

Francesco Zanchini di Castiglionchio

Soziopsychologische und soziopolitische Einflüsse auf die Autorität der Kirche

1. Die Uneindeutigkeit der Autorität in der zeitgenössischen Kultur

Die möglichen Verheerungen, die sich aus dem Zusammenstoß des Christentums mit der alten bürgerlichen Welt ergeben, erscheinen noch viel erschreckender, wenn man sie im Zusammenhang mit der organisatorischen Labilität der kirchlichen Strukturen der Zeit betrachtet. Man könnte wohl sagen, daß in der Ebene der Wertvorstellungen eine egalitäre Gesellschaft mit starker interpersonaler Integrationskraft einen größeren gesellschaftlichen Einfluß ausübt als eine komplexe, auf Herrschaft hin strukturierte Organisation.

Dies verhält sich vielleicht deswegen so, weil in dieser Ebene die kleine Formation der Vorhut – aufgrund der bloßen Tatsache, daß sie konfrontiert ist mit dem System, das sich in den Schaltstellen vorfindet, wo der auf die politische Allgemeinheit gerichtete Konsens manipuliert wird – die Motivationsgrundlagen der allgemein angenommenen «Leitlinie» der geltenden Ordnung in eine Krise versetzt, der Leitlinie, welche nach Easton im wesentlichen bestimmt wird dadurch, daß der Gesellschaft autoritativ Werte angewiesen werden, welche anzuzielen sind¹. Ganz richtig spricht daher Mac Iver im Hinblick auf das historische Auftreten des Dogmas der Souveränität von einem «Mythos der Autorität»²: einem Mythos, der hinsichtlich der Wertoptionen von seiten der Individuen und der verschiedenen gesellschaftlichen Korporationen Beihilfe dazu leistet, daß der herrschenden Macht auf dem Wege der Übereinkunft ein gradueller Vorrang zuerkannt wird.

Die Krise der antiken Welt (die in vielen Zügen der Krise der heutigen Welt gleicht) scheint aber nun zu zeigen, daß die verletzlichsten Nahtstellen eines politischen Systems in der Ebene des Ideologischen liegen, dort nämlich, wo der Konsens der Volksgemeinschaft sich bildet und so die herrschende Macht befestigt, und zwar mit einer einzigartigen und punktuellen Umkehrung der Marxschen Beziehung zwischen Unterbau und Überbau.

Dadurch ist es dazu gekommen, daß die moderne Organisation der Bildungsinstitutionen und der Massenmedien Hand in Hand mit einigen vertieften Einsichten aus der Psychologie sich so strukturiert hat, daß sie imstande ist, das Individuum in der Ebene seiner tiefsten Bedürfnisse nach Identifikation und Zugehörigkeit so zu manipulieren, daß es in der Konfrontation mit rationalen Werten eine leichte Beute unkritischer und zerstörerischer «raptus» wird, die Beute einer mystischen Anbetung von Pseudowerten³, die von der Propaganda der herrschenden Macht als jeder Diskussion enthobene Mythen aufgenötigt werden.

Unter diesem Aspekt kann es als erwiesen gelten, daß eben gerade die bewußte Manipulation von Werten wie Autorität und Gehorsam schließlich und endlich in die Zustimmung zu den nazistischen Vernichtungslagern einmündet; ebenso wie es umgekehrt eine Mißdeutung der Freiheit als Mittel der Identifikation und der Selbstverwirklichung des Subjekts wäre, wenn dieses sich den verschiedenen Mechanismen der Flucht des heutigen Menschen vor der Eigenverantwortung überließe und so beim konformistischen Totalitarismus der demokratischen Massengesellschaften landete⁴.

Was die technologische Macht betrifft, so benütze ich hier eine noch unveröffentlichte ausgezeichnete Arbeit, welche – wie mir scheint – die mystisch-charismatischen Komponenten der Ideologie der Industriegesellschaft als technizistische Illusion entlarvt (d.h. als einen Irrationalismus des Rationalen): als eine Ideologie, die zu verstehen ist als eine «Bereitschaft zu glauben, daß es eigentlich keine politischen Probleme mehr gibt, daß es keine Wertprobleme mehr gibt, sondern einzig und allein technische Probleme, welche gelöst werden können durch die Anwendung der jeweils entsprechenden Transformatoren»⁵. Eine solche Glaubensbereitschaft ist der Nährboden eines technologischen Absolutismus⁶. Angesichts des ihm innewohnenden Zwanges zu unablässiger Veränderung verfallen die Ziele (die Werte) der Tendenz, funktionalisiert zu werden und damit die Beweglichkeit bloßer Hilfsmittel anzunehmen, ganz im Sinne jener tiefen Intuition von Carl Schmitt, wonach das moderne Bewußtsein nur mühsam die seinem völlig unkritischen Begriff des Fortschritts der Menschheit innewohnende Aggressivität verbirgt: Dies bedeutet die Legalität des Neuen an sich, das auf nichts Rücksicht nimmt und sich selbst zum Wertmaßstab aller Dinge macht⁷.

