

Beiträge

Karl August Fink

Zur Geschichte der Kirchenverfassung

Nach dem bekannten Satz, die Geschichte habe in Sachen der Religion nie das letzte, aber immer das erste Wort, soll hier die Entwicklung der Kirchenverfassung aufgezeigt werden. In den Anfängen des Christentums von Verfassung zu sprechen, kann der Historiker dem Systematiker und den vielen, anlässlich des II. Vatikanischen Konzils entstandenen Deutungsversuchen überlassen. Die Ordnung der christlichen Gemeinden entsprach in mancher Hinsicht dem üblichen religiösen Vereinswesen, und Bezeichnungen wie Bischof oder Presbyter hatten noch nicht die spätere spezifische Bedeutung. Nach dem Aufkommen der Reichskirche erfolgte eine starke Angleichung an die staatlichen Rechts- und Verwaltungsformen, besonders im Westen und in Rom. Neben die Bestimmungen der großen Reichskonzilien und die kaiserlichen Erlasse trat eine Fülle von mehr territorialen Kanonensammlungen im Orient, in Italien, Gallien, Spanien, Afrika und Britannien. Eine besondere Stellung nahmen dann durch ihre weite Verbreitung die Sammlungen und Kapitularien der fränkischen Zeit ein. Etwas allgemein kann man wohl sagen, daß am Ende des 1. Jahrtausends eine die ganze Kirche rechtlich verbindliche Grundlage nicht vorhanden war.¹ Mit dem beginnenden 11. Jahrhundert kam eine Wendung. Waren zunächst noch die Kanonensammlungen vorwiegend synodal ausgerichtet, so vollzog sich seit der Mitte des Jahrhunderts die Hinwendung zu einem mehr zentralen, römischen Kirchenrecht. Man hat wohl mit Recht auf das Bemühen Gregors VII. hingewiesen, seine umstürzenden Neuerungen durch Berufung auf rechtliche Überlieferungen zu begründen; aber diese Begründung stammte doch im wesentlichen aus dem neuen Papstrecht und aus Pseudoisidor.² Alles Bisherige faßte dann Gratian um die Mitte des 12. Jahrhunderts in seiner «Concordantia discordantium canonum» zusammen, und so gilt er mit Recht als der Begründer der Kanonistik.³ Eine große Verfestigung und Ausweitung brachte das 13. Jahrhundert mit den Juristenpäpsten und den

bekanntem Ergänzungen zum Dekret in den Dekretalen und deren Zusammenfassung im Liber Extra Gregors IX. Damit war ein Weg beschritten, der durch die Prävalenz der Kurie von der bisherigen Ordnung der Kirche wegführte, die Metropolitanverfassung bedeutungslos machte und eine neue Art von Autorität schuf, die an die Stelle der mehr korporativen Verfassung trat. Die neue Form der Verfassung wurde vor allem sichtbar im Bereich der kirchlichen Verwaltung, im Benefizialwesen.⁴ Gewiß trugen auch hier die zahlreichen, von außen kommenden Appellationen an die römische Kurie zur Ausbildung des neuen Stils bei, aber der Anspruch der Päpste auf zentrale Leitung der Kirche wurde energisch und ohne Rücksicht auf früheres Recht erhoben. Vorstellungen des römischen Herrschaftsrechtes hielten Einzug in die Kirche, Vorstellungen vom Papst als Princeps.⁵ Etwas Neues, entscheidend Neues bedeutet nunmehr der Anspruch des Papsttums auf *Rechtssetzung* ohne eigentliche synodale Mitwirkung.⁶ In den Pontifikaten von Innozenz III. zu Innozenz IV. fallen die großen Entscheidungen. Der Patriarch des Westens wird zum Alleinherrscher, bei Innozenz III. mehr in eloquenter Theorie und klerikalem Selbstbewußtsein, bei Innozenz IV. aber wird diese Theorie (*sola voluntate - iudex ordinarius omnium - decretorum domni et conditores*) rücksichtslos in die Praxis umgesetzt, vor allem mit seinen Reservationen und ihrer politischen Ausrichtung.⁷ Wieder einmal war der Kirchenstaat die große Versuchung zur Macht, der die meisten Päpste erlagen. Die Päpste selbst und nachfolgend die Kanonisten faßten diese enormen Rechtsansprüche in die Formel «Plenitudo potestatis», die früher wohl einen anderen Sinn hatte.⁸ Diese Formel und ihr Inhalt fußen aber zum großen Teil auf unechten Texten. Auch wenn die Verfälschung von den Zeitgenossen nicht erkannt oder nicht beachtet wurde, so verweist die Tatsache der Verfälschung der früheren Tradition das darauf erbaute System in den Bereich der Fragwürdigkeit. Es darf hier daran erinnert werden, daß eine einheitliche Linie der Interpretation der «Plenitudo potestatis» bei den Dekretisten und Dekretalisten nicht vorliegt, daß verschiedene Stellungnahmen bei dem gleichen Autor vorkommen und daß noch sehr vieles aus dem ungedruckten Material erhoben werden muß. Wenn dadurch auch neue oder veränderte Auffassungen sich ergeben, so ist eine Vielfalt der Meinungen schon hier wie später im folgenden Jahrhundert als sicher nachzuweisen.⁹ Bei aller Verschiedenheit der Meinungen hat sich doch eine bewußte Zurückdrängung der korporativen und

