

Eine Stellungnahme

Giuseppe Alberigo

Ein Statut im Dienste der Restauration

Zur Diskussion über die
«Lex fundamentalis»

Die «Stiftung Concilium» ist der Ansicht, daß der hier folgende Artikel aus der Feder eines Mitglieds des Direktionskomitees der Zeitschrift CONCILIUM einen wichtigen Beitrag zur Förderung des Verständnisses der heutigen kirchlichen Problematik darstellt. Durch den Beschluß der Stiftung, diesen Beitrag zu veröffentlichen, soll die Meinungsbildung zu diesen Fragen gefördert werden.

Zwischen 1970 und 1972 war eine weltweite fruchtbare Diskussion in Gang gekommen über die Frage, ob es opportun sei, daß die katholische Kirche sich eine «Lex fundamentalis», also ein «Grundgesetz» mit Verfassungscharakter, gebe (vgl. CONCILIUM 7 [1971] 6/7, 449–457). Diese Diskussion war ausgelöst worden durch die Übersendung des Entwurfs einer «Lex ecclesiae fundamentalis» seitens der Päpstlichen Kommission für die Reform des Codex Iuris Canonici an alle Bischöfe. In Verbindung damit waren den Bischöfen die beiden folgenden Fragen gestellt worden: ob es opportun sei, daß die Kirche sich ein Grundgesetz als theologisches und juridisches Fundament für die verschiedenen Gesetze gebe und ob der zugesandte Entwurf als angemessen erachtet werde.

Auf diese Umfrage antworteten 1300 Bischöfe, das sind 40 % aller Bischöfe. Lediglich 593 Bischöfe, das sind 18 %, stimmten dem Entwurf grundsätzlich zu; und bloße 61 Bischöfe, das sind 2 %, erklärten sich bedingungslos mit dem Entwurf einverstanden.

Auch das Präsidium der genannten Päpstlichen Kommission hat stillschweigend diesem katastrophalen Ausgang Rechnung getragen und sich an eine umfassende Umgestaltung des Textentwurfs gemacht. Die Protokolle über die Prüfung der Anmerkungen der Bischöfe sind niemals veröffentlicht worden. Etwas erfahren über sie hat man lediglich aus einem zusammenfassenden Bericht von Msgr. Onclin (*Communicationes* 1972, 122–160), der aber so abgefaßt war, daß das Gewicht der einzelnen Meinungsäuße-

rungen nicht genauer zu bestimmen ist, und der überdies von der offensichtlichen Tendenz beherrscht war, die Sache so darzustellen, daß die von den Bischöfen geäußerten Ansichten gegensätzlicher Art seien, so daß sie einander aufhoben und so der Kommission die Freiheit ließen, nach ihrem eigenen Gutdünken vorzugehen. Jedenfalls wurde dann im Juni 1976 die redaktionelle Arbeit an einem neuen Entwurf abgeschlossen, welcher gegen Ende 1977 den Mitgliedern der Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici im Kardinalsrang zugeschickt wurde, damit sie ihre Meinung dazu äußern könnten. Über den Ausgang dieser Befragung ist nichts bekannt geworden.

Heute ist es nun möglich, einen Vergleich anzustellen zwischen der Fassung, die 1972 dem Urteil der Bischöfe unterbreitet wurde, und der Fassung von 1976. Vom Umfang her gesehen ist der Entwurf ein wenig kürzer geworden. Sehr viele canones sind als solche unverändert stehen geblieben, aber sie wurden nun an anderer Stelle eingeordnet. Die Neufassung fügt am Ende vier canones (83–86) ein, welche den letzten Normen für die Bestimmung der Natur der Lex fundamentalis, ihrer Beziehung zur gesamten kanonischen Ordnung und den Verfahrensregeln für ihre Abänderung gewidmet sind.

Es geht nun darum zu prüfen, ob der neue Text wirklich die theologischen Elemente ausgeschieden hat und so ein im wesentlichen juridisches Gepräge gewonnen hat; ferner geht es darum, das Gewicht einzuschätzen, das der Befragung der Bischöfe im Jahre 1971 beigemessen worden ist.

Eine Beobachtung vorweg: Dem Teil mit den Einzelbestimmungen mußte eigentlich eine theologisch-kanonische Präambel vorausgehen, von der in der VII. Sitzung (*Communicationes* 1974, 60–72) ein Entwurf zur Diskussion gestanden hat. Der uns zur Verfügung stehende Text trägt keinerlei Spuren davon, und in den Protokollen der anderen Sitzungen sind keinerlei Elemente enthalten, die geeignet wären, einen Grund für dieses Fehlen zu liefern.

