

Dokumentation Concilium

Giuseppe Alberigo

Das Grundgesetz für die Kirche als Werkzeug zur Restauration

Mit einem Schreiben vom 10. Februar 1971 hat Kardinal P. Felici in seiner Eigenschaft als Präsident der Kommission für die Kirchenrechtsreform allen katholischen Bischöfen einen umfangreichen Faszikel übersandt, der die beiden neueren Redaktionen der «Lex ecclesiae fundamentalis»¹ enthält sowie zwei erläuternde Relationen des Kanonisten W. Onclin, des Sekretärs der Spezialkommission, welche die Vorlagen redigiert hat². Die Bischöfe sind gebeten, bis zum August dieses Jahres der Kommission selbst mitzuteilen, ob sie damit einverstanden sind oder nicht.

Eine entscheidende Meinungsäußerung

Die Vorbereitung der Gesetzesvorlage und deren Übersendung an die Bischöfe weisen sonderbare Eigenschaften auf. Die ganze Redaktionsarbeit ist während Jahren in strengster Abgeschlossenheit innerhalb eines kleinen Expertenkomitees vor sich gegangen, wobei man sorgsam darauf bedacht war, nichts an die Öffentlichkeit durchsickern zu lassen. Wie das Schreiben von Kardinal Felici bekanntgibt, ist nach der flüchtigen Erörterung in der Bischofssynode von 1967 erst im Jahre 1970 eine begrenzte Zahl von Personen um ihre Meinungsäußerung über den jetzt «Textus prior» genannten Entwurf gebeten worden: die Kardinäle der Kommission für die Kirchenrechtsreform, die Konsultoren der Kongregation für die Glaubenslehre und sodann auch noch die Mitglieder der internationalen Theologenkommission.

So ist denn nach der Synode von 1967 weder über den Grundgedanken der «Lex» noch über deren Wortlaut je in einer kollegialen Instanz diskutiert worden, und auch das Gutachten von Mitgliedern typisch kollegialer Organe ist einzeln abgegeben worden. Erst recht ist es auf keiner Ebene zu einer öffentlichen Diskussion gekommen. Ja, es hat nicht einmal eine verantwortliche Beratung der

Kardinalskommission für die Kirchenreform stattgefunden, die doch als das einzige formell zuständige Organ zu gelten hat. Folglich ist die Übersendung an die Bischöfe unter Umgehung dieser Kommission erfolgt.

Auch die Aufforderung an die Bischöfe, auf zwei Fragen zu diesem Gesetzesentwurf zu antworten, weist bedenkliche Eigenschaften auf. Es handelt sich um eine Befragung des Gesamtepiskopats, bei der jeder – einzeln oder im Kreis seiner Bischofskonferenz – um eine genaue Antwort auf die vorgelegten Fragen gebeten wird. Die Bischöfe werden somit zu einer eigentlichen Abstimmung auf dem Briefweg aufgefordert. Diese Methode brauchte nicht problematisch zu sein, wenn der Abstimmung eine eingehende öffentliche Debatte in Kenntnis der Sache vorausgegangen wäre und wenn der Episkopat und die Kirche bei der Redaktion hätten mitreden können. Dies wurde aber sorgsam vermieden und läßt sich nicht durch einen oder zwei Tage der Diskussion innerhalb der Bischofskonferenzen adäquat ersetzen.

Um welche wichtige Sache es bei der erbetenen Meinungsäußerung geht, kommt gerade im Schreiben des Kardinals Felici zum Ausdruck, worin gesagt wird, daß jeder Bischof vor allem die Frage bejahen oder verneinen müsse, ob er es für opportun halte, für die gesamte katholische Kirche ein Grundgesetz zu erlassen, ein Gesetz, das als die *theologische und juristische Grundlage* der verschiedenen Kirchengesetze zu gelten habe. Die Relatio II stellt diesbezüglich ein Promulgationsdokument in Aussicht, worin festgesetzt werden soll, daß alle kirchenrechtlichen Bestimmungen dem Grundgesetz entsprechend zu interpretieren seien und daß jede ihm widersprechende Norm keine Geltung mehr habe. Es ist nicht überflüssig zu betonen, welche entscheidende Bedeutung der Gutheißung oder Ablehnung der «Lex fundamentalis» in diesem Licht zukommt, ist doch dieses Grundgesetz dazu bestimmt, alle künftigen Entscheidungen der katholischen Kirche zu bedingen, da es das oberste Kriterium ihres Lebens darstellt und damit der Vielzahl der Charismen, der Dynamik der Gemeinden und der Verantwortung ihrer Seelsorger eine unüberschreitbare Grenze setzt.

Mit der Abstimmung, zu der die Bischöfe jetzt aufgefordert werden, versucht man, das Grundgesetz durch den Gesamtepiskopat sanktionieren zu lassen, aus der Meinungsäußerung einen formellen Beschluß des Bischofskollegiums zu machen und stillschweigend über das Fehlen jeglicher Diskussion hinwegzugehen. Auf diese Ab-

stimmung auf dem Briefweg wird ja nur noch die Approbation und Promulgation durch den Papst folgen.

Das Gottesvolk im Grundgesetz

Die Gesetzesvorlage besteht aus dem Vorwort und 95 Canones und ist in drei Teile gegliedert. Der erste trägt den Titel «Die Kirche oder das Gottesvolk», der zweite handelt von den Dienstämtern der Kirche, der dritte betrifft die Beziehungen zwischen Kirche und Welt. Die Struktur der Vorlage lehnt sich somit offensichtlich an Kap. II und III von *Lumen Gentium* (= LG) und an *Gaudium et Spes* an.