kollegialen Rechte ergeben. An die Stelle der rechtsetzenden Synoden treten jetzt die päpstlichen Generalkonzilien als vom Papst allein einberufene Versammlungen der Einzelkirchen, der Herrscher und der kirchlichen Stände. Das Recht zur Kanonisation geht von den Bischöfen an den Papst über, der es von da ab allein handhaben kann. Vor allem das wichtigste Recht der Domkapitel, die Bischofswahl, ist durch die Reservationen und Provisionen ausgehöhlt und später nie mehr in vollem Umfang wiederhergestellt. Damit wird auch die Entleerung der Metropolitanverfassung weitergeführt. Hier liegen die Wurzeln der einseitigen Entwicklung bis zum I. Vatikanischen Konzil.

Stieg das Papsttum bis gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts stetig und fast noch ungehindert zur politischen Weltmacht und auch zur absoluten Kirchenmacht empor entsprechend einer noch wenig entwickelten Differenziertheit der Ideen, so brachte das späte Mittelalter eine Wende. Zunächst einmal in der stärker herausgestellten Begrenzung der «*plenitudo potestatis*» durch die etwas schillernden Begriffe der «*iustitia*» und «*caritas*». ¹⁰ In vielen kritischen Abhandlungen und Diskussionen, die sich aus der soziologischen Reflexion ergaben, wurde eine Vielfalt von Lösungen zur Deutung der Kirchenverfassung vorgelegt. Hier können uns nur die eigentlich kirchengeschichtlichen Fragen interessieren, aber es ist zu beachten, daß auch sie in engem Zusammenhang mit den politischen und gesellschaftstheoretischen Problemen stehen. Die Kirchenverfassung war auch hier – anders als in der Neuzeit – nicht außerhalb der allgemeinen Entwicklung ihrer Zeit. Einer maßlosen Steigerung der päpstlichen Rechte folgten einige Jahrhunderte der scharfen Zurückweisung solcher Ansprüche. Die wichtigste Grundlage der Infragestellung der päpstlichen Macht, die Forderung der «*ecclesia spiritualis*», braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden. Hier interessieren mehr die Veränderungen auf dem Gebiete der Kirchenverfassung. Der schon seit dem hohen Mittelalter geläufige Satz: «*Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*» findet jetzt auch häufiger auf die Verfassung der Kirche Anwendung. Und zwar vor allem auf die Rechtssetzung der Päpste und deren Auswirkung auf die soviel Unmut auslösende Benefizialpraxis, den damit verbundenen kirchlichen Fiskalismus und den rücksichtslosen Einsatz der kirchlichen Strafmittel für sehr irdische Dinge. Dieser durch das Avignonesische Exil rasch zunehmenden Entwicklung entsprach eine Umschichtung in der kirchlichen Führungsspitze. Nämlich

