



Gewalt im Orden?

(Historische Erinnerungen bzgl. des Öffentlichkeitscharakters der Verbandsgewalt in den Ordensinstituten

von Rafael Rieger OFM

1 „Gewalt“ im Orden?

Das deutsche Wort ‚Gewalt‘ hat einen un schönen Klang. Es weckt Assoziationen, die man normalerweise nicht mit dem Ordenswesen verbindet. Unwillkürlich kommen einem beim Stichwort ‚Gewalt‘ Schlagzeilen wie „Gewalttätige Jugendliche prügeln auf wehrlosen Passanten ein“, „BKA beklagt steigende Gewaltbereitschaft in Teilen der Bevölkerung“ etc. in den Sinn. Wenn im folgenden von ‚Gewalt‘ die Rede ist, so geht es nicht um die ungezügelter Aggression von Menschen, die sich zuweilen in ‚physischen Eskapaden‘ – Schlägereien u. ä. – entläßt, sondern um etwas gänzlich anderes. ‚Gewalt‘ wird hier verstanden als die (zugegebenermaßen zu vielerlei Missverständnissen Anlaß gebende) traditionelle deutsche Übersetzung des lateinischen Begriffs ‚*potestas*‘. Nach katholischem Glaubensverständnis gehört die *sacra potestas*, die ‚heilige Gewalt‘, die in der deutschen Kirchenrechtssprache u. a. auch als ‚Kirchengewalt‘ oder ‚geistliche Vollmacht‘ bezeichnet wird, mit zu den Grundtatsachen, die die Kirche als Rechtsgemeinschaft konstituieren (vgl. Aymans – Mörsdorf, KanR I, 385).

In diesem Sinne wird der Terminus ‚*potestas*‘ auch im Ordensrecht der Kirche gebraucht. So wird etwa in c. 596, § 1 des *Codex Iuris Canonici* von 1983 den Kapiteln und Oberen der Ordensinstitute eine nicht näher umschriebene Vollmacht (*potestas*) zuerkannt. Traditioneller Weise wurde die in diesem Canon genannte Vollmacht als *Domi-*

nativgewalt bezeichnet. Im Laufe der Jahrhunderte wurde diese in den klösterlichen Verbänden gegebene Dominativgewalt immer wieder mit der Hirtengewalt, jener Vollmacht, wie sie den geweihten Amtsträgern der Kirche zukommt, verglichen. So traten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Tage. In einem langen Klärungsprozess gelang es, allmählich die Natur beider Gewalten näher zu bestimmen. Was versteht man unter der sog. Dominativgewalt im Verbandswesen? Wie unterscheidet sie sich von der den Hirten der Kirche anvertrauten Leitungsvollmacht? – Im folgenden soll nach dem *Rechtscharakter* der sog. Dominativgewalt im Verbandswesen gefragt werden. So werden sich auch Antworten auf die genannten Fragen finden.

Es sei jedoch gleich zu Beginn betont, dass alle Antworten hier den Charakter von wissenschaftlichen *Hypothesen* haben. Eine endgültige autoritative Festlegung gab und gibt es in der Frage nach dem Rechtscharakter der klösterlichen Dominativgewalt nicht. So werden im folgenden verschiedene Positionen vorgestellt werden, die sich nicht unbedingt auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Zentraler Streitpunkt ist vor allem die Frage, ob es sich bei der sog. Dominativgewalt um eine *private* Gewalt oder um eine *öffentliche* Gewalt handelt.

Wie im weiteren Verlauf der Überlegungen noch deutlich werden wird, geht es hier um eine höchst bedeutsame Frage (und keines-



wegs nur um eine „akademische Spielerei“, da letztlich das Selbstverständnis der Ordensgemeinschaften und ihre ekklesiologische Position zur Diskussion stehen. Es scheint, dass die allseits beklagte gegenwärtige Krise der Orden mit einem *Schwinden des Öffentlichkeitscharakters der Ordensinstitute* einhergeht. Im alltäglichen Leben der kirchlichen *Communio* spielen Orden als verfasste Gemeinschaften vielfach keine Rolle mehr. Hatte noch die *Würzburger Synode* den Orden und anderen geistlichen Gemeinschaften, ihrem Auftrag und pastoralem Dienst, einen eigenen Beschluss gewidmet, so herrscht heutzutage bei den ‚Pastoralgesprächen‘, ‚Diözesanforen‘ (oder wie diese metakanonischen Versammlungen in den einzelnen Diözesen der Bundesrepublik auch immer genannt werden) meist Stillschweigen bzgl. der spezifischen Probleme und Fragen von Ordenschristen. Die Erfahrungen des Vorsitzenden der VDO, P. Dietger Demuth, beim ‚Pastoralgespräch‘ im Erzbistum Köln scheinen hier fast zeittypisch zu sein: In der ersten Fassung der zusammenfassenden Voten war lediglich an einer Stelle beiläufig von Ordenschristen die Rede. Als P. Demuth auf dieses Manko hinwies, war als Reaktion lediglich „allgemein eine gewisse Verlegenheit“ zu spüren (vgl. Ruh 1998, 398-402).

2 Unterschiedliche Lehrmeinungen vor der Kodifikation

Für die Frage nach dem Rechtscharakter der klösterlichen Dominativgewalt spielt, wie bereits angedeutet wurde, die Unterscheidung zwischen *privater* und *öffentlicher* Gewalt eine fundamentale Rolle.

Ogleich die Abgrenzung zwischen öffentlichen und privaten Bereich für die weltliche, wie (wenn auch in abgeschwächter Form¹)

für die kanonistische Rechtssystematik von hoher Bedeutung ist, bleibt der Grenzverlauf dennoch unklar.² Rechts- und begriffsgeschichtliche Analysen bringen hier nur wenig Licht ins Dunkel. Eher im Gegenteil: So galt die Familie, jene Gemeinschaft die heute geradezu als Paradigma des Privaten angesehen wird, im alten Rom als eine *öffentliche* Institution, gleichsam als ein kleines Reich (*regnum parvum*) sowie als die Keimzelle, aus der der Staat aufbaut wird (vgl. Fuertes 1953, 205). Die Gewalt des Familienvorstands hatte politischen, also *öffentlichen* Charakter, was nicht verwundert, kam den Hausherrn doch nach altrömischen Recht bzgl. den Familienmitgliedern und bzgl. der ebenfalls zum Familienverband gerechneten Dienerschaft das *Ius vitae et necis*, die Leben und Tod umfassende Herrschaftsgewalt, zu (vgl. ebd.). Jede Gewalt beinhaltet ein *dominium* und könnte von daher als *potestas dominativa*, als Dominativgewalt, bezeichnet werden. Etymologisch ist *dominium* (Herrschaft) von *dominus* (Haus Herr) abzuleiten, was wiederum auf *domus* (Haus) zurückzuführen ist. So läge es also von der Etymologie her nahe unter Dominativgewalt, die Herrschaftsmacht des Hausherrn in seinem eigenen Haus zu verstehen (vgl. ebd.). So verstanden hätte die Dominativgewalt nach heutigen Verständnis wohl eher *privaten* Charakter. Jedoch, wie im Laufe der weiteren Überlegungen noch deutlich werden wird, beschränkt sich die Vollmacht der Ordensoberen und der Kapitel keineswegs nur auf Fragen der Hausordnung. Daher unterscheidet man die ihnen zukommende Dominativgewalt (*potestas dominativa*, *hausherrliche Gewalt*) von der einfachen Hausgewalt (*potestas domestica*), wie sie beispielsweise auch den Eltern gegenüber ihren noch im elterlichen Haushalt wohnenden volljährigen Kindern zukommt (vgl. Sebott 1988, 26).

Thomas von Aquin spricht nicht von der Dominativgewalt der klösterlichen Oberen.

Wenn er den Begriff Dominativgewalt gebraucht³, so meint der Aquinate damit immer die (fast unumschränkte) Herrschaftsmacht eines Herrn über seinen Sklaven, die er mit der Herrschaftsmacht des Mannes über seine Ehefrau bzw. der Erziehungsvollmacht der Eltern über ihre Kinder vergleicht und deutlich von diesen beiden *potestates* abhebt (vgl. O'Connar 1961, 5).