Das Vorwort und die Canones 1 und 2 verdienen besondere Beachtung, weil darin das Grundgesetz in seiner wesentlichen Eigenschaft als juristisch-theologisches Dokument vorgestellt und gerechtfertigt wird. Dieser Grundzug wird deutlich hervorgehoben in der Relatio I: «oportet ut (Lex) proponat principia theologica structurae ecclesiae, atque exinde deducat normas iuridicas fundamentales quae pro omnibus vim habent» (S. 64; vgl. Relatio II, S. 119f).

Das Vorwort ist denn auch ein Versuch, auf diese deduktive Weise vorzugehen. Von der Sendung des Sohnes durch den Vater (Aeternus Pater, qui Filium suum . . . misit), proem. I) geht man zur Sendung der Kirche über («eique concedit ut missionem qua ipse missus est . . . perduceret», proem. II), um daraus zu schließen, daß die Kirche diese Mission erfüllt («eam etiam implet»), wenn sie ihre von Gott gegebene Verfassung bewahrt und schützt (selbstverständlich vor allem dadurch, daß sie diese zu einem Grundgesetz redigiert): «constitutionemque sibi divinitus impositam incolumen servat ac tutatur» (proem. III). Ebenso geht man vom Heilswillen des Vaters («credentes in Christum . . . convocare statuit in sanctam Ecclesiam», proem. I) zu der von Christus vollzogenen Gründung der Kirche als einer hierarchischen Gesellschaft über («Christus itaque Ecclesiam . . . societatem constituit hierarchicis organis instructam», proem. II), und mit dieser Einsetzung begründet und rechtfertigt man die Tätigkeit, worin die Kirche mit Hilfe ihrer Gesetze die Glaubenseinheit gewährleistet und ihre Verfassung bewahrt und verteidigt (proem. III). Die Relatio II bemerkt: in der Lex «affirmatur Evangelium esse fundamentum ecclesiae atque legum quae eiusdem constitutionem regunt» (S. 131). Die Verfassung und die Gesetze der Kirche

lassen sich somit nach dieser Auffassung auf das Evangelium zurückführen und aus dem Evangelium ableiten.

Sieht man jedoch genau hin, so handelt es sich um ein deduktives Vorgehen, worin die Konklusionen die Prämissen sehr stark bedingen und worin das Evangelium von der Lex abhängt und nicht umgekehrt. Zwar hat man das Material für die «principia theologica structurae Ecclesiae» in reichem Maß aus dem Zweiten Vatikanum geschöpft, die Perspektiven sind jedoch verschieden (so unbestimmt und unvollkommen die Aussagen des Zweiten Vatikanums auch sind). In LG schaffen die «principia theologica» (die Kirche als Mysterium, ihre eschatologische Dimension, der Gedanke der *communio* und des Gottesvolkes) einen vitalen, dynamischen Rahmen, worin die Aussagen über die «structura Ecclesiae» eingebettet sind, zurechtgerückt werden, neues Licht und Leben erhalten; in der Lex hingegen werden diese Prinzipien zurechtgebogen, um die juristische Rechtssetzung, die schon ihrer Natur nach zur Härte neigt, zu gewährleisten und soweit als möglich zu verabsolutieren. Bei diesem deduktiven Vorgehen wirken sich somit die auf juristischer Ebene gezogenen Konklusionen auf die Prämissen aus; diese werden herangezogen, um die Anliegen zu begründen, welche die Lex als kirchenrechtliches Dokument, das zumeist dem Verfassungsrecht nachgebildet ist, verfolgt. Diese Anliegen treten deutlich hervor: das Streben nach Endgültigkeit, Absolutheit, Gewißheit, Gleichförmigkeit, organischer Vollständigkeit, genauer Begriffsbestimmung, das Bedürfnis, unzweideutig zu wissen, was die Kirche ist und wer zu ihr gehört oder nicht.

Diese Verkürzung wirkt sich im ganzen Dokument aus. Wir machen hier nur auf einzelne Aspekte aufmerksam. Vor allem auf den: Der Gedanke, daß die Kirche «sacramentum seu signum et instrumentum» ist, wird an das Ende von Proemium II gesetzt und folgt erst auf ihre Definition als «societas hierarchicis organis instructa», die mit der Sendung Christi betraut ist. Damit wird aber der in LG 1 dargelegte Mysteriumscharakter der Kirche ausgehöhlt. In der Lex ist die Kirche nicht Zeichen, das auf die Transzendenz und Souveränität Gottes verweist, sondern steht als vollkommen ausgerüsteter und damit sich selbst genügender Organismus da, der voll im Besitz seines Selbstverständnisses ist und dieses in einem Verfassungsgesetz zu objektivieren vermag. Die eschatologische Verkündigung des Gottesreiches, welche die menschlichen Institutionen in Frage stellen sollte,