in der Beteiligung des *Kardinalkollegs* an der Regierung und Verwaltung. Und diese Beteiligung war nicht nur eine von den Päpsten erbetene Mitwirkung in beratender Form, sondern band das Papsttum an die Zustimmung des hl. Kollegs bei allen wichtigen Angelegenheiten, vor allem bei der Erhebung neuer Mitglieder. Daß man auch dafür, wie für alle anderen Auffassungen jeweils eine biblische Begründung zur Hand hatte, zeigt die lange Zeit vertretene Theorie, die Kardinäle seien die eigentlichen Nachfolger der Apostel und nicht die Bischöfe, also eine Kollegialität eigener Art. ¹¹ Für das 15. Jahrhundert sind dann die häufigen Wahlkapitulationen sehr bezeichnend. Gewiß sollten sie in erster Linie die Rechte des Kollegs und damit eine mehr kollegiale Struktur der Kirchenverfassung garantieren, aber sie enthalten auch das ganze Jahrhundert hindurch die Forderung einer Kontrollfunktion durch das Kolleg und beschränken dadurch die absolute Regierungsgewalt des Papstes. ¹² War schon wiederholt an der Wende vom hohen zum späten Mittelalter der Gedanke an das *Generalkonzil* angeklungen, so fand er jetzt eine rasche Verbreitung. ¹³ Es genüge der Hinweis auf Durandus den Jüngeren, der die Abhaltung eines Konzils doch alle zehn Jahre für notwendig hielt. Und im großen abendländischen Schisma galt es schließlich als das letzte Mittel zur Einigung der Christenheit. Bis vor kurzem wurde die konziliare Idee in gezielter Sprachregelung als eine Revolutionierung der gottgewollten Kirchenverfassung angesehen oder geschmäht; sie wird aber nach den neuen Forschungen doch anders beurteilt werden müssen. Die vielen Traktate des späten Mittelalters geben ihr einen breiten Raum und erweisen sie als Rückbesinnung und Rücklenkung auf frühere, durch die «*plenitudo potestatis*» verschüttete synodale Vorstellungen der Kirchenverfassung. Als «*congregatio fidelium*», als «*potestas habitualis maior est auctoritas totius orbis quam urbis alicuius*». Die Begriffe «*potestas*» und «*exercitium*» bezeichnen die normale Regierungsform durch Papst und Kurie, aber auch die Aktualisierung der höheren Gewalt der Gesamtkirche für außerordentliche Fälle (*nisi a fide devius*). Man kann demnach wohl verstehen, daß in weiten Kreisen Ockham und Marsilius von Padua als die Erzketzer angesehen wurden, hatten doch ihre Fragen an die Vergangenheit den ungeheuren Abstand zwischen frühchristlichem, eschatologischem Denken und den Machtansprüchen der römischen Kurie überschärft und schonungslos aufgezeigt... Daß es im 14. und 15. Jahrhundert zahlreiche *Appellationen*

vom Papst an das Konzil gab, und nicht nur im Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und Johann XXII., kann nach neueren (zum Teil noch nicht abgeschlossenen) Untersuchungen nicht bezweifelt werden. Solche Appellationen sind auch schon im 13. Jahrhundert nachweisbar und nehmen im späten Mittelalter ständig zu. Auch sie stützen sich auf das kanonische Recht und die Kirchenväter, haben also ein theologisches Fundament und sind nicht nur *Politica*.¹⁴ Der Gedanke der Repräsentation fand anders als im päpstlichen Generalkonzil einen betonten Ausdruck auf den Reformsynoden von Vienne bis Konstanz und Basel. Die so oft zitierte Gesellschaftskrise äußerte sich im Aufstand gegen den kirchlichen Feudalismus, gegen die bisherige geistliche Gesellschaftsordnung und die anscheinend festgefühten kirchlichen Institutionen. Eine soziologische Betrachtung müßte ausführlicher auf die «*Reformatio Sigismundi*», auf den Revolutionär vom Oberrhein und ganz nachdrücklich auf die breite Schichten erfassenden Reformbewegungen in England und Böhmen hinweisen. Die Universitäten und ihr neuer Stand, die Gelehrten, vor allem die Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechtes fordern energisch ein Mitspracherecht und berufen sich auf ihre, die Bischöfe oft überragende Bildung. Reform der Kirche und ihrer Verfassung ist das Grundanliegen aller Reformtraktate vor, während und nach diesen Konzilien. Es ist hier nicht möglich, diese ausgedehnte Reformdiskussion ausführlich darzulegen. Es seien nur die Forderungen erwähnt nach Abschaffung oder doch starker Beschränkung der Reservationen und Provisionen und damit nach freier Wahl der Bischöfe und höheren Prälaten. Man sollte endlich einmal aufhören, die Leistung der Konzilien von Konstanz und Basel zur Kirchenreform als ungenügend abzutun; der wahre Grund für das Versagen wird gleich zu nennen sein. Unter den Reformdekreten des Konstanzer Konzils nimmt auf lange Sicht das in der 39. Sitzung beschlossene Dekret «*Frequens*» die erste Stelle ein. Das nächste Konzil soll in fünf Jahren, das übernächste sieben Jahre darauf und dann von da ab alle zehn Jahre eine Synode berufen werden. Dieses so wichtige und einschneidende Dekret wurde nur von Martin V. befolgt. Seitdem stand es in allen Wahlkapitulationen des 15. Jahrhunderts immer an hervorragender Stelle, alle Teilnehmer der Konklaven wurden darauf vereidigt, und gehalten hat es keiner der Erwählten, obwohl einige Päpste des 15. Jahrhunderts sich der Pflicht zur Abhaltung periodischer Generalkonzilien bewußt waren. Noch unter dem autokratischen Julius II. ver-

