in den Anm. 35–39 genannte Literatur.

137) Zum Folgenden *Hafner* (wie Anm. 74) 219.

vermögen“. Auch sei es der Kirche im demokratisch-freiheitlichen Staat nicht möglich, sich „im Rahmen der Horizontal- bzw. Drittwirkung der Grundrechte einer minimalen Grundrechtsbindung zu entziehen“. Schließlich beruhen die Menschenrechte „in vielerlei Hinsicht auf der Grundlage der christlich-kirchlichen abendländischen Tradition“, weshalb die Menschenrechtsidee „grundsätzlich keine kirchenfremde Vorstellung“ sei. In der Folge kann es also in der kirchlichen Rechtsordnung keine menschenrechtsfreien Zonen geben, vielmehr ist der „ekklesiologisch konstitutive ... kirchliche Öffentlichkeitsauftrag, den Menschen den umfassenden Heilwillen Gottes zu verkünden, ... unteilbar...., er besitzt universalen Charakter“.¹³⁸ Antithetisch setzt Hafner dagegen, daß Menschenrechte als formulierte Rechte „nur dann Eingang in die innerkirchliche Rechtsordnung finden können, wenn zugleich auf die der Kirche eigenen Lebensgesetze und ihre besonderen Zielsetzungen Rücksicht genommen wird“.¹³⁹ Zu diesen Lebensgesetzen gehört auch die Übernahme besonderer Pflichten und damit verbunden die Beschränkung der Wahrnehmung gewisser Rechte im Interesse des *bonum commune* der Kirche sowie der Rechte der anderen Gläubigen.¹⁴⁰

So kommt Hafner zu dem Schluß, daß „sich anthropologische und ekklesiologische Begründungsmodelle nicht gegenseitig ausschließen, sondern sich vielmehr als dialektisch-interdependente Momente und Bezugsgrößen wechselseitig und komplementär bedingen und voraussetzen“.¹⁴¹ Bezogen auf ein bestimmtes Recht des Gläubigen bedeutet dies, daß das anthropologische Modell in erster Linie dessen Freiheitsgehalt aufzeigt und das ekklesiologische Modell die spezifische Wahrnehmung desselben Rechts innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft deutlich macht – die theoretische Grundlegung dieses Rechts rückt dabei in den Hintergrund, weil es sich „letztlich um dasselbe Recht handelt“.¹⁴² Eine solche „dialektisch vermittelte Einheit“ in der kirchlichen Rechtsordnung¹⁴³ entspricht wohl auch dem vom Zweiten Vatikanum entwickelten und geprägten Kirchenbild, etwa dem in LG Art. 8 Abs. 1a angesprochenen ganzheitlichen Verständnis der Kirche als *realitas complexa*.¹⁴⁴ Danach gehören Geschichtlich-Dynamisches und Zeitlos-Statistisches, Menschliches und Göttliches, Sichtbares und Unsichtbares, Gesellschaftliches und Gemeinschaftliches, Recht und Liebe in der Spannungseinheit Kirche zusammen.¹⁴⁵

138) Hafner (wie Anm. 74) 220 f.

139) Hafner (wie Anm. 74) 221 f. unter Hinweis auf Mosiek, Krämer u. a.

140) Hafner (wie Anm. 74) 223 unter Hinweis auf Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 109) 148 ff.

141) Hafner a. a. O. unter Hinweis auf Hoeren (wie Anm. 68) 140.

142) Hafner a. a. O.

143) Hoeren (wie Anm. 68) 136 f.

144) Vat II LG 8 (wie Anm. 16) 170; zitiert von Hafner, a. a. O. unter Hinweis auf Krämer.

145) Hafner (wie Anm. 74) 225 f. unter Hinweis auf Kasper (wie Anm. 72) 60.

Die Rechte der Gläubigen stehen so in einem Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft, das „nicht als Gegensatz verstanden werden darf, so als ob die eine Seite nur in der Überwindung der jeweils anderen sich voll entfalten könnte; vielmehr sind beide gegenseitig aufeinander verwiesen: Wirkliche Glaubensgemeinschaft ist nur möglich, wenn die Einzigartigkeit des persönlichen Glaubensvollzuges respektiert und gefördert wird, und dieser wiederum kann seinem Wesen nach nur in der Gemeinschaft mit dem ganzen Leib Christi vollzogen werden“.¹⁴⁶ Menschenrechte in der Kirche erweisen sich damit als plurifunktional und mehrschichtig, so daß „jedem der im Katalog des CIC von 1983 enthaltenen Rechte gleichzeitig personale und ekklesiale Bezüge und Funktionen zugewiesen werden können“.¹⁴⁷

b) Normativer Rang der kodifizierten Rechte

Schon während der Arbeit am neuen kirchlichen Gesetzbuch stellte sich die Frage, welchen formellen Gesetzesgrad die Rechte der Gläubigen haben sollten.¹⁴⁸ Da diese Rechte als Funktionen der Kirche und ihrer Aufbauelemente verstanden wurden, war klar, daß sie ihren Platz in einer „allfälligen kirchlichen Verfassung“ haben mußten, folglich eine erhöhte formelle Gesetzeskraft beanspruchen konnten.¹⁴⁹ Mit der Aufgabe des Projektes der LEF¹⁵⁰ war dieser Anspruch gewissermaßen erledigt. Die in den CIC von 1983 eingegliederten Rechte und Pflichten der Gläubigen sind dem übrigen kodikarischen Gesetzesrechte prinzipiell gleichgeordnet worden, was sich auch darin zeigt, daß die Rechte und Pflichten in der Überschrift des ersten Titel nicht (mehr) ausdrücklich als „fundamental“ bezeichnet werden.¹⁵¹

Gleichwohl wird heute in der Kanonistik allgemein anerkannt, daß diesen Regelungen ein höherer Stellenwert zuerkannt werden muß. So stellt *Aymans* fest, daß es sich sowohl nach dem Inhalt der jeweiligen Norm, als auch nach der Einordnung des Gesetzesabschnitts in die Systematik des CIC um einen „grundlegenden Normbereich“ handelt.¹⁵² *Reinhardt* will den Rechten und Pflichten der Gläubigen unter Berufung auf *Corecco* zwar „keinen äußeren höheren Rang als anderen Gesetzen“ zukommen lassen, sieht jedoch in den Normen, soweit sie aus dem göttlichen Recht oder zumindest aus dem Naturrecht hergeleitet wurden, eine materielle Hierarchie, die „Vorrang ... vor allen

146) Huber (wie Anm. 27) 50 f.; zum Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft auch Krämer 1993 (wie Anm. 40) 32.

147) Hafner (wie Anm. 74) 228 unter Hinweis auf Hoeren (wie Anm. 68) 142.

148) Vgl. dazu die Hinweise bei Hinder (wie Anm. 85) 263 ff. und bei Schnizer (wie Anm. 81) 79 f.

149) Hinder (wie Anm. 85) 264.

150) Zur Diskussion um die LEF vgl. die Ausführungen unter III. 1.

151) *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 13) 72; *Luf* 1985 (wie Anm. 50) 108 vermutet gesetzsystematische Gründe, weshalb vermieden wurde, den Rechten und Pflichten der Gläubigen einen normativ ausgezeichneten Rang zu verleihen.

152) *Aymans-Mörsdorf* a. a. O., 72 f.

anderen Normen“ hat.¹⁵³ *Luf* und *Pree* wollen den kodifizierten Rechten gleichfalls keinen formell höheren Gesetzesrang beimessen, sprechen aber „der Sache nach ... von Grundrechten und Grundpflichten“ im Sinne eines „grundlegenden Status aller Gläubigen in der kirchlichen Gemeinschaft“, da die eingeräumten Rechtspositionen unverfügbar sind und zudem den Rechten und Pflichten besonderer Gruppen, wie Laien und Klerikern vorangestellt sind.¹⁵⁴ *Luf* und *Hafner* sehen darüber hinaus „deutliche Parallelen zu staatlichen Grundrechten“, die es erlauben, von „kirchlichen Grundrechten“ bzw. „iura fundamentalia“ zu sprechen.¹⁵⁵ *Schnizer* geht noch einen Schritt weiter.¹⁵⁶ Nach seiner Auffassung lassen sich aus der Entstehungsgeschichte der cc. 208–223 „Argumente für eine mens legislatoris gewinnen, daß diese Statusrechte anderen Normen des Kodex vorgehen“. Auch die ratio legis und die systematische Stellung sprächen für einen „gewissen inhaltlichen Vorrang“. Zudem ständen hinter den Rechten unverfügbare Werte wie Menschenwürde, Gleichheit und durch die Taufe erworbene Christenfreiheit, die „bei der Auslegung und Konkretisierung der Statusrechte zwingend mitzudenken seien“.

Bei Einräumung eines solchen Stellenwerts liegt die Frage nach einer grundrechtskonformen Interpretation der Normen des kirchlichen Gesetzbuches nahe. Lehnt man eine solche ab,¹⁵⁷ kann potentiell jede Norm des Codex als Schranke eines Grundrechts in Betracht kommen. Im „Konfliktfall“ müßte das kodifizierte Recht des Gläubigen hinter die andere Norm zurücktreten. Folgt man hingegen dem vorgenannten Gedanken eines internen Vorrangs der Statusrechte des Gläubigen, wäre eine grundrechtskonforme Interpretation im Sinne einer kritischen Analyse von Normen des kirchlichen Gesetzbuches im Hinblick auf diese Statusrechte durchaus denkbar. Dabei bliebe die Frage nach der Hierarchie der Normen unberührt.¹⁵⁸ Eine solche interne Logik hätte auch Folgen für die Schaffung und Analyse von Normen des Satzungsrechts und der Ordnungen gem. cc. 94, 95 CIC 83,¹⁵⁹ zu denen auch die autonomen Satzungen der religiösen Lebensverbände, namentlich der Institute des geweihten Lebens gem. cc. 586, 587 CIC gehören. In diesem Bereich wäre dem Gesetzgeber und dem Anwender der Normen aufgegeben, die Statusrechte der Gläubigen zu konkretisieren und im Lichte derselben zu interpretieren. Dann wäre der Weg frei für eine „neue Rechtskultur“ in der Kirche überhaupt

153) Reinhardt (wie Anm. 46) Einf. vor c. 208, Rdn. 3 am Ende unter Bezugnahme auf Corecco 1985 (wie Anm. 51) 190; vgl. auch Hafner (wie Anm. 74) 202 Anm. 70.

154) *Luf* 1985 (wie Anm. 50) 108; *Pree* (wie Anm. 47) 46 f.; Hafner (wie Anm. 74) 202 schließt sich dem an; ähnlich auch Corriden 1990 (wie Anm. 47) 34 und Krämer 1993 (wie Anm. 40) 27.

155) *Luf* a. a. O.; Hafner a. a. O.

156) Zum Folgenden *Schnizer* (wie Anm. 81) 80.

157) So etwa *Pree* (wie Anm. 47) 46.

158) Als Beispiel für den Fall grundrechtskonformer Interpretation sei der Konflikt zwischen den Regelungen der cc. 1741, 3° und 220 CIC genannt.