2. Autorität und Werte in der Kirche

Wenn es möglich wäre, den Sinn der in der kirchlichen Organisation angewendeten Gleichgewichtstechniken

hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Legalität und Gerechtigkeit, zwischen Autorität und Wahrheit auf synthetische Weise herauszuarbeiten, so glaube ich, müßten wir erkennen, daß die grundlegende Einhaltung der rechten Ordnung zwischen derartigen Werten weder auf der postulierten Legitimität eines innersten Kerns charismatischer Vollmacht (im Sinne von Max Weber) noch auf der (letzten Endes auch charismatischen) *volonté générale* als letzter Instanz beruht, sondern vielmehr auf dem Prinzip, wonach im Grunde genommen die Sphäre des Metajuridischen nicht am eigentlich Politischen endet, weil die Gemeinschaft, indem sie jenes der christlichen Botschaft unterordnet, es in ethischer Beziehung unter ihre Kontrolle nimmt, indem sie nämlich durch ihre Praxis eine weiterreichende und höhere Ebene bindender Autorität (*ius divinum, rationabilitas*) postuliert, in der die Legalität selbst dem Urteil des Wortes Gottes unterstellt wird.

Dies zu behaupten, bedeutet wahrhaftig nicht, die in der Kirchengeschichte immer aufs neue wiederkehrenden Einbrüche von Phänomenen der Verweltlichung zu leugnen, die verursacht werden von jenem «Synchronismus der Institutionen», der von Le Bras in solch hervorragender Klarheit beschrieben worden ist. Bekannt ist heute auch, insofern man Yves Congar und Hans Küng gelesen hat, daß es im historisch-konkreten Leben der christlichen Kirchen nicht nur Entwicklungen *praeter evangelium*, sondern auch *contra evangelium* (wenn wir einmal die *rationabilitas* beiseite lassen wollen) geben kann. Worauf es uns hier vielmehr ankommt, ist dies: Was auch immer sonst noch zu sagen wäre, so besteht doch auf jeden Fall eine gewisse und beständige Überzeugung der Kirchen des Inhalts, daß allein dem Evangelium das letzte Urteil über ihre Geschichte zukommt; und daß auch die Kirchenordnung, die am markantesten von Legalität geprägt und «politisch» organisiert ist – die römische Kirche – sich rigoros an eine Methode der gesellschaftlichen Organisation hält, welche von der Tendenz geprägt ist, die Entleerung des Gesetzesbegriffes von jedem inhaltsbestimmten Bezug auf die Vernunft und die Gerechtigkeit zu verhindern, indem man das klassische Empfinden für eine Kontinuität zwischen wertorientierter Rationalität und einer auf den empirischen Zweck orientierten Rationalität, für eine Kontinuität zwischen Ethik und Technik lebendig erhält⁸.

Daher würde das kanonische Recht – das bis zur Reformation wirklicher Polarstern des *ius publicum Europaeum* war – ein Phänomen bleiben, das nicht zu begreifen wäre ohne die Prämisse, daß es, wie Carl Schmitt treffend hervorhebt⁹, die Unterscheidung zwischen Legalität und Legitimität nicht zuläßt: die historischen Antinomien zwischen diesen beiden

Größen löst das Reglement des Kirchenrechts auf synthetische Weise mit der ihm eigenen Hinzuziehung der ungeschriebenen kanonischen «Billigkeit»¹⁰, die dazu dient, das System der verschiedenen Rechtsquellen kontinuierlich auf die oberste Quelle zurückzuführen und von daher auf die eigentliche integrale und alle Widersprüche auflösende Einheit (*aequitas, id est Deus*).

Innerhalb dieses Rahmens wird auch deutlich, daß die historische Legitimität der kirchlichen Hierarchie nicht ganz und gar – wenigstens nicht in der von Max Weber verwendeten Bedeutung¹¹ – aufruhrt auf der Situation traditioneller oder charismatischer Macht; denn die Autorität der Kirche weist nicht nur einen rationalen Charakter auf (Gelehrte wie A. von Martin und E.H. Carr definieren sie geradezu als die einzige rationale Institution des Mittelalters); sie hat vielmehr auch vermocht, den eigenen Apparat mit Instrumenten der Kontrolle über die Legalität auszurüsten, und zwar schon viele Jahrhunderte bevor man nach den ersten Erfahrungen mit Verfassungen, welche die bürgerlichen Revolutionen gemacht hatten, daran ging, die eigentlichen Verfassungsgerichtshöfe (die aber doch noch mit großer Unbestimmtheit behaftet waren) zu errichten.

Dies ist auch der Grund, warum nach den geltenden Regeln des Kirchenrechtes die Unvollständigkeit der Legalität (d.h. des geschriebenen Rechtes) ganz bewußt dem rechtspositivistischen Dogma der totalen Herrschaft geschriebener Normen entgegengesetzt wird: hier werden die Institutionen, die Weisungen und Gesetze nicht – und dürfen dies auch nie – zu bloßen Akten eines bloßen Willens, die losgelöst werden könnten von der heilwirkenden Grundentscheidung, welche sie in den Dienst des Lebens gestellt hat¹². Und eben diese zähe Entschlossenheit, mit der die Kirche ein solches so offensichtlich aus der Mode gekommenes und archaisches Strukturelement des «*ius publicum Europaeum*» bis heute – wenigstens de jure und unter tausend Widersprüchlichkeiten – bewahrt hat, hat sie behütet vor der Blockade der entscheidenden Säkularisierung, welche die Rechtskultur des Westens angesichts der Erschütterung der Werte getroffen hat, welche von der naturwissenschaftlich-technischen und industriellen Epoche heraufgeführt worden ist.