teidigte sein Datar die Konstanzer Dekrete als grundlegend für die Kirchenverfassung. «*Frequens*» war der neue große Ansatz, um zu einer mehr synodalen Verfassung zurückzukehren; daß es keine Nachachtung fand, bedeutet das Scheitern der Reform der Kirche. Durch die kraftvolle Politik des Colonna-Papstes gab es nach der Rückführung der Kurie von Konstanz nach Rom wieder einen Staat der Kirche. Wohl war dadurch die Regierung der Kirche wieder wie früher an Italien gebunden, aber auch abgesichert und vor allem: sie hatte eine finanzielle Basis. So blieb das großartige Reformprogramm von Konstanz und Basel weitgehend Theorie, weil es politisch kaum mehr erzwingbar war. Die praktische Reform ging unter im neuen Fürstenhof der Renaissancepäpste. Das Scheitern der Reform ist ein entscheidender Einschnitt, und deshalb kann man von der Kirchengeschichte her die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit in der Mitte des 15. Jahrhunderts sehen. Mit dem Renaissancepapsttum und der beginnenden Reformation war die Reform des späten Mittelalters begraben. Jetzt galt es, die gefährdeten Positionen zu verteidigen, und deswegen wurde das Konzil von Trient mit Recht als Konzil der Gegenreformation bezeichnet. Von dieser seiner Aufgabe her ist es zu verstehen und in seiner Bedeutung zu begrenzen. Ob man deswegen gleich vom «*Abschied von Trient*» sprechen muß, ist eine andere Frage.¹⁵ Unbestritten ist die in den Jahrhunderten der Neuzeit zunehmende Verengung und Versteinigung der Kirchenverfassung, sichtbar vor allem im römischen Kampfe gegen die Reformbewegungen in den abschätzig markierten Systemen des Jansenismus, Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus. Sichtbar auch in der endgültigen Entmachtung des Kardinalkollegs, in der Beseitigung des Konsistoriums als Kollegialbehörde durch die Errichtung der römischen Kongregationen. Die Entwicklung von den Ansprüchen einer Verfassungstheorie zur Verfassungswirklichkeit war nur möglich durch die Absicherung im Kirchenstaat und das mangelnde innerkirchliche Gesamtinteresse der modernen Staaten. Eine geschickte, auf romantische Gemüter abgestellte Eigenpropaganda bewunderte den Aufstieg des Papsttums besonders im 19. Jahrhundert, so daß selbst nach dem endlichen Untergang des Kirchenstaates die «*moralische Autorität*» gepriesen wurde.

Das Fazit aus der allgemeinen Stimmungsmache zog das I. Vatikanische Konzil in seiner «*Vollendung der Pyramide*», zumal auch die politische Lage in den alten Monarchien eine Stärkung der

Autoritäten zu erfordern schien. Daß die Kirchenverfassung etwas Relatives war und ist – Relativität hier im Sinne der Bezogenheit auf die jeweilige geschichtliche Epoche verstanden – hinderte das Konzil nicht, die Verabsolutierung *einer* Richtung vorzunehmen und einen angeblichen Schlußstrich zu ziehen, indem alle geschichtlichen Hemmungen beiseite geschoben wurden. Ein großer Teil der Bischöfe auf diesem Konzil war dem an sie massiv herangetragenen Ansinnen nicht gewachsen, vor allem nicht was die Kenntnis der kirchlichen Tradition anging. Die Definition des Jurisdiktionsprimats und der «plenitudo administrationis» auf dem I. Vatikanischen Konzil ist geschichtlich gesehen, nämlich von der Tradition her, sehr einseitig, wenn nicht falsch. Die Mahnrufe der Historiker verhallen ungehört.