159) Zum Recht der Satzungen und Ordnungen *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 109) 213–220.

und speziell in den Ordensgemeinschaften, so wie sie einleitend erwähnt von *Nell-Breuning* gefordert wurde.^{160 161}

IV. Menschenrechte im Ordensleben

Gilt das Ordensrecht als „ein Stiefkind der Kanonisten“,¹⁶² nimmt es nicht wunder, daß die Menschenrechte in den Ordensgemeinschaften so gut wie nicht Gegenstand der kanonistischen Forschung sind. Die wenigen Kommentare und Lehrbücher beschränken sich auf kanonistische Erläuterungen der cc. 662–672 CIC, ohne dabei auf grundsätzliche Fragen einzugehen.¹⁶³ Um so bemerkenswerter ist die Feststellung von *Scheuermann* im Kreise von höheren Ordensoberinnen in Untermarchtal alsbald nach Beendigung des II. Vatikanischen Konzils, daß es auch im Ordensleben Grundrechte gibt – unveräußerliche Rechte, welche die Ordenspersonen trotz ihrer verzichtbetonten Lebensweise niemals preisgegeben haben, ja daß man der einzelnen Ordensperson wesentliche Persönlichkeitsrechte nähme, wenn das konkret geführte Ordensleben gar nicht mehr die Grundideale des Ordensstandes zur Darstellung bringen könnte.¹⁶⁴

Diese These blieb – soweit ersichtlich – unerörtert. Erst nach Abschluß der Reformarbeiten am Gesetzbuch der Kirche gab es erste Stellungnahmen, etwa die von *Hess* und *Pfab*, die sich mit der Frage nach Persönlichkeitsrechten im Ordensrecht ein wenig näher beschäftigten. Dabei ist nicht zu unterschätzen, daß das neue Ordensrecht von 1983 „wie kein anderer Teil des neuen Gesetzbuches einer gewissen unjuristischen frommen Versuchung“ unterlegen ist, der es nicht unbedingt hätte unterliegen müssen, „haben doch schon die Konzilstexte und manche nach-konziliare Gesetzgebung zur Genüge das theologisch zu Sagende zum Ausdruck gebracht“.¹⁶⁵ Die Frage der Menschenrechte in den Orden geriet so in die Schere zwischen Theologie und Recht. Dies hat seinen Grund auch darin, daß im *Motu Proprio* „*Ecclesiae Sanctae*“, das *Papst Paul VI.* am 6. August 1966 erlassen hat,¹⁶⁶ den Ordensverbänden aufgegeben wurde, in ihren Konstitutionen zwischen spirituellen und juridischen Elementen zu unterscheiden, damit „das geistliche Erbe eines jeden Verbandes richtig

160) Dazu *Torfs R.*, *Mensen en rechten in de Kerk*, Leuven 1993, 73–90, der im Zusammenhang mit den Rechten und Pflichten aller Gläubigen von einem „langen Weg zu einer glaubwürdigen Rechtskultur in der Kirche“ spricht. Im Rahmen der unter Anm. 103 erwähnten Fachtagung wies *Torfs* darauf hin, daß die „Grundrechte der Gläubigen die anderen Vorschriften veredeln“.

161) Das Thema „grundrechtskonforme Auslegung“ verdiente eine ausführlichere Darstellung, zumal es in der Kanonistik noch kaum behandelt ist.

162) *Henseler* (wie Anm. 2) Einl. vor c. 573, Rdn. 1.

163) Vgl. dazu Anm. 2.

164) *Scheuermann* 1967 (wie Anm. 2) 269.

165) *Henseler* (wie Anm. 2) Einl. vor c. 573, Rdn. 3.

166) AAS 58, 1966, 40–48, II nn. 12–14.

zum Ausdruck komme“¹⁶⁷ Eine solche Unterscheidung führte eher zu Vorsicht und Unsicherheiten, als zu deutlichen Positionen und Einschätzungen. Es soll nun der Versuch unternommen werden, anhand der Vorgaben des Konzils für eine zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens¹⁶⁸ die Akzente für eine Grundlegung von Menschenrechten in der klösterlichen Gemeinschaft herauszuarbeiten.¹⁶⁹

1. *Menschenrechte in den Orden unter Berücksichtigung des Konzilsdekrets „Perfectae Caritatis“ vom 28.10.1965*

a) *Accomodata renovatio*

Galten bis zum Konzil die Akzente im Ordensleben dem klösterlichen Pflichtenkreis, so sind die Konzilstexte und die umfangreiche nachkonziliare Gesetzgebung¹⁷⁰ mitgeprägt von den Begriffen Recht und Anspruch – eine neue Akzentsetzung, die durch das stärkere Persönlichkeitsbewußtsein des Menschen von heute bedingt ist.¹⁷¹ So bestimmt das Dekret „*Perfectae Caritatis*“ in Artikel 3 Abs. 1, daß „Lebensweise, Gebet und Arbeit... den körperlichen und seelischen Voraussetzungen der Menschen von heute entsprechen müssen“. Dieser Artikel gehört zum Konkretesten, was im ganzen Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens gesagt wird.¹⁷² Seine Aussage erscheint zunächst banal, gewinnt aber durch ihren ausdrücklichen Bezug auf den „modernen Menschen“ durchaus Relevanz, ja sogar Brisanz, da das Bild vom modernen Menschen geprägt wird von seiner Stellung als autonomes Subjekt, als Träger von Rechten und Pflichten, die in eigener Verantwortung zur Ausübung gelangen. Gewissermaßen als Korrektiv für die „*accomodata renovatio*“ sieht daher Artikel 2 desselben Dekrets vor, daß Anpassung und Erneuerung nicht einen billigen Konformismus bedeuten,¹⁷³ son-

167) Henseler a. a. O.; ausführlicher dazu Primetshofer B., Reformen des Ordensrechts im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Ars boni et aequi*. Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer, hrsg. v. J. Kremsmaier und H. Pree, Berlin 1997, 545–562; hier 550 ff.).

168) Solche Vorgaben enthalten insbesondere die Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ vom 22.11.1964, das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „*Christus Dominus*“ vom 28.10.1965 und das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „*Perfectae Caritatis*“ vom selben Tag; zu letzterem vgl. Anm. 3; zum Verhältnis der drei Dokumente zueinander vgl. Primetshofer 1997 (wie Anm. 167) 547 f.

169) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 270 weist darauf hin, daß das Thema „nicht erst vom Konzil anerkannt worden“ ist, sondern „immer schon Verständnis gefunden“ habe.

170) Eine detaillierte Aufzählung letzterer Gesetzgebung findet sich bei Primetshofer 1997 (wie Anm. 167) 546.

171) Scheuermann a. a. O.

172) Wulf F., Einleitung und Kommentar zum *Decretum de Accomodata Renovatione Vitae Religiosae* (PC) vom 28.10.1965 (LThK 1967, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare II, 249–307; hier 273).

173) Primetshofer 1997 (wie Anm. 167) 549.

dern eine „ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute“.

Gleichwohl ist die stärkere Hinwendung zur Achtung der menschlichen Person, also die Betonung der menschlichen Würde nicht zu übersehen, etwa wenn der zu Artikel 3 Abs. 2 desselben Dekrets verabschiedeten Modus die Leitung der Ordensinstitute an die Achtung der Mündigkeit der Mitglieder erinnert,¹⁷⁴ wenn Artikel 4 Abs. 1 die Zusammenarbeit aller Mitglieder eines Instituts fordert, also die demokratische Verfasstheit einer Ordensgemeinschaft entsprechend der Entwicklung der modernen Gesellschaft hervorhebt,¹⁷⁵ wenn Artikel 4 Abs. 2 S. 2 die Oberen verpflichtet, ihre Untergebenen in geeigneter Weise zu befragen und zu hören oder wenn Artikel 14 Abs. 3 S. 2 die Oberen ermahnt, ihre Untergebenen in Achtung vor der menschlichen Person zu leiten – eine bis dahin in kirchlichen Dokumenten nicht anzutreffende und damit erstmalige Verpflichtung.¹⁷⁶ Nicht zu unterschätzen ist auch die in Artikel 18 geforderte zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens durch Aus- und Weiterbildung der Mitglieder sowie der Hinweis darauf, daß sich die Anpassung an die Erfordernisse unserer Zeit nicht in Äußerlichkeiten erschöpfen darf. Insbesondere bei Ausübung eines direkten Apostolats muß sichergestellt sein, daß die Betroffenen über die Gepflogenheiten, das Denken und Empfinden der heutigen Gesellschaft unterwiesen werden, soll heißen: wer apostolisch tätig sein will, muß die Welt und den Menschen von heute kennen und in diesem Sinne „mitten in der Welt sein“¹⁷⁷ – eine für Ordensleute durchaus nicht selbstverständliche Forderung, die aber nicht unwesentlich zur Stärkung des Bewußtseins der eigenen Person und damit auch des rechtlichen Status beiträgt.

Gemessen an den Texten des Konzils hinsichtlich der Themen Kirche, Liturgie, Kommunikation, Pastoral etc. und den Diskussionen, die sich hieraus entwickelt haben, stehen die Texte bezüglich der Erneuerung des Ordenslebens eher „im Schatten“, auch wenn nicht zu verkennen ist, daß neben den aufgezeigten Themen, die den Rechtsstatus der Religiösen betreffen, auch andere Themen, die damit in einem gewissen Zusammenhang stehen, etwa das Verhältnis von Kontemplation und Apostolat¹⁷⁸ oder die Lehre von den Räten¹⁷⁹ Inhalt der Dokumente, namentlich von „*Perfectae Caritatis*“ sind. Insgesamt läßt sich feststellen, daß die Konzilsväter und der nachkonziliare Gesetzgeber die bis dahin nicht immer klare Gesetzessprache durch eine noch undeutlichere Terminologie ersetzt haben, daß den „einzelnen Normen (des

174) Dazu Wulf, a. a. O.

175) Dazu Wulf (wie Anm. 172) 274.

176) Dazu Wulf (wie Anm. 172) 296 und Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 270.

177) Dazu Wulf (wie Anm. 172) 300 f.

178) Hier stand die monastische Tradition der „Zweigeisigkeit“ von Kontemplation und Aktion zur Debatte. Dazu Wulf (wie Anm. 172) 256–259.

179) Zu einem konsequenten Neuentwurf einer Theologie des Verhältnisses von Gebot und Rat kam es nach Wulf (wie Anm. 172) 252–256 nicht.

Ordensrechts) ein einheitlicher Aufriß und ein Gesamtkonzept abgeht“.¹⁸⁰ Die Ursache hierfür wird zunächst darin zu suchen sein, daß es bei der Arbeit in den Kommissionen und in der Aula gewisse Spannungen, durchaus auch Unsicherheiten und wenig Bereitschaft gab, sich neuen Anregungen und Erkenntnissen zu öffnen,¹⁸¹ kurz: die sehr unterschiedlichen Ordensstrukturen – kontemplative Orden auf der einen Seite und Orden des aktiven Lebens auf der anderen Seite – wirkten sich nicht förderlich auf die Erarbeitung der Dokumente aus.¹⁸²

Eine deutliche Rechtssprache, etwa auch im Bezug auf den Rechtsstatus des Religiösen war aus dieser Situation heraus nicht zu erwarten. Ohnehin war das Ordensleben „als Weg der Liebe, der Nachfolge Christi, der Selbstentäußerung und der Heiligkeit... in keiner Weise von Recht und Anspruch geprägt“.¹⁸³ So mußte sich das Apostolat der „accomodata renovatio“ erst seinen Weg durch die Sprache der „Verundeutlichung“ bahnen, und zwar unter zweierlei Aspekten. Einerseits forderte die nicht zu übersehende Aufbruchstimmung in den Orden nach dem II. Vatikanum eine Neuakzentuierung des rechtlichen Status eines Religiösen, andererseits gab es auch eine Besorgtheit, daß diesem neuen Status zu viel Spielraum eingeräumt würde.¹⁸⁴

b) Ein erstes Grundrechtsmodell

Vor diesem Hintergrund entwickelte *Scheuermann* ein erstes System von Grundrechten der einzelnen Ordensleute, wobei er als Grundrechte jene Rechte bezeichnete, die ein Mensch aufgrund seiner Eigenseins, seiner Würde und um seiner Selbstentfaltung willen braucht, und die ihm von keiner menschlichen Gewalt oder Gemeinschaft beschränkt werden dürfen.¹⁸⁵ Im Sinne der unter II. aufgezeigten Terminologie kann hier von „Menschenrechten“ gesprochen werden, die Staat und Kirche und damit auch einer Ordensgemeinschaft vorgegeben sind.

Zunächst wird das Recht auf Zugehörigkeit zum Verband genannt, das durch die Profese begründet wird.¹⁸⁶ Die Nichtzulassung zur Gelübdeerneuerung, die Entlassung sowie die Anregung zum freiwilligen Ausscheiden wirken diesem Recht grundsätzlich entgegen, so daß sie nur unter ganz besonderen Umständen, die nachweisbarer Begründung bedürfen, zugelassen werden können. Das Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit gründet in der von der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“¹⁸⁷ explizierten Berufung zur Heiligkeit

180) Primetshofer 1997 (wie Anm. 167) 561.

