

c. 573 § 1: „Vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem est stabilis vivendi forma qua fideles, Christum sub actione Spiritus Sancti pressius sequentes, Deo summe dilecto totaliter dedicantur, ut, in Eius honorem atque Ecclesiae aedificationem mundique salutem novo et peculiari titulo dediti, caritatis perfectionem in servitio Regni Dei consequantur et, praeclarum in Ecclesia signum effecti, caelestem gloriam praenuntient.“

c. 573 § 1: „Das durch die Profess der evangelischen Räte geweihte Leben besteht in einer auf Dauer angelegten Lebensweise, in der Gläubige unter Leitung des Heiligen Geistes in besonders enger Nachfolge Christi sich Gott, dem höchstgeliebten, gänzlich hingeben und zu seiner Verherrlichung wie auch zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der Welt eine neue und besondere Bindung eingehen, um im Dienste am Reich Gottes zur vollkommenen Liebe zu gelangen und, ein strahlendes Zeichen in der Kirche geworden, die himmlische Herrlichkeit ankündigen.“

von Martin Rehak

Die großen kirchenrechtlichen Rechtssammlungen des 13./14. Jh., wie sie im *Corpus Iuris Canonici* versammelt sind, wurden jeweils im ersten Titel des ersten Buchs programmatisch mit einem „dogmatischen“ Abschnitt eröffnet, wobei dieser Titel die Überschrift „*de Summa Trinitate et fide catholica*“ (dt.: Über die Höchste Dreifaltigkeit und den katholischen Glauben) trug; vgl. dazu X 1.1; VI° 1.1; Clem. 1.1 (= Friedberg, Bd. 2, 5–7; 937; 1133 f.).

Wie aber ist es im Vergleich dazu um die Präsenz des dreieinen Gottes im kodikarischen Kirchenrecht des CIC/1983 bestellt? Eine erste Durchsicht führt zu dem (wenig überraschenden) Befund, dass Gott-Vater, soweit ersichtlich, kein expliziter Gegenstand des kodikarischen Rechts ist; jedoch wird die Vaterschaft Gottes zumindest indirekt in c. 604 § 1 zum Thema, insofern dort Christus als der Sohn Gottes bezeichnet wird. Dagegen ließe sich eine umfangreiche Liste an Kanones zusammenstellen, in denen von Gott-Sohn die Rede ist, und zwar zumeist unter der Bezeichnung als „Christus“. Doch was lässt sich schließlich über die dritte Person der göttlichen Trinität sagen, Gott-Heiliger Geist?

Das Kirchenrecht sieht sich ja bisweilen dem Verdacht ausgesetzt, pneumatologisch unterbelichtet eine ziemlich Geist-freie Veranstaltung zu sein. So hat beispielsweise Winfried Aymans in Aymans-Mörsdorf, KanR III, 182, kritisch zu c. 840 CIC sowie zu den theologischen Leitkanones zu den Einzelsakramenten (cc. 849; 879, der insoweit aber *extra chorum* steht; 897; 898; 959; 998; 1008) bemerkt, dass sie „so gut wie keine Aussage über das Wirken des Heiligen Geistes im sakramentalen Geschehen enthalten“, obwohl „alles sakramentale Handeln [...] Frucht des Heiligen Geistes [ist], der der Geist Christi ist“. Und Michael Böhnke, Kirche in der Glaubenskrisis, 63, hat im Anschluss an Louis Bouyer die These aufgestellt, dass „[d]as Fehlen einer für die Strukturen der Kirche relevanten Pneumatologie bedingt, dass das Wirken des Geistes keine kanonistischen Konsequenzen zeitigen konnte und kann“. Bekannt ist schließlich auch – um etwas konkreter zu werden –, dass etwa c. 205 CIC zwar das theologische Textmaterial aus Nr. 14 der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils verwertet, dabei aber insbesondere die Klausel „*Spiritum Christi habentes*“ zur näheren Charakterisierung der Getauften auslöst (vgl. [AAS 57 \[1965\]](#) 5–75, hier 18 f.; dt. Übersetzung [hier](#)).

Kommt also in den Kanones des kodikarischen Rechts das Geistliche zu kurz? Ist das Kirchenrecht gleichsam von allen guten Geistern verlassen?

In einem Streifzug durch das kodikarische Recht lässt sich zunächst feststellen, dass die Vokabel „geistlich“ durchaus mit einer gewissen Regelmäßigkeit begegnet. So ist wiederholt vom geistlichen Amt und geistlichen Amtsträgern, dem geistlichen Stand, geistlichen Hirten, geistlichen Diensten die Rede. Die gewandelten eucharistischen Gaben werden gemäß einem geprägten Bild als geistliche Speise bezeichnet. Das Kirchenrecht thematisiert außerdem das geistliche Leben, geistliche Exerzitien und Einkehr(tage), geistliche Bildung, das geistliche Wohl, geistliche Güter ebenso wie geistliche Werke, ferner geistliche Handlungen und Angelegenheiten. Es möchte geistliche Hilfen gewährleisten und fragt nach dem geistlichen Nutzen.