Das «ex sese, non autem ex consensu ecclesiae» hat keine ausreichende Fundierung in der kirchlichen Vergangenheit. Daran können auch neuere Interpretationsversuche nichts ändern.¹⁶ Wenn einmal, dann gilt hier der Satz des großen Erforschers der altkirchlichen Synoden, Eduard Schwartz: eine der zahllosen Sünden der Dogmatik sei es, sich am Tisch der Kirchengeschichte mehr als unbescheiden breit zu machen. Damit war aber diese einseitige Entwicklung noch nicht abgeschlossen. Die praktische Folgerung aus den unglücklichen Definitionen des I. Vatikanischen Konzils ist der *Codex iuris canonici* von 1917/18. Gewiß kann man ihn als juristisches Kunstwerk bewundern, besonders in der geradezu raffinierten Kodifizierung des Ehegesetzes, das früher mehr außerhalb der kirchlichen Befugnisse war. Aber darin liegt ja gerade das Verhängnis, und große Kanonisten zu Anfang unseres Jahrhunderts meinten bitter, daß jetzt nach diesem Kirchenreglement ein eigentliches juristisches Denken und Abwägen nicht mehr erforderlich sei; habe man doch eine Art bürgerlichen Gesetzbuches für die Seelenverwaltung. Der CIC ist ja auch das erste amtliche Gesetzbuch nach fast 1900 Jahren christlicher Geschichte, während es vorher nur Sammlungen gab, die zu interpretieren es rechts- und theologiegeschichtlicher Bildung bedurfte. So erscheint es denn höchst merkwürdig, aus dem CIC als einer Art Grundgesetz die Verfassung der katholischen Kirche abzuleiten und gar dogmatische Antworten aus ihm entnehmen zu wollen. Das Wesen der Kirche kann aus diesem Reglement, auch wenn es sich auf das oft sehr fragwürdige «ius divinum» beruft,¹⁷ niemals erkannt werden, vor allem wenn das kritische Auge auf die ganz einseitigen, schul- und zeitgebundenen, jeder Dynamik abge-

storbenen Formulierungen etwa der geistlichen Verpflichtungen gerichtet wird.¹⁸

Wenn gesagt wurde, es gleiche kein Konzil dem anderen, so gilt das nicht für das I. und II. Vatikanische Konzil, und das ist kein Wunder. Der Stil und die äußeren Formen waren auf dem II. Vatikanischen Konzil offener gestaltet. Der oft gerühmte Verzicht auf Canones und Anathematismen, die predigtartige breite Ausgestaltung der Texte ist aber wohl eher ein Zeichen der Unsicherheit. Das II. Vatikanische Konzil hat im Bereich der Kirchenverfassung nichts geändert, vor allem durch die Aufnahme des «ex sese, et non ex consensu ecclesiae» die geschichtlichen Anstöße des I. Vatikanischen Konzils nicht beseitigt.¹⁹ Bei den wortreichen, oft mehrdeutigen Behauptungen fehlt durchweg die geschichtliche Begründung. Und was die Leitung des Konzils angeht – abgesehen vom Heiligen Geist –, so hatten Papst und Kurie die Synode fest in der Hand, wie die verschiedenen schweren Eingriffe in die Selbständigkeit der Konzilsväter zeigen können. Wenn auch die berühmte «Nota explicativa praevia» sachlich an der Konstitution über die Kirche nicht viel ändert, sondern dem Inhalt noch einmal und noch einmal die rechte Sprachregelung angedeihen läßt, so muß gefragt werden, was die «höhere Gewalt» über die höchste Gewalt des Konzils bedeuten soll.²⁰ Die vielen, allzuvielen und zu vordergründigen Kommentare können den Absolutheitsanspruch des römischen Pontifex nicht wegdisputieren. Das gleiche gilt für die als Neuerwerbung gerühmte *Kollegialität*. Was Papst und Kurie damit meinten, kommt in dem geschickt lancierten Motuproprio über die Bischofssynode schön und unzweideutig zum Ausdruck.²¹ Auch hier haben vor allem systematische Interpreten eine schwere Aufgabe, die sie meist mit dem Hinweis auf das Geheimnisvolle, Einzigartige und nur der Kirche Zukommende erklären oder gar für das rechte Funktionieren der Kollegialität den Heiligen Geist bemühen. Das ist alles nicht nötig; denn es geht aus dem Motuproprio wie auch aus dem anderen über die Nuntiatoren²² klar hervor, daß an der Souveränität des Papstes nichts geändert werden soll.