Es war vor allem Francisco Suárez (1548-1617), der durch seine „*potestas-in-voluntatem-Theorie*“⁴ die Lehre von der klösterlichen Dominativgewalt über Jahrhunderte hinweg prägte. Der große spanische Gelehrte des 17. Jahrhunderts eröffnete einen neuen Zugang zur Frage nach dem Ursprung der klösterlichen Dominativgewalt. Wie zuvor die mittelalterlichen Kanonisten hielt er zwar daran fest, dass diese Gewalt durch einen *Vertrag* begründet wird. Dieser Vertrag sei jedoch nicht im Rechtsakt der Eingliederung in einem Ordensverband zu sehen. Auch wies Suárez die später häufig vertretene Lehre zurück, das Gehorsamsgelübde sei als Grundlage der Dominativgewalt anzusehen.⁵ Nach Suárez entspringt die Dominativgewalt vielmehr einem *zweiseitigen* Vertrag, der zwischen dem sich hingebenden Religiösen und der ihn aufnehmenden Gemeinschaft zustande kommt.⁶ Vor allem im zweiten Buch des siebten Traktates seiner Schrift *De Religione* begründet und erläutert er diese These ausführlich. Im einzelnen kann der Gedankengang hier nicht nachgezeichnet werden (vgl. jedoch O'Connar 1961, 6-10). So sei abschließend lediglich folgendes, kurzes Zitat angeführt, in dem deutlich wird, dass Suárez die Dominativgewalt im Willen der Beteiligten, nicht jedoch in einer, wie auch immer verstandenen Teilhabe an der Sendung Christi, begründet sieht:

„Diese Gewalt [= die Dominativgewalt – R. R.], wenn sie sich im Ordenswesen findet, fällt weder vom Himmel, noch rührt sie, etwa durch ein der Kirche gemachtes Gna-

dingeschenk, von Christus her. Sie gründet vielmehr gänzlich *im Willen [von Menschen]*, die sich zu einer solchen Regel bekennen und die sich einem Religiösenverband mit dem Versprechen und der Verpflichtung zum Gehorsam gemäß jener [Regel] [ganz] hingeben.“⁷

Suárez Konzeption wurde (wie bereits gesagt) für die Folgezeit prägend. Dennoch folgten nicht alle Zeitgenossen seiner Theorie. Der Franziskaner Francesco Bordoni (1595-1671) etwa vertrat die Ansicht, dass derjenige, der das Gehorsamsgelübde entgegennehme, von Anfang an über eine dem Gelübde entsprechende Gewalt verfügen müsse, damit er das Versprechen überhaupt annehmen und gegebenenfalls den Gehorsam einfordern könne. Diese Gewalt nannte Bordoni *superioritas*. Die Dominativgewalt dagegen verstand er lediglich als eine hiervon abgeleitete und untergeordnete Vollmacht, die aus dem Gehorsamsgelübde erwachse (vgl. O'Connar 1961, 9).

Für unseren Zusammenhang festzuhalten bleibt, dass seit der Zeit von Suárez und Bordoni bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts die Dominativgewalt immer primär, z. T. auch ausschließlich, als private Gewalt verstanden wurde (vgl. O'Connar 1961, 10).

Zu einem tieferen Verständnis des Charakters dieser Gewalt trug zu Beginn des eben vergangenen Jahrhunderts vor allem der flämische Jesuit Arthur Vermeersch (1858-1936) bei. Grundsätzlich hielt Vermeersch an der traditionellen Lehre fest und definierte die Dominativgewalt als jene dem Oberen zukommende Gewalt, die aus dem Gehorsamsgelübde der Untergebenen erwächst (vgl. ebd.). Der flämische Kanonist verstand die Dominativgewalt zunächst als private Gewalt, forderte jedoch im Gegensatz zur traditionellen Doktrin, dass zusätzlich zu der vertraglichen Übereinkunft mit ihrem privaten Charakter ein öffentliches Element hin-

zukommen müsse, damit ein Oberer die Dominativgewalt in legitimer Weise ausüben könne. Nach Vermeersch kann von legitimer Dominativgewalt nur dann die Rede sein, wenn der Obere einem kirchenamtlich anerkannten Religioseninstitut angehört und entsprechend den von der zuständigen kirchlichen Autorität festgesetzten Normen in sein Amt gelangte (vgl. O'Connar 1961, 11). Somit ist Vermeersch, obwohl er grundsätzlich an der privaten Natur der Dominativgewalt festhält, einer der ersten Autoren, der dieser Vollmacht der klösterlichen Oberen und Kapiteln einen gewissen öffentlichen Charakter zuerkennt. Er weist damit den Weg hin zu den späteren Theorien des 20. Jahrhunderts.

3 Die Aussagen des CIC/1917

Der *Codex Iuris Canonici* von 1917 kommt in zwei Canones, nämlich in can. 501, § 1 und can. 1312, § 1, expressis verbis auf die Dominativgewalt zu sprechen:

„Can. 501. – § 1. Superiores et Capitula, ad normam constitutionum et **iuris communis**, potestatem habent dominativam in subditos; in religione autem cericali exempta, habent iurisdictionem ecclesiasticam tam pro foro interno, quam pro externo. „ (Herv. R. R.)

„Can. 1312. – § 1. Qui *potestatem dominativam in voluntatem voventis* legitime exercet, potest eius vota valide et, ex iusta causa, etiam licite irrita reddere, ita ut nullo in casu obligatio postea reviviscat.

§ 2. Qui potestatem non quidem in voluntatem voventis, sed in voti materiam habet, potest voti obligationem tandiu suspendere, quandiu voti ad implementum sibi praeiudicium afferat.“ (Herv. R. R.)

Ohne weiteres ergibt sich allein aufgrund der (vergleichenden) Lektüre dieser Canones

bzgl. den Aussagen des CIC/1917 zur Dominativgewalt folgendes:

- ◇ Eine Legaldefinition dessen, was nach Überzeugung des Gesetzgebers unter Dominativgewalt zu verstehen ist, fehlt. Die Existenz einer solchen Gewalt wird vorausgesetzt, ihr Ursprung und ihr Rechtscharakter bleiben jedoch im Dunkeln.
- ◇ Can. 501, § 1 weist *allen* Oberen und Kapiteln *aller* Ordensinstitute (also auch der laikalen und nicht-exempten) gemäß den Normen der jeweiligen Konstitutionen und des allgemeinen Rechts Dominativgewalt zu, darüber hinaus kirchliche Jurisdiktionsgewalt dagegen *nur* den Oberen und Kapiteln der exempten, klerikalen Religiosenverbände. Von daher erübrigt sich bereits aufgrund des Gesetzestextes die in der Literatur zuweilen vertretene Gleichsetzung von Dominativ- und Jurisdiktionsgewalt. Es ist, wie man den Rechtscharakter und den Ursprung im Einzelnen auch bestimmen mag, auf alle Fälle von *zwei destinkten* Gewalten auszugehen.
- ◇ Aus can. 1312 folgt, dass der Gesetzgeber die Dominativgewalt nicht auf Religiosenverbände beschränkt wissen wollte. Außer deren Obere und deren Kapitel sind grundsätzlich auch andere Träger von Dominativgewalt denkbar. Demnach wird etwa die traditionelle Lehre, dass Eltern gegenüber ihren minderjährigen Kindern über Dominativgewalt verfügen, vom Gesetzgeber nicht verworfen.
- ◇ Der Vergleich des § 1 mit dem § 2 von can. 1312 ergibt, dass der Umfang der Dominativgewalt im einzelnen differieren kann. Es gibt offenbar Träger von Dominativgewalt, die diese in legitimer Weise über den Willen eines Gelobenden ausüben, während andere dies nur bzgl. der Materie des Gelöbnisses vermögen.

Angemerkt sei, dass sich der Gesetzgeber zunächst darauf beschränkte, die Existenz von

Dominativgewalt im Verbandswesen anzuerkennen. Er machte jedoch keine Aussagen, welchen Charakter diese Gewalt habe und wie mit ihr praktisch zu verfahren sei. So entzündete sich in der kanonistischen Fachwelt etwa eine lange und kontroverse Debatte darüber, ob die Dominativgewalt analog zur Jurisdiktionsgewalt im Einzelfall delegiert werden könne oder nicht (vgl. O'Connar 1961, 21).

Arcadius Larraonas Theorie von der *potestas dominativa publica*

Nachdem der Gesetzgeber keine Aussagen zum Ursprung der Dominativgewalt machte, war hier die kanonistische Forschung gefordert. Vor allem ein Mann nahm sich wiederholt dieser Thematik an: Arcadius Larraona († 1973). Der spätere Sekretär der Religiosenkongregation und Kardinal stellte seine Theorie zum Ursprung und zur Natur der Dominativgewalt im November 1934 auf dem Internationalen Juristischen Kongress in Rom einer breiteren Öffentlichkeit vor. Allein der Titel seines Vortrages – „*De potestate dominativa publica in iure canonico*“ – ist für sich schon bemerkenswert.⁸ Sieht man einmal von den oben erwähnten Tendenzen im Werk Arthur Vermeersch ab und lässt den ursprünglich öffentlichen Charakter der Dominativgewalt nach altrömischen Verständnis außer acht, so ist Larraona der erste, der expressis verbis von einer *öffentlichen* Dominativgewalt spricht.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der öffentliche Charakter der Religioseninstitute, den er durch zwei Überlegungen zu untermauern sucht: Zum einen ist der Ordensstand wie can. 107 CIC/1917 deutlich macht, von der höchsten kirchlichen Autorität als einer der drei Stände öffentlich anerkannt. Zum anderen werden die Religiosen gemäß der can. 614 und 592 sowohl bzgl. der Rech-

te als auch der Pflichten weitgehend den Klerikern gleichgestellt (vgl. Larraona 1937, 158-160). Die Kirche errichtet und approbiert nicht nur Religioseninstitute, sondern sie selbst nimmt, so Larraona, durch ihre offiziellen Vertreter auch selbst die Gelübde jedes einzelnen Religiosen entgegen. Diese Gelübde aber haben nach den can. 488, 1°, 1307, § 1 öffentlichen Charakter (*vota publica*). Wenn die Gelübde sowohl ihrer Natur als auch ihren Rechtsfolgen nach öffentlichen Charakter haben, ist davon auszugehen, dass auch das Religioseninstitut, innerhalb dessen die Gelübde abgelegt werden, öffentlichen Charakter hat. Eine derartige Gemeinschaft sei wohl kaum privater Natur wie etwa eine Bruderschaft oder eine Gebetsvereinigung, sondern sie habe wirklich und vorherrschend einen öffentlichen Charakter, wenn auch nicht in dem Umfange wie etwa eine Diözese (vgl. ebd., 151-152).