Es wäre eine eigene Betrachtung wert, ob so viel Geistlichkeit ohne den Hauch des Pneuma sinnvoll gedacht werden kann. (Jedenfalls hinsichtlich der Eucharistie sicher nicht, wie die Bedeutung der Epiklese für ein funktionierendes eucharistisches Hochgebet beweist.)

Desweiteren wird in etlichen Kanones ein bestimmter „Spirit“ (*spiritus*, Geist) angesprochen und eingefordert, sei es ganz allgemein ein christlicher Geist, sei es spezifischer etwa der Geist des Evangeliums, der Geist des Gebets, der Geist eines Ordensinstituts bzw. seiner Stifterin oder seines Stifters, ein apostolischer bzw. missionarischer Geist, sowie last but not least der Geist des Dienens.

Doch auch der Heilige Geist selbst begegnet bei aufmerksamer Lektüre in nicht weniger als sieben Kanones. So merkt c. 206 § 1 beiläufig an, dass die Katechumenen vom Heiligen Geist geleitet sind. Über die Diözese hält c. 369 fest, dass sie vom Bischof durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird. Über die Bischöfe lehrt c. 375 § 1, dass sie kraft göttlicher Einsetzung durch den Heiligen Geist, der ihnen geschenkt ist, an die Stelle der Apostel treten. Das geweihte Leben wird in c. 573 § 1 dahingehend charakterisiert, dass sich Gläubige unter der Leitung des Heiligen Geistes in eine besondere Christus-Nachfolge begeben, um sich so total Gott zu widmen und ihn zu verherrlichen. Damit ist c. 573 § 1 zugleich jene Norm, in der das trinitarische Gottesverständnis der christlichen Glaubenslehre noch am deutlichsten zur Sprache kommt. Indem c. 605 die Möglichkeit neuer, in der spirituellen und aszetischen Tradition der Kirche bislang unbekannter Formen des geweihten Lebens für grundsätzlich vorhanden erklärt, wird den Diözesanbischöfen die Aufgabe der geistlichen Unterscheidung zugewiesen, um neue, der Kirche vom Heiligen Geist anvertraute Gaben des geweihten Lebens zu erkennen. In c. 747 § 1 referiert der Gesetzgeber die aus der Dogmatischen Konstitution *Pastor Aeternus* des Ersten Vatikanischen Konzils bekannte Lehre von der negativen Assistenz des Heiligen Geistes in Bezug auf die Weitergabe der Offenbarung (vgl. [ASS 6 \[1870/71\]](#) 40–48; auch DH 3070; dt. Übersetzung [hier](#)). Und schließlich verkündet c. 879, dass das Firmsakrament die Getauften mit der Gabe des Heiligen Geistes beschenkt.

Analysiert man die Funktionen, die dem Heiligen Geist in den genannten Kanones zugeschrieben werden, ist folgendes auffällig:

In c. 369 wird dem Heiligen Geist irgendwie eine kirchenbildende Rolle zugeschrieben. In der theologischen Reflexion des Textes erscheint beachtenswert, dass erstens seine genaue Rolle (als „Erstursache“?) hinter den „Zweitursachen“ – Gottesvolk, Hirtentätigkeit des Bischofs, Verkündung des Evangeliums, Feier der Eucharistie – zurücktritt; und zweitens die ausdrückliche Nennung der Eucharistie erahnen lässt, dass man „Gründonnerstag“ und „Pfingsten“ als Geburtsstunde der Kirche schwerlich gegeneinander ausspielen kann.

In zwei Kanones wird betont, dass der Heilige Geist eine geschenkte Gabe sei (cc. 375, 879). Demgegenüber begegnet er in c. 605 selbst als Schenkender. In der theologischen Reflexion wird man wohl sagen können, dass damit diese kirchenrechtlichen Textstücke die paradoxe Unverfügbarkeit Gottes sehr angemessen zum Ausdruck bringen.