Die Relativität der kirchlichen Verfassung ist in den bisherigen Ausführungen genugsam beschrieben; es gilt nun die Folgerungen aus der geschichtlichen Übersicht zu ziehen. Man wird es verstehen, wenn diese Folgerungen in aller Deutlichkeit formuliert werden. Allgemein gesagt wäre eine Rückbesinnung und Wiederanknüpfung an die Bruchstelle im 15. Jahrhundert, eine Rückkehr zur wahr-

ren kollegialen Verfassung vonnöten. Das vom II. Vatikanischen Konzil im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe gewünschte Aufblühen der ehrwürdigen Einrichtung der Synoden und Konzilien bezieht sich allem nach nur auf den territorialen Aspekt und trägt also nicht zum Abbau der primatialen Ansprüche bei.²³ Die neuentdeckte Kollegialität könnte als «dauernde Konziliarität» auch als laufende Konsultation der Bischöfe durch den Papst ausgelegt werden. Aber dazu hat Congar mit Recht wichtige Vorbehalte gemacht.²⁴ Denn es ist ein großer Unterschied, ob die Bischöfe einzeln befragt werden oder ob sie oder ihre Repräsentation auf einem Konzil versammelt sind und einigermaßen frei sprechen können. Für die Einzelbefragung sind die Hemmungen zu selbständiger Stellungnahme zu groß und die Antworten meist auch nicht nachprüfbar. Die Wiederherstellung der kollegialen Kirchenverfassung müßte in der Bischofsynode oder im Kardinalskolleg sichtbar werden, wenn nämlich das Konsistorium seine alte Bedeutung zurückerhielte.²⁵ Mit anderen Worten: Über dem Papst als Patriarch des Westens sollte nach dem immer noch gültigen Dekret «*Frequens*» ein periodisch stattfindendes wirklich freies Konzil von höchster Autorität als Repräsentation der Gesamtkirche und ihrer Stände stehen, das einen «*papa inutilis*» auch ablösen könnte.²⁶ Damit ist natürlich das Problem der Papstwahl angeschnitten. Als wichtige Punkte der Reform der Kirchenverfassung wären weiter zu nennen: Abschaffung des CIC in seiner heutigen Form, denn eine bloße Revision oder Neufassung des kaum ein halbes Jahrhundert alten «Gesetzbuches» widerspricht

der langen vielschichtigen Tradition der kirchlichen Verfassung; Wiederherstellung der freien Bischofswahl; Aufgeben der sinnlosen Titularbistümer; Beschneidung der römischen Kongregationen, Abschaffung der Nuntiatoren und der diplomatischen Vertretungen beim Hl. Stuhl und eine wirkliche Reform der römischen Kurie,²⁷ nicht eine verschleierte Verstärkung wie im «*Regolamento generale della curia Romana*» (1968).

Die großen Reformsynoden des späten Mittelalters forderten in erster Linie immer die «*reformatio capituli et curiae Romanae*». Viele Menschen stoßen sich an der byzantinischen Form des kurialen Zeremoniells, am unterwürfigen Ton des *Osservatore Romano* und am Hoheitsstil des *Annuario Pontificio* und der *Acta Apostolicae Sedis*. Das könnte alles ruhig so bleiben, ja der Historiker wird das Weiterbestehen des päpstlich-römischen Hofstaats als eines der wenigen noch übriggebliebenen Anschauungsobjekte eher begrüßen. Aber geändert werden sollte die monarchisch-absolute Basis, die Wurzel der Krankheit, ähnlich – ich sage ähnlich – den konstitutionellen Monarchien der Neuzeit. Angesichts des Versagens des II. Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Reform der Verfassung braucht man sich nicht zu verwundern über die durch Johannes XXIII. junior wohl unbewußt ausgelöste «Explosion der Kirche». Da eine Revolution oft mehr zerstört als aufbaut, ist wohl nur durch eine tiefgreifende Reform im Sinne der aufgezeigten vielgestaltigen Tradition der Kirchenverfassung – nicht Demokratisierung im modernen Sinne – eine alle Dämme überflutende Katastrophe zu verhindern.

¹ H. Fuhrmann, Pseudoisidor in Rom: Zeits. für Kirchengesch. 68 (1967) 62: Noch gab es kein authentisches Rechtsbuch und keine Juristen, und es fehlte noch ein gutes theologisches Wegstrecke bis zu dem Theorem, daß im Brustschrein des Papstes alle Rechte geborgen seien.

² J. Gilchrist, Gregory VII and the Juristic sources of his Ideology: *Studia Gratiana* 12 (1967) 3–37.

³ L. Buisson, Potestas und Caritas = Forschungen zur kirchl. Rechtsgesch. und zum Kirchenrecht 2 (Köln-Graz 1958) 17–57.