Aus dem Charakter einer Gemeinschaft könne ohne weiteres auf den Charakter der in ihr herrschenden Gewalt rückgeschlossen werden. James O'Connar fasst diese Überlegungen von Larraona kurz so zusammen: „As a result, in proportion as a society is public or private, such will be its power.“ (a.a.O., 12). Der Charakter der Gemeinschaft korreliert also mit dem Charakter der in ihr herrschenden Gewalt. Im Unterschied zur rein privaten Dominativgewalt, wie sie in rein privaten Institutionen wie etwa einer Familie oder einer Gebetsvereinigung gegeben ist, aber auch in Abgrenzung zur Hirtengewalt, die untrennbar mit dem Weihesakrament verbunden ist, charakterisiert Larraona die in den Religioseninstituten herrschende Gewalt als *potestas dominativa publica* (vgl. Larraona 1937, 166-168). Diese Gewalt nimmt nach der Konzeption von Larraona eine Mittelstellung zwischen der rein privaten Dominativgewalt und der Jurisdiktionsgewalt ein, wobei sie letzterer näher steht als ersterer. Larraona charakterisiert die Dominativgewalt in den Religioseninstituten näm-

lich als öffentliche Gewalt und nennt sie zuweilen auch *unvollkommene* bzw. *anfanghafte* Hirtengewalt (*iurisdictio imperfecta seu inchoata*) (vgl. ebd., 169).

Da Larraonas Theorie von der *potestas dominativa publica* in der Folgezeit die wissenschaftliche Diskussion entscheidend bestimmte und da man zuweilen auch in der nachkodikalen Gesetzgebung seine Handschrift zu erkennen glaubte (vgl. O'Connor 1961, 18), ist es wohl gerechtfertigt, hier seine Definition der öffentlichen Dominativgewalt der Ordensoberen und der Ordenskapitel in vollem Wortlaut anzuführen:

„[Öffentliche Dominativgewalt ist – R. R.] das Recht, eine juristische Person, die universaler und notwendig-freiwilliger Natur ist und die von der Höchsten Autorität der Kirche errichtet und approbiert wurde, in der Weise zu leiten, dass sie den öffentlichen Religiosenstand ganz umfasst und lenkt, den Klerikerstand aber, der mit dem Religiosenstand verbunden ist, zum Großteil [umfasst und lenkt – R. R.] und zwar dadurch, dass sie die Gläubigen, die dem Religiosenverband angehören – das haben sie ja besiegelt und insoweit bilden sie eine feste Gemeinschaft – auf effektive Weise zur Vervollkommnung der christlichen (Nächsten-)Liebe führt.“⁴⁹

Hier kann nicht auf alle Einzelheiten dieser komplexen und in ihrer sprachlichen Gestalt nicht sofort durchsichtigen Definition eingegangen werden. Drei Aspekte sollen genügen:

◇ Larraona charakterisiert den Religiosenverband als juristische Person notwendig-freiwilliger Natur. Durch diese Charakterisierung, die zunächst wie eine *contradictio in adiecto* wirkt, soll ausgedrückt werden, dass die Mitgliedschaft im Religiosenverband zwar grundsätzlich freiwillig ist, dass aber derjenige, der dem Ordensstand angehören will, um so zur Vervollkommnung der Liebe zu gelangen,

notwendiger Weise einem Ordensinstitut beitreten muss (vgl. O'Connor 1961, 14).

◇ Larraona spricht auch davon, dass der Religiosenverband universaler Natur sein muss. Damit soll die Definition zunächst auf Religioseninstitute päpstlichen Rechts eingeschränkt werden. Hierbei handelt es sich in erster Linie jedoch um eine methodische Vorgehensweise, die wohl auch biographisch bedingt sein dürfte (vgl. Gutiérrez 1983, 78, Anm. 10). Larraona wählte nämlich für seine Darlegungen zunächst exemplarisch ein klerikales, nicht-exemptes Ordensinstitut päpstlichen Rechts, wie beispielsweise die Gemeinschaft der Claretiner, der er selbst angehörte, aus, um den öffentlichen Charakter der Dominativgewalt im Verbandswesen deutlich hervorheben zu können. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen zeigt er dann, dass die so gewonnenen Ergebnisse aber sehr wohl auch auf die übrigen, kanonisch niedrigeren „Klassen“ zuzuordnenden Religiosenverbände übertragen werden können (vgl. O'Connor 1961, 13).

◇ Wichtig erscheint es hervorzuheben, was man im Ringen um eine exakte Definition der klösterlichen Dominativgewalt leicht aus dem Auge verlieren kann, nämlich das Ziel einer etwaigen Gewaltausübung. Nach Larraona sollen die Oberen und die Kapiteln gegebenenfalls mit ihrer Dominativgewalt die einzelnen Mitglieder zur Vervollkommnung der christlichen Liebe geleiten.¹⁰

5 Gerard Kindts Erwiderung: *Superioritas*

Larraonas Theorie fand breite Zustimmung.¹¹ Der Redemptorist Gerard Kindt setzte sich jedoch in seiner umfangreichen und mit zahlreichen Quellenzitaten fundierten Dissertation¹² kritisch mit Larraonas Lehre von

der *potestas dominativa publica* auseinander und wies sie schließlich zurück (vgl. Gutiérrez 1983, 79f.).

Kindt argumentiert, dass die einzige Form von Dominativgewalt in den Religiosenverbänden, die der CIC/1917 kennt, diejenige sei, die in can. 501, § 1 genannt wird. Da keine weiteren Erläuterungen bzgl. des Charakters dieser Gewalt gegeben werden und sie statt dessen klar von der Hirtengewalt abgehoben wird, müsse man mit der kanonistischen Tradition davon ausgehen, dass die im CIC genannte Dominativgewalt *rein privaten* Charakter habe (vgl. Kindt 1945, 259f.). Zahlreiche Rechtsakte, zu denen die Oberen befähigt sind, wie beispielsweise die Aufnahme von Kandidaten zu Noviziat und Profese, die Entlassung von Mitgliedern oder Akte der Vermögensverwaltung wie der Erwerb und die Veräußerung zeitlicher Güter im Namen der Gemeinschaft, hätten jedoch, so Kindt, eindeutig öffentlichen Charakter und könnten damit nicht als durch die rein private Dominativgewalt legitimiert gelten (vgl. ebd., 285). Da diese Akte als Ausübung einer wie auch immer gearteten Gewalt zu gelten haben und – zumindest im Fall der nicht-exempten Gemeinschaften – die Hirtengewalt als weitere Alternative von vornherein ausscheide, habe man von einer dritten Gewalt auszugehen. Im Rückgriff auf ältere Traditionen¹³ bezeichnet Kindt diese Gewalt als *superioritas* bzw. als *potestas superioritatis* (vgl. ebd., 286; 303; 309 u. ö.).

Im Endeffekt gelangt er so – trotz unterschiedlicher Begriffswahl – zu einem im Vergleich zu Larraona fast identischen Ergebnis: Beide Autoren gehen davon aus, dass es in den Religiosenverbänden eine Gewalt gibt, die *öffentlichen* Charakter hat und die dem Umfang nach größer ist als diejenige private Gewalt, die man traditionell als häusliche Dominativgewalt bezeichnet hat (vgl. Gutiérrez 1983, 79f.). Andererseits könne diese Gewalt, ob man sie nun mit Larraona als öf-

fentliche *Dominativgewalt* oder mit Kindt als *Oberengewalt* bezeichnet, auch nicht einfach mit der Hirtengewalt der geweihten Amtsträger der Kirche gleichgesetzt werden. Vielmehr sei – so übereinstimmend die beiden Autoren – hier von einer Gewalt *sui generis* auszugehen, die jedoch vielfache Analogien und Ähnlichkeiten zur *potestas iurisdictionis* aufweise.