erscheint als unangefochtener Besitz der Kirche, der fraglos endgültigen Vollmachtsträgerin (vgl. can. 1,1: «societatem hierarchice ordinatam . . . ad regnum Dei . . . ulterius in hoc mundo dilatandum»). Man versteht nun gut, warum die Relatio I es ablehnt, den provisorischen Charakter des Grundgesetzes anzuerkennen, indem es sagt, «affirmatio indolis provisoriae ansam praebet incertitudini iuridicae» (S. 64). In diesem Zusammenhang erscheinen die Anspielungen auf die «perennis reformatio» der pilgernden Kirche und der Aufruf «ut unum sint» (die in can. 2,4 des «Textus emendatus» unversehens auftauchen) als bloße schöne Worte, da jeder Hinweis auf die Kriterien und Instrumente zu einer Erneuerung fehlt.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Gedanke, daß die Kirche einen gott-menschlichen Organismus darstelle. Er kommt vor in der Liturgiekonstitution (Art. 2) im Zusammenhang mit der Aussage, daß die kultische und geistliche Funktion der Kirche den Primat hat, und findet sich in LG im Rahmen der Lehre über die Natur der Kirche als Mysterium und Sakrament (Art. 8). Wenn er im Grundgesetz an der Stelle wiederauftaucht, wo von der komplexen gott-menschlichen Natur des kirchlichen Organismus die Rede ist, scheint es zu einer Akzentverschiebung gekommen zu sein: das menschliche, sichtbare, aktive, juristische, aktuelle Element wird durch das göttliche Element gerechtfertigt, gewährleistet und verabsolutiert, insofern es mit diesem Wesensteil unzertrennbar verbunden ist, so daß in der Lex «identitas elucet inter Ecclesiam charismatis et Ecclesiam iuris» (Relatio I, S. 70). Auch der Begriff «Gottesvolk», der in den Konzilsaussagen den ekklesiologischen Status quo positiv verunsichert, verliert hier diesen zur Erneuerung drängenden Sinn. Der Hinweis auf die geschichtliche und eschatologische Dimension, die Bekräftigung der Einheit und Gleichheit zwischen den Gläubigen, der besondere Charakter des Gottesvolkes im Vergleich zu den andern Völkern, insofern es eine Gemeinde darstellt, die Gott selbst zusammenruft und deren Grenzen er allein kennt – alle diese Elemente verschwinden in der Statik der iuridischen Auslegung, die das Grundgesetz davon macht. Im Text «Christi Ecclesia est novus Dei populus, communitas spiritualis fidelium quae his in terris in societatem hierarchice ordinatam constituta est» (can. 1,1) werden die Begriffe «populus Dei», «Ecclesia», «communitas», «societas» einander gleichgesetzt und auf der untersten Ebene einander angeglichen. Insbesondere der Begriff «Got-

tesvolk» wird hier verkürzend interpretiert. Man erinnere sich demgegenüber an die umgekehrte Struktur des Verhältnisses zwischen Gottesvolk und Kirche in LG 9, wo im Gegensatz hierzu der Begriff «Gottesvolk» eingebettet ist und dessen charakteristische eschatologische Tönung annimmt. Die Erwähnung des gemeinsamen Priestertums in can. 1,2 dient dazu, durch eine sakrale, hierarchische Interpretation des Begriffes «Gottesvolk» vorzubereiten auf die Unterscheidung zwischen dem Volk und den «ministri qui sacra qua instruuntur potestate depuntantur ut in persona Christi et Eius auctoritate sint pastores . . .» (can. 1,3). Im Zusammenhang mit dem ganzen Gedankengang besteht die Funktion des Heiligen Geistes bloß darin, den Wahrheitsbesitz und die institutionelle Ordnung zu gewährleisten: «ecclesiam quam in omnem veritatem inducit, diversis donis hierarchicis et charismaticis ordinate instruit et dirigit» (can. 1,4).

In dieses erste Kapitel sind verschiedene Canones (z. B. 14, 16, 17, 23) eingefügt, die dazu bestimmt sind, die Rechte der Christen zu wahren; bei näherer Prüfung aber tritt ihr ephemärer Charakter und sogar die Möglichkeit zutage, daß sie in den Händen der Inhaber der kirchlichen Gewalt sich zu oppressiven Normen verwandeln. In bezug auf die Hierarchie der Glaubenswahrheiten braucht man nur Art. 11 des Ökumenismuskonkrets und die Canones 9 und 57 miteinander zu vergleichen, um innezuwerden, daß die Sicht des Konzils völlig ins Gegenteil verkehrt worden ist. Das gleiche ist zu sagen in bezug auf die Religionsfreiheit, insofern die Canones 5, 19, 88 und 89 die Lehre von «Dignitatis humanae» substantiell verändern³.

*Auf dem Weg zu einer Restauration
der vertikalen Ekklesiologie*

Aufs Ganze besehen gibt sich Art. 2 von Kap. I der Lex – «De hierarchia in ecclesia constituta» (can. 31-50) – als Parallele zu Kap. 3 von LG. In Wirklichkeit beschränkt sich die Analogie fast nur auf eine überreiche materielle Verwendung von Texten aus LG. Es ist leicht wahrzunehmen, daß diese Verwendung der Konzilskonstitution deren Gesamtökonomie, deren Logik, mit einem Wort deren Theologie überhaupt nicht Rechnung trägt. Auch wenn man sich der schwerwiegenden Mängel von LG – hinsichtlich des Gleichgewichtes zwischen dem 1. und 2. Kapitel einerseits und dem 3. Kapitels andererseits oder auch im Blick auf die Weiterentwicklung des Selbstverständnisses der

Kirche in den letzten Jahren – bewußt ist, so ist es doch aufschlußreich und höchst wichtig, diesen Teil der Gesetzesvorlage vom Standpunkt der Konzilskonstitution aus zu analysieren.

In dieser Hinsicht ist es zu einer Einebnung der Texte gekommen, indem jeweils in den gleichen Canon Ausdrücke aus Dokumenten eingefügt worden sind, die der theologischen Natur, der Geschichtsperiode und der theologischen Ausrichtung nach substantiell verschieden und nicht miteinander zu verquicken sind, sofern man ihren Sinn nicht entstellen will. Häufig sind innerhalb einer Stelle, die wörtlich den Konzilsbeschlüssen entnommen ist, Hinzufügungen oder Auslassungen gemacht worden und zudem ist innerhalb eines von LG gänzlich verschiedenen theologischen Schemas von Ausdrücken, deren sich das Konzil bedient hat, eine gewaltsame Verwendung gemacht worden.