181) Ausführlich zum historischen Werdegang des Dekrets, namentlich in der Endphase seiner Entstehung, Wulf (wie Anm. 172) 261–264.

182) Wulf (wie Anm. 172) 263 spricht von einer „wahrhaft abenteuerlichen Odyssee“.

183) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 270; ders., 284 unter Hinweis auf das Schlagwort: Im Juridismus erstickt die Liebe.

184) Dazu Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 270.

185) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 268.

186) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 271–281.

187) Vgl. Vat II LG 39–47 (wie Anm. 16) 289–313.

in der Kirche und deren Verwirklichung in der Form den Ordenslebens. Hier geht es nicht um die unbeschränkte und allseitige Entfaltung individueller Fähigkeiten eines Religiösen, sondern um die Förderung der Person mittels der evangelischen Räte, die nach LG Art. 46 Abs. 2 „Werte mit sich bringen“, die „aus ihrem Wesen heraus ... die Entfaltung der menschlichen Person ... aufs höchste fördern“.¹⁸⁸ Dazuhin soll durch ein neues Verständnis des Gehorsams das verantwortete Handeln des Religiösen gefördert werden,¹⁸⁹ was gleichfalls zu einer Entfaltung der Persönlichkeit beiträgt. In deren Dienst stehen schließlich auch das bereits erwähnte Recht auf Bildung, Ausbildung und Weiterbildung, das Recht auf die Führung eines geistlichen Lebens sowie das Recht auf eine angemessene Erholung.¹⁹⁰ Eine besondere Bedeutung gewinnt das Recht auf Mitgestaltung des klösterlichen Verbands bzw. der Ordensgemeinschaft. Hier sind das Recht auf Gehör, die Mitwirkung bei Wahlen und bei der Erneuerung der Gemeinschaft der Gleichbehandlungsgrundsatz angelegt. Der Grundsatz der Rechtsbeständigkeit,¹⁹¹ der für den Religiösen vor allem darin besteht, daß die mit der Profese übernommenen Verpflichtungen keine wesentlichen Veränderungen erfahren dürfen, wird im LG Art. 43 Abs. 1 S. 5 besonders angesprochen und von *Scheuermann* ausdrücklich in den Katalog der Grundrechte aufgenommen. Schließlich bildet das Recht auf Versorgung im Hinblick darauf, daß sich der Religiöse freiwillig in das gemeinsame Leben eingeordnet hat, einen nicht unwesentlichen Anspruch gegenüber dem Ordensverband. Über dessen Bemessung gibt PC Art. 13 Abs. 3 eine nur undeutliche Auskunft.¹⁹²

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Herausarbeitung des rechtlichen Status eines Religiösen neben den geistlichen Elementen eines Lebens in klösterlichen Verbänden bzw. Ordensgemeinschaften den Religiösen „vor Rechtlosigkeit bewahrt“ und „Befugnisse im Dienste der Verwirklichung des Ordensberufes“ verleiht.¹⁹³

c) Die Neuregelungen des CIC von 1983

Dem genannten Anliegen werden in der Folge die Regelungen des neuen Gesetzbuches der Kirche durchaus gerecht. Es zeigt sich, daß das Ordensrecht des CIC von 1983 „Hilfe und Wegleit bei der Bewältigung anstehender Fra-

188) Vgl. Anm. 187, 311.

189) Dazu PC 14,3.

190) Zum letzteren vgl. die Ausführungsbestimmung Norm. II 35–38 zu den Konzilsweisungen für die Ordensleute in: *Scheuermann*, OK 8, 1967, 113 ff.

191) Auch „wohlerworbenes Recht“ (*ius quaesitum*) genannt. Vgl. dazu *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 109) 125 f.

192) Danach sollen die Mitglieder „im Erwerb all dessen, was zu ihrem Lebensunterhalt ... notwendig ist, ... alle unangebrachte Sorge von sich weisen und sich der Vorsehung des himmlischen Vaters anheingeben“. *Scheuermann* 1967 (wie Anm. 2) 281 interpretiert dies dahingehend, daß „all das, was ... notwendig und nützlich ist, an Lebensunterhalt und materieller Hilfe geboten werden muß“.

193) *Scheuermann* 1967 (wie Anm. 2) 285.

gen und Probleme sein will“ und dabei ein „ausgewogenes System von neuerschaffenen Freiräumen und maßvollen Anweisungen“ eröffnet, das wesentlich vom Subsidiaritätsprinzip bestimmt wird.¹⁹⁴ Der „neuen Sensibilität“, die das Konzil in Bezug auf die Persönlichkeitsrechte von Ordensmitgliedern entwickelt hatte,¹⁹⁵ wurde auf mehrfache Weise Rechnung getragen.

Zum einen durch die ekklesiologische Ortsbestimmung der Religiösen im Verfassungs- und Ordensrecht des CIC von 1983. Danach bilden Ordenschristen, die sich auf ein Leben nach den evangelischen Räten verpflichten, keinen zusätzlichen dritten Stand in der Kirche, sondern sind entweder Kleriker oder Laien nach der in c. 207 § 1 CIC vorgesehenen Struktur. Sie gehören somit nicht zur hierarchischen Struktur der Kirche,¹⁹⁶ sondern sind gem. c. 574 § 2 in deutlicher Abkehr von einer heilsindividualistischen Sicht in die Heilssendung der Kirche eingebunden. Im Rahmen der vom CIC kodifizierten Rechte und Pflichten aller Gläubigen sind sie gem. c. 210 nach ihrer eigenen Stellung verpflichtet, ein heiliges Leben zu führen sowie das Wachstum der Kirche zu fördern.¹⁹⁷ Ihr Rechtsstatus bestimmt sich danach – ausgehend von einer in c. 208 CIC angesprochenen fundamentalen Gleichheit aller Gläubiger – in gleicher Weise wie der Rechtsstatus anderer Gläubiger, noch deutlicher: die in den cc. 208–223 CIC niedergelegten Rechte stehen auch den Religiösen zu.¹⁹⁸

Zum anderen werden den Ordenspersonen durch die cc. 662–672 ausdrücklich Rechte zugewiesen, die sich gegenüber ihren Vorlagen, dem Titulus XIII des Ordensrechts von 1917 (cc. 592–631) wesentlich verändert haben.¹⁹⁹

194) Primetshofer B., Akzente im Ordensrecht des Codex Iuris Canonici von 1983 (Festschrift für Loidl 1985, 266–277; hier 268) unter Hinweis auf Nr. 5 der Grundsätze für die Kodifikation des CIC von 1983 in der Praefatio des Codex und 270.

195) Hess (wie Anm. 2) 332; dies., 331 unter Bezugnahme auf Vat II GS 26 Abs. 2 (LThK 1968, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare III, 363).

196) Primetshofer 1985 (wie Anm. 194) 266; ders. (wie Anm. 2) 22; Henseler (wie Anm. 2) c. 574 Rdn. 2; Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 67 f. sprechen vom „Rätestand“, der in einer Relativierung an sich positiver weltlicher Werte wie Reichtum, Geschlechtsgemeinschaft und Selbstbestimmung besteht und erst dadurch rechtlich greifbar wird; Sebott (wie Anm. 2) 27 unterscheidet „im engeren und eigentlichen Sinne zwei Stände (Kleriker, Laien)“ und „im weiteren und übertragenen Sinn ... drei Stände (Kleriker, Ordensleute, Laien)“ und verweist dabei auf Vatikanum II LG 45 – eine Unterscheidung, die eher Verwirrung stiftet, in der Sache aber der Auffassung von Primetshofer nicht widerspricht. Zur sogen. Zweiständelehre ausführlich Henseler a. a. O., Rdn. 4 unter Hinweis auf Viktor Josef Dammertz.

197) Primetshofer 1985 (wie Anm. 194) 266.

198) Sebott (wie Anm. 2) 182 nähert sich allenfalls dieser Position an, wenn er die in cc. 662–672 für die Religiösen niedergelegten Pflichten und Rechte „im Zusammenhang“ mit den in cc. 208–223 sehen möchte; in diesem Zusammenhang ist die allgemeine Bemerkung von Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 94 von Interesse, wonach „bestimmte Einzelregelungen des Gesetzbuches unter dem Gesichtspunkt gewichtet werden müssen, inwieweit ein Zusammenhang mit einer Vorschrift des Gemeinstatutes (soll heißen: einem in cc. 208–223 genannten Recht des Gläubigen) besteht“.

199) Zu letzterem vgl. Henseler (wie Anm. 2) Überblick vor 662.

Der konkrete Inhalt der dort genannten einzelnen Canones stellt sich zwar ausschließlich in der Form von Pflichten dar, jedoch ist von einer engen Verknüpfung dieser Pflichten mit den Rechten auszugehen. Pflichten und Rechte sind hier miteinander korrespondierende Größen, so daß sich die Rechte als „Korrelat zu den entsprechenden Pflichten“ ergeben.²⁰⁰ Auch wenn nicht verkannt werden kann, daß der Katalog der Pflichten und Rechte – wie in anderen Teilen des Ordensrechts auch – nicht zuerst mit dem Instrumentarium einer rechtlichen Normierung Aussagen trifft, sondern eingebunden ist in die „theologische Ortsbestimmung der... *vita consecrata*“,²⁰¹ wachsen dem Mitglied eines Religiosenverbandes doch „all jene Rechte und Pflichten zu, die im allgemeinen und im verbandseigenen Recht den endgültig (durch die Profeß) eingegliederten Mitgliedern vorbehalten sind.“²⁰² Der Katalog muß also als ein „Mehr“ von Rechten verstanden werden, die allen Gläubigen eingeräumt sind, und nicht als eine Aufreihung von Pflichten gegenüber einem Religiosenverband, die auf Beschränkung und Verengung angelegt ist. So kann in Bezug auf die cc. 662–672 von „besonderen Pflichten und Rechten“ gesprochen werden.

d) Ortsbestimmung in der *vita consecrata*

Entstehen die besonderen Pflichten und Rechte gem. c. 654 CIC erst mit der Eingliederung in das Ordensinstitut, so müssen sie in dessen besonderem Umfeld gesehen werden, und zwar in dreifacher Weise – zum einen in ihrer Einbindung in die Spiritualität des einzelnen Religiösen, zum zweiten in ihrem Bezug auf das Ordensleben im Ganzen und zum dritten in Bezug auf die konkrete Ordensgemeinschaft mit ihrer ausgeprägten, tatsächlich gelebten und gemeinschaftstypischen Spiritualität.²⁰³ Der Religiöse findet sich wieder in einem Spannungsfeld zwischen christlicher Grundspiritualität, die in der Moderne von der Stellung des Menschen als autonomes religiöses Subjekt geprägt ist, und den Spezifika einer Ordensspiritualität, die sich infolge der sehr unterschiedlichen Ordenskonzepte auch unterschiedlich entfaltet.²⁰⁴ Das Spektrum reicht hier vom „kasernierten Einsiedlerdasein“²⁰⁵ über das klösterliche Gemeinschaftsleben hin zum „Leben in der Welt“.

200) Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 134; ähnlich Pfab (wie Anm. 2) 299. Zur Problematik der Verknüpfung von Pflichten und Rechten vgl. Schmitz H., *Der Codex Iuris Canonici* von 1983 (HdbKathKR hrsg. v. Listl/Müller/Schmitz, Regensburg 1983, 33–57; hier 49) und Hafner (wie Anm. 74) 203.

201) Primetshofer 1985 (wie Anm. 194) 266.

202) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 675 f.; ähnlich Pfab (wie Anm. 2) 309.

203) Zur Unterscheidung dieser drei Aspekte von Ordensspiritualität vgl. Lippert P. *Ordensspiritualität / Ordensleben* (PLSp, Freiburg-Basel-Wien 1988, 951–958; hier 951 f.). Zum Thema Ordensspiritualität und Ordensrecht auch Dammertz V. „Die geistliche Dimension des Ordensrechts im neuen Codex Iuris Canonici (OK 25, 1984, 261–275) und Herzig A., *Ordensspiritualität und Ordensrecht* (OK 36, 1995, 273–296). Zur Ordensspiritualität in concreto Herzig, 277–283.