Wenn das eben Gesagte wirklich wahr ist, dann klingt das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit – ungeachtet der von Säkularisierungstendenzen gekennzeichneten Spitzen, die es dann in der Praxis der römischen Kurie angenommen hat – wie ein letzter Appell zur Rettung, den die Väter des I. Vatikanums an den Westen richten, der – um es mit dem bildkräftigen Ausdruck von Carl Schmitt zu sagen – sich mit-

samt seiner glänzendsten Schöpfung, dem *ius publicum europaeum*, in den Abgrund stürzt. Und so wird das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit historisch gesehen – spes contra spem! – zum Ausdruck der feierlichsten Bezeugung des kirchlichen Glaubens an eine von Gott her eingesetzte Ordnung, die von den modernen Freiheiten und von ihrer tragischen Doppeldeutigkeit nicht angetastet werden darf¹³. Daher ändert die Tatsache, daß dem Papst *ex sese* (und nicht mehr bloß dem Konzil) die Unfehlbarkeit der Kirche zuerkannt wird – obgleich diese auch betont juristisch-dezisionistische Elemente enthält – nichts am kirchlichen Bezugsrahmen, da ja «die Entscheidung des unfehlbaren Papstes nicht die Ordnung und die Institution der Kirche begründet, sondern sie vielmehr voraussetzt. Der Papst ist unfehlbar nur, insofern er Oberhaupt der Kirche ist, kraft seines Amtes, und nicht umgekehrt»¹⁴.

3. Die Verdunkelung der «*auctoritas ecclesiae*» im Zeitalter des Absolutismus

Es dürfte nützlich sein, hier zu vermerken, wie die Kirche die Konfrontation des Christentums mit den großen historischen Erscheinungen (wie dem römischen Imperialismus, den Barbareneinfällen, der arabischen Expansion usw.) oftmals mit überraschendem Vertrauen in die Geschichte als eine providentielle heilsgeschichtliche Einheit bewältigt hat: eine Haltung, hinter der offensichtlich die tiefe, auf Gott gegründete Überzeugung der «Una Sancta» steht, in der Begegnung mit der Geschichte nicht ihre eigene wesentliche Identität verlieren zu können, die in der Zeitspanne zwischen den Konzilien von Nizäa und von Chalzedon ein für allemal festgelegt worden ist.

Daher auch rührt die organisatorische Beweglichkeit, der Egalitarismus und der kollegiale Leitungsstil der Kirchen des ersten Jahrtausends. Daher läßt sich in der Folgezeit die Öffnung des Westens gegenüber den germanischen Kulturen und ihre Integration im Zuge der *renovatio imperii* erklären; daher kommt auch die Fähigkeit zur Einbeziehung der Massen in die gregorianische Reform, welche in Bewegung gebracht und lebendig gehalten wurde durch die Aktivität der Tausende von monastischen Zellkernen und der von päpstlichen Legaten koordinierten und geleiteten Lokalsynoden; daher auch erklärt sich die Kollegialität der *Cathedra Petri*, die auf dem Grundsatz beruht, daß die Kardinäle *partes corporis papae*¹⁵ sind; daher auch rührt das hohe Ansehen und die Häufigkeit der allgemeinen Konzilien im Mittelalter¹⁶. Und daher schließlich erklärt sich das beständige Wohlwollen der päpstlichen Regierung gegenüber den kaiserlichen Reichsta-

gen und den königlichen Parlamenten, deren historische Abkunft von den Generalkapiteln der Mönche und der Mendikanten Gegenstand bedeutender Forschungen geworden ist¹⁷.

In der erbitterten Konfrontation zwischen den beiden komplementären Autoritäten der Christenheit (vor allem infolge der unglückseligen Absetzung Friedrichs II. von Hohenstaufen durch Innozenz IV.) kam es dann dazu, daß die weitgespannte Randbreite vernünftiger Dialogbereitschaft zunichte gemacht wurde, jene weitgespannte Randbreite, welche die Grundlage der mittelalterlichen Einheit gebildet hatte und die vom Wormser Konkordat so weise formuliert worden war. Nun aber wird in der Terminologie des öffentlichen Rechtes die *auctoritas*¹⁸ zur *potestas*. In Europa nimmt nun die von keinerlei ethischen Bedenken eingegrenzte Raublust des königlichen Absolutismus Gestalt an, und Papst Julius II. seinerseits räumt – um sich auf diese Weise im kirchlichen Bereich eine ebensolche absolutistische Herrschaft über die Gesellschaft zu schaffen – die letzten Reste des Konziliarismus beiseite, und Sixtus V. vernichtet die Autorität des Kardinalskollegiums, während er zugleich die Liste der Konzilien von Kardinal Bellarmin¹⁹ manipulieren läßt, welcher zusammen mit Suarez den Trugschluß von der soziologischen Unterscheidbarkeit der Kirche von der *societas temporalis* theoretisch ausbaut und befestigt²⁰.

Aus der Auflösung des vom mittelalterlichen System artikulierten Pluralismus erhebt sich nun eine neue Beziehung zwischen der kirchlichen Spitze und dem *populus Dei*²¹: in ihrem Rahmen gestaltet sich die Präsenz der Bischöfe auf den kaiserlichen Reichstagen und in den königlichen Parlamenten – weit entfernt davon, die religiöse Authentizität der Ortskirchen zum Ausdruck zu bringen – nach dem Modell bloßer Machtbeziehungen zwischen der königlichen Gewalt und den kirchlichen Würdenträgern. Diese neue Gegebenheit, die noch besser sichtbar wird seit den Religionskriegen (keine Kirche kann in Treue zu sich selbst den Grundsatz «*cuius regio, eius et religio*» hinnehmen), schafft schließlich die Voraussetzungen für die Gestaltung der institutionellen Phänomenologie der politischen Vertretung im Interesse der Körperschaften und im integralistischen Sinne: die Vertretung der politischen Gewalt entfernt sich immer weiter von den Bedürfnissen und tiefsten Werten der Massen. Mit der Reformation wandeln sich die christlichen Kirchen um in «*pressure groups*», und in Europa wird die Religion wirklich das Opium der Völker.