Diesbezüglich fällt ohne weiteres der Unterschied auf, der zwischen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und der der Gesetzesvorlage besteht, sobald man die Reihenfolge der Themen vergleicht, an die sich beide gehalten haben. Das Grundgesetzschema hat den Parallelismus in den Anfangs- und Schlußteilen aufrechterhalten (can. 31-33: göttliche Einsetzung der Dienstämter; can. 49-50: Presbyterat und Diakonat), aber in der eigentlichen Behandlung des Themas dem Schema von LG nicht Rechnung getragen. Es beginnt nämlich mit den Canones über den Papst (34-36), worauf die Canones über die Einsetzung der Bischöfe (37-38), über das Bischofskollegium (39-40), über das ökumenische Konzil (41-46), über die Bischöfe als Einzelpersonen (47-48) und schließlich über die Presbyter und Diakone (49-50) folgen. Auf diese Weise sind die Canones über den Papst vom Corpus der Lehre über den Episkopat isoliert und somit vor und außer der Ökonomie des Bischofskollegiums behandelt und die Teile über das Bischofskollegium und das ökumenische Konzil vom Traktat über den Papst formell getrennt und als Unterglieder des Paragraphen 2 «De episcopis» eingefügt, als ob sie nur die Bischöfe und nicht auch den Papst betreffen.

Im großen und ganzen ist das Schema, dem die Vorlage zum Grundgesetz folgt, dem von LG fremd und entgegengesetzt, ja, es entspricht nicht einmal dem des Codex iuris canonici, sondern es entscheidet sich für einen unglaublich zentralisierten und steilen Aufbau der kirchlichen Hierarchie, der in der katholischen Kirche nie tatsächlich verwirklicht und nicht einmal in der maßgeblicheren

und verantwortungsbewußteren «römischen» Theologie je formuliert worden ist. Man braucht bloß daran zu denken, welcher Dualismus und Konfliktstoff in der vollständigen Trennung des Traktates über den Papst von dem über das ökumenische Konzil liegt.

Es braucht auch gar nicht hervorgehoben zu werden, wie hinderlich ein solches Dokument sich für die ökumenische Annäherung auswirken würde – trotz der «sollicitudo de oecumenismo», deren sich die Relatio II (S. 125-126) rühmt. Auch läßt sich nicht übersehen, daß die ekklesiologische Perspektive des Grundgesetzes wesentlich «universalistisch» ist und den Ortskirchen und damit auch dem Pluralismus ihres Lebens und ihrer Charismen keinen wirklichen Raum zuerkennt. Dies ist verwunderlich, wenn man daran denkt, daß Kardinal Felici anläßlich der Bischofssynode von 1967 das Grundgesetz für notwendig erklärt hat, um die Redaktion von zwei verschiedenen Rechtsbüchern für die lateinische Kirche und die Ostkirchen zu gewährleisten.

Kapitel II – «De ecclesiae muneribus» (can. 51-83) – hätte den Angelpunkt der ganzen Kirchenrechtssynthese bilden sollen, indem es sich der Gliederung der Ämter Christi in das priesterliche, königliche und prophetische Amt bedient. Zwar hält sich das Schema an diese Dreiteilung, aber in dem Sinn, daß es die bestehende Situation als bereits mit Christus gleichförmig hinstellt und jegliches Reformanliegen ausschließt. So wären es nicht die Ämter Christi, welche die Kirche reformieren, sondern der Zustand der römischen Kirche der siebziger Jahre würde zu deren einziger rechtmäßiger-grotesker Verwirklichung.

Auch in diesem Teil weiß das Grundgesetz eben nichts von einer Pneumatologie (vgl. can. 51,1), d. h. von einer echten trinitarischen Theologie. Die kurzen Hinweise auf den Heiligen Geist, die in den «Textus emendatus» eingefügt sind, bestätigen diesen Mangel, weil sie die Struktur und das Schema des Kapitels, in denen vom Heiligen Geist nicht die Rede ist, nicht im geringsten verändert haben. Nicht weniger bedenklich ist die Tatsache, daß die Christologie der Lex die Unterscheidung zwischen dem irdischen Jesus und dem erhöhten Christus und zwischen den Funktionen des einen und des andern nicht kennt; von einer Theologie des Kreuzes ist darin nicht die Rede und erst recht nicht von irgendeiner Auswirkung der Kreuzestheologie auf das Verständnis der Kirche. Daß der Begriff der pilgernden Kirche fehlt, ist somit die Folge einer genau auszumachenden theologischen

Lücke. Unter den Voraussetzungen des Grundgesetzes ist auch keine Theologie des Wortes vorhanden. Einerseits wird das «munus docendi», von dem die Lex spricht, nicht primär und bestimmt auf das «praedicare Evangelium» bezogen. Andererseits ist zu bemerken, daß das Tätigkeitswort «docere» nicht nur etwas anderes ist als das «praedicare Evangelium», sondern daß es in der Bedeutung, die es in der Lex hat, sich keineswegs auf die Unterweisung, auf die «didascalia» beziehen läßt, die bei Jesus und sodann bei den Aposteln und damit auch in der Kirche neben der kerygmatischen Verkündigung eine ganz wichtige Stelle einnimmt.

In ekklesiologischer Hinsicht aus wird die Kirche nicht vom Gottesreich unterschieden; auch in diesem Kapitel wird ihr Mysteriumscharakter, ihr Pilgerstand und ihre eschatologische Dimension übersehen. Die Kirche wird mehr als «societas» denn als «communitas» verstanden, so daß es nur zu einer individualistischen Darstellung der «munera» kommen konnte. Subjekt der «munera» sind im wesentlichen nur die Einzelnen. Die Ekklesiologie der «communio» wird hier noch mehr als sonst verleugnet und mit Füßen getreten.