204) Lippert (wie Anm. 203) 952; ähnlich Herzig (wie Anm. 203) 283.

205) Lippert (wie Anm. 203) 954 unter Bezug auf Karl Rahner.

In Bezug auf das Ordensleben als Ganzes gründet die *vita consecrata* auf die evangelischen Räte. Diese wirken sich gem. c. 573 § 1 CIC aus in der Ganzhingabe an Gott in der besonders engen Nachfolge Christi, im Eingehen einer besonderen Bindung zur Verherrlichung Gottes, zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der Welt.²⁰⁶ Das Dokument der Religiosenkongregation über das Ordensleben und die Förderung des Menschen von 1980 spricht hier von der „vierfachen Treue“ – der Treue zum Menschen und zu unserer Zeit, der Treue gegenüber Christus und dem Evangelium, der Treue zur Kirche und ihrer Sendung in der Welt und der Treue zum Ordensleben und dem Charisma des eigenen Instituts.²⁰⁷ In Bezug auf die konkrete Ordensgemeinschaft sieht sich der Religiöse sowohl spirituell als auch statusmäßig konfrontiert und zugleich eingebunden in ein komplexes Gefüge von Regeln und Satzungen, wobei letztere Ausdruck der den einzelnen Instituten gem. c. 586 § 1 gewährten Autonomie („*iusta autonomia vitae*“) und der daraus folgenden eigenrechtlichen Bestimmungen sind.²⁰⁸ Als Beispiele seien genannt die *Regula Benedicti*, die *Constitutiones* der *Societas Jesu*, die Anweisungen des Vinzenz von Paul an seines Filles des *la Charité* sowie als Beispiel für das Eigenrecht die Satzungen der Bayerischen Benediktinerkongregation, die in ihrem spirituellen Teil Rechte im Rahmen der benediktinischen Lebensgemeinschaft einräumen²⁰⁹ und in ihrem juristischen Teil Beratungs- und Mitgestaltungsrechten im Hinblick auf das Gesamtwohl des Klosters Raum geben.²¹⁰

In diese Situation hineingestellt, entsteht für den Religiösen die Frage nach der Grenzlinie zwischen seinem Rechtsstatus und der von den evangelischen Räten geprägten Verantwortung. Die Parallele zu den Rechten aller Gläubigen, die im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft stehen, wird hier offensichtlich. Es scheint, daß die Rechte, die den Religiösen im allgemeinen wie im besonderen zugewiesen sind, nicht als Gegensatz zur kirchlichen Gemeinschaft, insonderheit zur Ordensgemeinschaft, welcher der Religiöse angehört, verstanden werden dürfen. Ein wechselseitiger Bezug aufeinander ist auch hier nicht zu verkennen. So wie sich Menschenrechte in der Kirche als plurifunktional und mehrschichtig erweisen, wie ihnen gleichzeitig personale und ekklesiale Bezüge und Funktionen zugewiesen werden können,²¹¹ so können diese Rechte, transformiert in die Lebensordnung einer Ordensgemeinschaft nur dieselben Bezüge und Funktionen haben. Die Verant-

206) Dazu auch Primetshofer 1985 (wie Anm. 194) 266.

207) Das Ordensleben und die Förderung des Menschen. Die kontemplative Dimension des Ordenslebens Nr. 13 (OK 17, 1981, 251–292); Lippert (wie Anm. 203) 957.

208) Zur Autonomie der Institute und zum Eigenrecht Primetshofer 1985 (wie Anm. 194) 268 ff.; Henseler (wie Anm. 2) c. 586, Rdn. 1; Sebott (wie Anm. 2) 45 f.; Scheuermann 1984 (wie Anm. 2) 31–41 spricht bezeichnenderweise von einem „Grundrecht der Autonomie“ im Ordensrecht.

209) Vgl. Rdn. 57–83 des spirituellen Teils der Satzungen der Bayerischen Benediktinerkongregation, Metten 1989.

210) Vgl. Rdn. 42 ff. des juristischen Teils der genannten Satzungen.

211) Vgl. dazu die Ausführungen unter III 2 cc, insbesondere auch Anm. 147.

wortung eines Religiösen, soll heißen: die „vierfache Treue“ im vorgenannten Sinne erweist sich so als eine je neue Verantwortung im Einzelfall unter Wahrung der eigenen, von Gott geschenkten Würde der Person. Damit sind die evangelischen Räte, auf die sich die Ordensleute mit der Profesz verpflichten, nicht bloß Radikalisierungen allgemein christlicher Postulate, sondern Ausdruck einer typischen Lebensform, bei der einerseits das individuelle, höchstpersönliche Angesprochensein durch die Person Jesu zum Tragen kommt, andererseits aber auch die Bereitschaft, einer bestimmten Gemeinschaft mit ihrem je eigenen Proprium anzugehören.²¹²

Dennoch bleibt die Frage, ob nicht mit der Eingliederung eines Professens in einen Ordensverband Rechtsakte gesetzt werden, die die genannte Verantwortung noch stärker gewichten. Muß nicht eine Ortsbestimmung der Menschenrechte in der *vita consecrata* danach fragen, ob mit der Profesz ein Verzicht auf Menschenrechte verbunden ist, oder zumindest eine – freiwillig eingegangene – Verpflichtung, Menschenrechte nur beschränkt auszuüben? Eine solche Frage schließt die Frage nach den Rechtswirkungen der klösterlichen Profesz mit ein. Sie soll nachfolgend behandelt werden.

2. Rechtswirkungen der klösterlichen Profesz

In der Ordensprofesz²¹³ übernehmen die Mitglieder der Religiöseninstitute gem. c. 654 CIC die Beachtung der drei evangelischen Räte durch ein öffentliches Gelübde, weihen sich Gott durch den Dienst der Kirche und werden einem Institut mit den im Recht festgesetzten Rechten und Pflichten inkorporiert. *Primetshofer*²¹⁴ sieht darin lediglich einen religiösen Akt, durch den der Gelobende seine radikale Verfügbarkeit zum Dienst an Gott und den Menschen als seine persönliche Lebensform zum Ausdruck bringt. *Aymans-Mörsdorf*²¹⁵ sehen darüber hinaus in der Profesz einen Akt, mit dem die Rechtsstellung des Professens in dem Lebensverband festgelegt wird, in dem die Profesz abgelegt wird, also einen Inkorporationsakt. *Henseler, Meier und Menges*²¹⁶ hingegen verstehen die Profesz – wohl in Anlehnung an den Text des genannten Kanons – als einen dreifachen Akt, nämlich als religiösen Akt, der eine besondere Beziehung zu Gott herstellt, als konstitutiven Akt, mit dem für den Professens ein neuer Status in der Kirche begründet wird, und als Inkorporationsakt, mit dem der Professe in einem bestimmten klösterlichen Verband eingliedert wird.

212) Lippert (wie Anm. 203) 957 f.

213) Nach Sebott (wie Anm. 2) 169 ist Profesz der Oberbegriff für Gelübde, Eid und Versprechen; dazu auch Henseler (wie Anm. 2) c. 573, Rdn. 8.

214) Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 128 unter Bezugnahme auf Vatikanum II LG 44; ähnlich Sebott (wie Anm. 2) 168 f.

215) Aymans-Mönsdorf (wie Anm. 13) 670.

216) Henseler (wie Anm. 2) c. 573, Rdn. 9; Meier (wie Anm. 12) 380–382; Menges E. D., Vermögensrechtliche Auswirkungen der Mitgliedschaft in einem kanonischen Lebensverband (OK 34, 1993, 171–194; hier 180).

Die religiöse Komponente des Profefsaktes entzieht sich einer kanonistischen Würdigung. Sie ist Sache der Theologie.²¹⁷ In dem Konstitutivakt verdeutlicht sich eine enge Beziehung des Religiösen zur Kirche. Die Profefs begründet für den Professenden einen neuen Status, nämlich den Status des Religiösen.²¹⁸ Mit diesem Status verbindet sich, wie oben unter IV. 1. c) ausgeführt, kein zusätzlicher dritter Stand.²¹⁹ Der Religiöse bleibt gewissermaßen in einer engeren rechtlichen Beziehung als alle anderen Gläubigen²²⁰ in die gemeinsame Heilssendung der Kirche eingebunden. Aus dieser neu entstandenen Beziehung erwachsen die im Kirchenrecht festgelegten besonderen Rechte und Pflichten, namentlich die in den cc. 662–672 CIC genannten, aber auch die zahlreichen, für alle Ordensleute geltenden Bestimmungen, wie sie in den amtlichen Dokumenten niedergelegt sind.²²¹ So versteht sich auch die für alle Gläubigen geltende Regelung des c. 210 CIC, wonach diese ihre Kräfte „je nach der eigenen Stellung“ einsetzen müssen, um ein heiliges Leben zu führen. Diese „eigene Stellung“ bestimmt sich je nach der Stellung des Einzelnen in der Kirche und betrifft im besonderen auch die Ordensleute.²²² Das konstitutive Element der Ordensprofefs mindert also den Rechtsstatus des Professenden nicht – im Gegenteil, dem Professenden wachsen Rechte und Pflichten zu.²²³

Durch den Inkorporationsakt wird das Verhältnis des Professenden zu seinem Verband begründet. Die Profefs ist insoweit als eine Art Vertrag zu verstehen, aus dem Rechte und Pflichten erwachsen, und zwar sowohl für den Professenden als auch für den Ordensverband.²²⁴ Dieser Vertrag läßt Rechte und Pflichten, die sich aus höherrangigem Recht ergeben, etwa aus dem kirchlichen Gesetzbuch oder den genannten amtlichen Dokumenten, die Gesetzescharakter haben, grundsätzlich unberührt. Nur so kann die Feststellung von Meier verstanden werden, wonach der Professe durch die Ablegung der Profefs „mit allen Rechten und Pflichten“ in den Verband eingegliedert wird, daß diese aber „im Kontext der Gemeinschaft stehen und daher nach Maßgabe der rechtlichen Normen eines Verbandes entzogen bzw. eingeschränkt werden können“²²⁵ Meier macht dies am Beispiel des in den benediktinischen Verbänden geltenden Gelübdes der *stabilitas* deutlich. Der Professe wird hier in seinem Recht, sich frei zu bewegen, eingeschränkt, da er sich durch das Gelübde an

217) Henseler a. a. O.

218) Meier (wie Anm. 12) 381.

219) Mißverständlich ist daher der von Henseler, a. a. O., verwendete Begriff „neuer Stand in der Kirche“, der letztlich auf der Rechtslage nach dem CIC von 1917 beruht.

220) Vgl. dazu c. 573 § 1 CIC („in besonders enger Nachfolge Christi“).

221) Ein ausführliches Verzeichnis dieses Dokumentes findet sich bei Henseler (wie Anm. 2) Dokumentenverzeichnis vor 573.

222) Reinhardt (wie Anm. 46) c. 210, Rdn. 2.

223) Dazu Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 675 f.

224) Henseler (wie Anm. 2) c. 573, Rdn. 9; Meier a. a. O.; Menges a. a. O.

225) Meier a. a. O., insbesondere auch Fn. 12.

ein ganz bestimmtes Kloster des Benediktinerordens bindet. Das inkorporierende Element der Profesz kann demnach zu einer Beschränkung der Rechtsposition des Professenden führen – allerdings unter grundsätzlicher Wahrung höherrangiger Rechte und unter Beachtung des in c. 656 Nr. 4 CIC geregelten Grundsatzes der Freiwilligkeit.²²⁶

Als Zwischenergebnis läßt sich festhalten, daß die mit der Ordensprofesz verbundenen Rechtsakte den Rechtsstatus des Professenden teils erweitern, teils aber auch einschränken, soweit eigenrechtliche Normen des inkorporierenden Verbandes Vorrang beanspruchen. Die subjektive Seite des Profeszaktes bleibt hiervon zunächst unberührt. Zuwachs und Minderung der Rechtsposition des Professenden beschreiben nur die objektive Seite der Profesz. Der Kanonist ist es letztlich nicht möglich, das Verständnis des Professenden von der Realisierung der übernommenen evangelischen Räte zu würdigen.