Nach dem Sturz des Ancien Régime sitzen keine Bischöfe mehr in den neuen Vertretungsinstitutionen, die aus der Revolution hervorgegangen sind; aber die

Beziehung zwischen dem Heiligen Stuhl und den von der Basis des katholischen Volkes gewählten Abgeordneten blieb – schon um damit ein Exempel zu statuieren – um nichts weniger subaltern und von einer integralistischen Grundeinstellung geprägt, die keinerlei Anspruch der Laienschaft auf Autonomie – und mochte er auch noch so gemäßigt vorgetragen werden – duldet. Dies ist nicht der letzte Grund für die Unregierbarkeit der bürgerlichen Demokratien in Ländern mit katholischer Bevölkerungsmehrheit sowie für die immer aufs neue bewiesenen Sympathien der römischen Kurie für autoritäre Regime, die geneigt sind, ihr konkordataré Lösungen konfessionalistischen Typs zuzubilligen²².

4. *Der Kapitalismus als eine neue Art von Kaiserkult*

Die Ausweitung des internationalen Handels, das Aufkommen einer räuberischen Wirtschaft der Ausbeutung der Unterlegenen und Schwachen, das Anwachsen der inneren Widersprüche durch die unablässige Vermehrung der wirtschaftlichen Macht der Klasse des Besitzbürgertums, der sogenannten «Ritterschaft», waren die Erscheinungen, in denen im alten Rom die Krise der demokratischen Legalität und die Heraufkunft des Prinzipates, der Cäsarenherrschaft, wurzelte²³. Und in dem Maße, wie sich mit und mit die Strukturen des Prinzipates festigten, wuchs auch dessen Fähigkeit zur politisch-kulturellen Bestätigung der unterworfenen Nationen, die ihren Ausdruck auch in der Aufnahme von deren einheimischen Göttern in das Pantheon und in der immer «großzügigeren» Streuung des römischen Bürgerrechtes fand. Schon vor der Geburt Jesu begann der Kaiserkult Fuß zu fassen, und Israel (dieser unbeugsame Archetyp der Christenheit) widersetzt sich hartnäckig seiner Verbreitung, zumal er ja, wie man scharfsichtig beobachtet hat, «vom psychologischen Gesichtswinkel her gesehen ein dem Monotheismus aufs engste benachbarter Kult war, der auf dem Glauben an einen guten und gerechten Vater gründete»²⁴.

Nun kann man aber wohl festhalten, daß der seelische Hintergrund der unerhörten Kraft der Ausbreitung und der Fähigkeit, Menschen Sicherheit zu verleihen, wie er den positiven Religionen ebenso eignet wie dem modernen Kapitalismus in seiner derzeitigen hedonistischen und transnationalen Phase, zu finden ist in dem Glauben (wie ihn auch der Kapitalismus unverkennbarerweise voraussetzt) an einen allgegenwärtigen und anonymen Vater, der beim Ursprung der Rationalität des technologischen Universums angesiedelt wird; an einen Vater, der Wohlstand austeilte entsprechend den Verdiensten dessen, der ihm dient, und der denjenigen beiseite schiebt, der für seine «Heilspläne»

(d.h. für den Fortschritt) keine Funktion erfüllt: ein Vater also, der folglich nicht nur «gut» ist, sondern auch gerecht, und sei es auch nur auf seine Weise²⁵. Diese Vatergestalt (nach Tawney eine Übersetzung des Gottes Calvins ins Weltliche, eine Gnadenverteilungsstelle für diejenigen, welche sich bereit finden, deren Götzenbilder anzubeten) ist es, welche die Tendenz hat, sich an die Stelle Christi zu setzen, der das menschengewordene Zeugnis der Wahrheit gegenüber den irdischen Mächten ist, die Offenbarung des himmlischen Vaters und Seiner Gerechtigkeit.

Es ist unbestreitbar, daß wir uns mit dem Versuch konfrontiert sehen, eine bloß formal-demokratische Gesellschaft zu errichten, die aber in Wirklichkeit von den Massenmedien mit aller Entschiedenheit auf den Weg eines Technizismus geführt wird, der jede Dialektik zwischen Legalität und Gerechtigkeit zerstört, deren dunkler Religion große Massen anhängen, «weil sie, wie alle Massen, die radikale Konsequenz suchen und weil sie glauben, hier die absolute Entpolitisierung gefunden zu haben, hinter der man seit Jahrhunderten herläuft und mit der der Krieg ein Ende hat und der universale Friede beginnt»²⁶: eine Entpolitisierung von völliger Beliebigkeit, welcher die christlich-demokratischen Parteien das Etikett des guten Gewissens liefern, ein Etikett, das immer mehr entbehrlich wird, je mehr der Prozeß der Entsakralisierung zur Reife kommt und je mehr sich daher auf dem Bildschirm unserer Vorstellungen das gekreuzigte Bild dessen verflüchtigt, der (in einem Augenblick eines ähnlichen Jahrtausendumbruchs) zu seinen Jüngern gesagt hat: «Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.»

5. *Das neue kirchliche Lehramt*

An diesem Punkte scheint es wohl klar, daß die «katholischen» Parteien – diese autoritären Apparate, die mit doppeldeutigen, untereinander oft unvereinbaren Banden an den Heiligen Stuhl und an das Bürgertum gefesselt sind – ganz und gar unfähig geworden sind zur authentischen Verwirklichung der christlichen Werte in der Gesellschaft. Andererseits ist eben diese römische Kurie – angesichts des überwältigenden Gewichtes der technischen Daten in den modernen politischen Entscheidungen – zu einem rückständigen und obsoleten Instrument geworden, das als vorwiegend ideologisch bestimmte Bürokratie der übermächtigen und perfekten Effizienz der modernen technischen Strukturen gegenübersteht.