Das «munus regendi» (Art. 3) bildet in der Lex die Funktion einer als Gesellschaft verstandenen Kirche und nicht der «communitas spiritualis». Die Tatsache, daß im Gegensatz zu LG im Grundgesetz Kirche und Gottesreich nicht adäquat voneinander unterschieden werden, läßt das «munus regendi» in einem kaum zu definierenden Sinn verstehen. Es erscheint denn auch als schwierig, die Ebene der Autorität, die nach dieser Auffassung die Kirche ausübt, von der Ebene der Autorität zu unterscheiden, die der ewige Vater im Gottesreich ausüben wird. Überdies wird die Autorität in einer im Papst zentralisierten und verkörperten Form verstanden. Papst und Bischofskollegium scheinen in einem entschieden antagonistischen Verhältnis zu stehen (vgl. can. 76). Trotz des Hinweises in can. 40 sind praktisch keine Formen der Ausübung eines eigentlichen «munus regendi» von seiten des Bischofskollegiums vorgesehen; bezeichnend dafür ist, daß auf das ökumenische Konzil überhaupt nicht Bezug genommen wird.

In can. 75,2 wird das «munus regendi» in die dem liberalen Konstitutionalismus teure Dreiteilung in die gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt aufgegliedert. Doch abgesehen davon, daß es nicht angeht, auf eine Realität «sui generis», wie die Kirche, ein zeitlich und räumlich bedingtes politisches Schema anzuwenden, beschränkt das Grundgesetz um ein Jahrhun-

dert verspätet sich darauf, einige formale Ausdrücke dieses Konstitutionalismus zu übernehmen, ohne die Bedingungen und Organe zu schaffen, welche die Dreiteilung der Gewalten und die sich daraus ergebende Freiheit der «subditi» zu gewährleisten imstande sind. Der can. 33 nimmt diesbezüglich jede Illusion. Zudem scheint es der Gesetzesvorlage daran gelegen zu sein, vermittels dieser anachronistischen Verquickung der christologischen «munera» und der einem Montesquieu teuren drei Gewalten zu der Zweiteilung von «ordo» und «iurisdictio» zurückzukommen, über die das Zweite Vatikanum bekanntlich hinweggeschritten ist.

Hinsichtlich der verwendeten Quellen ist Art. 3 derjenige Teil von Kap. 2, in welchem das Zweite Vatikanum am wenigsten präsent ist. Viele dieser Canones haben keine Konzilsquellen (75,1; 77,1, 2,3; 78,1; 79,1,2,3,4). Dies ist ganz und gar nicht belanglos, weil dieser Artikel sicherlich zu denen gehört, die vom Geist und Wortlaut von LG und des Zweiten Vatikanums am meisten abweichen.

*Die Zielvorstellung des Grundgesetzes:
Die Kirche als Gewalt*

In Kapitel III – «De ecclesia et hominum consortione» (can. 84-95) – steht die Gesetzesvorlage im Vergleich zu den beiden ersten Kapiteln dem Geist und den Aussagen des Zweiten Vatikanums noch ferner und man hat den Eindruck, den eigentlichen Zielen gegenüberzustehen, die dieses Gesetz erreichen möchte: eine Reduktion der Kirche auf eine juristisch konstituierte *societas* mit eigener Rechtspersönlichkeit, eigenen Rechten und Privilegien und vor allem mit einer eigenen, gleichberechtigten Stellung neben den andern souveränen Ordnungsmächten der Welt. Die Relatio II selbst (S. 155) stellt die Grundlage der von der Kirche beanspruchten Rechte und Freiheiten so dar, als ob jede mit einem Konkordat gegebene privilegierte Stellung zu rechtfertigen und als günstigste Lösung anzusehen sei. All das liegt in einer Linie des Denkens und theologisch-juridischen praktischen Verhaltens, die das Zweite Vatikanum in seinen grundlegenden Dokumenten ausdrücklich zurückgewiesen hat. Die Lektüre dieser can. 84-95 kann behilflich sein, auch die vorhergehenden Canones zu interpretieren; es tritt darin zutage, daß der zentrale Kern des Grundgesetzes in Wirklichkeit in diesem Teil liegt, der juridischer gehalten ist und somit das Mysterium der Kirche am ausdrücklichsten in den Hintergrund rückt.

Einer der Hauptmängel dieses Kapitels liegt darin, daß es den Begriff «Kirche» in verschiedenen und sehr oft dem Neuen Testament fremden Bedeutungen verwendet trotz der gegenteiligen Behauptungen der Relatio II (S. 121, 144). Die Varianten zu den Canones 84,2 und 93 z. B. werden von can. 86,1 dementiert, wo «ecclesia» den «subditos» gegenübergestellt wird, und von can. 94,1, worin «ecclesia» und «fideles» zwei verschiedene Subjekte bilden; in den Canones, in denen von der internationalen Rechtspersönlichkeit (can. 95,1) oder vom Besitz materieller Güter (can. 92; 94,4) die Rede ist, bedeutet «ecclesia» überdies den Hl. Stuhl. Sehr häufig wird «ecclesia» mit «societas» identifiziert, und es gelingt nur mit Mühe, «ecclesia» als Gottesvolk zu interpretieren.

Diese can. 84-95, die doch auf Gaudium et Spes (= GS) bezugnehmen (insbesondere auf die Art. 40, 42 und 76), werden den im Konzilstext enthaltenen Grundbegriffen häufig untreu. Vor allem ist zu sagen, daß GS in Art. 40 ausdrücklich all das voraussetzt, was vom Zweiten Vatikanum über das Mysterium der Kirche gesagt worden war, während in der Lex davon nichts vorhanden ist. Es fehlt so der theologische Ausgangspunkt, wie aus dem Vergleich des Vorwortes zu GS, worin von «Communitas . . . Christi discipulorum» und «nuntium omnibus proponendum» die Rede ist, mit can. 84,1 der Lex erhellt. In diesem sind die Aussagen über den Dialog äußerst versteift und vereinfacht; die Welt wird auf «societates», «consortii» verkürzt, deren Bedeutung ihrer juristischen Konsistenz und somit ihrer Macht direkt proportional ist, während das Vorwort zu GS von «mundum hominum seu universam familiam humanam» spricht, und es ist bezeichnend, daß der am meisten (mehr als fünfmal) zitierte Abschnitt von GS Art. 76 ist, der von den Beziehungen zwischen politischer Gemeinschaft und Kirche handelt. Diesen politischen Gesellschaften steht die mit einer *societas* von besonderem Typus identifizierte hierarchisch aufgebaute (can. 94,1) Kirche in gleichberechtigter Stellung gegenüber mit internationaler Rechtspersönlichkeit und einer Reihe von zu behauptenden Rechten. In den Zitaten aus GS ersetzt die Lex bezeichnenderweise «servitium» mit «munus» (can. 94,3), «gravissimum officium» mit «ius» (can. 91), «competit» mit «debet» (can. 94,3) und so weiter. Dabei handelt es sich nicht um stilistisch motivierte Substitutionen, sondern darum, daß Begriffe deshalb weggelassen werden, weil sie mit der Ekklesiologie der Lex sich nicht vereinen lassen. Eine kirchliche *societas* ist nicht