Die PCI-Entscheidung vom 26.03.1952

Unter dem Datum des 26. März 1952 veröffentlichte die *Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos* (= die Päpstl. Kommission zur authentischen Interpretation der Canones des Codex, abgekürzt: PCI) folgende authentische Entscheidung:

„F(rage): Sind die Vorschriften der Canones 197, 199, 206-209 bzgl. der Hirtengewalt, sofern nicht die Natur der Sache bzw. der Text oder Kontext des Gesetzes dem entgegensteht, auf die Dominativgewalt wie sie den Oberen und den Kapiteln in Religiosenverbänden und in Gesellschaften, in denen sowohl Männer als auch Frauen ohne öffentliche Gelübde in Gemeinschaft leben, zukommt, anzuwenden? A(ntwort): Ja.“¹⁴

Dieser PCI-Entscheid hatte zunächst vorwiegend praktische Konsequenzen. Bestehende Rechtsunsicherheiten etwa in der Frage der Delegationsmöglichkeit von Dominativgewalt wurden beseitigt (vgl. etwa O’Connor 1961, 21). Die eher grundsätzliche Thematik bzgl. des Ursprungs, der Natur und des Rechtscharakters der in den Religiosenverbänden gegebenen Dominativgewalt dagegen wurde (was bei einem derartigen PCI-Entscheid auch nicht weiter verwunderlich ist) nicht direkt angesprochen. Dennoch lassen sich aus dieser authentischen Gesetzes-

interpretation einige Rückschlüsse hierfür ziehen. Hervorzuheben ist vor allem eine *doppelte Grenzziehung*. Der Rechtscharakter der klösterlichen Dominativgewalt wird nämlich durch diesen PCI-Entscheid, obwohl viele Detailfragen offen bleiben, in *zweifacher Weise* bestimmt: Zum einen wird eine einfache Gleichsetzung von Hirtengewalt und Dominativgewalt, wie sie später José Luis Gutiérrez versucht¹⁵, nicht akzeptiert. Aus dem PCI-Entscheid geht eindeutig hervor, dass es sich um zwei unterschiedliche Gewalten handelt. Schließlich werden nicht alle Normen bzgl. der Hirtengewalt auf die Dominativgewalt übertragen. Auch werden bzgl. der analogen Anwendung der genannten Normen klare Einschränkungen gemacht (*nisi natura rei aut textus contextus-ve legis obstat*). Zum anderen aber wird, was nicht auf den ersten Blick ersichtlich ist, der Dominativgewalt in den Religiosenverbänden und Gemeinschaften des Apostolischen Lebens durch diese authentische Entscheidung eindeutig ein *öffentlicher* Charakter zuerkannt. Unter den auf die Dominativgewalt anzuwendenden Canones findet sich nämlich auch der can. 209 CIC/1917. Gemäß dieser Norm ergänzt ("suppliert") bei allgemeinen Irrtum und guten Glauben die Kirche die fehlende Gewalt. Wie Socha jedoch treffend feststellt, ist „Gewaltergänzung [...] eine Form der Gewaltübertragung. Die Kirche kann nur eine von ihr ausgehende Gewalt ergänzen.“ (1967, 24) Somit ist davon auszugehen, dass es sich bei der Dominativgewalt im Verbandswesen gemäß CIC/1917 um eine *kirchliche* Gewalt handelt, eine Vollmacht, die öffentlichen Charakter hat und deren Ursprung in der Sendung Jesu Christi und nicht im rein privaten Zusammenschluss einzelner Gläubiger zu suchen ist.¹⁶

7 Die Kodifizierung von 1957 für die kath.-orientalischen Kirchen

Eine zusätzliche Stütze für die These vom öffentlichen Charakter der klösterlichen Dominativgewalt findet sich im Recht für die kath.-orientalischen Kirchen. Mit dem Motu Proprio *Cleri sanctitati* vom 2. Juni 1957 wurde dem Ostkirchenrecht der Teil *De personis* hinzugefügt.¹⁷ Hier finden sich auch die Normen zur Kirchengewalt (vgl. Gutiérrez 1983, 86), u. a. can. 153 mit folgendem Wortlaut:

„Die Vorschriften der can. 139-152 über die Jurisdiktionsgewalt werden, wenn die Natur der Sache oder der Text bzw. Kontext des Gesetzes dem nicht entgegensteht, auf jede *öffentliche, kirchliche Gewalt* angewandt.“¹⁸

Die höchste kirchliche Autorität ging mit der Promulgation dieser Norm offenbar davon aus, dass es neben der Hirtengewalt noch andere Formen *öffentlicher* Gewalt in der Kirche gibt. Die sprachliche und inhaltliche Verwandtschaft dieses can. 153 des *Ius orientale personale* mit der PCI-Entscheidung von 1952 bzgl. der Dominativgewalt im Verbandswesen der Lateinischen Kirche „lässt es sicher erscheinen, dass die in diesem Kanon von der Hirtengewalt unterschiedene ‚*alia ecclesiastica potestas publica*‘ auch die klösterliche Dominativgewalt meint“ (Socha 1967, 35).¹⁹ Es ist also davon auszugehen, dass sich bzgl. des Rechtscharakters dieser Gewalt in den Jahren 1917 bis 1957 (also im Zeitraum von der Promulgation des ersten CIC bis zur Kodifikation des genannten ostkirchlichen Personenrechts) ein Klärungs- und Wandlungsprozess vollzogen hat (vgl. ebd.). Seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts bis hin zum Erscheinen des neuen CIC im Jahr 1983 galt die Dominativgewalt im Verbandswesen „fast allgemein als

öffentlich-rechtliche Befugnis, die sich von der privaten Dominativgewalt, z. B. der der Eltern über ihre Kinder (vgl. can. 89 CIC/1917), wesentlich unterscheidet“ (ebd.). Der öffentlich-rechtliche Charakter stand fest, nicht jedoch die nähere Bestimmung. So ist es kaum verwunderlich, dass in der Literatur der öffentliche Charakter der klösterlichen Dominativgewalt auf sehr unterschiedliche Weise erklärt wurde (vgl. Socha 1967, 35f.).²⁰

8 Die Papstansprache vom 11.02.1958

Ein Erklärungsversuch, der sich auf Theorien mittelalterlicher Kanonisten stützen konnte (vgl. Socha 1967, 23), bestand darin, dass man die klösterliche Dominativgewalt als Ausfluss der päpstlichen Höchstgewalt verstand. Man ging davon aus, dass mittels des Codex sowie der päpstlichen Approbation der Ordensregeln und Konstitutionen eine Delegation eines Teils der päpstlichen *potestas suprema* auf die Träger der klösterlichen Dominativgewalt stattgefunden habe (vgl. Gutiérrez 1983, 87). So wie die Kurialorgane im Namen des Papstes tätig werden, so würden auch in den Religiosenverbänden die Oberen und die Kapitel bei der Ausübung ihrer *potestas dominativa publica* letztlich in seinem Namen handeln. Eine autoritative Stütze für diese Theorie kann in einer Rede von Papst Pius XII. gesehen werden, die er am 11. Februar 1958 anlässlich einer Audienz für die in Rom versammelten Generaloberen der Religioseninstitute hielt. Der HI. Vater wandte sich dabei u. a. mit folgenden Worten an die Ordensoberen:

„Daher nehmen Wir, euch, geliebteste Söhne, in diesem Teil Unserer Aufgabe zu Teilhabern Unseres höchsten Leitungsamtes an, indem Wir zum einen auf rechte Weise durch den Rechtskodex etwas von Unserer höchsten Jurisdiktion an euch de-

legieren, zum anderen indem Wir durch Euere von Uns selbst approbierten Regeln und Satzungen, die Grundlagen schaffen für euere sog. Dominativgewalt.“²¹

Pius XII. unterschied diesem Zitat nach offenbar nicht zwischen Hirten- und Dominativgewalt. Für ihn wird die den Oberen zur Leitung ihres Institutes verliehene Gewalt einfach hin Dominativgewalt genannt. Er versteht sie als Ausfluss der päpstlichen Höchstgewalt und die Ordensoberen daher als seine „Mitarbeiter“ (*socii*) im petrinenen Primatsamt. Sicherlich ist es nicht angebracht diesem Dokument allzu hohen Stellenwert einzuräumen. Es handelt sich hier ja nicht um einen nach eingehenden Beratungen entstandenen Gesetzestext oder um eine von langer Hand vorbereitete Enzyklika oder gar um einen Akt des außerordentlichen und unfehlbaren Lehramtes, sondern *nur* um einen Abschnitt aus einer – möglicherweise aus dem Stehgreif – gehaltenen Audienzansprache. Man sollte diese Worte, auch wenn sie den Munde eines Papstes entstammen, nicht „auf die Goldwaage legen“. *Allein* auf ihrer Grundlage eine Theorie bzgl. dem Ursprung der klösterlichen Dominativgewalt aufbauen zu wollen, erscheint nicht statthaft.²² Andererseits wird an dieser Aussage deutlich, wie wenig Klarheit bzgl. des Rechtscharakters der klösterlichen Dominativgewalt in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, herrschte.

9 Hubert Socha als Verfechter der „*potestas-involuntatem-Theorie*“

Unter den deutschsprachigen Kanonisten war es vor allem Hubert Socha, der sich wiederholt mit der Frage nach dem Rechtscharakter der klösterlichen Dominativgewalt auseinandersetzte. In seinem Werk ist eine



gewisse Entwicklung feststellbar. Am Anfang, in seiner 1967 veröffentlichten Dissertation²³, arbeitete er zwar klar den Unterschied zwischen Hirten- und Dominativgewalt heraus, betonte jedoch mit Nachdruck, dass beide Gewalten *öffentlich-rechtlichen Charakter* haben. In seiner sechs Jahre später erschienenen Habilitationsschrift²⁴ stellt er dagegen fest, dass die Dominativgewalt *primär* eine *private* Gewalt sei, die erst *sekundär* durch die kirchliche Anerkennung der jeweiligen Gemeinschaft einen *gewissen öffentlich-rechtlichen Charakter* erlange. Zwei Zitate mögen dies belegen.