Henselers Einschätzung, daß die „rechtliche Ausbeute“ der vom Gesetzbuch theologisch umschriebenen evangelischen Räte „gering“ sei,²²⁷ ist insofern richtig, als das Gesetzbuch nur „formulieren“, nicht aber individuelle, in hohem Maße persönliche Erfahrungen und Lebensweisen wiedergeben oder gar einfordern kann. Die „eschatologische Zeichenhaftigkeit“ eines Lebens nach den evangelischen Räten²²⁸ läßt sich nicht durch normative Regelungen darstellen. So nimmt es nicht wunder, daß die Frage nach dem Verzicht auf Menschenrechte durch den Rechtsakt der Profesz einerseits klar verneint wird,²²⁹ andererseits aber eine gewisse Unsicherheit darüber verbleibt, ob nicht die evangelischen Räte eine Verpflichtung des Professenden begründen, Menschenrechte nur beschränkt auszuüben, sie zumindest nicht einzufordern – eben weil hier die subjektive Komponente des Profeszaktes im Vordergrund steht. Eine Reflexion über diese beiden verschiedenen Seiten der Profesz mit dem Ziel ihrer Zusammenführung erweist sich als recht schwierig, wenn nicht gar ausgeschlossen. Hat nicht schon *Friedrich Schleiermacher* in der „Weihnachtsfeier“ von 1805 darauf verwiesen, daß die Reflexion „das Medium der Unterscheidung und Entzweiung sei“ und daher „durch Reflexion der Sinn einer Gemeinsamkeit von vornherein verfehlt wird“?

Ein Blick in die staatliche Rechtsordnung bzw. in die *iuris prudens* kann da möglicherweise weiterhelfen. *Maunz-Dürig*²³⁰ beschreiben die Menschenwür-

226) Zum Grundsatz der Freiwilligkeit ausführlich Meier (wie Anm. 12) 389 f.

227) Vgl. Anm. 18. Henseler weist auch darauf hin, daß es „umstritten“ sei, ob eine theologische Umschreibung der evangelischen Räte in einem Gesetzbuch sinnvoll vorgenommen werden könne.

228) Dazu Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 26.

229) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 269 spricht sehr prononciert davon, daß der Eintritt in den klösterlichen Verband „niemals“ Verzicht auf Persönlichkeitsrechte bedeutet; Pfab (wie Anm. 2) 299 schließt sich dem an, auch wenn er in Bezug auf das Gelübde der Armut von einem Verzicht auf „gewisse Rechte“ spricht, vgl. 302 und in Bezug auf das Gehorsamsgelübde einer Berufung auf Persönlichkeitsrechte eher skeptisch gegenübersteht, vgl. 303.

230) Maunz-Dürig, Grundgesetz. Kommentar, München 1996, Art. 1 Abs. I GG, Rdn. 19.

de und die daraus erwachsenden Menschenrechte als „potentielle Eigenschaft jedes konkreten Menschen“, gleichsam als abstrakte Möglichkeit ihrer Realisation. Die Möglichkeit bleibt erhalten, wenn der „konkrete Mensch mit einem Angriff auf seine Fähigkeiten, sich frei zu entscheiden, einverstanden ist“, das „subjektive Einverständnis des konkreten Wertträgers“ stellt den Staat – für die Frage der Menschenrechte in der Kirche bzw. in den Ordensgemeinschaften heißt dies: Kirche bzw. Gemeinschaft – nicht frei, den Wert zu schützen.²³¹ Der menschliche Eigenwert der Würde ist somit unabhängig von der Realisierung durch den konkret existierenden Menschen. Das Einverständnis in Eingriffe in die eigene Rechtsposition, letztlich also der erklärte Verzicht in die Ausübung von Rechten ist unerheblich, da eine „objektive Verpflichtung des Staates (soll hier heißen: der Kirche) zum Schutze der Menschenwürde als solche“ besteht; von einer „objektiven Wertentscheidungsnorm“ werden Staat und Kirche auch durch ein „subjektives Einverständnis des konkreten Wertträgers“ nicht entbunden.²³²

Für den Professen bedeutet dies zweierlei: zum einen bleibt er auch nach Inkorporation in den Ordensverband in das System der Menschenrechte eingebunden, sein Rechtsstatus bestimmt sich in concreto nach den cc. 208–223, 662–672²³³ sowie nach den eigenrechtlichen Normen des jeweiligen Verbandes, zum anderen läßt ihm die Verpflichtung auf die evangelischen Räte einen Spielraum, in der je eigenen Spiritualität „in Würde zu leben, mit seinen Talenten zu wuchern und den Ruf zu verwirklichen, der von Gott an ihn ergangen ist“.²³⁴ Rechtsstatus und Verpflichtung auf die evangelischen Räte stehen so in einer Wechselbeziehung zueinander, die sich einer statischen Festlegung entzieht. Vielmehr definiert sich diese Beziehung aus einem Spiel der Kräfte, die einerseits aus dem gewachsenen Bewußtsein von den unverletzlichen Rechten des Professen und andererseits aus dem geordneten Status eines Religiösen entstehen. Bevor auf dieses Wechselspiel näher eingegangen werden soll, bedarf es einer inhaltlichen Darstellung der Rechte und Pflichten der Religiösen nach den Bestimmungen der cc. 662–672 CIC und ihrer Einordnung in das System der Menschenrechte.

3. Rechte und Pflichten der Ordensleute nach dem CIC 1983

Oberste Lebensregel der Religiösen ist die Nachfolge Christi, wie sie im Evangelium dargelegt und in den Konstitutionen des eigenen Verbandes zum

231) Maunz–Dürig (wie Anm. 230) Art. 1 Abs. I GG, Rdn. 22.

232) Maunz–Dürig (wie Anm. 230) Art. 2 Abs. I GG, Rdn. 36; für Walf (wie Anm. 48) 111 ist es „selbstredend jedem unbenommen, auf die Ausübung eines Grundrechtes zu verzichten“.

233) Nach Sebott (wie Anm. 2) 182 bestehen für Ordenskleriker und Ordensbrüder und -schwestern auch Zusammenhänge mit den Katalogen der cc. 273–289 und 224–231 CIC.

234) Zu letzterem vgl. Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 268 und Pfab (wie Anm. 2) 299.

Ausdruck gebracht ist. So bestimmt es c. 662,²³⁵ der in den beiden folgenden canones eine „spirituelle Ausformung durch Angabe konkreter Übungen der Frömmigkeit“ findet,²³⁶ anders gewendet: das Ordensinstitut hat dem Religiösen jene Hilfe zu bieten, die es möglich macht, daß er zur wahren Entfaltung der christlichen und gottgeweihten Persönlichkeit kommt.²³⁷ Es ist vornehmlich Sache des Eigenrechts der Institute, diese Hilfen für den Weg der Nachfolge Christi dem Ordenscharisma entsprechend aufzubereiten.²³⁸ Dazu gehört auch das allen Gläubigen zustehende Recht, ihren Lebensstand frei von jeglichem Zwang zu wählen, so wie es c. 219 vorsieht.²³⁹ Eines besonderen Hinweises bedarf das in c. 664 angesprochene Bußsakrament, das unter Beachtung der Regelungen des c. 630 nicht zu einer Vermengung von äußerem und innerem Bereich führen darf.²⁴⁰ Das damit verbundene Beichtsiegel bedeutet in hohem Maße einen Schutz der Persönlichkeitsrechte des Religiösen.

Neben diesen Rechten auf Entfaltung der Persönlichkeit in der Nachfolge Christi stehen die unter Beachtung der evangelischen Räte geförderten Rechte der cc. 666–671, die im wesentlichen auf „Lumen gentium“ Nr. 46 zurückzuführen sind,²⁴¹ wo es heißt, daß „das Gelübde der evangelischen Räte, wenn es auch den Verzicht auf... wertvolle Güter mit sich bringt, ... der wahren Entfaltung der menschlichen Person nicht entgegensteht, sondern aus ihrem Wesen heraus sie aufs höchste fördert“.²⁴² So etwa nimmt c. 666 ausdrücklich Bezug auf das Gelübde der Keuschheit. Das Klausurgebot des c. 667 läßt sich dazu gleichfalls in Bezug setzen, wenn es darüber hinaus auch die (ordens-)familiäre und persönliche Intimsphäre gewährleisten soll.²⁴³ Als Zeugnis der Armut können die in cc. 668–670 enthaltenen Regelungen hinsichtlich der Vermögensverhältnisse, des Ordenskleides und der Versorgung angesehen werden,²⁴⁴ und als Zeugnis des Gehorsams die Regelung des c. 671.²⁴⁵

235) Zu den konziliaren und nachkonziliaren Quellen dieses Kanon vgl. Henseler (wie Anm. 2) c. 662, Rdn. 2 und Sebott (wie Anm. 2) 181 f.

236) Henseler a. a. O.

237) Pfab (wie Anm. 2) 299.

238) Pfab a. a. O.; ähnlich Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 134.

239) Pfab (wie Anm. 2) 300. Zu diesem Thema ausführlich Huber (wie Anm. 2) 93–113.

240) Dazu Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 72 ff. und Pfab (wie Anm. 2) 300 f.

241) Dazu im Folgenden Pfab (wie Anm. 2) 301–303.

242) Vgl. Anm. 187.

243) Zum Schutz der Intimsphäre in der Klausur auch Henseler (wie Anm. 2) c. 667, Rdn. 3.

244) Zum Versorgungsanspruch des Religiösen gem. c. 670 vgl. Henseler (wie Anm. 2) c. 670, Rdn. 1 und 4, der diese Regelung für ein „gravissimum praeceptum“ hält, das eher extensiv als restriktiv auszulegen ist; Pfab (wie Anm. 2) 302 hingegen will die Regelung „tunlich unter der Rücksicht der Armut“ sehen; Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 145 empfiehlt einen „Mittelweg“.

245) Dazu auch Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 128.

Die Rechte auf Entfaltung der Persönlichkeit werden ergänzt und in gewisser Weise in einen Bezug gesetzt zu dem Recht auf das gemeinsame Leben nach Vorgabe des c. 665.²⁴⁶ Diese *vita communis*, die nach c. 607 § 2 eines der beiden Hauptkennzeichen der Religioseninstitute ist,²⁴⁷ findet eine konkrete Regelung in c. 602 und im Eigenrecht der einzelnen Institute je nach deren Selbstverständnis. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist hier der Hinweis in „*Ecclesiae Sanctae*“ II, 26²⁴⁸ auf den Anspruch des Religiösen, „außer der Zeit für die geistlichen Übungen und die Arbeit auch eine gewisse Zeit für sich selbst ... und für angemessene Erholung“ zu haben.

Schließlich finden Religiösen ihre Persönlichkeitsrechte gewahrt in der Mitgestaltung der Institute, denen sie angehören, sowie in der Mitsprache und Mitentscheidung bei Entscheidungen der Oberen in Bezug auf das gemeinsame Leben.²⁴⁹ Sie müssen in den Fällen der cc. 625 § 3 und 636 befragt und gehört werden und können an dem nach c. 627 § 1 und den Vorschriften der jeweiligen Konstitutionen einzurichtenden Rat der Oberen mitwirken.²⁵⁰ Das Mitspracherecht kommt darüber hinaus auch in den Kapiteln zum Tragen, und zwar nach Maßgabe der cc. 631–633.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die im kirchlichen Gesetzbuch und in den ergänzenden Konstitutionen der einzelnen Institute niedergelegten Rechte der Ordensleute nur bedingt Ausfluß der Menschenrechte sind, da sie in die besondere Situation eines Lebens nach den evangelischen Räten und in der Gemeinschaft hineingestellt sind. Diese Situation begrenzt die Ausübung der Menschenrechte, läßt aber deren Anspruch unberührt

4. Die evangelischen Räte im Lichte der Menschenrechte

„Die evangelischen Räte der Gott geweihten Keuschheit, der Armut und des Gehorsams sind, in Wort und Beispiel des Herrn begründet und von den Aposteln und den Vätern wie auch den Lehrern und Hirten der Kirche empfohlen, eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat und in seiner Gnade immer bewahrt“.²⁵¹ Mit diesen Worten beschreibt das II. Vatikanum eine „spezifische Ausdrucksform christlicher Existenz“, welche die Kirche unter ihren „besonderen Schutz“ nimmt.²⁵² Kirchenrechtliche Relevanz erlangt diese besondere Lebensweise in kanonisch anerkannten Lebens-

246) Dazu nachfolgend Pfab (wie Anm. 2) 303 f.