dazu da, anderen *societates* zu dienen (während es in GS hieß: «De adiutorio quod Ecclesia societati humanae afferre satagit»), sondern vor allem dazu, sich selbst zu behaupten. Die Revindikation der Rechte geht sosehr allem vor, daß man nicht mehr daran denkt, daß in der Relatio I gesagt wurde: in der Lex «definiuntur . . . obligationes et iura ecclesiae ipsius . . .» (S. 113).

Der schwierige Dialog mit der Welt, den GS trotz vieler Ungewißheiten hatte aufnehmen wollen, beschränkt sich hier auf eine Beziehung zwischen zwei ihren *subditi* gegenüber höchsten Gewalten. Auf diese Weise macht man die Kirche zu einer Gesellschaft, die sich von den *societates*, welche die Welt bilden, unterscheidet; der Unterschied liegt aber nicht darin, daß die Kirche ein Mysterium ist, denn als solche ist sie nicht bloß unterschiedlich, sondern verschieden, sondern eher darin, daß die Kirche gegenüber den andern menschlichen Gesellschaften Rechte beansprucht und bestrebt ist, sich der gleichen Mittel zu bedienen (materieller Besitz, Kommunikationsmedien, Privilegien, Rechtspersönlichkeit usw.). Die juristische Formulierung läßt sicherlich nicht zur Teilnahme an den Freuden und Leiden der Welt ein, die der auslösende und beste Beweggrund zu GS gewesen war. So hält das Grundgesetz sich nicht an das, was GS (Art. 42) über die Kraft der Kirche sagt, die nicht «in dominio aliquo externo mediis mere humanis exercendo» besteht, während die Oberhoheit, die Rechtspersönlichkeit, der Besitz materieller Güter, auf die so entschieden Anspruch erhoben wird, eben diesem Typus angehören. Desgleichen ist von der Loslösung von Privilegien und der Bereitschaft, selbst auf die Ausübung rechtmäßig erworbener Rechte zu verzichten, die vom Zweiten Vatikanum so deutlich zum Ausdruck gebracht wird (GS Art. 76), keine Spur mehr vorhanden.

Die Hauptquelle dieser letzten Gruppe von Canones ist zwar immer noch das Zweite Vatikanum, das aber im Bestreben, die Probleme, die es offenlassen wollte, zu lösen, sehr oft möglichst kleinlaut und einschränkend interpretiert wird (vgl. can. 94,1 über die Versetzung von Bischöfen).

Gesamtbewertung der Vorlage

Wenn man die Elemente, die sich aus einer Analyse der gesamten Vorlage – gestützt auf eine systematische Prüfung, die vom religionswissenschaftlichen Institut von Bologna unternommen wurde – ergeben, zu einer Synthese zusammenfaßt,

kommt man zum Schluß, daß in bezug auf die theologische Struktur der Versuch, die christliche Ekklesiologie juridisch zum Ausdruck zu bringen, den Verzicht auf die Schwerpunkte dieser Ekklesiologie in sich schließt: das Mysterium der Kirche, ihre Abhängigkeit von der Trinität, ihr Pilgerstand, der dynamische, stets bußfertige Aspekt ihres Lebens, die bestehende Dialektik zwischen den Ortskirchen und der Universalkirche, das unaufhörliche Suchen nach angemesseneren Ausdrucksformen für ihre innerste Wirklichkeit in Gebet, *communio* und Caritas, ihre letztlich gleich weite Erstreckung wie die der Eucharistie, ihr Suchen nach Einheit in Treue und Freiheit zugleich. All dies ist dem Grundgesetz fern und fremd geblieben; man muß sich jedoch Rechenschaft darüber geben, daß dies zwangsläufig der Preis für ein prometheisches Unterfangen wie dieses ist. Nicht Unerfahrenheit oder böser Wille der Redaktoren tragen die Schuld daran, sondern der Grundfehler liegt im Gedanken eines Verfassungsgesetzes der Kirche, der sich nie adäquat und treffend formulieren lassen wird.