Bzgl. der Frage nach dem Ursprung der klösterlichen Dominativgewalt führte Socha in seiner Dissertation 1967 u. a. folgendes aus:

„Der Unterschied zwischen der klösterlichen dominativen und der jurisdiktionalen Gewalt kann [...] nicht darin gesehen werden, dass erstere aufsteigend von den Untergebenen, letztere aber absteigend von Christus der Kirche zuteil wird. *Beide Befugnisse sind Ausprägungen der einen kirchlichen Gewalt und haben ihre gemeinsame Quelle letztlich in Christus.* Während aber die ‚iurisdictio‘ als Gewalt göttlichen Rechts unmittelbar auf Christus zurückgeht, leitet sich die in einem konkreten klösterlichen Verband wesende Dominativgewalt, wie die betreffende Gemeinschaft als solche, unmittelbar von der Kirche und nur mittelbar von Christus her.“ (Socha 1967, 25f. – Herv. R. R.)

Sechs Jahre später, in seiner Habilitationsschrift schreibt Socha dagegen:

„Soweit die klösterlichen Oberen ordentliche oder delegierte Hirtengewalt besitzen, leitet sie sich aus dem päpstlichen oder bischöflichen Amt ab. *Die Dominativgewalt dagegen hat ihren Ursprung in der beim freiwilligen Anschluss vollzogenen Unterwerfung der einzelnen unter die*

Gemeinschaftsziele [Herv. R. R.] Während die Jurisdiktion absteigend von Gott dem Papst und den Bischöfen und allen übrigen kirchlichen Hirten nur durch deren Vermittlung zuteil wird, bekommen die klösterlichen Vorsteher die potestas dominativa *aufsteigend* von ihrer durch den Hl. Geist zusammengerufenen Gemeinschaft [Herv. i. Original]. Die Dominativbefugnis erlangt zwar durch die Errichtung des Ordens und Anerkennung seiner Verfassung seitens der kirchlichen Hierarchie öffentlich-amtlichen Charakter, behält aber ihre Quelle und Verankerung im Willen der Gemeinschaft, der zu dienen sie bestimmt ist.“ (Socha 1973, 147f.)

Socha kehrt in seiner Argumentation offenbar wieder zu Francesco Suárez und seiner „potestas-in-voluntatem-Theorie“ zurück. So führt er auch zur Untermauerung seiner (im obigen Zitat hervorgehobenen) Kernaussage, dass die klösterlichen Dominativgewalt ihren Ursprung im freiwilligen Zusammenschluss einzelner Gläubigen habe, jene Stelle aus dem Werk von Suárez an (... *non pertinet ad claves, nec a Christo descendit* ...), die oben im Kap. 2 bei der Darstellung der Lehre des großen Gelehrten der frühen Neuzeit bereits zitiert wurde (s. Seite 4, vgl. Socha 1973, 147, Anm. 62). In seiner Dissertation wies Socha die u. a. von Franz-Xaver Wernz und Paul Vidal vertretene These²⁵, dass die Oberen die Dominativgewalt aufsteigend von ihrer durch den Hl. Geist zusammengerufenen Gemeinschaft erlangen, ausdrücklich zurück (vgl. Socha 1967, 25, Anm. 174). In seiner Habilitationsschrift dagegen vertritt Socha, wie aus obigem Zitat ersichtlich wird, nun selbst gerade jene These, die er sechs Jahre zuvor noch ablehnte. Kurioser Weise stützt er sich dabei genau auf die Stelle im Werk von Wernz und Vidal²⁶, die er zuvor ausdrücklich verworfen hatte (vgl. Socha 1973, 146, Anm. 53). Bzgl. Sochas Haltung zur Position von Arcadius Larraona verhält es sich gerade umgekehrt: In seiner Dis-

sertation stützte Socha sich zur Begründung des öffentlich-rechtlichen Charakters der klösterlichen Dominativgewalt noch auf Larraona – ohne auf dessen Lehre vom notwendig-freiwilligen Charakter der Ordensinstitute²⁷ näher einzugehen (vgl. Socha 1967, 23, Anm. 155), in der Habilitationsschrift weist er dann diese Theorie, nach der die Ordensgemeinschaften personale Zwangsverbände sind, zurück und verwirft damit indirekt auch Larraonas These von der *potestas dominativa publica* (vgl. Socha 1973, 146, Anm. 55).²⁸ Niemand ist verpflichtet, an einer einmal vertretenen Theorie „bis in Ewigkeit“ festzuhalten. Doch wenn man wie Socha eine „180-Grad-Wendung“ vollzieht, so ist es wohl im Interesse der eigenen Glaubwürdigkeit angebracht, zum einen auf die Kehrtwende hinzuweisen und zum anderen eine nachvollziehbare Begründung hierfür abzugeben. Soweit ersichtlich fehlt bei Socha beides.²⁹ Daher ist man auf Spekulationen angewiesen. Was könnte Socha zu seiner Kehrtwende veranlasst haben?

Vielleicht ist der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage im *unterschiedlichen Ansatz* der beiden Arbeiten zu sehen. Ausgangspunkt der Dissertation war die PCI-Entscheidung von 1952, also ein *einzelnes* Dokument der kirchlichen Rechtspraxis. In seiner Habilitationsschrift dagegen versuchte Socha, ausgehend von den Lehren des Zweiten Vatikanums, eine *grundsätzliche* ekklesiologisch-kanonistische Standortbestimmung der Ordensleute. Seit der Promulgation des ersten *Codex Iuris Canonici* hat sich die klösterliche Dominativgewalt in der Praxis sehr stark an die Jurisdiktionsgewalt angeglichen. Bei den alltäglichen Rechtsakten waren im Endeffekt zumindest rein äußerlich vielfach kein Unterschied feststellbar. Im Gegensatz hierzu führte die vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil initiierte *theoretische Reflexion* zu einer stärkeren Betonung der Unterschiede zwischen klösterlicher Dominativgewalt und oberhirtlicher Jurisdiktionsgewalt. Aufgrund einiger durch das

Konzil vorgegebenen Prämissen war es geboten, den Ursprung und den Rechtscharakter der klösterlichen Dominativgewalt neu zu bestimmen. Das Zweite Vatikanum betonte die Einheit der Kirchengewalt. In den Konzilsdokumenten kommt der Begriff *potestas* meist in der Einzahlform vor, nicht selten verbunden mit dem Adjektiv *sacra* (vgl. beispielsweise LG 10, 2; 18, 1; 27, 1). Die traditionelle Unterscheidung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* dagegen sucht man dort vergeblich (vgl. Aymans – Mörsdorf, KanR I, 386). Nach kontroverser Debatte und einem langen Klärungsprozess wurde im neuen CIC von 1983 festgesetzt, dass nur Kleriker Träger von kirchlicher Leitungsgewalt sein können (vgl. cc. 129, 274). Unabhängig davon, welchen Rechtscharakter man dieser Entscheidung beimisst³⁰, ist es zweifellos geboten, eine Theorie der in den klösterlichen Verbänden gegebenen Gewalt zu entwickeln, die mit den geltenden Normen des kirchlichen Rechts in Einklang zu bringen ist. Ob dies allerdings durch eine Rückkehr zur „potestas-in-voluntatem-Theorie“ von Suárez, wie sie bereits zehn Jahre vor Erscheinen des neuen Codex in der Habilitationsschrift von Socha angedeutet wird, gelingen kann, erscheint fraglich.

10 Klösterliche Dominativgewalt als *potestas publica* – nur eine Episode der kirchlichen Rechtsgeschichte?

Um die Mitte des eben vergangenen Jahrhunderts war man sich, vor allem nach der PCI-Entscheidung von 1952 und der Kodifizierung des ostkirchlichen Personenrechts 1957, weitgehend darin einig, dass die in den klösterlichen Verbänden gegebene Gewalt eine *potestas publica ecclesiastica* sei.³¹ Wie viele Autoren zu dieser Zeit glaubte James O’Connor, dass durch die genannten Ereignisse, die Frage nach dem Rechtscharakter

der klösterlichen Dominativgewalt endgültig gelöst sei und allenthalben Friede herrsche (vgl. O'Connar 1961, 26). Aus heutiger Perspektive muss man dagegen feststellen, dass dem keineswegs so ist.