Die canones 1–8 über die Kirche und über die Berufung in die Kirche bezeugen die angestrenzte Bemühung, die «theologischen» Teile (cann. 1,1 b; 1,2; 1,4), vor allem aber die Aussagen über die Kirche als Volk Gottes, auszuscheiden. In anbetracht dessen erhebt sich die vielleicht sehr delikate Frage: Ist das Bemühen, die Ekklesiologie vom Recht in der Kirche zu trennen, wirklich durchzuhalten? Aufgrund welchen Kriteriums kann man behaupten, daß der Begriff «Volk Gottes» eine theologische Kategorie sei, während dagegen der Begriff «Kirche» eine juristische Kategorie sei? Erhebt sich nicht die Gefahr, daß die Unterscheidung in Wirklichkeit viel eher zwischen der

Ekklesiologie vor dem Zweiten Vatikanum und der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums verläuft?

Wenn dies wirklich so wäre, könnte man schwerlich glauben, daß die Einwände der Bischöfe eher in die eine als in die andere diametral entgegengesetzte Richtung gegangen wären, die doch von Johannes XXIII. und von Paul VI. bestätigt wurde, wonach es darum geht, das Kanonische Recht der vom letzten Ökumenischen Konzil verkündeten Ekklesiologie anzugleichen.

Die Einzigkeit der Kirche wird auf eine Art und Weise ausgesagt, welche die Kontrollfunktion des Bischofs einerseits und der Römischen Kurie über alle anderen Kirchen andererseits sicherstellt. Das Subsidiaritätsprinzip, das zwar rein verbal vertreten wird (*Communicationes* 1974, 62), wird tatsächlich nicht respektiert. Die Unterscheidung zwischen Laienberufung und Klerus wird zwar bekräftigt, aber unter völliger Mißachtung der neueren Wiederentdeckung ihrer Bedeutung und des traditionellen Reichtums der Dienststruktur der gesamten Kirche. Folgerichtigerweise findet sich in den canones 60–70, die dem «munus sanctificandi» gewidmet sind, keinerlei Hinweis auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen, und auch ihre Teilhabe am «munus sanctificandi» wird verkürzt, auf die «ministeria si quae receperint exercendo», auf das Gebet und auf die Werke der Liebe (can. 67,4). Über ihr mögliches prophetisches Amt, über das Amt des Rates und ähnliches, das heißt über den ganzen Reichtum der möglichen Erweise der Dienstbegabungen, findet sich kein einziges Wort, weil so etwas überhaupt nicht im Rahmen des von der Lex fundamentalis angepeilten Blickfeldes liegt.

Eine zweite Neuerung ist in can. 2 enthalten: Dabei handelt es sich um die Rolle, welche den «Rituskirchen» zuerkannt wird, das heißt den verschiedenen Riten, wie sie vor allem im Orient bestehen, und für die eine eigenständige Organisation in Kirchenprovinzen oder Patriarchaten vorgesehen ist. Dies ist eine Auswirkung der Aufnahme von Fachleuten des orientalischen Kirchenrechtes in die Kommission. Aber das Gewicht dieses Beitrages wird vermindert durch die Verengung des Spielraums, den man den Verbänden von Ortskirchen (Bischofskonferenzen) in der lateinischen Kirche zugesteht.

Die canones 3–8 sind einer Erwägung über die Beziehungen der Kirche zu den Menschen gewidmet. Diese Überlegungen bewegen sich in einem individualistischen Koordinatensystem: Es wird reflektiert auf die einzelnen Menschen, nicht auf ihre gesellschaftlichen Gruppierungen oder ihre religiösen Gemeinschaften. Auch diese canones sind «entheologisiert» worden, und zwar mit der Auswirkung, daß damit die

Zugehörigkeit zur Kirche keinen Bezug mehr hätte zur Eingliederung in den Leib Christi oder zur Beziehung zum Heiligen Geist! In can. 6 ist keine Rede mehr davon, daß die Taufe in die «Kirche Christi» eingliedert; vielmehr heißt es nun, daß sie in die «katholische Kirche» eingliedert. In can. 7,1 ist die Erwähnung des Volkes Gottes stehen geblieben, und es heißt, daß zu ihm alle getauften Christen gehören, auch die außerhalb der katholischen Kirche, aber nur – so wird präzisiert – «aliqua ratione». Es ist nicht zu erkennen, welche andere Bedeutung diese Hinzufügung haben könnte als eine einschränkende in Kontrast zur ausdrücklichen Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils («Lumen gentium» 15 und «Unitatis redintegratio» 3). Die Grundidee der Lex fundamentalis bleibt die Vorstellung von der Kirche als «societas perfecta». So wie die Lex fundamentalis formuliert ist, wird sie der Aufgabe, die theologische Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils in juridische Begriffe zu übersetzen, nicht gerecht, weil sie die Aussagen des Konzils aus ihrem Bezugsrahmen herauslöst und sie gewaltsam in einen andersartigen und unter gewissen Gesichtspunkten damit unvereinbaren Rahmen einfügt.