Was man daher aufgeben muß, ist die Strategie des Ansatzes an der Spitze des politischen Systems (das Ende der Kennedys sollte dies lehren!), um statt des-

sen die Gesellschaft von der Basis her zu regenerieren, um den Dissens mit Hilfe der Technik des «kollegialen Lehramtes» kleiner Gruppen von stark egalitärer Struktur zu organisieren, in loyalem und kritischem Bündnis mit den anderen Kräften der Opposition: und dabei soll man nicht nur mit dem Integralismus gegebener Wahrheiten, sondern auch mit dem methodischen Zweifel, wie er der wissenschaftlichen Arbeit eigentümlich ist, zum gemeinsamen Kampf beitragen. «Dieser Augenblick ist es – wenn es einen solchen überhaupt einmal gibt –, in dem die Politik zu einer Wissenschaft werden kann; während die Struktur der historischen Welt, die es zu kontrollieren gilt, sich als ganz und gar einsichtig erweist, ergibt sich dagegen von der neuen Moral her ein Blickwinkel, für den das Bewußtsein im Grunde genommen nicht mehr als mit einer bloßen passiven Kontemplation befaßt gesehen wird, sondern als ein kritisches Selbstbewußtsein, das auf die politische Aktion vorbereitet»²⁷.

Während in Europa die kommunistischen Parteien (zerrissen von den Widersprüchlichkeiten ihres eigenen wirtschaftlichen Materialismus und ihrer Unterwürfigkeit gegenüber der Stabilisierungspolitik des sowjetischen Sozialimperialismus) der repressiven Toleranz des neuen totalitären Autoritarismus, welcher sich in der Gestalt des sozialdemokratischen Hedonismus darbietet, nachgeben, bleibt die Kirche imstande – immer unter der Voraussetzung, daß sie den Widerstreit des verbürgerlichten Klerus, der «kaiserlichen Prälaten», überwindet –, den Massen in aller Klarheit das Ziel ihrer echten Befreiung zu zeigen: *veritas liberabit vos*.

Nach all dem aber ist noch zu sagen: «Bis zum heutigen Tage ist die Kirche die Kirche einer bäuerlichen Welt gewesen, welche dem Christentum sein einziges originales Element im Vergleich mit allen anderen Religionen weggenommen hat, das heißt Christus selbst. In diesem bäuerlichen Universum ist Christus einer der tausend Adonisgestalten oder einer der tausend bereits vorhandenen Proserpinagegestalten angeglichen worden: diese aber kannten keine reale Zeit, das heißt sie kannten keine Geschichte...»

Im Gegensatz dazu hat Christus die «einlinige» Zeit, das ist die Zeit, die wir Geschichte nennen, angenommen. Er hat die geschlossene Kreisstruktur der alten Religionen aufgebrochen... Dies ist die (christliche) Ersetzung der Wiederkehr durch das Ende; der *pietas rustica* durch die soteriologische Mystik. So ist also eine urbane Religion – ihrem Grundschemata nach – unendlich aufnahmebereiter, sich das Modell Christi zu eigen zu machen, als jede Art von bäuerlicher Religion... Diese «in der Stadt geborenen Priester» werden verständlicherweise in keiner Weise etwas davon wis-

sen wollen, daß man sie mit Polizisten und Militärs, mit Bürokraten oder Großindustriellen zusammen in einen Sack steckt; dagegen können sie nur eines sein: kultivierte Männer, die ihre Bildung in einer Welt empfangen haben, die sich statt von Adonis und Proserpina her zu leben, auf die großen Texte der modernen Kultur gründet. Wenn die Kirche als Kirche überleben will, so kann sie nichts anderes tun, als die Macht aufzugeben und sich jener – von ihr immer gehaßten – Kultur zuzuwenden, die kraft ihres eigensten Wesens frei, antiautoritär, in ständigem Werden, widersprüchlich, kollektiv und ärgerniserregend ist»²⁸.

Wenn auch Luther sich irrte, wenn er annahm, daß das Naturrecht eine papistische Erfindung sei mit dem Zweck, sich der Autorität des Kaisers zu entziehen, so ist es doch auch wahr, daß dieser alte Wert – der nach dem Ausspruch Gratians in *Lege et Evangelio continentur* – epistemologisch gesehen nur in seiner nicht mehr rückgängig zu machenden Diaspora inmitten der Reflexion auf die zeitgenössischen Humanismen – so widersprüchlich und magmatisch diese sich auch darstellen mögen – auszumachen ist. Daher ist heute der Kirche das empirische Wagnis der autonomen und *loyalen* – und nicht bloß instrumentalen und taktischen wie in der «christlichen» Soziallehre oder in der Praxis der «katholischen» Parteien – Annahme und geduldigen Meditation jener «Atheisten» aufgegeben, die schon seit drei Jahrhunderten unablässig außerhalb der Kirche und gegen sie dem Nächsten gedient haben²⁹.