247) Sebott (wie Anm. 2) 84; Henseler (wie Anm. 2) c. 665, Rdn. 1

248) Vgl. Anm. 166.

249) Dazu nachfolgend Pfab (wie Anm. 2) 306 f.

250) Zu den Kompetenzen dieses Rates Sebott (wie Anm. 2) 116 ff.; Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 65 ff.; Henseler (wie Anm. 2) c. 627, Rdn. 1–6 und Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 13) 651 ff.

251) Vat II LG 43 (wie Anm. 16).

252) Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 13) 548.

formen,²⁵³ die – wie c. 577 des CIC von 1983 ausdrücklich formuliert²⁵⁴ – „unterschiedliche Gaben gemäß der ihnen verliehenen Gnade haben“ und so auch unterschiedliche Akzente in Bezug darauf setzen, wie sie „die evangelischen Räte für sich zu einer Lebenswirklichkeit machen“ wollen.²⁵⁵ Aymans weist darauf hin, daß die drei evangelischen Räte im Rahmen des kirchlichen Verbandsrechts deshalb nicht als ein Bündel isolierter Verhaltensweisen angesehen werden können, sondern vielmehr zusammen der sie tragenden Gemeinschaft ein spezifisches Gepräge geben.²⁵⁶ Dieses Gepräge ist einerseits an den sogen. Grundgestalten des Ordenslebens²⁵⁷ orientiert, also gewissermaßen am Charisma der jeweiligen Gemeinschaft, andererseits aber auch an den Religiösen selbst, welche die Gemeinschaft tragen. Die evangelischen Räte richten sich ja nicht an die Institute, sondern an diejenigen, die sich in solchen Instituten zu den Räten bekennen und sie konkret leben wollen.

Somit steht der Religiöse in einem Spannungsfeld zwischen dem Charisma der Gemeinschaft, der er sich verpflichtet hat, und seiner eigenen Prägung, die Anspruch auf Achtung durch diese Gemeinschaft erheben kann. Die Achtung konkretisiert sich im Umgang mit den in der Menschenwürde des Religiösen grundgelegten Rechten, zu denen auch das Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit, das Recht auf eine menschenwürdige Existenz sowie das Recht auf Mitgestaltung der je eigenen Umgebung, in concreto: des klösterlichen Verbandes bzw. der Belange des Ordensinstituts gehören. Im Hinblick auf diese Rechte soll nachfolgend der Versuch unternommen werden, den rechtlichen Status eines Religiösen vor dem Hintergrund der evangelischen Räte ein wenig deutlicher zu machen.

a) Keuschheit und das Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit

Ungeachtet der Diskussion, die um den in c. 599 CIC verwendeten Begriff „castitas“ (Keuschheit) geführt wird,²⁵⁸ ist die ordensrechtliche Literatur darin einig, daß der Religiöse, der die Verpflichtung hierzu übernimmt, auf jede freiwillige Aktualisierung der Geschlechtskraft verzichtet.²⁵⁹ Dieser Verzicht

253) Aymans-Mörsdorf, a. a. O. unter Hinweis auf weiterführende Literatur.

254) Kritisch zu der in c. 577 zum Ausdruck kommenden Typologie der verschiedenen Religiöseninstitute Henseler (wie Anm. 2) c. 577, Rdn. 1 f.

255) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 556.

256) Aymans-Mörsdorf, a. a. O.

257) Zu den Grundgestalten des Ordenslebens vgl. Sebott (wie Anm. 2) 34 f. unter Hinweis auf Klaus Schatz; kritisch hierzu Henseler (wie Anm. 2) c. 577, Rdn. 2, der trennen will zwischen einer theologischen, rechtlichen und historischen Typologie der verschiedenen Institute.

258) Kritisch dazu Henseler (wie Anm. 2) c. 599, Rdn.1; positiv Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 27; Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 557 definieren den Begriff neutral als „Enthaltsamkeit im Zölibat“; Sebott (wie Anm. 2) 67 verwendet den Begriff „evangelische Jungfräulichkeit“.

259) Primetshofer a. a. O.; ähnlich Aymans-Mörsdorf a. a. O.; Henseler (wie Anm. 2) c. 599, Rdn. 3 und Sebott (wie Anm. 2) 68 verweisen auf die „Implikation“ von Eheverzicht und vollständiger Enthaltsamkeit.

bedeutet weder bloße Ehelosigkeit noch Aufhebung der Geschlechtlichkeit, sondern sittliche Bewältigung des Geschlechtlichen, ein Höchstmaß an Selbstzucht unter Verzicht auf geschlechtliche Partnerschaft; seine eigentliche Bedeutung liegt darin, daß durch den Verzicht auf ein hohes menschliches Gut „glaubwürdig ein Zeichen für den Glauben an das Gegeben wird, was die Verkündigung vom endgültigen Reich Gottes ausmacht“.²⁶⁰

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Interpretation des Keuschheitsbegriffs von *Sebott*, der diesen unter Hinweis auf *Teilhard de Chardin* als „guten Richtungssinn“ definiert,²⁶¹ ausgehend davon, daß es „keine heiligen oder profanen, keine reinen oder unreinen Dinge“ gibt, sondern nur „die Richtung des Aufstiegens, der weitmachenden Einung, des möglichst geistigen Elans“ und „die Richtung des Abstiegs, der einengenden Selbstsucht, des materialisierenden Genießens“ – eben einen guten und einen schlechten Richtungssinn; wenn „bisher die Aszese eher verworfen“ hat, so wird künftig „der geistige Verzicht aufgrund der neuen moralischen Qualität... die Gestalt einer Eroberung annehmen“. Die Keuschheit als evangelischer Rat „entfaltet so eine geistig/geistliche Fruchtbarkeit“. Hier erinnert vieles an die einleitend erwähnte Formulierung *Carl-Friedrich von Weizsäcker*s nach einer neuen „asketischen Kultur“.²⁶²

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von „*continentia perfecta*“, wie sie – theologisch und historisch gewachsen²⁶³ – dem Leben eines Religiösen vorgegeben ist, und dem Menschenrecht der Entfaltung der Persönlichkeit. Die Berufung zur Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit muß als „freies Angebot Gottes an den Menschen verstanden werden, das der Mensch auch ablehnen kann“.²⁶⁴ Tut er dies, bleibt ihm die Möglichkeit der Eheschließung, zu der aufgrund naturgegebener Ordnung jeder Mensch qua Zugehörigkeit zur Menschheit fähig und berufen ist. Das enthaltsame Leben hat insofern als „Gabe der Heilsordnung ... Vorrang vor dem naturrechtlichen Institut der Ehe“, ohne daß hier von einem Vorrang in der Qualität auszugehen ist. Die Unterscheidung bestimmt sich funktional. Das „freie Angebot Gottes“ kann frei abgelehnt werden, aber ebenso auch frei angenommen werden, ohne daß im strengen Sinne von einer „Wahl zwischen Ehe und Ehelosigkeit“ auszugehen ist. Gott legt dem Menschen also nicht entweder die Ehe oder die Ehelosigkeit als Lebensform vor. Vielmehr ist die Ehelosigkeit als „eine Berufung neben der Ehe und über die Ehe hinaus“ anzusehen.

260) Aymans-Mörsdorf a. a. O.; ähnlich Primetshofer a. a. O.

261) Sebott (wie Anm. 2) 67 zitiert Teilhard de Chardin P., *Die Evolution der Keuschheit* (Geist und Leben 67, 1994, 243–263; hier 252).

262) Vgl. Anm. 9.

263) Zur Ehelosigkeit im Neuen Testament und der kirchlichen Tradition vgl. Schick L., *Ehe und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen* (OK 29, 1988, 31–39; hier 33 ff.).

264) Zum Folgenden Schick (wie Anm. 263) 37 f.

So versteht sich der Ordensstand „in seiner vielfältigen Ausfaltung“ als „eine Verwirklichungsweise der ehelosen Liebe“,²⁶⁵ die sich „ständig um Offenheit, Verfügbarkeit, Sensibilität und Spontaneität bemühen muß“. Dies stellt die *continentia perfecta* in einem engen Zusammenhang mit dem evangelischen Rat der Armut, der „Freiheit und Spontaneität garantiert“ sowie mit dem evangelischen Rat des Gehorsams, der „Offenheit und Verfügbarkeit“ möglich macht. Die Aktualisierung des Rechts auf Entfaltung der Persönlichkeit tritt hinter die Entscheidung des Religiösen für einen Verzicht auf die Ehe und die vollständige Enthaltbarkeit zurück. Mit diesem Verzicht verbindet sich „auch innerweltlich ... ein Zeichen der Möglichkeit zu alternativem Leben gegenüber einem Mißbrauch der Geschlechtlichkeit, zu einer totalen Sexualisierung des menschlichen Lebens“.²⁶⁶ Es gibt keinen Grund, diesen Status höher einzuschätzen als den sakramentalen Status der Ehe oder den Status der ehelosen Keuschheit, so daß die von *Sebott* benannte „geistig/ geistliche Fruchtbarkeit“ keineswegs zu einer „höheren Leistung“ des Religiösen führen muß.²⁶⁷

Nach einem Wort des kanadischen Dominikaners *Jean-Marie Roger Tillard* will der Ordensstand frei machen,²⁶⁸ indem er „ein besonders deutliches Zeichen für die gnadenhafte Wirklichkeit in jedem christlichen Leben“ setzt. Dabei handelt es sich „nicht um eine Wahl zwischen der Freiheit oder Nicht-Freiheit des Evangeliums, sondern um den Entschluß zu einer bestimmten Weise der für alle gültigen Freiheit des Evangeliums“. Mit dem Entschluß des Religiösen, auf geschlechtliche Partnerschaft, ja auf die Aktualisierung seiner Geschlechtskraft ganz zu verzichten, wird diese Freiheit wahrgenommen. Sie schließt eine Selbstbeschränkung des Rechts auf Entfaltung der Persönlichkeit mit ein.

b) Armut und das Recht auf Versorgung

Mit dem evangelischen Rat der Armut wird dem Religiösen nicht nur ein armes Leben der Wirklichkeit und dem Geiste nach aufgegeben, sondern darüber hinaus auch die Abhängigkeit und Beschränkung hinsichtlich des Gebrauchs und der Verfügung über zeitliche Güter. Mit dieser in c. 600 CIC beschriebenen Verpflichtung²⁶⁹ gehen konkrete rechtliche Folgen einher, wie sie

265) Zum Folgenden Schick (wie Anm. 263) 38 f.

266) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 557.

267) Dazu Sebott (wie Anm. 2) 67 f. unter Hinweis auf Piet van Breemen. Die von Henseler (wie Anm. 2) c. 599, Rdn. 1 angesprochene Gefahr, die Mitglieder des Rätestandes bzw. die Zölibatäre könnten die „Keuschheit für sich pachten“, mag durch die Verwendung des Begriffs „*castitas*“ in c. 599 entstehen, bei näherer Betrachtung konkretisiert sie sich aber nicht.

268) Zum Folgenden Tillard J.-M.R., *Freisein in Gott. Zur Praxis des Ordenslebens heute*, Freiburg-Basel-Wien 1979, 58 f.

269) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 557 f. halten diese Umschreibung in Bezug auf die weitgehende Aussage für „unzureichend“; Henseler (wie Anm. 2) c. 600, Rdn. 1 sieht darin nur eine „theologische Wertung und Umschreibung der Armut“.

sich in c. 668 niedergeschlagen haben, so etwa in Bezug auf die Verwaltung von Vermögen, den Vermögenserwerb und die Verfügung über Vermögen sowie der gänzliche Verzicht darauf, soweit ein solcher nach den Bestimmungen des verbandseigenen Rechts²⁷⁰ vorgesehen ist.²⁷¹ Der Religiöse begibt sich demnach mit dem Rat der Armut in eine wirtschaftliche Abhängigkeit, die in enger Verbindung mit dem Rat des Gehorsams zu verstehen ist, weil die zuständigen Verbandsautoritäten unmittelbaren Einfluß auf den Umgang mit den „irdischen Gütern“ haben.²⁷²

Der Konflikt mit dem in der Menschenwürde gründenden Recht auf eine menschenwürdige Existenz scheint hier vorprogrammiert. Er wird jedoch wesentlich „entschärft“ durch den in c. 670 CIC niedergelegten Anspruch auf Versorgung bzw. auf Unterhalt.²⁷³ Der Gesetzestext spricht zwar zurückhaltender von einem Anspruch des Mitgliedes auf Zuverfügungstellung von allem, was gemäß den Konstitutionen zur Erreichung des Zieles der Berufung der Mitglieder erforderlich ist, die Bedeutung dieser Norm darf jedoch nicht unterschätzt werden. Ihr Rang wird in der kanonistischen Literatur unterschiedlich beurteilt. *Primetshofer*²⁷⁴ will hier einen Maßstab gesetzt wissen, „der sowohl unangemessene Ansprüche seitens des Mitgliedes wie auch ungerechtfertigte Sparsamkeit des Oberen hintanhaltend soll“. *Aymans-Mörsdorf*²⁷⁵ sprechen eher trocken von einer „umfassenden Verbandspflicht“, die sich „auf die geistlichen, geistigen und materiellen Erfordernisse“ erstreckt. *Sebott*²⁷⁶ erkennt eine „Grundverpflichtung des Instituts für seine Mitglieder“, ohne diese inhaltlich näher zu beschreiben. *Menges*²⁷⁷ verweist auf einen „Unterhaltsanspruch“, der „aus Nahrung, Kleidung, Wohnung und Versorgung

270) Henseler (wie Anm. 2) c. 600, Rdn. 3 weist darauf hin, daß gerade bei der konkreten Regelung des Armutsgelübdes bei den einzelnen Verbänden große Unterschiede herrschen.

271) Ausführlich zu den vermögensrechtlichen Auswirkungen der Mitgliedschaft in einem kanonischen Lebensverband *Menges* (wie Anm. 216) 171–194, die insbesondere auf die Überschneidung der kanonischen Bestimmungen mit denen der staatlichen Rechtsordnung hinweist und „dieses Spannungsverhältnis der Rechtsquellen in Harmonie ... bringen“ will. Von besonderem Interesse ist etwa die Feststellung, daß der Staat die Rechtswirkungen der Profess nicht anerkennt, vgl. 183, folglich die staats- und zivilrechtliche Stellung der Professoren durch die Inkorporation unberührt bleibt – ein konfliktöses Thema, das noch einer näheren kanonistischen Würdigung harret.

272) *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 13) 558; *Menges* (wie Anm. 216) 172 f. spricht ausdrücklich von der „Realisierung der Verbandsgewalt des Vorstehers“ über Postulanten und Novizen, die erst recht für berechnete und vollberechnete Mitglieder gelten muß.

273) Dazu *Menges* (wie Anm. 216) 182 f. unter Hinweis auf weiterführende Literatur in Fn. 40; vgl. auch die Ausführungen unter IV, 1b) und IV. 3.

274) *Primetshofer* 1988 (wie Anm. 2) 145.

275) *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 13) 686.

276) *Sebott* (wie Anm. 2) 197 unter Hinweis auf die Verpflichtung des Instituts, für eine gerechte Altersversorgung seiner Mitglieder zu sorgen.

277) *Menges* (wie Anm. 216) 182 f.

in gesunden und kranken Tagen auf Lebenszeit“ besteht und erwähnt dabei auch ein „Taschengeld zur freien Verfügung“. Am weitesten gehen wohl *Scheuermann*²⁷⁸ und *Henseler*²⁷⁹. Ersterer sieht unter Verweis auf das Ordensdekret des II. Vatikanums einen Versorgungsanspruch dahingehend, daß all das, was für das klösterliche Leben und die zu leistende Arbeit notwendig und nützlich ist, an Lebensunterhalt und materielle Hilfe geboten werden muß. Letzterer bezeichnet den Anspruch – wie *Sebott* – als eine „obligatio cardinalis instituti“ und darüber hinaus als ein „gravissimum praeceptum“ und nennt ihn ein „Grundrecht des Mitglieds“; überzogene subjektive Forderungen einzelner, die „um ihrer vermeintlichen Selbstverwirklichung willen ein hohes Maß materieller Dinge zu benötigen meinen“,²⁸⁰ sind nach Norm der Konstitutionen“ im Sinne der Vorschriften des Codex einzuschränken.

Wird die Regelung in c. 670 an den Rechten aller Gläubigen, namentlich den in cc. 208–223 CIC geregelten Rechten gemessen, so ist nicht zu verkennen, daß der kirchliche Gesetzgeber hier einen deutlichen Akzent auf den „Anspruch“ eines Religiösen gesetzt hat, also auf ein Recht, etwas fordern zu können. Inhaltlich läßt sich dieser Anspruch nur schwer konkretisieren, wie die genannte Bandbreite der Meinungen zeigt. Ausschlaggebend wird das Charisma der jeweiligen Ordensgemeinschaft sein, das nicht allein im Eigenrecht und seinen Regelungen seinen Niederschlag findet,²⁸¹ sondern darüber hinaus auch in der je eigenen Spiritualität einer kleineren Einheit innerhalb der Ordensgemeinschaft, also etwa einer Hausgemeinschaft, einer einzelnen Ordensniederlassung. An solchen Regelungen des Codex zeigt sich die Spannung zwischen Ordensspiritualität und Ordensrecht besonders deutlich. *Anneliese Herzig*²⁸² hat auf diese Spannung hingewiesen und die Frage gestellt, ob Spiritualität und Recht „Zwillinge, Widersacher oder ungleiche Geschwister“ seien. Sie kommt nach ihren Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß beide Phänomene demselben Ziel dienen, nämlich „dem Leben in Fülle zu dienen“, daß sie aber als „ungleiche Geschwister wechselseitig im Dienst zueinander stehen“.²⁸³ Diese wechselseitigen Dienste leisten zu können, ist weniger eine Frage von Formulierungen als eine Frage des Dialogs, der ausgeht von einer klaren Position auf beiden Seiten ohne Verwischung und vorschnelle Kompromisse unter Bewahrung der jeweiligen Eigenheiten.²⁸⁴

Im Konflikt zwischen dem Rat der Armut und dem Recht des Religiösen auf Versorgung bleibt nach derzeitigem Befund das Recht auf eine menschen-

278) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 281.

279) Henseler (wie Anm. 2) c. 670, Rdn. 1 unter Hinweis auf Andrés.

280) Scheuermann a. a. O. spricht hier von „zu hoch geschraubten“ Ansprüchen.

281) Vgl. dazu Herzig (wie Anm. 203) 276, die darauf hinweist, daß das Eigenrecht der „Spiritualität einer konkreten Gemeinschaft naturgemäß näher steht als das universale Kirchenrecht, das stärker auf die Vielfalt kirchlichen Ordenslebens Rücksicht nehmen muß“.

282) Zum Folgenden Herzig (wie Anm. 203) 273–296.

283) Herzig (wie Anm. 203) 295 f.

284) Herzig (wie Anm. 203) 173.

würdige Existenz gewahrt – stets vorausgesetzt, das verpflichtete Institut ist tatsächlich auch in der Lage, den gesetzten Anspruch zu erfüllen.²⁸⁵ Davon unberührt ist das Recht des einzelnen Religiösen, seinen eigenen Akzent bei der Befolgung des evangelischen Rates der Armut zu setzen, anders: den Bogen seiner Existenz als Mitglied einer Ordensgemeinschaft selbst zu spannen.

c) Gehorsam und das Recht auf Mitgestaltung des klösterlichen Verbands

Der Gehorsam als evangelischer Rat ist heute in Kirche und Ordensgemeinschaften ein konfliktlösendes Thema. Die darauf bezogenen Regelungen im kirchlichen Gesetzbuch präsentieren sich als „spannungsgeladener Normenkomplex“.²⁸⁶ Dies nimmt nicht wunder, bedenkt man die Aussage des c. 601 CIC, der von einer Unterwerfung des Willens spricht, was nichts anderes bedeuten soll, daß die „Autonomie des eigenen Willens zur Disposition gestellt ist“.²⁸⁷ In Zeiten, in denen alle Bereiche des menschlichen Lebens vom Gedanken der Autonomie des Subjekts erfaßt sind,²⁸⁸ werden Forderungen nach einem Hintanstellen eigener Positionen eher mit Skepsis, ja mit offener Ablehnung bedacht.

Diese Skepsis zeigt sich auch in der kanonistischen Literatur. So will *Henseler*²⁸⁹ den evangelischen Rat des Gehorsams lediglich als „kanonischen Gehorsam“ verstanden wissen, als Bindung an die Befehlsgewalt der Oberen, welche diese allein im Rahmen des klösterlichen Eigenrechts und der spirituellen Anweisungen der cc. 618, 619 CIC ausüben können. *Sebott*²⁹⁰ und *Primetshofer*²⁹¹ wollen Befehl und Gehorsam am Gemeinwohl, am bonum commune des einzelnen Instituts messen. Sie verstehen den Ordensgehorsam funktional,

285) Sebott (wie Anm. 2) 197 f. weist in diesem Zusammenhang auf die Einbindung der Religiösen in das staatliche Altersversorgungssystem bzw. die damit zusammenhängende Rentenversicherungspflicht hin – ein System, das zunächst nur in Deutschland und in einigen Ländern gilt.

286) Schnizer (wie Anm. 81) 75 im Zusammenhang mit dem allgemeinen christlichen Gehorsam, wie er von c. 212 §1 CIC gefordert wird. Dazu auch Müller L., Im Bewußtsein der eigenen Verantwortung. Die Gehorsamspflicht im kanonistischen Recht (AKathKR 1996, 3–24; hier 3). Im Zusammenhang mit der Gehorsamspflicht in c. 601 ist insbesondere der Begriff des „Oberen als Stellvertreter Gottes“ umstritten. Kritisch dazu Henseler (wie Anm. 2) c. 601, Rdn. 1; Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 29; Sebott (wie Anm. 2) 72; Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 13) 559 und Schmitz R. M., Der Begriff des Gehorsams im Ordensrecht (OK 36, 1995, 441–454; hier 446 f.).

287) Vgl. dazu Aymans–Mörsdorf a. a. O.

288) Sebott (wie Anm. 2) 73 f. weist auf andere Zeiten hin, in denen der Glaube auf Autorität und Gehorsam reduziert war, die Mündigkeit der Gläubigen abgelehnt wurde und der Ordensgehorsam als Unmündigkeit, Passivität und Verzicht auf kritische Reflexion verstanden wurde.

289) Henseler (wie Anm. 2) c. 601, Rdn. 2.

290) Sebott (wie Anm. 2) 72 f.

291) Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 29.

d.h. auf die gemeinsame Aufgabe und das gemeinsame Ziel hin orientiert.²⁹² Auf eine darüber hinausgehende ekklesiologische Dimension weist *Rudolf Michael Schmitz* hin.²⁹³ Danach hat der einzelne Befehl des Ordensoberen „keine besondere Präsümption, sachlich richtig zu sein, sondern dafür, daß er befolgt werden soll, weil und insofern er Befehl einer legitimen Autorität ist“. Diese Autorität ist eine „von Gott gewollte Leitungsbefugnis in einer Gesellschaft, die selbst als von Gott gewollt betrachtet werden darf“ und „letztlich die der Kirche ist“.²⁹⁴ Die Gemeinschaft leitet „Autorität nur aus dem ganzen der ekklesialen *communio* ab“, so daß „das einzelne Ordensmitglied, das seinen ekklesialen Ort eben im Ordensstand in seiner konkreten Ordensgemeinschaft hat, gerade dadurch den Willen des Herrn der Kirche erfüllt, daß es sich durch den Ordensgehorsam dem Gemeinwohl nicht nur seiner Gemeinschaft, sondern in ihr auch dem der Kirche unterordnet“. Es geht hier also nicht um eine „künstliche Gehorsamsmystik“, sondern um „ein Ernstnehmen des Eingebettetseins jeder Ordensgemeinschaft in das vom göttlichen Erhaltungswillen getragene Ganze des mystischen Leibes Christi“.²⁹⁵ Freilich tritt neben den Aspekt der Funktionalität des Ordensgehorsams ein weiterer Aspekt, nämlich der der Entsagung, des Verzichts, der in den evangelischen Räten seine „konkrete Gestalt findet“.²⁹⁶ Die „sittliche, frei angenommene Verpflichtung der Ordensmitglieder, den Weisungen zu entsprechen“,²⁹⁷ tritt so in eine Konfliktsituation mit den „Bedürfnissen des einzelnen“ und seinen „inneren Veranlagungen“.²⁹⁸ Dabei sind letztere nichts anderes als Ausformungen von Menschenrechten, die in der Würde der Person des Religiösen gründen. Der Gehorsam erweist sich demnach als Prüfstein zwischen Spiritualität und Recht.²⁹⁹

Versteht man den spirituell begründeten Gehorsam der Ordensleute mit der Mehrzahl der Autoren als „*oboedientia religiosa-votiva*“,³⁰⁰ also als eine eigene Art des Gehorsams, der vom allgemeinen christlichen Gehorsam gem. c. 212 § 1 und vom kanonischen Gehorsam der Kleriker gem. c. 273 verschieden ist, so ist diese eingebettet in ein beziehungsreiches und diffiziles Ge-

292) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 559 sprechen von „Hingabe an die Gemeinschaft und ihre konkreten Ziele“, allerdings mit anderer Akzentsetzung.

293) Vgl. zum Folgenden Schmitz (wie Anm. 286) 445 ff., der sich zum Großteil auf Rahner K., Was heißt Ordensgehorsam? (Geist und Leben 46, 1973, 115–126; hier 116–119) bezieht.

294) Rahner (wie Anm. 293) 116, der diese Aussage dann wieder relativiert, indem er ausführt, daß „der einzelne Orden ... nicht mit der Kirche identisch ist“, sondern lediglich als „Teilkirche“ verstanden werden muß.

295) Schmitz (wie Anm. 286) 446.

296) Dazu Rahner (wie Anm. 293) 120 ff.; Schmitz a. a. O. spricht diesen Aspekt kurz an.

297) Rahner (wie Anm. 293) 117.

298) Rahner (wie Anm. 293) 119 f. nennt diese Situation „Kreuz“.

299) Ähnlich Herzig (wie Anm. 203) 274.

300) So Schmitz (wie Anm. 200) 421, der diesen Begriff im Hinblick darauf geprägt hat, daß das Gelübde des Gehorsams ein „Akt der *religio*“ ist; Schmitz (wie Anm. 286) 443 f.; Müller (wie Anm. 286) 6.

flecht, bestehend aus dem Religiösen, seinen Oberen, der konkreten Gemeinschaft seiner Mitschwestern oder Mitbrüder, der Ordensgemeinschaft als ganzer sowie der kirchlichen *communio*. Im Vordergrund steht die von *Ludger Müller* so bezeichnete *communio*-Struktur des kirchlichen Gehorsams,³⁰¹ eine aus ganzheitlich-umfassender Sicht der kirchlichen *communio* fließende Unterordnung des einzelnen Religiösen zum Wohl des Ganzen.³⁰² Eine solche Struktur des Gehorsams läuft nicht auf ein „Gegenüber“ des zum Gehorsam verpflichteten Religiösen hinaus, sondern auf einen „aktiven und verantwortlichen Gehorsam“, wie ihn Art. 14 Abs. 3 des Ordensdekretes „*Perfectae Caritatis*“ fordert.³⁰³ Um dieser Verantwortung gerecht zu werden, ist dem Religiösen ein Recht auf Anhörung und Mitgestaltung des gemeinschaftlichen Lebens „zum Wohl des Instituts und der Kirche“ einzuräumen, so wie dies in der genannten Regelung des Konzilsdekrets gefordert wird.³⁰⁴ Die *communio*-Struktur der *oboedientia religiosa-votiva* besitzt somit eine deutlich dialogisch-freiheitliche Struktur, weil sie von den Oberen mehr durch Überzeugung hervorgerufen als durch Befehl erzwungen werden soll.³⁰⁵ Das in Art. 14 Abs. 4 des Konzilsdekrets angesprochene Rätssystem,³⁰⁶ welches im Eigenrecht der Ordensgemeinschaften eine vielfältige Ausprägung erfahren hat,³⁰⁷ begrenzt den Spielraum der Oberen und verpflichtet diese zu einem konstruktiv-brüderlich/schwesterlichen Dialog mit den „Untergebenen“, wobei nicht verkannt werden darf, daß den Oberen die Letztentscheidung in der Sache verbleibt.

Gegenstand von Anhörung und Mitsprache des Religiösen können ganz unterschiedliche Sachverhalte sein. Sie reichen von Verfahrensweisen, Fragen der Eignung von Persönlichkeiten³⁰⁸ bis zu Opportunitätsfragen in an sich beliebiger Disposition zugänglichen Punkten.³⁰⁹ *Schnizer* verweist hier auf die traditionelle *Regula Sancti Benedicti*,³¹⁰ die in Kapitel 3 den Abt verpflichtet,

301) Müller (wie Anm. 286) 19f. der diesen Begriff in Bezug auf „*munus docendi*“ und „*munus regendi*“ differenziert.

302) Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 29; ähnlich *Schnizer* (wie Anm. 81) 94, der vom „*bonum commune ecclesiae*“ spricht.

303) Vat II PC 14 (wie Anm. 3) 295; vgl. den Hinweis von Primetshofer, a. a. O.

304) Vat II PC 14 a. a. O.; Müller (wie Anm. 286) 7 spricht hier von einer „Einbettung“ des Gehorsams in das „Ganze der Ordensregel“.

305) Schmitz (wie Anm. 286) 454. Zu dieser Struktur auch Dammertz (wie Anm. 203) 268–272, der sie unter Hinweis auf c. 618 S. 1 aus der Verpflichtung der Oberen herleiten will, ihre Vollmacht „im Geist des Dienens“ auszuüben.

306) Vat II PC 14 (wie Anm. 3) 297.

307) Vgl. dazu ausführlich Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 75–83.

308) Von Bedeutung sind hier insbesondere auch Fragen, die das Recht auf Schutz der eigenen Intimsphäre gem. c. 220 berühren, z. B. bei der Anwendung von sogenannten Tests bei Zulassung von Kandidaten. Dazu ausführlich Hess (wie Anm. 2) 332f. und Papez V., Das Recht der Ordensrechte auf Schutz der eigenen Intimsphäre und ihre Respektierung durch die Oberen (OK 36, 1995, 297–316).

309) *Schnizer* (wie Anm. 81) 94.

310) *Schnizer* a. a. O. – Kritisch dazu Holzherr G., Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben, Zürich 1993⁴, 75.

„die ganze Gemeinschaft zusammenzurufen und darzulegen, worum es geht... sooft etwas Wichtiges im Kloster zu behandeln ist“. Nur auf diese Weise und in diesem Geiste können die Oberen ihrem Auftrag nachkommen, die „Untergebenen ... weit entfernt, die Würde der menschlichen Person zu mindern, durch die größer gewordene Freiheit der Kinder Gottes zu ihrer Reife“ zu führen und „in Achtung vor der menschlichen Person“ zu leiten, so wie es das Konzilsdekret in Art. 14 Abs. 2 und 3³¹¹ vorschreibt. Aus Sicht des Religiösen verbinden sich hier Verbandsautorität und geistliche Tiefe der kirchenrechtlichen Gehorsamsbindung zu einem eher „ausgewogenen und spirituell bereichernden Bild des Gehorsams“,³¹² das den Menschenrechten durchaus Raum verschafft.

V. Zusammenfassung

Das vielschichtige Verhältnis von Ordenssazese und Menschenrechten ist zunächst geprägt von der Feststellung, daß die aus der Menschenwürde erwachsenden Menschenrechte Staat und Kirche und damit auch den Ordensgemeinschaften vorgegeben sind. In der Kirche erweisen sich die Menschenrechte als plurifunktional und mehrschichtig. Jedem der im Katalog des CIC von 1983 enthaltenen Rechte der Gläubigen können gleichzeitig personale und ekklesiale Bezüge und Funktionen zugewiesen werden. Hier kommt eine dialektisch vermittelte Einheit in der kirchlichen Rechtsordnung zum Ausdruck, die dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelten Verständnis der Kirche als einer „realitas complexa“ entspricht. Die kodifizierten Rechte lassen eine grundrechtskonforme Interpretation der übrigen Normen des kirchlichen Gesetzbuches zu. Den Religiösen bewahren sie vor Rechtlosigkeit und verleihen ihm Befugnisse im Dienste der Verwirklichung seiner Berufung. Diese Befugnisse gehen über die allen Gläubigen gewährten Rechte hinaus. Sie verstehen sich als ein „Mehr“, sind aber zugleich eingebunden in die von den evangelischen Räten geprägte Verantwortung des Religiösen. Es zeigt sich also eine Spannung zwischen Ordensspiritualität und Ordensrecht. Beide sind „ungleiche Geschwister“, die in Konkurrenz zueinander stehen und ihre Unterschiedlichkeit in Konfliktsituationen ausspielen.³¹³ Solche Konflikte lassen sich wohl nur durch eine Interpretation und Umsetzung des Ordensrechts auf der Basis einer gesunden Spiritualität lösen.³¹⁴ Die klösterliche Profeß führt eine solche Lösung nicht herbei. Die mir ihr verbundenen Rechtsakte lassen die Menschenrechte des Religiösen zwar unberührt, begründen aber zugleich ein Leben in der *vita consecrata*, das aus sich heraus mit Ver-

311) Vgl. Vat II PC 14 (wie Anm. 3) 295 und den Hinweis von Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 29.

312) Dazu Schmitz (wie Anm. 286) 453 f.

313) Herzig (wie Anm. 203) 285.

314) Vgl. dazu die 5. These von Herzig (wie Anm. 203) 294.

zucht verbunden ist. So sind die im kirchlichen Gesetzbuch und den ergänzenden Konstitutionen der einzelnen Institute niedergelegten Rechte der Religiösen nur bedingt Ausfluß der Menschenrechte. In concreto bewirkt die Spannung zwischen dem evangelischen Rat der Keuschheit und dem Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit ein Wechselspiel zwischen dem geordneten Status eines Religiösen und dem gewachsenen Bewußtsein von dessen unverletzlichen Rechten. Dies gilt in gleichem Maße für die Spannung zwischen dem evangelischen Rat der Armut und dem Recht auf Versorgung sowie für die Spannung zwischen dem Rat der oboedientia religiosa – votiva und dem Recht auf Mitgestaltung der Ordensgemeinschaft. Die „hohen Gaben des Geschlechtlichen, der wirtschaftlichen und willentlichen Autonomie“, die mit den evangelischen Räten verbunden sind, machen in diesem Wechselspiel deutlich, daß sie nicht als Selbstzweck zu verstehen sind, sondern „auf Gott hin relativiert werden müssen“.³¹⁵ Die Frage des Verzichts auf Rechte, namentlich auf Menschenrechte, spielt bei all dem nur eine untergeordnete Rolle, denn zur Realisation der Freiheit gehört es, sich den Bedingungen auszusetzen, die die frei gewählte Sache – hier die Existenz in der *vita consecrata* – von sich aus mit sich bringt. Der Religiöse verzichtet also nicht eigentlich auf jene Freiheit, die ein wesentliches und unveräußerliches Gut der menschlichen Existenz ist.³¹⁶

315) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 560.

316) Dazu Rahner (wie Anm. 293) 122.