Die canones 9–28 betreffen die Rechte und Voraussetzungen der Gläubigen. Eben dies ist der Bereich, in welchem die «juridische» Orientierung des neuen Entwurfs ihre Früchte hätte bringen müssen, indem sie den Forderungen nach einer ausdrücklichen Formulierung der «Rechte des Christen» entgegengekommen wäre. Hier hätte man sich die Erklärung zweier großer Grundsätze erwartet, die aber nun beide vergeblich gesucht werden: Vor allem ist hier zu nennen der Grundsatz der «christlichen Freiheit», welcher auch die kirchlichen Gesetze zu dienen haben. Wenn eine derartige Grundsatzklärung an die Spitze einer Liste der «Rechte der Gläubigen» gestellt worden wäre, hätte dies – abgesehen von starken psychologischen Vorteilen – die Wirkung gehabt, daß sie einer solchen Auflistung eine feste Grundlage und Kriterien geboten hätte und sie damit dem Eindruck entzogen hätte, daß es sich hier um bloß empirische Größen und um eine bloße Anpassung an die bürgerliche Gesetzgebung handle. Ähnliche Bedeutung unter sozialem Gesichtswinkel hätte ein Bekenntnis zum Subsidiaritätsprinzip gehabt.

Die canones 29–39, die vom Papst und vom Bischofskollegium handeln, isolieren den Papst nicht mehr vom Bischofskollegium, womit sie eine der kritischen Anmerkungen aus der Diskussion im Jahre 1971 aufnehmen. Dies ist unzweifelhaft ein Akt der Übereinstimmung mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, der aber dennoch nicht darüber hinwegtäuschen kann, daß andere Änderungen getrof-

fen worden sind, die in die entgegengesetzte Richtung gehen.

Canon 29 über die göttliche Einsetzung der Hierarchie führt in § 1 die theologische Qualifikation Jesu als «unsichtbares Haupt der Kirche» («ecclesiae caput invisibile») ein, womit der Sprachgebrauch einer bestimmten spätmittelalterlichen Theologenschule aus der Versenkung hervorgeholt wird, der es um eine monarchische Überhöhung des Papsttums ging. § 3 desselben canons 29 gründet sich auf die früheren canones 39,1 und 40, wobei er jedoch vermeidet davon zu sprechen, daß das Bischofskollegium in der Nachfolge des Apostelkollegiums steht und daß es die gesamte Kirche repräsentiert. Es ist bezeichnend, daß, während § 1 des canons 29 noch sagt, daß Jesus Christus «voluit apostolos, eisque praeposuit Petrum», die beiden folgenden Paragraphen das Verhältnis umkehren: Zunächst ist die Rede vom Papst (§ 2), dann von den übrigen Bischöfen (§ 3).

Nachdem einmal der Vorrang der persönlichen Autorität des Papstes festgestellt ist, regelt die Lex fundamentalis folgerichtigerweise auch die Ausübung der Vollmachten, indem sie sich darauf beschränkt, zu unterscheiden zwischen den *beiden Weisen der persönlichen und der kollegialen Ausübung* dieser obersten Vollmacht, die ihren eigentlichen Sitz im Papst hat. Nach den von der Lex fundamentalis eingeführten Begriffen existiert kein «ius episcoporum» auf die Leitung der Gesamtkirche, das vom Papst respektiert werden muß, sondern bloß ein «ius episcoporum uti singuli» auf die Leitung ihrer jeweiligen Kirchen, und allein dieses ist es auch, was der Papst bei der Ausübung seiner obersten Autorität respektieren und schützen muß (vgl. can. 29, § 2). Der eigenen Verantwortung des Bischofskollegiums steht also kein entsprechendes Recht gegenüber. Unter Aufnahme der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte die Fassung von 1971 (cann. 41, § 1; 46, § 1 und 2) noch vorgesehen, daß das Bischofskollegium – sei es durch ein Ökumenisches Konzil oder in Situationen der Zerstreuung – seine Autorität über die Kirche *auch* ohne eine aktive Beteiligung des Papstes ausüben könnte, *vorausgesetzt nur*, daß dieser derartige Akte bestätigte oder aus freier Zustimmung gelten ließe. Diese (zunächst rein juristische) Möglichkeit ist in dem neuen Textentwurf nicht mehr vorgesehen (wenn daraus auch nicht zu folgern ist, daß die Kommission sich niemals mit dieser Frage befaßt hätte: vgl. *Communicationes* 1976, 103–104). Im Gegenteil: can. 35,2 sieht ausdrücklich vor, daß es eine kollegiale Aktivität der in aller Welt zerstreut sich aufhaltenden Bischöfe nur auf eine formelle Einladung des Papstes hin geben könne (Nach *Communicationes* 1977, 86, war dieser Para-