Eine Aufgabenstellung dieser Art wird den Durchbruch zu einer unvermeidlichen, aber heilsamen Dialektik innerhalb der Gemeinden öffnen, und dies um so mehr, als man beginnt, die Theologie zu verstehen als «kritische Theorie der christlichen und kirchlichen Praxis»³⁰. In diesem Zusammenhang wird die kirchliche Institution nicht mehr abstrahieren können von der Tatsache, daß im Falle von Meinungsverschiedenheiten der Gehorsam gegen Jesus in der Kirche «darin besteht, sich offen zur Unmöglichkeit des Gehorsams gegenüber einer bestimmten Entscheidung zu bekennen, oder auch in der Erklärung, daß die einzige mögliche Weise der Anerkennung der wirklichen Autorität eines bestimmten Vorgesetzten für mich darin besteht, daß ich mich weigere, eine Handlung auszuführen, die für mein Gewissen unmoralisch wäre, weil ich ihr nicht in der Liebe zustimmen kann»³¹: einer Liebe, die auf die Geschichte blickt mit dem Optimismus dessen, der – wie Rosmini – dort «ein religiöses Bedürfnis» am Werke sieht, «wo auf den ersten Blick eher die Religionslosigkeit zu triumphieren scheint, das Bedürfnis nach einer Religion, die frei ist, sich dem Herzen der Völker ohne die Dazwischenkunft der Fürsten und Regierungen mitzuteilen».

¹ Vgl. D. Easton, *Il sistema politico* (Mailand 1973) 155 ff. (*The Political System. An Inquiry into the State of Political Science*, 1971).

² Vgl. R.M. Mac Iver, *Governo e società* (Bologna 1968) 45 ff. (*The Web of Government*, New York 1958.)

³ Zu diesem Punkte ist unbedingt wichtig: W. Reich, *The Mass Psychology of Fascism* (New York 1970). Zur Frage der Verantwortung von Luthers und Kalvins Theologie hinsichtlich des Aufkommens des Nazismus und des kapitalistischen Imperialismus siehe auch: E. Fromm, *Fuga dalla libertà* (Mailand 1975) 70 ff. (*Escape from Freedom*, New York 1941). Fromm benützt hier auch die Forschungsergebnisse von M. Weber und von Tawney.

⁴ Vgl. E. Fromm, aaO. – Vom selben Vf. vgl.: *Man for himself. An inquiry into the Psychology of Ethics* (New York 1947). (Dts.: *Psychoanalyse und Ethik*, Konstanz 1954.) – Zum Thema Faschismus in den demokratischen Massengesellschaften vgl. schließlich auch: P. Pasolini, *Scritti corsari* (Mailand 1975).

⁵ E. Enriques, *Centralizzazione o decentramento delle decisioni*, 25.

⁶ Für einen streng wissenschaftlichen Beweis des kulturellen Zusammenhangs zwischen klassischem Absolutismus, totalitärer Demokratie und technologischer Macht vgl. S. Cotta, *La sfida tecnologica* (Bologna 1968) 164 ff.

⁷ Vgl. C. Schmitt, *Le categorie del «politico»* (Bologna 1972) 24 ff. (Begriff des Politischen, 1963.) – «In den Händen dieser Menschen ist die Geschichte wirklich zum Schöpfungsvorgang, d.h. zu etwas der freien Unterscheidung Unterworfenem, geworden: In einem wirklichen Prozeß der Immanenz hat sie bewiesen, daß sie nicht an irgendeine Wahrheit gebunden ist, daß sie wirklich frei ist (negativ gesehen: von jeder Bindung oder jedem Gesetz), daß sie ungeschuldet ist; die Wissenschaft gibt ihr, indem sie die Mittel zur Zerstörung des Lebens bereitstellt, die Möglichkeit, die Freiheit wirklich zu betätigen als absolute Befreiung von jedem Gesetz und jeder Wahrheit im vollsten Sinne, denn welche Freiheit wäre größer als die, Macht zu haben, nach eigener Willkür das Leben zu zerstören, es sein oder nicht sein zu lassen?» (C. Capograssi, *Il diritto dopo la catastrofe*: *Opere*, V (Mailand 1959) 165.

⁸ «In omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur: sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praecipientem in inferioribus... Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur... Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt» (Thomas v. Aq., *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, III).

⁹ «Die Umwandlung des Rechtes in Legalität ist eine Konsequenz des Positivismus: eine unvermeidliche Konsequenz, sobald ein politisches System sich nicht von der Kirche unterscheidet» (C. Schmitt, aaO. 287).

¹⁰ Vgl. meinen Beitrag: *Kodifikation und «aequitas canonica»*: *CONCILIUM* 9 (1973) 520-524.

¹¹ Vgl. M. Weber, *Economia e società* (Mailand 1968) I, 221 ff. (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922).

¹² Dazu kommt es, wenn der Apparat sich aus dem leibhaftigen Zusammenhang mit der Rechtserfahrung löst – das eigentliche Phänomen der derzeitigen Krise der westlichen Zivilisation: «Der Staat wird zum Schöpfer des Rechts, und der Wille derjenigen Kraft, die sich der Herrschaft dieses Apparates bemächtigt hat, wird Recht. Hier wird die Trennung der Rechtserfahrung von dem tiefgründenden und objektiven Willen, aus dem sie entstanden ist, vollkommen, vollendet sie sich in unüberrückbarer Weise, weil hier dieser tiefgründende und objektive Wille radikal verneint wird; und mit ihm wird das ganze Universum der Erfahrung verneint, in dem dieser Wille sich manifestiert und verkörpert» (C. Capograssi, *Incompiutezza dell'esperienza giuridica*: *Opere*, III, 302).