⁴ G. Olsen, The Definition of the ecclesiastical benefice in the twelfth century: the canonists' discussion of spiritualia: *Studia Gratiana* 11 (1967) 433–446.

⁵ Buisson aaO. 84: Eine Übernahme auch formaler Bruchstücke eines so durchdachten Rechts wie des römischen erweist sich als unmöglich, wird nicht zugleich etwas von der Wesenheit seines Geistes selbst übernommen; denn mit der Zusammenschau dieser Rechtsfragmente brachte Innozenz IV. auch eine veränderte Auffassung vom Wesen des Rechts der *Ecclesia Dei* zum Durchbruch.

⁶ St. Gagnér, Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung = *Acta Universitatis Upsalensis, Studia Iuridica Upsalensia* 1 (Stockholm-Uppsala-Göteborg 1960).

⁷ K. Ganzer, Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. = Forschungen zur kirchl. Rechtsgesch. und zum Kirchenrecht 9 (Köln-Graz 1968) 67: Auf jeden Fall hat seine Provisionspraxis als rechtliches Fundament die Auffassung,

daß der Papst *sola voluntate* über die bestehende Rechtsordnung in der Kirche hinweggehen kann; Buisson aaO. 117: Nicht Bonifaz VIII. ist, von den Denkern des Kirchenrechts her gesehen, der Höhepunkt rechtlicher Vollgewalt in der *Ecclesia Dei*, sondern Innozenz IV., dessen scharf geschliffener Kommentar der *plenitudo potestatis* freien Weg zur Verfügung «*sola voluntate*» über das ganze positive Kirchenrecht zu bahnen schien.

⁸ Beste Übersicht über das Problem bei Buisson aaO. 74–269; die neuere Lit. bei Ganzer aaO. 53 Anm. 1; R. L. Benson, *Plenitudo potestatis: evolution of a formula from Gregory IV to Gratian*: *Studia Gratiana* 14 (1967) 193–217; J. A. Watt, *The Theory of Papal monarchy in the thirteenth century. The contribution of the canonists* (London 1965).

⁹ G. Post, Copyists' errors and the problem of papal dispensations *contra statutum generale ecclesiae* or *contra statum generalem ecclesiae* according to the decretists and decretalists, ca. 1150–1234: *Studia Gratiana* 9 (1966) 359–405.

¹⁰ Buisson aaO.

¹¹ J. Lecler, *Pars corporis papae... Le sacré collège dans l'ecclésiologie médiévale, L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac Théologie* 57 (1964); Ch. Moeller, *La collégialité au concile de Constance: La collégialité épiscopale. Histoire et théologie* (Paris 1965) 131–149.

¹² J. Lulvès, Päpstliche Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kardinalats: Quellen und Forsch. aus ital.

Arch. und Bibl. 12 (1909) 212–235; ders., Die Machtbestrebungen des Kardinalkollegiums gegenüber dem Papsttum: Mitt. des Inst. für öster. Gesch. 35 (1014) 455–483; W. Ullmann, The validity legal of the papal electoral pacts: Eph. iuris can. 12 (1956) 246–278.

¹³ B. Tierney, Foundations of the conciliar theory = Cambridge Studies in medieval life and thought, new series 4 (Cambridge 1955); K. A. Fink, Die konziliare Idee im späten Mittelalter = Vorträge und Forschungen 9, die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils (Konstanz-Stuttgart 1965) 119–134.

¹⁴ H.-J. Becker, Zwei unbekannte kanonistische Schriften des Bonagratia von Bergamo in Cod. Vat. lat. 4009: Quellen und Forsch. aus ital. Arch. und Bibl. 46 (1966) 219–276; A. Maier, Zwei unbekannte Streitschriften gegen Johann XXII. aus dem Kreis der Münchener Minoriten: Arch. Hist. Pont. 5 (1967) 41–78.

¹⁵ Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters, hrsg. von J. Bielmeier (Regensburg 1969).

¹⁶ H. Fries, «Ex sese, non ex consensu ecclesiae» = Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer (Freiburg i. Br. 1967) 480–500.

¹⁷ K. Rahner, Über den Begriff des «Ius divinum» im kath. Verständnis: Schriften zur Theologie 5 (1962) 249–277; J. Neumann, Das «Ius divinum» im Kirchenrecht. Kritische Überlegungen: Orientierung 31 (1967) 5–8; P. Huizing, «Göttliches Recht» und Kirchenverfassung: Stim. d. Zeit 183 (1969) 162–173.