Unmittelbar vor der Promulgation des neuen Codex im Jahr 1983 glaubte José Luis Gutiérrez, die Gewaltenfrage im Verbandswesen ließe sich dadurch lösen, dass man *allen* Ordensoberen und Kapiteln, auch in den laikalen (Frauen-)Gemeinschaften, *potestas regiminis* zubillige.³² Gutiérrez stützte seine Argumentation auf die ihm zu diesem Zeitpunkt vorliegenden Schemata zur Reform des CIC. Doch bekanntlich wurden gerade in der Gewaltenfrage gleichsam in letzten Augenblick einige gravierende Änderungen vorgenommen, so dass der nun gültige Codex in wichtigen Punkten von den vorausgehenden Schemata abweicht. Dies führt dazu, dass die Argumentation von Gutiérrez gänzlich zusammenbricht: Auf der Grundlage des geltenden Rechts kann die in den kanonischen Lebensverbänden³³ gegebene Gewalt, die herkömmlicher Weise als Dominativgewalt bezeichnet wurde, nicht einfach mit der traditionell als *iusdictio* bezeichneten kirchlichen Leitungsvollmacht gleichgesetzt werden. Dies verbietet sich allein schon aufgrund des Wortlautes des einschlägigen c. 596 CIC/1983³⁴:

„Can. 596 – § 1. Obere und Kapitel der Institute haben über die Mitglieder die im allgemeinen Recht und in den Konstitutionen umschriebene Vollmacht.“

§ 2. In den klerikalen Ordensinstituten besitzen sie überdies kirchliche Leitungsgewalt sowohl für den äußeren als auch für den inneren Bereich.

§ 3. Die Vorschriften der cann. 131, 133 und 137-144 sind auch auf die in § 1 erwähnte Vollmacht anzuwenden“

Die Vollmacht, die den Oberen und Kapiteln in den kanonischen Lebensverbänden nach c. 596, § 1 zukommt, ob man sie nun – was durchaus sinnvoll ist – mit Winfried Aymans als „Verbandsgewalt“ tituliert³⁵ oder in Übereinstimmung mit den bisherigen Gepflogenheiten als „Dominativgewalt“³⁶, ist von der im § 2 des gleichen Kanon genannten kirchlichen Leitungsgewalt wie sie den Oberen und Kapiteln in den klerikalen Ordensinstituten päpstlichen Rechts zusätzlich zukommt, klar zu unterscheiden.³⁷ Dies wird u. a. auch dadurch deutlich, dass der kodikarische Gesetzgeber beide Gewalten in zwei getrennten Paragraphen behandelt (vgl. Aymans – Mörsdorf, KanR II, 565).

Bzgl. des Ursprungs und des Rechtscharakters der in c. 596, § 1 genannten, aber nicht näher bezeichneten Vollmacht (*potestas*) äußert sich der Gesetzgeber nicht, so dass hier die kanonistische Forschung gefragt ist.³⁸ Allem Anschein nach stehen sich hier verschiedene Schulen weitgehend unversöhnlich gegenüber.³⁹ Eine widerspruchsfreie, allgemein akzeptierte Lösung des Problems ist nicht in Sicht.

11 Verbandsgewalt: eine öffentliche Gewalt in der Kirche

Daher mag eine Rückkehr zur „*potestas-involuntatem*-Theorie“ von Suárez zunächst verlockend sein. Ließe sich die Problematik nicht dadurch elegant lösen, dass man die in den kanonischen Lebensverbänden gegebene Vollmacht wieder mit Suárez als eine *rein private Gewalt* apostrophiert? Spielt es im Alltag der Ordenschristen denn eine Rolle, ob die Vollmacht der Oberen und Kapiteln privaten oder öffentlichen Charakters ist?

Hier ist höchste Vorsicht angebracht, will man nicht sprichwörtlich „das Kind mit dem

Bade ausschütten.“ Denn die Antwort auf die Gewaltfrage ist – wie bereits zu Beginn angedeutet – untrennbar mit der viel weitreichenderen Problematik bzgl. des Selbstverständnisses und der ekklesiologischen Position der Ordensgemeinschaften verbunden. Arcadius Larraona hat (wohl zurecht) darauf aufmerksam gemacht, dass der Charakter einer Gemeinschaft immer mit dem Charakter der in ihr herrschenden Gewalt korreliert (s. oben Kap. 4). Ist die in einer Gemeinschaft herrschende Gewalt privater Natur, so ist auch die Gemeinschaft insgesamt als privatrechtliche Vereinigung anzusehen. Ist dagegen die Gewalt öffentlicher Natur, so ist davon auszugehen, dass auch der Gemeinschaft als ganzer ein öffentlicher Charakter zukommt.

Was heißt dies nun aber konkret im kirchlichen Bereich? Wie unterscheidet sich etwa ein *privater* Verein von einem *öffentlich-kirchlichen* Verein oder einer als *öffentliche* juristische Person verstandenen Ordensgemeinschaft? – Die entscheidende Differenz ist in einer *unterschiedlichen Einordnung in die Sendung der Kirche* zu sehen (vgl. Aymans – Mörsdorf, KanR I, 311). Öffentliche juristische Personen und öffentliche kirchliche Vereine handeln (nach den Maßgaben des Rechts) *im Namen der Kirche*, private Vereinigungen dagegen stets nur in ihrem eigenen Namen.

An einem wie auch immer gearteten öffentlichen Charakter der Verbandsgewalt ist festzuhalten⁴⁰, da nur so die spezifische Eigenart der kanonischen Lebensverbände gewahrt bleibt.⁴¹ Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ist das Leben nach den Evangelischen Räten wie es in den kanonischen Lebensverbänden gepflegt wird, ja keine „Erfindung“ von Menschen, das sich mittels zweiseitig-verpflichtender Privatverträge beliebig organisieren lasse, sondern „eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat und in seiner Gnade immer bewahrt“ (LG 43,1). Der menschlichen Gestaltungsfreiheit sind hier Grenzen

gesetzt. Dies muss wohl auch im Charakter der Verbandsgewalt seinen Ausdruck finden.⁴²

Ordensgemeinschaften – auch wenn dies (vielleicht aufgrund des andauernden Nachwuchsmangels und dem damit verbundenen Rückzug vieler Gemeinschaften aus ihren angestammten Niederlassungen und Aufgaben) derzeit bei manchen in Vergessenheit geraten zu sein scheint – haben Teil an der Sendung der Kirche. Ordenschristen handeln im Namen und Auftrag der Kirche. Dies sollte auch in der gegenwärtigen Krisenzeit nicht aus dem Auge verloren werden.

Fr. Rafael Rieger OFM,
Straßburger Str. 14
D-90443 Nürnberg

Literaturverzeichnis

- AYMANS, Winfried; MÖRSDORF, Klaus: *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des CIC. Begr. v. E. Eichmann, fortgef. v. K. Mörsdorf, neu bearb. v. W. Aymans. Bd. I: Einleitende Grundfragen und allg. Normen*, Paderborn, München, Wien u. a. (Schöningh) 1991.
- AYMANS, Winfried; MÖRSDORF, Klaus: *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des CIC. Begr. v. E. Eichmann, fortgef. v. K. Mörsdorf, neu bearb. v. W. Aymans. Bd. II: Verfassungs- und Vereinigungsrecht*, Paderborn, München, Wien u. a. (Schöningh) 1997.
- BERTRAMS, Wilhelm: *Die Exemption der Ordensleute*, in: StZ, 168. Jg. (1960/61), S. 348-360.
- BLAT, Albertus: *De potestate superiorum in religionibus secundum CIC*, in: CRM, 16. Jg. (1935), S. 321-353.
- BONI, Andrea: *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c. 607/c. 596)*, Romae 1989 (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Bd. 29).