¹³ «Aber vor wem soll das Individuum sich retten? Aus welcher Gefahr soll es sich retten? Es gibt keine andere Antwort für denjenigen, der Einblick hat in die verworrenen und untergründigen emotionalen Strömungen der derzeitigen geschichtlichen Situation, es gibt keine andere Antwort als diese: Rettung bedeutet für das Individuum

Rettung vor sich selbst. Dies ist eine Metaphysik der Desillusionierung: der Abschluß und der Epilog der großen Desillusionierung, welche das Endergebnis der modernen Erfahrung ausmacht, in welcher das Individuum in so offener und unbeschränkter Weise seine eigene Freiheit zelebriert hat. Welchen Gewinn hat es aus dieser Freiheitserfahrung mitgenommen? Soviel, wie es nur konnte: Allein die Wahrheit macht frei, und diese moderne Freiheit ist gelebt worden mit einem von Gewißheiten und Glaubensgehalten entleerten Bewußtsein, und darum hat sie im Individuum nichts übrig gelassen als ein Grauen vor der Einsamkeit, ein Grauen vor sich selbst und den Verlust des wunderbaren und unersetzlichen Geschmacks des personalen Lebens» (so formuliert es – Erich Fromm vornehmend – C. Capograssi in seiner Schrift «Il significato dello Stato contemporaneo», jetzt veröffentlicht in: *Opere*, IV, 384).

¹⁴ C. Schmitt, aaO. 262. – Für eine klare und auf den neuesten Stand gebrachte Synthese der derzeitigen Auseinandersetzung über das Problem der Unfehlbarkeit vgl. das Heft zum Thema «Wahrheit und Gewißheit»: *CONCILIUM* 9 (1973), Nr. 3.

¹⁵ Vgl. (statt vieler anderer) G. Alberigo, *Cardinalato e collegialità* (Florenz 1969).

¹⁶ Vgl. den Sammelband: *Le Concile et les conciles. Contribution à la vie conciliaire de l'Eglise* (Chevetogne 1960).

¹⁷ Vgl. B. Barker, *The Dominican Order and Convocation. A Study in the Growth of Representation in the Church during the Thirteenth Century* (Oxford 1913); P. Grossi, *Le abbazie benedettine nell'alto medioevo italiano. Struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione* (Florenz 1937). – Für eine auf den neuesten Stand gebrachte Revision dieser Problematik in den heutigen monastischen Gemeinschaften vgl. V. de Couesnongle, *Nouvelles structures de participation: La vie spirituelle*, 393 ff.

¹⁸ Eine authentische Darlegung dieses Problems während der schöpferischen Phase des Mittelalters findet sich bei: C. Gérest, *Spiritualität der Autorität im 11. und 12. Jahrhundert*: *CONCILIUM* 9 (1973) 714 - 720.

¹⁹ Vgl. P. Peri, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*: *Aevum* 1963, 430 ff. Vgl. auch vom selben Vf.: *I concili e le chiese* (Rom 1965).

²⁰ Ein Trugschluß, der dazu dient, den hartnäckigen Anspruch auf eine Hegemonie zu stützen und der sich gründete auf die fragwürdige theoretische Voraussetzung des Axioms «societas sunt ut fines» (vgl. P.A. D'Avack, *Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, Mailand 1956, 248 ff.).

²¹ Zu diesem Punkte vgl. zuletzt Y. Congar, *Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte*: *CONCILIUM* 9 (1973) 156 - 163.

²² Für die Politik der Kurie im Zeitalter der Moderne gelten die scharfsichtigen Beobachtungen von Gramsci: «Wenn man die Stellung der Kirche in der modernen Gesellschaft verstehen will, muß man zunächst einmal begreifen, daß es ihr darauf ankommt, einzig und allein für die Verteidigung ihrer besonderen korporativen Freiheiten, d.h. für die Freiheiten der Kirche als Kirche, als amtskirchlicher Organisation) zu kämpfen, d.h. für die Privilegien, für die sie den Anspruch erhebt, daß sie an das ureigenste Wesen Gottes gebunden seien. Zur Verteidigung dieser Freiheiten schließt die Kirche kein einziges Mittel aus, weder den bewaffneten Aufruf, noch das Attentat auf eine einzelne Person, noch den Aufruf zur Intervention durch ausländische Mächte... Sie erkennt jede de-facto-Macht an, und wenn diese nur nicht ihre Privilegien antastet, so legitimiert sie sie sogar. Wenn sie dann ihre Privilegien noch vermehrt, so spendet die Kirche ihr Lob und erklärt sie als von der Vorsehung gesandt. Angesichts dieser Voraussetzungen hat der katholische soziale Gedanke rein akademischen Wert. Er ist ein bloßes Reserveelement.» (A. Gramsci, *Note sul Macchiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*, zit. bei G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia* [Rom 1972] 535.) Dieser «soziale Gedanke» ist zu verstehen im Rahmen einer äußersten Anstrengung der Institution, welche sich darauf richtet, nicht nur – da die konfessionelle Einheit in Europa zerbrochen war – den ökumenischen Archetyp der «Ecclesiae primitivae forma» wiederzugewinnen, sondern vielmehr jene koexistente Einheit zwischen Kirche und Christenheit, welche die mittelalterliche Ideologie kennzeichnete, wo immer nur möglich und um den Preis jeden beliebigen Kompromisses wiederherzustellen.

²³ Vgl. De Martino, Storia della costituzione romana (Neapel 1973/1974, III, 117 ff.; IV/1, 1 ff., 309 ff.

²⁴ E. Fromm, Dogmi gregari e rivoluzionari (Mailand 1973) 57. (The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture, New York 1963. Dts.: Das Christudogma und andere Essays, München 1965.)

²⁵ P. Pasolini, aaO. 31 ff.

²⁶ C. Schmitt, aaO. 182.