graph von der Redaktionskommission abgelehnt worden). Unter den Motiven für die Ausscheidung dieser Möglichkeit wurde auch die Gefahr genannt, daß einige tausend Bischöfe sich zum Beispiel für eine Revision des Zölibatsgesetzes aussprechen könnten und daß in einem solchen Falle dem Papst nichts anderes übrigbleiben könnte, als diese Bischöfe zu exkommunizieren.

Die Ausrichtung der Lex fundamentalis in dieser Hinsicht erscheint äußerst eindeutig: Es geht ihr um die praktische Liquidierung der bischöflichen Kollegialität, sofern diese verstanden wird als die Möglichkeit einer wie immer gearteten Initiative seitens der Körperschaft des Bischofskollegiums, hinsichtlich deren die notwendige Ergänzung durch die Mitwirkung des Papstes nicht präventiv, sondern sukzessiv wäre. Die Körperschaft des Bischofskollegiums ist demnach nicht Sitz irgendeines Rechtes auf Initiativen; alles geht von Rom aus, in den Formen und auf die Weise, die Rom allein festsetzt.

Es folgen drei kurze Abschnitte, die den Patriarchen (cann. 40–42), den Bischöfen (cann. 43–45), den Priestern und den Diakonen (cann. 46–49) gewidmet sind. Der erste Abschnitt ist sozusagen neu, aber er enthält keinerlei Neues hinsichtlich des depotenzierten Bildes vom Patriarchenamt, wie es in der uniatischen Ekklesiologie gebräuchlich ist, so daß diese canones keine andere Auswirkung haben, als die ehrwürdige Einrichtung des Patriarchenamtes in das pyramidenförmige Kirchenbild, welches die Lex fundamentalis vertritt, einzuordnen. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Ablehnung der Idee eines Patriarchates des Westens, dem der Bischof von Rom vorstehen würde (*Communicationes* 1977, 94 und 299–3001).

Was den Abschnitt *De episcopis* betrifft, so kann man feststellen, daß can. 43, § 2, den § 2 des can. 47 von 1971 wiederaufnimmt, aber mit einem Zusatz hinsichtlich der Aufhebung der Gemeinschaft zwischen dem Papst und einem Bischof, welche (automatisch?) den Amtsverlust dieses Bischofs nach sich ziehen würde. Im folgenden Abschnitt wird in can. 47 zusätzlich erwähnt, daß die in der ordentlichen Seelsorge Tätigen verpflichtet sind, ihre Tätigkeit in Abhängigkeit von den Ordinarien auszuüben.

In can. 51, § 2 wird auf die Perspektive einer prophetischen Präsenz der Kirche inmitten der Gesellschaft verzichtet; statt dessen befaßt sich die Kirche hier nur mit ihrer systemstabilisierenden-Funktion. Tatsächlich führte der frühere Text unter den Voraussetzungen, unter denen die Kirche als anerkanntes Band zwischen den verschiedenen Gemeinschaften und Nationen bestehen könnte, die Anerkennung der unveräußerlichen Menschenrechte durch diese Gemeinschaften und Na-

tionen an. Die Erwähnung dieser Voraussetzung ist nun verschwunden, und zwar mit der Begründung, daß die christlichen Wertvorstellungen auch dort ihren Einfluß ausgeübt hätten, wo diese Voraussetzungen nicht bestehen (*Communicationes* 1977, 100). Diese Begründung ist aber offensichtlich nicht ausreichend, weil hier nicht das Zeugnis für die christlichen Wertvorstellungen als solche zur Debatte steht, sondern die Anerkennung der Kirche als «Rechtsperson».