¹⁸ P. Huizing, Reform des kirchlichen Rechts: Concilium 1 (1965) 670–685.

¹⁹ R. Weigand, Änderung der Kirchenverfassung durch das II. Vat. Konzil?: Arch. für kath. Kirchenrecht 135 (1966) 391–414.

²⁰ J. Ratzinger: LThK. Das Zweite Vat. Konzil I (1966) 350–359; M. Steinheimer, Die höchste Gewalt des Konzils über die Gesamtkirche: Wiss. u. Weisheit 27 (1964) 59–69.

²¹ Apostolica sollicitudo vom 15. 9. 1965, dazu: J. Neumann, Die Bischofssynode: Theol. Quartals. 147 (1967) 1–27; U. Betti, Die Beziehungen zwischen dem Papst und den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums: G. Baraúna, De ecclesia II (1966) 71–83.

²² Sollicitudo omnium ecclesiarum vom 24. Juni 1969.

²³ K. Mörsdorf, Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vat. Konzils: Volk Gottes, Festgabe für J. Höfer (Freiburg i. Br. 1967) 568–584.

²⁴ Y. Congar, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner, II (1964) 135–165.

²⁵ G. Lercaro: Die Autorität der Freiheit, hsg. von J. Chr. Hampe, II (München 1967) 353 f.

²⁶ K. A. Fink, Zum Thema: Papstabsetzungen im Mittelalter: Theol. Quartalschrift 149 (1969) 185–188.

²⁷ K. A. Fink, Reform der Kurie! Eine alte, nie gelöste Frage: Kontexte 2 (1966) 98–105.

KARL FINK

geboren am 10. Mai 1904 in Konstanz, 1928 zum Priester geweiht. Er studierte in Freiburg i. Br. und in Münster, doktorierte 1929 in Theologie und ist Professor für Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er veröffentlichte unter anderem: Spätmittelalter: H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte (Freiburg i. Br. 1968), Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel? (1967).

Andrew Greeley

Soziologie und Struktur der Kirche

Die römisch-katholische Kirche ist eine menschliche Organisation – natürlich nicht nur-menschlich aber eben doch auch-menschlich. Ihre Ziele greifen über die irdische Situation des Menschen hinaus, und sie glaubt, daß sie durch mehr als zwischenmenschliche Beziehungen zusammengebunden ist. Dennoch besteht sie aus zwischenmenschlichen Beziehungen; ihre Glieder sind Menschen, und ihre Organisationsprobleme sind zu einem beträchtlichen Teil gleich den Organisationsproblemen anderer menschlicher Körperschaften. Absicht dieses Beitrages ist es, einige Überlegungen über die Struktur des Katholizismus vom Standpunkt der Soziologie menschlicher Organisationen aus vorzulegen.

Wir haben drei Vorbemerkungen zu machen:

1. Gleich allen menschlichen Organisationen wird die Kirche immer eine Struktur besitzen, denn

Struktur ist nicht mehr als etablierte Modelle von Beziehungen. Die Menschen schaffen Strukturen, weil sie Verfahrensvorgänge routinisieren wollen, um sich auf wesentliche Dinge konzentrieren zu können. Jede menschliche Gemeinschaft, und sei sie noch so klein, entwickelt gewisse Routinemuster des Verhaltens. Eine strukturlose Gemeinschaft ist ein ebensolcher Widerspruch wie ein Meer ohne Wasser. Die kritische Frage für alle menschlichen Gemeinschaften ist nicht, ob sie ohne institutionelle Strukturen existieren können, sondern ob sie Strukturen entwickeln können, die sich nicht selbst von Mitteln zu Zielen verkehren. Denn es ist das Ziel aller institutionellen Strukturen, dem Wohl der menschlichen Personen zu dienen, die ihnen angehören. Leider können Strukturen zum Selbstzweck werden und ihre menschlichen Glieder zu Mitteln degradieren. Doch die Fehlentwicklungen, die als Ergebnis der Neigung des Menschen, Strukturen zu schaffen, eintreten, heben nicht die Notwendigkeit von Strukturen auf. Ebenso wenig ist es möglich, daß es jemals eine Gesellschaft gibt ohne solche routinisierte Verhaltensmuster. Theoretiker, die sich für eine strukturlose Kirche aussprechen, sind soziologisch und theologisch naiv.

2. Der besondere Stil der Organisationsstruktur hängt in einem gewissen Umfang von der Kultur ab, in deren Raum sich eine Organisation befindet,