²⁷ K. Mannheim, Ideologia e utopia (Bologna 1972) 193. (Ideology and Utopia, New York 1973.) Vgl. dort zur Frage nach der christlichen Wurzel jeder revolutionären Utopie: 213 ff. Der religiöse Wert der Aufbruchserfahrung im Zusammenstoß der Studentenbewegungen der sechziger Jahre mit der demokratisch-bürgerlichen Ideologie ist auch Y. Congar nicht entgangen: Autorité, initiative, corresponsabilité: La Maison-Dieu 1969, 44.

²⁸ P. Pasolini, aaO. 109 ff.

²⁹ Diese neue Form der Abwendung ist es, welche die beherrschende Haltung der Zeitgenossen gegenüber der Kirche erklärt: «... die Erinnerung an die Enttäuschungen durch diese Kirche, das historische Gewissen der Generationen, das von den bedenklichen Allianzen mit den herrschenden Mächten spricht und von dem zuweilen zwiespältigen Eindruck der Kirche als einer nicht mehr geglaubten, sondern sich selbst ersetzenden Religion. Diese Erinnerung haben wir in Rechnung zu stellen, sie ist auch unauslöschlicher, als wir gerne annehmen möchten. Sie – und nicht etwa der historische Nachweis der Kirchengründung und der apostolischen Sukzession – ist das historische-hermeneutische Problem Nr. 1 einer gegenwärtigen Ekklesiologie.» (J. B. Metz, Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft: Die Zu-

kunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970. Zürich-Einsiedeln-Köln-Mainz 1971, S. 91.)

³⁰ W. Kasper, Die Funktion der Theologie in der Kirche: ebd.

³¹ A. Hayen, aaO. 115.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO

1933 in Rom geboren. Studien an der Päpstlichen Universität San Tommaso und an der Università degli Studi in Rom. Abschluß mit dem Doktorat in kanonischem und bürgerlichem Recht. Seit 1963 Advokat am Gerichtshof der Sacra Romana Rota. Seit 1969 Privatdozent an der Juristischen Fakultät der Universität Rom. Seitdem ebenfalls Lehrbeauftragter für Kirchenrecht in Teramo, an der Juristischen Fakultät der Freien Universität «Giuseppe D'Annunzio». Veröffentlichungen: La Chiesa come ordinamento sacramentale (Mailand 1971); Ipotesi di sviluppo della dottrina del matrimonio dopo il concilio Vaticano II (Mailand 1972); Problemi di decentramento della giurisdizione ecclesiastica dopo il concilio (Rom 1974); außerdem einige kleinere Beiträge in: *Justitia, Il diritto ecclesiastico, Ephemerides iuris canonici*. Eine Monographie über die juristische Natur der Generalkonzilien (im 12. - 14. Jahrhundert) erscheint demnächst. Anschrift: Via delle Tre Madonne 16, I-00197 Roma, Italien.

Luis Vela Sanchez

«De magisterio ecclesiastico» im kanonischen Recht

Man braucht wohl kaum darauf hinzuweisen, wie wichtig die Fragen um das Lehramt an und für sich und für unsere Zeit sind. Auch muß man wohl kaum daran erinnern, wie weit das Thema ist – so weit, daß wir im Blick auf die uns gesetzten Grenzen gezwungen sind, unseren Aufsatz auf das Wesentliche zu beschränken.

Das Streben nach *Wahrheit* stellt eine eigentliche Berufung des Menschen dar; es ist nicht bloß eine psychologische und gnoseologische Gegebenheit, sondern auch ein ethisches – moralisches und rechtliches – Prinzip.

Allen, namentlich den Wahrheitssuchern, leuchtet die Maxime Juvenals: «Vitam impendere vero»¹ sowie auch das Leitwort Fichtes² voran. Die christliche Ethik hat diese Devisen aufs schönste endgültig bestätigt, indem sie die Sünde gegen die Wahrheit zu einer Sünde gegen den Geist erklärt hat.

Die Wahrheit ist sozial: sie ist ein Mittel zur Kommunikation mit den anderen Menschen, um mit ihnen eine echte menschliche und christliche Gemeinschaft

zu bilden³. Mit dieser juristischen, weder subjektiven noch objektiven, sondern intersubjektiven Wahrheit befaßt sich der Codex Iuris Canonici in Pars IV, tit. XX – XXIV des dritten Buches, also in den Canones 1322-1408.

Eine der Hauptschwierigkeiten, die mit diesem Teil «De magisterio ecclesiastico» im Kodex gegeben sind, besteht in seiner rigoros hierarchischen Struktur. Es liegt ihm eben die tridentinische Ekklesiologie zugrunde, worin man nicht von der Kirche als Lehrgemeinschaft ausgeht⁴, sondern worin die Unterscheidung «lehrende Kirche und lernende Kirche» betont wird. Diese Unterscheidung ist irgendwie berechtigt, jedoch nicht als Ausgangspunkt. Sie beschränkt das Lehramt auf seinen öffentlichen Aspekt, der ein eminent kanonischer Aspekt ist, jedoch eine wenig überzeugende Auffassung des Kirchenrechts voraussetzt⁵, in der zwangsläufig die Rechte der Hierarchie und die Pflichten der Gläubigen hervortreten. Man betont auch nicht das Recht der Gläubigen auf entsprechende Unterweisung und noch weniger ihr Recht, an der Lehrverkündigung aktiv teilzunehmen⁶. Die Befugnis des Gläubigen als solchen, die Befugnis derer, die mit dem Charisma der Wissenschaft usw. ausgestattet sind, beschränkt sich auf die bloße Beteiligung an der öffentlichen Lehrgewalt. Infolgedessen tritt die juristische Struktur einer richtigen interpersonalen Beziehung nicht klar zutage, sondern eher eine einseitige Situation, worin die öffentliche Rechtsgewalt überstei-