Die Logik des Vorhabens, das man ausführen wollte, hat es im Gegenteil mit sich gebracht, daß die tragenden Dimensionen der Kirche nicht bloß unbeachtet blieben, sondern geradezu mißachtet und verneint wurden. In der täuschenden Hoffnung, die juridische Logik und Sprache zurechtbiegen zu können, um die tiefe Wirklichkeit der Kirche zu Wort zu bringen, ist man dazu gelangt, diese Wirklichkeit den eisernen juridischen Erfordernissen unterzuordnen, was auf eine radikale Säkularisierung der Kirche hinausläuft, die auf ihre menschliche, geschichtlich-institutionelle und zeitliche Komponente verkürzt wird. Damit wird nicht bestritten, daß in der Gesetzesvorlage immer wieder Erklärungen über den göttlichen Ursprung der Kirche vorkommen, von denen ihr Leben und ihre Struktur abhängen sollten. In Wirklichkeit jedoch haben die gemachten Bemerkungen gezeigt, wie es für gewöhnlich zu einer Umkehrung gekommen ist, derzufolge nicht die theologischen Aussagen die Ökonomie des Grundgesetzes bestimmen, sondern die konkreten Sätze über die Strukturen. Obwohl der äußere Verlauf des Gedankengangs deduktiv von den «*principia theologica*» ausgeht, um zu Aussagen über die «*structura ecclesiae*» zu gelangen, sind es im wesentlichen eben diese Aussagen und die konkret existierende institutionelle Ordnung, welche die Prämissen bedingen und sie gemäß der eigenen Logik zurechtbiegen. Desgleichen scheint die Struktur des

Grundgesetzes den Akzent auf den ersten Teil zu setzen, während es in Wirklichkeit die Teile über die Hierarchie und die Kirche als weltliche Macht sind, die alles übrige bestimmen.

Der Versuch, für den kanonistischen Gedankengang das dreifache Amt Christi, seine königliche, priesterliche und prophetische Funktion begleitend zu machen, ist so auf eine Einebnung der Perspektive des Gottesreiches auf das Heute (oder Gestern) der Kirche hinausgelaufen. Die Aussagen über die Kirche als Gottesvolk, als Gemeinde der Gläubigen werden von der ausschließlich individualistischen Ausrichtung der Canones über die Rechte und Strukturen dementiert und auf den Kopf gestellt. So ist nur zu leicht vorauszusehen, daß ein Grundgesetz gleich nach seiner Approbation die Funktion hätte, eine starr deduktive Redaktion der Teilkirchengesetze herbeizuführen; die Wirkung wäre, daß die notwendige Spontaneität, Adaptation und pluralistische Haltung, denen man mit der Lex hätte Geltung verschaffen wollen, geradezu verleugnet würden.

Was die Methode betrifft, muß man sich unbedingt vor Augen halten, wie man bei der Ausarbeitung des Grundgesetzes vorgegangen ist, und insbesondere aus welchen Quellen man geschöpft hat; auch ist zu beachten, daß die Autoren das Bedürfnis verspürt haben, in den Fußnoten eine Unzahl von Belegstellen zu verzeichnen. Die dabei vermerkten Beschlüsse des Zweiten Vatikanums bilden sozusagen nie die eigentliche Quelle des Textes, da sie in eine sehr genaue Logik eingebettet sind, die nicht die der Konzilsdokumente ist. Es liegt eine vorgegebene Struktur vor, in die von Mal zu Mal alle Konzilsäußerungen eingefügt worden sind, die mit dem, was man behaupten wollte, übereinstimmen. Wenn man keine einzige Stelle gefunden hat, die sich mit dem Inhalt eines Canons (oder eines Paragraphen) deckt, so hat man sich einzelner Sätze aus verschiedenen Konzilsdokumenten bedient, die systematisch aneinandergesetzt wurden, nachdem man sie aus ihrem Zusammenhang gerissen hatte, wodurch sie einen anderen Sinn erhalten als den, den sie innerhalb des Konzilstextes haben. Andere Male sind einzelne Sätze verwendet worden, welche die Konzilsdokumente anderen Quellen (Codex iuris canonici, päpstliche Enzykliken, Erstes Vatikanum) entnommen hatten, oder man hat auf mitunter radikale Weise Zitate von Texten des Zweiten Vatikanums zurechtgestutzt. Manchmal endlich hat man überhaupt darauf verzichtet, Konzilstexte anzuführen. In diesem Fall liegen Canones vor, die

sowohl der Form als auch dem Inhalt nach dem Zweiten Vatikanum völlig fernstehen. Schließlich ist zu bemerken, daß die Heilige Schrift beiseitegelassen ist. Diesbezüglich hält es die Relatio II (S. 125) für gegeben, daß die Heilige Schrift im Grundgesetz nicht vorkommt, weil dieses sich an einen «modus dicendi disciplinae iuridicae proprius» halten müsse. Diese Erklärung ist aufschlußreich, läßt sie doch der Unmöglichkeit bewußt werden, in einem Verfassungsgesetz, das grundsätzlich auf die Sprache der Bibel verzichten muß, ein «*imago ecclesiae*» (ebd. S. 119) zu formulieren.

Im wesentlichen wurde also die Gesetzesvorlage in schrankenloser Freiheit dem Zweiten Vatikanum gegenüber verfaßt, und die reichliche materielle Verwendung von Texten, die seinen Beschlüssen entnommen sind, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Lex sich im wesentlichen nicht an die Lehre des Konzils gehalten hat. Wollte man sich eines Vergleichs bedienen, so müßte man sagen, daß Gasparri in der Redaktion des Codex iuris canonici der vor 1917 geltenden Gesetzgebung unvergleichlich treuer geblieben ist, als wie man jetzt bei der Abfassung des Grundgesetzes dem Zweiten Vatikanum treu geblieben ist. In bezug auf die Sprache endlich ist bereits aufgezeigt worden, wie die Gesetzesvorlage für gewöhnlich sehr symptomatische Änderungen anbringt. Sie spricht von «*societas*» statt von «*communitas*», von «*veritas*» statt von «*fides*», von «*officium*» statt von «*onus*», von «*potestas*» oder «*munus*» statt von «*servitium*», von «*ius*» statt von «*officium*». Nicht weniger bezeichnend für eine Umstellung, die immer mehr zu einer Entstellung führt, sind die Änderungen in bezug auf den Sinn einiger Schlüsselworte. «*Ecclesia*» z. B. hat nie den Sinn von «*ecclesia ab Abel*» (LG 2,25), von «*templum Spiritus*» (LG 4,49), von «*ecclesia exul*» (LG 6,117); das Wort bezeichnet selten die Gemeinde der Gläubigen; öfters steht es an Stelle von «*societas*» und noch häufiger an Stelle von «*potestas*», «*hierarchia*», «*auctoritas*» oder «*S. Sedes*». Auch da, wo «*ecclesia*» tatsächlich den Sinn von «*populus Dei*» hat, bleibt die Mehrdeutigkeit, daß diese «*ecclesia*» und damit das Gottesvolk mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert wird. Ähnliche Sinnverschiebungen liegen bei Begriffen wie «*eucharistia*», «*subditos*», «*christifideles*» usw. vor.