In den cc. 206, 573 wird dem Heiligen Geist die Funktion der (An-)Leitung zugeschrieben. In etwa dieselbe Funktion, wenn auch kontextbedingt mit speziellerem Zuschnitt, begegnet aber auch in c. 747 § 1. In der theologischen Reflexion ist interessant, dass die Adressat*innen der göttlichen (An-)Leitung in allen drei Kanones gerade nicht nur die kirchlichen Amtsträger sind – sondern in c. 206 die Katechumenen, in c. 573 § 1 die Ordensleute, und in c. 747 § 1 ganz allgemein „die Kirche“. Dies ist zum einen deshalb bemerkenswert, weil im bereits genannten dogmatischen Quellentext zu c. 747 § 1 keineswegs der Kirche, sondern einzig und allein dem Papst als Nachfolger Petri der Beistand des Heiligen Geistes zugesagt wird (vgl. nochmals [ASS 6 \[1870/71\]](#) 40–48; DH 3070; dt. Übersetzung [hier](#)). Dies ist zum anderen auch deshalb interessant, weil im Zuge der vatikanischen Liturgiereform die Spendeformel für die Bischofsweihe bekanntlich in Anlehnung an jenes Weihegebet für den Bischof verändert wurde, welches in der *Traditio Apostolica* aus dem 3. Jh. niedergeschrieben ist. Darin wird Gott angefleht, auf den Weihekandidaten jenen „*Spiritum principalem*“, jenen „Geist der Leitung“ herabzusenden, den er zuvor schon über Jesus Christus und nach ihm über den Aposteln ausgegossen hatte (vgl. dazu Paul VI., Apostolische Konstitution *Pontificalis Romani* vom 18.06.1968, in: [AAS 60 \(1968\)](#) 369–373, hier 373; dt. Übersetzung [hier](#)).

Wie aber kommt es und hat es einen tieferen Sinn, dass ausgerechnet (auch) in c. 573 § 1 der Heilige Geist eigens angesprochen ist? Hat doch Rudolf Henseler CSsR in seiner Kommentierung der hier als Aufhänger unserer theologischen Betrachtungen gewählten Norm geurteilt, dass dieser „theologisch überfrachtete Kanon [...] erst von seinem sprachlichen Ballast befreit werden [muss], bis er jene Aussagen frei gibt, die einer rechtlichen Betrachtungsweise zugänglich sind“, vgl. MKCIC–Henseler, c. 573, Rz. 1. (Des einen Uhl, des andern Nachtigall.) In der Tat besteht hier ein krasser Unterschied zwischen can. 487 CIC/1917 als Einstiegsnorm in das Ordensrecht des alten Kodex und c. 573 § 1, wobei freilich schon can. 487 CIC/1917 zwei der drei Punkte benannte, die von Henseler als der rechtliche Gehalt aus beiden Paragraphen des c. 573 herausgestellt werden: Ordensleben als stabile Lebensform („*Status religiosus seu stabilis in communi vivendi modus ...*“ bzw. „*Vita consecrata [...] est stabilis vivendi forma ...*“). Bindung an die evangelischen Räte des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut durch Gelübde („*evangelica quoque consilia servanda per vota oboedientiae, castitatis et paupertatis*“), im CIC/1983 erst im § 2 des c. 573 angesprochen („*qui per vota aut alia sacra ligamina [...] consilia evangelica castitatis, paupertatis et oboedientiae profitentur*“). Das Material für die von Henseler kritisierte theologische Anreicherung findet sich dann übrigens vor allem in Nrn. 5–6 des Konzilsdekrets *Perfectae caritatis* über die Erneuerung des Ordenslebens vom 28.10.1965, in: [AAS 58 \(1966\)](#) 702–712, hier 704 f. (dt. Übersetzung [hier](#)). Dabei wiederum fällt bei genauem Hinsehen auf, dass vom Heiligen Geist zwar an verschiedenen Stellen dieses Konzilsdekrets die Rede ist, nicht jedoch in den besagten Nrn. 5–6. Vielleicht lässt sich dieser Befund zu der allgemeinen Erkenntnis entfalten, dass die „theologischen“ Themen des c. 573 § 1 – näherhin eine besondere Christusnachfolge nebst totaler Hingabe an Gott einerseits, die Auferbauung der Kirche und das Heil der Welt andererseits – Aufgaben sind, bei deren Bearbeitung der Christ in besonderer Weise des Heiligen Geistes bedürftig ist.

Allerdings benennt die von der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des CIC (jetzt: Päpstlicher Rat für die Gesetzestexte) herausgegebene Ausgabe des *Codex Iuris Canonici fontium annotatione* als weitere konziliare Quellen für den Text des c. 573 § 1 noch die Nrn. 42–44 von *Lumen Gentium* (vgl. [AAS 57 \[1965\]](#) 5–75, hier 47–51; dt. Übersetzung [hier](#)), wobei in jeder Nummer der Hei-

lige Geist ausdrücklich erwähnt wird (vgl. näherhin LG 42,1; 43,1; 44,3); die Nr. 33 des Dekrets *Christus Dominus* über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (vgl. [AAS 58 \[1966\]](#) 673–696, hier 690; dt. Übersetzung [hier](#)), wo der Heilige Geist nicht erwähnt wird; sowie Nr. 1 des bereits angesprochenen Dekrets *Perfectae caritatis* (vgl. [AAS 58 \[1966\]](#) 702–712, hier 702; dt. Übersetzung [hier](#)), wo der Heilige Geist erneut erwähnt wird (vgl. näherhin PC 1,2).