- FUCHS, Vinzenz: *Von der gerichtlichen oder gerichtsähnlichen Gewalt der Ordensoberinnen und ihrer Assistentinnen*, In: ThPQ, 87. Jg. (1934), S. 808-813.
- FUCHS, Vinzenz: *Von der gerichtlichen oder gerichtsähnlichen Gewalt der Ordensoberinnen und ihrer Assistentinnen*, In: ThPQ, 88. Jg. (1935), S. 369f.
- FUERTES, J. B.: *De potestate dominativa in religionibus non exemptis*, In: CRM, 34. Jg. (1953), S. 198-209, 274-279, 341-346.
- GRIMM, Dieter: *Art. Öffentliches Recht*, in: StL7 (Sonderausgabe 1995), Bd. IV, Sp. 119-124.
- GUTIÉRREZ, José Luis: *Dalla potestà dominativa alla giurisdizione. Appunti per uno studio*, in: EJCan, 39. Jg. (1983), S. 74-103.
- HENSELER, Rudolf: *Ordensrecht. Cann. 573 bis 746 Codex Iuris Canonici. Kommentar, 2. Aufl., Sonderausgabe in Verbindung mit der VDO*, Essen (Ludgerus) 1998 (Sonderdruck aus MünstKomm, 28. Erg.-Lieferung 8/1997).
- HOFMEISTER, Philipp: *Von der gerichtlichen oder gerichtsähnlichen Gewalt der Ordensoberinnen und ihrer Assistentinnen*, in: ThPQ, 87. Jg. (1934), S. 361-375.
- HOFMEISTER, Philipp: *Von der gerichtlichen oder gerichtsähnlichen Gewalt der Ordensoberinnen und ihrer Assistentinnen*, in: ThPQ, 88. Jg. (1935), S. 368f.
- KINDT, Gerard: *De potestate dominativa in religione*, Brügge, Paris, Rom 1945.
- LARRAONA, Arcadius: *De potestate dominativa publica in iure canonico*, in: Acta Congressus Iuridici Internationalis, Bd. IV, Rom 1937, S. 147-180.
- MCDONOUGH, Elisabeth: *The Potestas of canon 596*, in: Antonianum, 63. Jg. (1988), S. 551-606.
- O'CONNAR, James I.: *Dominative power of religious superiors*, in: Jurist, 21. Jg. (1961), S. 1-26.
- PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS ANONES AUTHENTICE INTERPRETANDOS: *De applicatione praescriptorum can. 197, 199, 206-209, potestati dominativae*, in: AAS, 44. Jg. (1952), S. 497.
- PIUS XII.: *Allocutio Moderatoribus Generalibus Religiosorum Ordinum ac Soldalatum in Urbe extantibus, vom 11.02.1958*, in: AAS, 50. Jg. (1958), S. 153-156.
- PRIMETSHOFER, Bruno: *Ordensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici 1983 unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz. 3., neubearb. Aufl.*, Freiburg i. Brg. (Rombach) 1988.
- RUH, Ulrich: *„Geistliche Inseln bilden“. Ein Gespräch mit Pater Dietger Demuth, dem Vorsitzenden der VDO*, in: HerKorr, 52. Jg. (1998), S. 398-402.
- SEBOTT, Reinhold: *Das neue Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573-746 des Codex Iuris Canonici*, Kevelaer (Butzon & Bercker) 1988.
- SOCHA, Hubert: *Die Analogie zwischen der Hirtengewalt und der Dominativgewalt der klösterlichen Laienoberen*, München 1967. (MThS.K, Bd. 27).
- SOCHA, Hubert: *Das Ordensapostolat in der Teilkirche. Ekklesiologisch-kanonistische Standortbestimmung der Ordensleute*, München 1973 (MThS.K, Bd. 31).
- Die Abkürzungen im Literaturverzeichnis und in den Anmerkungen richten sich nach Siegfried SCHWERTNER: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. Aufl.*, Berlin 1983, mit Ergänzungen auch als: *Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), 2. überarb. u. erw. Aufl.*, Berlin – New York 1994.

¹ Eine im strengen Sinn rein private Existenz kann es in der Kirche nicht geben. Daher kennt das kanonische Recht auch nicht die fundamentale Unterscheidung zwischen öffentlichem Recht und Privatrecht, obgleich der neue Kodex etwa in c. 116 öffentliche von privaten juristischen Personen differenziert (vgl. Aymans-Mörsdorf, KanR I, 310f., insb. Anm. 12).

² Vgl. etwa das folgende (fast resignierend) wirkende Eingeständnis des ehemaligen Verfassungsrichters Dieter Grimm: „Über das öffentliche Recht lässt sich mit Gewissheit nur aussagen, dass es sämtliche Rechtsnormen, Rechtsverhältnisse und Rechtsinstitute umfasst, die nicht zum Privatrecht gehören. Alle positiven Definitionsversuche sind dagegen gescheitert. Da für das Privatrecht das selbe gilt, bleiben Grenzverlauf und Begriff unklar. Gleichwohl durchzieht der Dualismus der beiden Rechtsmassen das Rechtssystem. Die Gerichtsorganisation orientiert sich ebenso an ihm wie die rechtswissenschaftliche Fächereinteilung und das juristische Publikations- und Dokumentationswesen.“ (1995, Sp.119)

³ Wie beispielsweise in S. th. II-II, q. 57, art. 4; q. 104, art. 5, ad I.

⁴ Bei dieser Bezeichnung handelt es sich um eine ad-hoc-Schöpfung des Verf., nicht etwa – wie man glauben könnte – um einen allg. gebräuchlichen terminus technicus.

⁵ Vgl. De religione, tract. 7, lib. 2, cap. 13, n. 11: „Non videtur autem haec potestas fundari in voto obedientiae secundum se spectato, ... quia illa potestas irritandi vota et obligationes subditorum provenit ex potestate dominativa, quam Praelatus habet in religiosos sibi subditos.“ (In: Opera omnia, Ed. Vives, Paris 1869, tom. 15, p. 176)

⁶ Vgl. De religione, tract. 7, lib. 2, cap. 4, n. 9, in: Opera omnia, tom. 15, p. 130.

⁷ „Quae potestas [scil. dominativa – R.R.], si in religione reperitur, non pertinet ad claves, nec a Christo descendit per specialem donationem Ecclesiae factam, sed orta est radicaliter a voluntate profitentium talem regulam, et se donatum religioni cum promissione et obligatione obediendi secundum illam.“ (De religione, tract. 7, lib 2, cap. 18, n. 5, in: Opera Omnia, tom. 15, p. 218 – Übers. u. Herv. R. R.)

⁸ Vgl. Larraona, Arcadius: De potestate dominativa publica in iure canonico, in: Acta Congressus Iuridici Internationalis, Bd. IV, Rom 1937, 147-180.

⁹ „[Potestas dominativa publica est – R. R.] ius regendi societatem iuridicam necessario-voluntariam et universalem ab Ecclesiae Suprema Auctoritate erectam et approbatam, ut statum publicum religiosum plene, staturum vero clericalem religioso adiunctum magna ex parte contineat ac moderetur, fideles qui religionem amplectuntur, sigillatim et quatenus corpus constituunt, ad christianae caritatis perfectionem efficaciter dirigendo.“ (Larraona 1937, 161; – Übers. R. R.)

¹⁰ Vgl. auch den Schlusssatz des CIC/1983 „... das Heil der Seelen vor Augen, das in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muss.“ (c. 1752)

¹¹ Gutiérrez (1983, 79, Anm. 14) nennt u. a. S. Goyeneche (De Religiosis, Rom 1938, 33f.) A. Ciocognani – D. Staffa (Commentarium ad Librum I CIC, Bd. I, Rom 1939, 132), T. Schäfer (De religiosis, Città del Vaticano 41947, 197f.) sowie die Herausgeber und Hauptautoren des Commentarium pro religiosis et misionariis (CRM).

¹² Kindt, Gerard: De potestate dominativa in Religione, Brügge – Paris – Rom 1945.

¹³ Siehe oben im Kap. 2 die Ausführungen zur Theorie des Franziskaners Francesco Bordoni.

¹⁴ „D. An praescripta canonum 197, 199, 206-209, de potestate iurisdictionis, applicanda sint, nisi natura rei aut textus centextusve [sic!] legis obstat, potestati dominativae quam habent Superiores et Capitula in Religionibus et in Societatibus sive viro- rum sive mulierum in communi viventium sine votis publicis. R. Affirmative.“ (AAS 44 (1952), 497 – Übers. R. R.) – Offensichtlich werden selbst Gesetzestexte nicht vom „Druckfehlerteufel“ verschont: In der dem Verf. vorliegenden Ausgabe der AAS ist eindeutig „centextusve“ zu lesen, aber es muss wohl „contextusve“ heißen. So auch in allen Zitationen (vgl. etwa Socha 1967, 40).

¹⁵ Siehe hierzu unten die Ausführungen in Kap. 10.

¹⁶ Zusammenfassend stellt Socha fest: „Die PCI-Entscheidung vom 26. März 1952 werten viele als indirekte Bestätigung der öffentlichen Natur der klösterlichen Dominativgewalt.“ (1967, 34). In einer Fußnote findet sich zur Untermauerung seiner These eine Liste mit 17 Autoren. Unter anderen wird dort auch – neben den hier bereits zitierten Autoren (Vermeersch, Fuertes, O'Connor) – W. Bertrams als „Zeuge“ angeführt (vgl. ebd., Anm. 251). Lediglich José M. Setien: Naturaleza juridica del estado de perfección en los institutos seculares, Rom 1957, 172 f. vertrat offenbar eine gegensätzliche Position (vgl. ebd.).

- 17 Pius XII.: *Motu Proprio Cleri Sanctitati* vom 02.0.6.1957, in: AAS 49 (1957), 433-603.
- 18 „*Praescripta can. 139-152 de potestate iurisdictionis, nisi natura rei aut textus contextusque legis obstat, serventur de omni ecclesiastica potestate publica.*“ (Zitiert nach: Gutiérrez 1983, 86 – Übers. u. Herv. R. R.)
- 19 Als Zeugen für diese These führt Socha u. a. auch Klaus Mörsdorf: *De conceptu officii ecclesiastici*, in: Apoll. 33 (1960), 78 und Heribert Schmitz: *Die Gesetzessystematik des Codex Iuris Canonici. Liber I-III*, München 1963 (=MThS.K. 18), 123 an (vgl. a.a.O., Anm. 253).
- 20 So sahen Bertrams und Gutiérrez die öffentliche Natur darin begründet, dass die Dominativgewalt auf das Gemeinwohl ausgerichtet sei, während Larraona damit argumentierte, dass diese Gewalt in das *forum externum* hineinreiche (vgl. Socha 1967, 35f., Anm. 257).
- 21 „*In hac igitur parte Nostrum munus, vobis, dilectissimi Filii, sive recto tramite, aliquid vobis per Codicem Iuris delegantes Nostrae supremae iurisdictionis sive per ipsa Nobis probata Regulas et instituta vestra illius potestatis vestrae, quam dominativam appellant, fundamenta ponentes, vos socios Nostrum supremi officii assumpsimus.*“ (Pius XII.: *Allocutio Moderatoribus Generalibus Religiosorum Ordinum ac Sodalitatum in Urbe extantibus*, vom 11.02.1958, in: AAS 50 (1958), 154 – Übers. R. R.)
- 22 Dies hat wohl auch so niemand versucht. Jedoch nimmt dieser Passus etwa in der Argumentation von Gutiérrez sehr wohl eine Schlüsselrolle ein, als einer der wichtigsten Belege zur Untermauerung seiner These, dass jede Dominativgewalt letztlich Jurisdiktionsgewalt sei (vgl. 1983, 87-90). Abgesehen von der inhaltlichen Fragwürdigkeit, erheben sich hier – wie oben angedeutet – auch rein formelle Bedenken.
- 23 Socha, Hubert: *Die Analogie zwischen der Hirten Gewalt und der Dominativgewalt der klösterlichen Laienoberen*, München 1967 (MThS.K., Bd. 27).
- 24 Socha, Hubert: *Das Ordensapostolat in der Teilkirche. Ekklesiologisch-kanonistische Standortbestimmung der Ordensleute*, München 1973 (MThS.K., Bd. 31).
- 25 Socha führt (u. a.) folgenden Beleg an: Wernz, F. X. – Vidal, P.: *Ius canonicum. Bd. III: De religiosis*, Rom 1933, Nr. 93, S. 86.
- 26 S. oben Anm. 25 (= Wernz, F. X. – Vidal, P.: *Ius canonicum. Bd. III, Nr. 93, S. 86*).
- 27 S. oben unter Kap. 4 (S. 7f.).
- 28 Als Belegstelle dient sowohl in der Dissertation als auch in der Habilitationsschrift Larraona 1937, 162, also jene Passage, die sich unmittelbar an die oben angeführte Def. der Dominativgewalt anschließt (s. o. S. 7f.).
- 29 Darüber hinaus kommt bei Socha – wie oben angedeutet – noch hinzu, dass er zur Begründung konträrer Thesen z. T. die gleichen Belegstellen heranzieht.
- 30 Die Existenz von Leitungsgewalt in der Kirche ist zweifellos göttlichen Rechts. Ob dies auch für die alleinige Trägerschaft dieser Gewalt durch die Kleriker gilt, ist dagegen strittig. Zumindest wird – wie Winfried Aymans feststellt – „in c. 129 für die Habilität der Kleriker im Hinblick auf die Leitungsgewalt das ‚*ius divinum*‘ nicht bemüht“ (Aymans – Mörsdorf, KanR I, 400, Anm. 36).
- 31 Siehe oben die Ausführungen in Kap. 7, insb. die beiden dort angeführten Zitate von Socha (S. 10 f.).
- 32 Nach Gutiérrez sei die Dominativgewalt im Grunde von Anfang an, d.h. also seit Erscheinen des CIC 1917, Hirten Gewalt gewesen, die lediglich im Ordenswesen mit einer eigenen Bezeichnung belegt wurde: „*Penso altresì che la potestà chiamata dominativa nel can. 501 § 1 CIC sia realmente – lo sia stato fin dal primo momento – vera giurisdizione concessa dall’Autorità ecclesiastica, e non un tertium genus per il quale non si trova posto nell’ordinamento canonico.*“ (1983, 102 f. – Herv. i. Original)
- 33 Zu diesem Begriff, der von Winfried Aymans übernommen wurde, vgl. Aymans – Mörsdorf, KanR I, 405, Anm. 53.
- 34 So auch Aymans – Mörsdorf, KanR I, 404, Anm. 52.
- 35 Aymans – Mörsdorf, KanR I, 404f. – Der traditionelle Terminus Dominativgewalt ist insofern nicht ganz unproblematisch, da er allzu leicht ein falsches Bild bzgl. des Verhältnisses zwischen Oberen und Untergebenen in geistigen Gemeinschaften entstehen lässt. Im Gegensatz zur Beziehung zwischen einem Vormund und seinem Mündel oder der Eltern zu ihren minderjährigen Kindern – in beiden Fällen spricht man in der Kanonistik von Dominativgewalt – stehen sich in Ordensgemeinschaften Obere und Untergebene grundsätzlich auf ‚gleicher Augenhöhe‘ gegenüber. Die Verbands Gewalt beschreibt das Verhältnis zwischen mündigen Christen, nicht die besondere Vollmacht von ‚Personensorgeberechtigten‘ gegenüber Unmündigen.

³⁶ Aymans weist ausdrücklich darauf hin, dass die von ihm so genannte „Konsoziativgewalt“, als deren beiden Unterformen er die Verbandsgewalt und die Vereinsgewalt ansieht, „weithin mit der ‚Dominativgewalt des CIC/1917 identisch‘ ist (Aymans – Mörsdorf, KanR I, 404, Anm. 50).

³⁷ So auch das Urteil von Elisabeth McDonough, die im Verlauf ihrer ausführlichen Analyse von c. 596 ausdrücklich feststellt: „In other words, the potestas regiminis of § 2 and the unqualified potestas of § 1 are certainly not exactly the same.“ (1988, 596f. –Herv. i. Original) – Vgl. jedoch die gegensätzliche Position von Andrea Boni (1998, 499), der lediglich einen quantitativen Unterschied zwischen beiden Gewalten sieht (s. u. Anm. 41).

³⁸ Nach dem Urteil von Elisabeth McDonough waren die Autoren der §§ 1 u. 3 von c. 596 bzgl. der Formulierung „sowohl überaus vorsichtig als auch bewusst unpräzise“ (1988, 598).

³⁹ Elisabeth McDonough spricht in diesem Zusammenhang von der „Deutschen“ und der „Römischen Schule“, zu ersterer rechnet sie u. a. K. Mörsdorf, W. Bertrams, W. Aymans, P. Krämer, K. Lüdicke, O. Saier, H. Socha, zu letzterer u. a. J. Beyer, H. Schauf, A. M. Stickler, J.-L. Gutiérrez (vgl. 1988, 552-559).

⁴⁰ So betont auch Bruno Priemtshofer, dass die Amtsgewalt von Oberen und Kapiteln „eine öffentliche Gewalt“ ist, „sie leitet sich aus der einen, der Kirche von Christus übertragenen Gewalt her. Sie entsteht daher nicht etwa aus einer Art ‚Gesellschaftsvertrag‘ (contract social) zwischen den Oberen und den Professoren.“ (1988, 40 – Herv. i. Original). Winfried Aymans merkt zur Position von Priemtshofer an, dass diese Auffassung zwar „dem religiösen Anspruch der Verbandsgewalt auf besondere Weise“ gerecht wird, dass Priemtshofer aber nicht vermag, „zwingend zu klären, weshalb diese Gewalt so grundlegend anderer Natur ist als die ‚sacra potestas‘ und in den unterschiedlichsten Formen ausgestaltet werden kann.“ (Aymans – Mörsdorf, KanR I, 405, Anm. 56 – Herv. R. R.). Rudolf Henseler (vgl. 1998, 141f.) bezieht selbst keine Position. Er weist darauf hin, dass der Charakter der „Dominativgewalt“ – er gebraucht den klassischen Terminus – in der Kanonistik umstritten ist. Die einen würden sie als „öffentliche Gewalt nicht-jurisdiktioneller Art“ bezeichnen, andere als „eine privatrechtliche Gewalt, der aber von der Kirche manche Befugnisse übertragen sind, die sonst von den Trägern der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt ausgeübt werden.“ Damit räume, so Henseler, „auch diese Meinung der Dominativgewalt einen gewissen öffentlich-rechtlichen Charakter ein.“ (ebd., Herv. R. R.)

⁴¹ So auch das Urteil des Franziskaners Andrea Boni, am Ende seiner umfangreichen Studie zur Leitungsgewalt in den Religiosenverbänden (vgl. 1989, 498 f.). Ob wie von Boni behauptet, sich die in c. 596, § 1 genannte Amtsgewalt der Oberen und Kapiteln allerdings nur quantitativ von der kirchlichen Leitungsgewalt, wie sie den Hirten der Kirche zukommt, unterscheidet, erscheint fraglich (vgl. ebd., 499: „Associandoci al parere di altri (A. Gutiérrez) siamo fermamente convinti che la distinzione tra il paragrafo primo ed il paragrafo secondo del can. 596 si deve ricondurre ad una distinzione semplicemente di ordine ‚quantitativo‘“ – Herv. R. R.)

⁴² Vgl. auch c. 601 CIC/1983. Dort wird der rechtmäßige Obere als Stellvertreter Gottes (vices Dei gentes) tituiert, den man deshalb (und nicht etwa aufgrund einer vertraglichen Übereinkunft) Gehorsam schulde. Nach Priemtshofer ist die Rechtsgrundlage für diese (nicht ganz unproblematische) Gehorsamsforderung die in c. 596, § 1 genannte Amtsgewalt der Oberen (vgl. 1988, 28-30).