Eine lex fundamentalis ist unmöglich und unannehmbar

Einer so schwerwiegenden Angelegenheit ist besondere Beachtung zu schenken, weil immer kla-

rer zutage tritt, daß es nicht darum gehen kann, die Redaktion des Schemas durch Korrekturen zu verbessern⁴, sondern daß man sich bewußt werden muß, daß schon der Gedanke eines Verfassungsgesetzes der Kirche unannehmbar ist und mit hellsichtiger Intransigenz zurückzuweisen ist. Dieser Schluß ergibt sich aus einer aufmerksamen Prüfung des Schemas; sie zeigt die qualitative Unmöglichkeit, die trügerische oder gefährlich mystifizierende Natur des Unterfangens, eine Verfassungscharta der Kirche zu redigieren. Dieser Plan ist bezeichnenderweise im Schoß der römischen Kurie entstanden und zu dem Ziel konzipiert, die Ekklesiologie der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum zu restaurieren – die Ekklesiologie, über die auf dem Konzil die übergroße Mehrheit des Episkopats hinweggegangen ist. Ein Unternehmen wie die Lex ist in zweitausend Jahren nie ausgeheckt oder zu verwirklichen versucht worden, sicherlich nicht deswegen, weil es an Phantasie oder an der nötigen Bildung gefehlt hätte, sondern weil man sich wohlweislich bewußt war, daß der konstitutive, grundlegende Kern der Kirche (der «*status ecclesiae*», wie man im Mittelalter sagte) sich nicht adäquat formulieren läßt mit dem Instrumentarium der Rechtswissenschaft, das seiner Natur nach schematisch, eindimensional, positiv, systematisch und damit in der Kirche nur zu spezifischen, konkreten Bestimmungen (zu «*statuta ecclesiae*») dienlich ist.

Die in den letzten Jahren in Umlauf gebrachten Thesen über die Notwendigkeit einer Theologisierung oder gar «*Sakramentalisierung*» des kanonischen Rechts zeigen in diesem Fall ihre Grenzen und ihre Unausgereiftheit. Der Kirche eine «*Verfassung*» geben heißt nicht, das kanonische Recht, das die Kirche von jeher in ihrem Leben begleitet, organisch weiterentwickeln, sondern stellt im Gegenteil etwas für die kirchliche Überlieferung völlig Fremdes dar. Mit der Zurückweisung der Lex will man keineswegs die kirchliche Berechtigung des kanonischen Rechts in Abrede stellen, sondern im Gegenteil die Überzeugung äußern, daß das Wesen der Kirche und die letzten Kriterien ihres Lebens und ihrer Struktur über jeden Versuch einer juristischen Formulierung hinausliegen, worin sie zwangsläufig verkürzt und verraten würden.

An diesem Punkt ist es dringlich, daß es zu einer breiten Diskussion innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche kommt, außer man nehme an, daß dieser «*Verfassungs*»-Entwurf sich nicht in Vorschlag bringen läßt, und sehe infolgedessen

auch davon ab, um nicht ein zerreißendes Element in das kirchliche Leben hineinzubringen. Falls dies nicht der Fall ist, liegt es an den Bischöfen, ihre Stellungnahme zu dieser Angelegenheit reiflich zu überlegen und vor allem zu verlangen, daß die

Frage um einige Jahre vertagt werde, damit sie sich auf eine richtige Diskussion einlassen können, die sich in das Selbstverständnis der Kirche hineindenkt und es zum Ausdruck bringt.

¹ Der «Textus prior» von September 1969 und der «Textus emendatus» von Juli 1970 sind in der Zeitschrift «Il Regno» von Bologna (1970, S. 284-300; 1971, 112-129) veröffentlicht worden. Deutsche Übersetzung in: Herder-Korr. 24 (1970) 272-281. 25 (1971) 239-249.

² Die «Commissio consultorum specialis» wurde im April 1971 ins Leben gerufen (Präsident: Felici; Sekretär: R. Bidagor und W. Oncilin; Mitglieder: C. Colombo, K. Mörsdorf, C. Moeller, D. Faltin, W. Bertrams, P. Ciprotti, A. M. Charue, N. Jubany, M. Brini, I. Ziadé-A. del Portillo, E. Lanne).

Die ziemlich internationale Zusammensetzung der Kommission hat leider nicht verhindert, daß sie eine Arbeit verrichtet hat, die von,

deutlich kurialer Inspiration und dazu bestimmt ist, eine Restaurationsaufgabe zu leisten.

³ Vgl. P. G. Camaiani, *La Lex ecclesiae fundamentalis e la libertà religiosa*: IDOC Mai 1971.

⁴ Es ist bezeichnend, daß es mit dem Übergang vom «Textus prior» zum «Textus emendatus» in der Struktur des Grundgesetzes zu keiner effektiven Verbesserung gekommen ist. Der Umstand, daß die Redaktionskommission einen Großteil der erhaltenen Bemerkungen nicht in Erwägung ziehen wollte, zeigt deutlich, daß es dem «Verfassungs»-Genus absolut an Geschmeidigkeit und damit an Fähigkeit zur Anpassung an die Erfordernisse der kirchlichen Wirklichkeit fehlt.

Übersetzt von Dr. August Berz