Welchen Sinn und welche Bedeutung hat nach alledem die Nennung des Heiligen Geistes im kodikarischen Kirchenrecht? Für eine erste Antwort auf diese Frage ist es sinnvoll, zunächst noch den Blick zu weiten und auch die Rechts(erkenntnis)quellen der übrigen „Hl.-Geist-Kanones“ zu untersuchen.

Zu c. 206 § 1 ist insoweit festzustellen, dass diese Norm bis in den genauen Wortlaut („*Catechumeni qui, Spiritu Sancto movente, explicita voluntate ut [Ecclesiae] incorporentur expetunt, [...] hoc ipso voto [...] [cum ea coniunguntur]*“) hinein auf LG 14,3 zurückgreift (vgl. [AAS 57 \[1965\]](#) 5–75, hier 19; dt. Übersetzung [hier](#)). Hinsichtlich c. 369 gilt, dass dieser Kanon wortwörtlich den ersten Absatz von *Christus Dominus*, Nr. 11 (vgl. [AAS 58 \[1966\]](#) 673–696, hier 677; dt. Übersetzung [hier](#)), abschreibt. Ebenso leicht wird man betreffs c. 375 fündig: In *Christus Dominus*, Nr. 2,2 (vgl. ebd., 674), heißt es: „*Episcopi [...], positi a Spiritu Sancto, in Apostolorum locum succedunt*“. Dagegen findet sich die spezifische Wendung „*nova [...] dona a Spiritu Sancto Ecclesiae concredita*“ aus c. 605 weder in den konziliaren noch in den nachkonziliaren Quellen dieser Norm (LG 45; PC 1, 19; AG 18; Instruktion *Renovationis causam* vom 06.01.1969 [vgl. [AAS 61 \[1969\]](#) 103–120; dt. Übersetzung [hier](#)]; Instruktion *Mutuae relationes* vom 14.05.1978 [vgl. [AAS 70 \[1978\]](#) 473–506; dt. Übersetzung [hier](#)]).

Dies berechtigt wohl zu folgenden Schlussfolgerungen: Während in c. 879 der Heilige Geist aus Sachgründen ein unverzichtbares Thema ist, lässt sich die Erwähnung der dritten Person der göttlichen Trinität in den cc. 206 § 1, 369, 376, 573 § 1 und 747 § 1 am einfachsten damit erklären, dass der Heilige Geist bereits zuvor in den bei der Formulierung der Norm ausgewerteten lehramtlichen Quellentexten genannt worden war. Insofern erscheint die Erwähnung des Heiligen Geistes im Kodex also als zufällig und wenig originell. Gleichwohl ist umgekehrt zur Kenntnis zu nehmen, dass der Gesetzgeber die Erwähnung des Heiligen Geistes jeweils für derart bedeutsam erachtet hat, dass dieser „spirituelle Überbau“ doch als integrierender Bestandteil einer theologisch stimmigen Aussage angesehen wurde. Betrachtet man die Situationen, in denen ausweislich der genannten Lehramts- und Rechtstexte der Geist wirkt, so ist zum einen von Situationen die Rede, die eine persönliche Entscheidung und religiöse Bindung herausfordern (Katechumenat, geweihtes Leben); zum anderen von Situationen, in denen die Kontinuität zwischen Altem und Neuem auf dem Spiel steht (Paradosis des *depositum fidei*; Verhältnis der Bischöfe zu den Aposteln). Voraussetzungslos Neues hinwiederum entsteht in der Kirche bevorzugt da, wo – wie von c. 605 thematisiert – Gläubige sich auf eine intensive Gottesbeziehung einlassen und diese für die ganze Kirche fruchtbar werden lassen.

Als Gesamtfazit aus dieser Fahndung nach dem Geist im Kodex wird man nach alledem ohne weiteres sagen können: Der Heilige Geist ist und bleibt eine Größe, mit der man als Christ*in immer rechnen muss und rechnen darf – auch im Kirchenrecht.

Das Team des Lehrstuhls für Kirchenrecht wünscht allen Leserinnen und Lesern dieses Beitrags ein frohes, gesundes und gesegnetes Pfingsten 2021 sowie einen schönen Dreifaltigkeitssonntag!