Die canones 55–82 regeln die verschiedenen Funktionen des kirchlichen Handelns. Den empfindlichsten Punkt bildet § 2 des can. 55, wo neben der Behauptung, daß die «tria munera» eine einzige Zielsetzung haben, die Meinung vertreten wird, ihr einigendes Element sei das «munus regendi»! Dies hat zur Folge, daß diese Regierungsfunktion zum bestimmenden Moment der Kirche überhaupt wird. In dieser Verschlimmerung kommt die durchgängige Logik der gesamten Lex fundamentalis zum Ausdruck, die im Zusammenhang steht mit dem inspirierenden Leitprinzip in can. 1. In exemplarischer und lapidarer Weise kommt diese Verkürzung aller besonderen Nuancen der *potestas* in der Kirche auf die reine Logik der Macht in *Communicationes* 1973, 209, zum Ausdruck. Auf den Vorschlag des Berichtstatters, es sollte einmal an geeigneter Stelle ausgesprochen werden, daß jede Vollmachtausübung in der Kirche Dienst sei, «stimmen alle zu, weil Dienst in der Tat nichts anderes sei als die richtige Ausübung der *potestas*» (!).

Eine echte Neuerung bilden die Schlußnormen (cann. 83–86), in denen einige der grundlegenden Fragen hinsichtlich der Lex fundamentalis entschieden werden, die niemals der Prüfung durch die Bischöfe unterworfen worden sind. Tatsächlich legen diese drei canones folgendes fest: Daß die Lex fundamentalis in jeder katholischen Kirche Geltung hat (can. 83); daß die Lex fundamentalis Vorrang hat vor jedem anderen kirchlichen Gesetz oder jeder widersprechenden Gewohnheit und daß alle Gesetze und alle zugelassenen Gewohnheiten entsprechend der Lex fundamentalis interpretiert und angewendet werden müssen (can. 84); daß allein der Papst (eventuell mit Hilfe eines besondern [Verfassungs-]Gerichtshofes) die Übereinstimmung von Gesetzen und Gewohnheiten mit der Lex fundamentalis bestätigen darf (can. 85); daß die oberste kirchliche Autorität die Normen der Lex fundamentalis nur mittels ausdrücklicher gesetzgeberischer Akte außer Kraft setzen oder abändern darf (can. 86).

Damit wird auf unmißverständliche Weise ausgesagt, daß der Lex fundamentalis die allerhöchste Autorität zukommt. Ihr wird ausdrücklich der Rang der *norma normans* zuerkannt, welcher alle Entscheidungen, auch diejenigen der alten Ökumenischen Konzilien, und alle Rechtsgewohnheiten, wie altehrwürdig sie auch immer sein mögen, unterzuordnen sind. Dies allein genügt, um die umstürzlerischen Möglichkeiten einer Lex fundamentalis hinsichtlich des «status ecclesiae» deutlich zu machen. Dieser «status ecclesiae» würde im Endergebnis aufs tiefste erschüttert werden und nicht mehr wiederzuerkennen sein.

Noch nie ist irgendeine Stellungnahme der Kirche, nicht einmal eine solche lehramtlicher Art, von einer derartigen Anmaßung begleitet gewesen. Auch die lehramtlichen Stellungnahmen haben tatsächlich immer den Anspruch erhoben, nichts Neues zu bringen, sondern sich in die vorausgehende Tradition der Kirche einzuordnen, innerhalb deren sie auch interpretiert werden wollen. Die Lex ecclesiae fundamentalis hingegen soll nun die oberste Instanz für die Interpretation alles dessen bilden, was in der Kirche schon vor diesem Dokument Bestand gehabt hat und noch nach ihm kommen wird.

Ohne nun noch einmal die Bemerkungen wiederholen zu wollen, die in den Jahren 1970–1972 in solcher Überfülle ausgesprochen worden sind und die alle ihre Gültigkeit behalten, scheint es notwendig, diese Analyse mit einer Reihe von Fragen zu beschließen:

1. Können die Veränderungen, welche den neuen Textentwurf kennzeichnen, angesichts der Tatsache, daß sie einseitig von zentralistischen und autoritären Tendenzen diktiert erscheinen, wirklich auf den Willen der Mehrheit der Bischöfe zurückgehen?
2. Wie kann das, was gegenüber der Fassung von 1971 nicht geändert worden ist, mit dem Anspruch auftreten, die Zustimmung der Bischöfe zu haben, wenn man bedenkt, daß lediglich 61 Bischöfe ein bedingungsloses Placet ausgesprochen hatten?
3. Muß man nicht aus dem unbefriedigenden Ergebnis der Arbeit an sechs verschiedenen Textentwürfen innerhalb einer Frist von zehn Jahren den Schluß ziehen, daß die Aufgabe, der Kirche nach fast zweitausend Jahren ihres Bestehens eine Lex fundamentalis zu geben, zumindest ein verfrühtes Unterfangen ist?

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht