

Geoffrey King

## Rezeption, Konsens und Kirchenrecht

Rezeption und Konsens sind zwei Aspekte der einen Wirklichkeit. Beide zeugen vom Prozeß der Entscheidungsfindung als einer gemeinsamen Aktivität, an der eine Vielzahl von Personen beteiligt ist (im Falle der Rezeption potentiell die ganze Kirche). Unter Konsens stellt man sich gewöhnlich etwas vor, was der Promulgation eines Beschlusses vorausgeht, unter Rezeption etwas, was auf diesen folgt. Die Wirklichkeit ist komplexer. Konsens und Rezeption sind miteinander verflochten. Man denke nur an die vernünftige Ansicht, daß Menschen eher einen Beschluß akzeptieren, wenn sie an diesem beteiligt waren. Ein Beschluß erlangt dann Gültigkeit, wenn der Konsens, der ihn herausgebildet hat, zusammenfällt mit dem Konsens der Gemeinschaft, die ihn rezipiert.

Trotzdem werde ich hier Konsens und Rezeption getrennt behandeln. Ich beginne mit der Rezeption und konzentriere mich auf die Rezeption des Kirchenrechts.

### *Rezeption*

Die Lehre von der Gesetzesrezeption ist erstmalig im *Decretum Gratiani* klar formuliert. Viele spätere Überlegungen zur Rezeption findet man

in den Kommentaren zu Gratians Diktum (D.IV.c.3):

Gesetze treten in Kraft, wenn sie promulgiert sind, sie werden bekräftigt, wenn sie durch die Übung derjenigen, für die sie erlassen sind, angenommen wurden.

Einen Anhaltspunkt zum Verständnis der Bedeutung dieser Stelle liefert der Kontext. Unmittelbar zuvor zitiert Gratian die Isidor von Sevilla zugeschriebene Definition des Gesetzes:

Ein Gesetz muß seinem Inhalt nach sittlich gut, gerecht, möglich, naturgemäß, den Gebräuchen des Landes und den Umständen des Ortes und der Zeit angemessen sowie notwendig, nützlich und klar sein, damit es nicht durch Unklarheiten etwas Unangebrachtes enthält; es dient nicht dem persönlichen Vorteil, sondern dem allgemeinen Nutzen der Bürger.

Daraus folgt, daß Nicht-Rezeption ein Zeichen dafür ist, daß eine oder mehrere der angesprochenen Eigenschaften fehlen; d.h. Gratian ging es um die inneren Wesensmerkmale eines Gesetzes und nicht um die ihm von außen zukommende Autorität (die Autorität, die sich von der amtlichen Stellung des Gesetzgebers herleitet). Der größere Kontext bestätigt dies: Gratian erörtert die Finalität und Eigenschaft von Gesetzen, nicht Konflikte zwischen gesetzlichen Autoritäten. Seine ganze Einstellung zur Autorität des Heiligen Stuhls läßt es zudem unvorstellbar erscheinen, daß er die Volkssouveränität in Konkurrenz zu dieser treten ließe<sup>1</sup>.

Läßt man außer acht, daß Gratian sich auf die innere Autorität konzentriert, erschwert dies unweigerlich die spätere Diskussion der Rezeption. Wenn Nicht-Rezeption als Akt einer äußeren Autorität («des Volkes») vorgestellt wird, die im Widerspruch zu einer anderen äußeren Autorität (dem kirchlichen Gesetzgeber) steht, kommt man kaum voran. Wenn Nicht-Rezeption jedoch als ein mögliches Zeichen der inneren Unzulänglichkeit des Gesetzes aufgefaßt wird, führt dies u. U. zu einem ganz anderen Ergebnis. Die frühesten Kommentatoren des *Decretum Gratiani* (Dekretisten) erörtern die «Annahme durch die Übung der Betroffenen» in erster Linie im Zusammenhang mit der Beratung vor der allgemeinen Promulgation des Gesetzes, d.h. im Kontext seiner äußeren Autorität<sup>2</sup>. Aber sie berücksichtigen auch die innere Autorität des Gesetzes. Huguccio und die *Summa Regimensis* führen den Fall einer Kontroverse

zwischen dem Papst und den Kardinälen im Konsistorium als Beispiel an. Nach Meinung beider Autoren sollte sich im Regelfall der Wille des Papstes durchsetzen: Er besitzt die größere (äußere) Autorität. Doch die innere Autorität hat auch ihren Ort: Der Wille des Papstes sollte nicht maßgebend sein, wenn er im Widerspruch zum Gesetz und Evangelium (*Summa Reginensis*), zur Vernunft oder zum Alten und Neuen Testament (Huguccio) steht.

Ähnliche Zugeständnisse macht Johannes Teutonicus im Zusammenhang mit dem Fall eines Bischofs, der sich vergeblich gegen ein zur Beschlußfassung vorgelegtes Gesetz ausgesprochen hatte: Er sollte sich dem Urteil des Papstes beugen, es sei denn, dieser handelte *contra fidem* (*fides* nicht im Sinne dogmatischer Definitionen, sondern des Gemeinwohls der Kirche).

Huguccio geht noch einen Schritt weiter, indem er über die Ablehnung eines Gesetzes nachdenkt, nachdem es vom Papst und von den Kardinälen approbiert worden ist. Der Papst besitzt die kirchliche Höchstgewalt in ihrer Fülle: Kann er nicht Gehorsam erzwingen? Er kann es — Huguccio zufolge —, wenn der Klerus und das Volk wider den Glauben oder die Vernunft handeln; andernfalls sollte er es unterlassen. Huguccio scheint die Möglichkeit einer berechtigten Weigerung der Annahme eines päpstlichen Gesetzes zu sehen, einer Weigerung, die rechtswirksam ist und die päpstliche Vollgewalt nicht beschränkt. Ist es der Fall, daß der päpstliche Zwang wegen einer Schwäche im Gesetz unangemessen ist? Wenn ja, so haben der Klerus und das Volk das Recht, auch ein päpstliches Gesetz nach seinem inneren Wert zu beurteilen.

Nur ein Kommentator (Matthaeus Romanus) scheint so weit gegangen zu sein, in der Rezeption ein wesentliches Element bei der Erlassung eines Gesetzes zu sehen. Die drei Bedingungen, die er für eine solche Rechtssetzung aufführt, sind die Inkraftsetzung, Promulgation und Annahme der Gesetze durch die Übung derjenigen, für die sie erlassen sind.

Eine frühe Glosse der Dekretisten (die *Glossa Palatina*) trifft folgende Unterscheidung: Rezeption ist notwendig für die de-facto-Bestätigung eines Gesetzes; *de iure* wird ein Gesetz durch seine Inkraftsetzung bestätigt. Die Bedeutung einer solchen Unterscheidung hängt vom Gewicht ab, das den beiden Arten der Bestätigung beigegeben wird. Die de-iure-Bestätigung kann

als entscheidend, die de-facto-Bestätigung als eine rein wünschenswerte Ausschmückung angesehen werden. Realistischer dagegen ist ein Ansatz, der der de-iure-Bestätigung lediglich die Bedeutung beimißt, daß ein Gesetz «aufgeschrieben» ist. Die de-facto-Bestätigung ist notwendig, damit dieser tote Buchstabe zu einer lebendigen Kraft in der Gemeinschaft wird.

Eine Interpretation, die der nahesteht, die ich Gratian zugeschrieben habe, stammt von einem Kanonisten und Ekklesiologen des 15. Jahrhunderts, Juan de Torquemada. Torquemada war ein überzeugter Anti-Konziliarist. Doch zog er die Möglichkeit in Betracht, daß das Votum der Bischöfe im Konzil schwerer wiegt als ein vom Papst eingebrachtes Gesetz. Torquemada führt dazu ein Beispiel an: Wenn der Papst versuchte, sämtliche Bischöfe auf der Welt abzusetzen, wäre seine Verfügung schädlich und sollte nicht akzeptiert werden. In diesem Falle wären die Untertanen befugt, dem Höhergestellten zu widersprechen — nicht aufgrund ihrer größeren (äußeren) Autorität, sondern aufgrund der schlechten Qualität des Gesetzes (*non ex maiori-tate auctoritatis, sed ex ipsa mala qualitate legis*).

Ähnlich argumentieren Interpretationen, die sich nach Isidors Diktum «im Einklang mit den Gebräuchen des Landes» (*secundum consuetudinem patriae*) richten. Jean Gerson spricht sich an einer Textstelle, die keineswegs von seinen «konziliaren» Ansichten beeinflusst ist, für die Notwendigkeit aus, Gesetze der Zeit, dem Ort und den Verhältnissen ihrer Subjekte anzupassen, «weil ein Gesetz, das zu einer Zeit und an einem Ort nützlich ist, zu einer anderen Zeit oder an einem anderen Ort oder für andere Menschen (bezüglich seiner Befolgbarkeit) unmöglich oder schädlich sein könnte». Die Rezeption eines Gesetzes betrachtet Gerson als ein Zeichen für solche Nützlichkeit. Noch im späten 18. Jahrhundert vertrat Joseph Ponsius die Ansicht, daß einige Gesetze in bestimmten Gebieten niemals aufgenommen wurden, weil sie den zeitlichen und örtlichen Verhältnissen oder den *indoles* einer bestimmten Nation schlecht angepaßt waren. Ausgehend von eher voluntaristischen Prinzipien, war Martin Becanus im frühen 17. Jahrhundert zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangt. Er vertrat den Standpunkt, daß der Papst, wenn er Gesetze erläßt, den örtlichen Verhältnissen Rechnung zu tragen und die örtlichen Sitten und Gebräuche zu respektieren

habe. Tue ein Gesetz dies nicht — was sich daran zeigt, daß es von einer Gemeinschaft nicht akzeptiert wird —, ist zu vermuten, daß der Papst die örtlichen Verhältnisse nicht kennt und daß er das Gesetz ändern würde, wenn er mit den örtlichen Verhältnissen vertraut wäre. Folglich hat das Gesetz keine verpflichtende Kraft. Zumindest in der Argumentation von Ponsius und Becanus ist die Nicht-Rezeption eines Gesetzes von seiten einer bestimmten Gemeinschaft nicht *konstitutiv* für die mangelnde Eignung des Gesetzes für diese Gemeinschaft, sondern vielmehr ein *Zeichen* dafür.

Andere Kommentatoren (Johannes Driedo, Gregor von Valencia) vertreten die Auffassung, daß Gesetze, die von einer Gemeinschaft für unannehmbar befunden werden, eher eine Quelle der Unruhe seien, als daß sie zum allgemeinen Wohl beitragen, daß sie eher gefährlich denn nützlich, eher destruktiv denn konstruktiv (*in aedificationem*) seien. Rechtsausführungen wie diese scheinen anzuerkennen, daß sich Gesetze irgendwie der Gemeinschaft als geeignet empfehlen müssen, um Gültigkeit zu erlangen. Ein Gesetz kann auf vernünftigen theologischen und rechtlichen Prinzipien beruhen, einen guten Zweck verfolgen, klar formuliert sein — wenn es sich indes nicht als geeignet ausweisen kann, ist es bestenfalls eine gute Idee, nicht ein gutes Gesetz. Denn der ganze Sinn eines Gesetzes liegt darin, zum Handeln anzuleiten. Es ist zum Beispiel möglich, gegen den Alkoholkonsum zu sein, gleichzeitig aber die Ansicht zu vertreten, die Prohibitions Gesetze in den Vereinigten Staaten seien schlechte Gesetze gewesen. Noch einmal: Nicht-Rezeption ist ein Zeichen für eine Schwäche im Gesetz (oder zumindest in seiner Vermittlung).

Andere Interpretationen des Decretum Gratiani sind für uns hier von geringerem Interesse. Man war z.B. allgemein der Ansicht, daß ein nicht-rezipiertes Gesetz schneller durch gegenläufige Gewohnheiten erschüttert wird als ein Gesetz, das einmal aufgenommen worden ist und später übertreten wurde. Weiterhin wurde argumentiert, daß es ungerecht sei, wenn der größte Teil einer Gemeinschaft ein Gesetz übertritt, dieses den wenigen «Tugendhaften» aufzuerlegen. Mithin besteht keine moralische Verpflichtung für diese wenigen, das Gesetz zu befolgen. Allerdings wird diese Rechtsfrage durch die Vermischung von Gesetz und Sittlichkeit

verdunkelt, d.h. durch eine legalistische Betrachtungsweise der Moralität.

Schon ein solch kurzer Überblick macht deutlich, daß, angefangen von der Zeit Gratians bis mindestens ins späte 18. Jahrhundert, die Rezeption als ein notwendiger Bestandteil einer rechtswirksamen Gesetzgebung angesehen wurde. Die Mehrheit der Vertreter solcher Theorien gehörte unzweifelhaft der Orthodoxie und in der Hauptrichtung einer im allgemeinen konservativen kanonistischen Tradition an. Vom späten 18. Jahrhundert an bis vor relativ kurzer Zeit war die Frage der Rezeption jedoch nahezu aus der kirchenrechtlichen Diskussion verschwunden. Die Kirchenrechtler des 20. Jahrhunderts erwähnen sie entweder gar nicht, betrachten sie als Museumsstück oder denunzieren sie wie Cicognani als eine Theorie von «Regalisten, Protestanten und Gallikanern», die sich auf eine «falsche und zweifelhafte» Interpretation Gratians stütze.

Tatsächlich findet man bei Cicognani den Schlüssel zum Verständnis eines der Gründe, warum die Rezeption in Ungnade gefallen ist: Sie wurde mit dem Gallikanismus und Febronianismus in Verbindung gebracht und daher in die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts verwickelt. Ein weiterer Grund war meiner Ansicht nach die weite Verbreitung voluntaristischer Einstellungen zum Gesetz. Im folgenden werde ich jeden einzelnen dieser Faktoren der Reihe nach untersuchen.

Gallikanische und febronianische Schriftsteller übernahmen eine strenge Version der Rezeptionstheorie. Pierre de Marca erklärte zum Beispiel lapidar in seiner Schrift *De Libertatibus Ecclesiae Gallicanae*, daß der weltliche Fürst ermächtigt sei, Gesetze zu erlassen, daß diese jedoch erst verpflichtet, wenn sie durch das Urteil des Volkes angenommen worden sind. Die vier Artikel von 1682 schlossen mit der allgemeinen Feststellung, daß das Urteil des Papstes «erst unumstößlich ist, wenn die Zustimmung der Kirche gegeben worden ist». Die Reaktion auf diese These sollte eine entscheidende Rolle bei der Formulierung der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils spielen. Aber die Reaktionen richteten sich auch gegen den Gedanken der Gesetzesrezeption.

Die enge Verbindung von Kirche und Staat ist in den Theorien von Johann Nikolaus von

Hontheim («Febronius») besonders evident; dessen Darstellung zufolge schlägt der Papst Gesetze vor und die Kirche entscheidet, ob die Vorschläge angenommen werden. Er sprach sich für die Legitimität des königlichen *placet* in bezug auf kirchliche Gesetze aus. Febronius' Ansichten fanden ihren praktischen Ausdruck in der Politik des österreichischen Kaisers Joseph II. Dieser erklärte 1781, daß alle päpstlichen Erlasse — ob disziplinarische oder doktrinelles — des kaiserlichen *placet* bedürften. Diese Erklärung war lediglich ein Programmpunkt eines umfassenden Planes zur Reform der Kirche, eines Planes, dessen Entwurf auf der Annahme beruhte, daß die Kirche dem Staat untergeordnet sei.

Nichts davon trifft den Kern des Gratianischen Diktums oder hat Wirkung auf die Gültigkeit der Ansichten seiner Kommentatoren. Die Situation im vorrevolutionären und Napoleonischen Frankreich wie auch im österreichischen Kaiserreich am Ende des 18. Jahrhunderts ist darüber hinaus mit der heutigen Situation der Kirche weitestgehend nicht zu vergleichen. Aber assoziative Schuldzuweisung ist wirkmächtig, und die Rezeptionstheorie hat lange Zeit unter dieser Verknüpfung gelitten. So richtete sich, als die Inquisition unter Alexander VII. (im Jahre 1665) scheinbar eine Verurteilung einer Version der Rezeptionstheorie aussprach, die Verurteilung eigentlich eher gegen gallikanische Ansprüche als gegen die Rezeption als solche<sup>3</sup>.

Zu dem für die Rezeptionstheorie feindlichen Kontext trug überdies die vorherrschende voluntaristische Einstellung zum Gesetz bei. Der Voluntarismus leitet die Autorität eines Gesetzes vom Gesetzgeber ab: eine äußere Sicht der gesetzlichen Autorität (im Unterschied zu der Sichtweise, derzufolge die Gewalt eines Gesetzes aus seiner inneren Autorität stammt, weil es etwa die Wesensmerkmale besitzt, die in der Definition von Isidor aufgeführt werden). Der Rezeption entscheidendes Gewicht beizumessen heißt für einen Voluntaristen, eine «äußere» Autorität («das Volk») gegen eine andere äußere Autorität auszuspielen (den kirchlichen Gesetzgeber, mit Blick auf die Universalkirche also für gewöhnlich den Papst). Wird die Frage der Rezeption auf diese Weise gestellt, so wird die Nicht-Rezeption wahrscheinlich einfach als Ungehorsam betrachtet. Schenken wir dagegen

der inneren Autorität des Gesetzes größere Beachtung, brauchen wir die Rezeption nicht als Teil eines unproduktiven Konflikts zwischen Herrschern und Beherrschten zu betrachten. Wir können vielmehr anerkennen, daß die Kirchengemeinschaft in der Lage ist, ein bestehendes Gesetz als nicht nützlich, nicht vernünftig oder nicht auf die Verhältnisse eines bestimmten Landes abgestimmt zu erkennen. Die Nicht-Rezeption kann Ausdruck dieser Einsicht sein.

Betrachtet man die Rezeption von diesem Standpunkt aus, wird man vielleicht zu der Einsicht gelangen, daß sie sogar noch mehr Unterstützung verlangt, als dies aus der Reihe der bereits zitierten Interpretationen deutlich wird. Fast alle Kanonisten räumen ein, daß ein Gesetz kein echtes Gesetz ist, wenn es nicht den Anforderungen gerecht wird, die in Isidors Definition aufgeführt sind. Ein frühes Beispiel liefert der Dekretist Richardus Angelicus: Ein Gesetz kann «scheitern», weil sein Zweck weggefallen ist, aufgrund regionaler Abänderungen, weil es übertrieben streng ist, weil es Anstoß zu schlechtem Handeln gibt oder auf andere Weise kontraproduktiv ist. Andere pflegen dem noch hinzuzufügen, daß ein Gesetz, das ungerecht, unvernünftig, *inutilis* oder bezüglich seiner Befolgbarkeit unmöglich ist, kein Gesetz ist. Einige dieser Kanonisten überlassen es freilich dem Gesetzgeber, darüber zu entscheiden, ob ein Gesetz derart unvollkommen ist. Andere jedoch setzen größeres Vertrauen in die Gemeinschaft. Selbst Suárez, der «Erste der Voluntaristen», räumt ein, man könne feststellen, daß der Zweck eines Gesetzes weggefallen ist, wenn dies die übereinstimmende Meinung der Gemeinschaft ist. Der Moraltheologe Gury (19. Jahrhundert) formuliert dies positiver: die *sanior pars* einer Gemeinschaft würde ein Gesetz nicht ohne guten Grund ablehnen. Gury fährt fort:

Der Grund, warum dies so ist, ist klar: weil die *sanior pars* des Volkes sich aus gelehrten, vertrauenswürdigen und klugen Menschen zusammensetzt. Diesen Menschen und den vielen, die sich ihnen anschließen, würde ein Gesetz nicht widerstreben, wenn sie nicht Grund hätten zu befürchten, daß es ernsthafte Schwierigkeiten oder einen Skandal verursachte oder Unruhe mit sich brächte.

Wenn es also möglich ist, der Verwirrung des Gallikanismus und der durch den Voluntarismus bewirkten Enge der Vorstellungskraft zu

entgehen, sind wir vielleicht in der Lage zu erkennen, daß Gesetzgebung ein Prozeß ist, ein Prozeß, der die Kommunikation von Werten und Strategien (Mittel und Zweck) einschließt, und an dessen Ende das gemeinsame Handeln steht. Echte Kommunikation bedingt Dialog, nicht Monolog. Die Rezeption kann mithin als eine Reaktion auf die vom Gesetzgeber in der Promulgation ergriffene Initiative verstanden werden. Sie kann die gewählten Werte oder Strategien bekräftigen, ihre Änderung verlangen oder sie zuweilen auch gänzlich in Frage stellen. Problematisch in diesem Zusammenhang ist freilich, daß wir es häufig mit einer inartikulierten Reaktion zu tun haben, die vom Gesetzgeber zu leicht als gedankenlose Willfähigkeit oder unbedachter Ungehorsam mißverstanden wird. Inartikuliertheit muß jedoch nicht immer die Frucht mangelnden Nachdenkens sein, sondern kann durchaus auch die Folge fehlender Kommunikationskanäle sein. Eine Reaktion, wie inartikuliert sie auch sein mag, ob zustimmend oder ablehnend, muß dennoch als eine Reaktion ernstgenommen werden, als ein Schritt im Dialogprozeß.

Aus dem Gesagten folgt, daß der Gedanke der Rezeption wenig zur Unterstützung der Demokratie in der Kirche beiträgt, wenn man unter Demokratie die Macht des Volkes im engeren Sinn (in potentielltem Gegensatz zur Macht der Herrschenden) versteht. Wenn «Demokratie» jedoch eine Kirche meint, in der die ganze Kirchengemeinschaft dazu beiträgt, das kirchliche Leben zu gestalten, ist die Rezeption ein wichtiger Aspekt dieses Beitrags.

### *Konsens*

Alles bisher Gesagte bezog sich auf die Reaktion einer Gemeinschaft, nachdem ein Gesetz promulgiert worden ist. Der gesunde Menschenverstand sagt uns jedoch, daß es wahrscheinlicher ist, daß die Reaktion (gemeinsames Handeln) auf ein Gesetz zustimmend ausfällt, wenn die Gemeinschaft, bevor es promulgiert wurde, an seiner Formulierung (der Artikulation von Werten und Entdeckung von Strategien) beteiligt war.

Tatsächlich diskutieren viele der frühesten Kommentatoren des *Decretum Gratiani* die «Annahme durch die Übung der Betroffenen» im Hinblick auf die Beratung vor der Promulga-

tion. Nach Ansicht von Johannes Teutonicus findet diese Beratung unter den Bischöfen, nach Ansicht von Richard von Cremona, der *Summa Reginensis* und Huguccio findet sie zwischen den Kardinälen statt. Die *Glossa Palatina* formuliert es deutlicher: Der Papst kann kein allgemeines Gesetz *de statu universali ecclesiae* ohne die Kardinäle erlassen<sup>4</sup>.

Diese Auffassungen spiegeln eine relativ neue Situation in der Kirche wider, nämlich die Rolle des Kardinalskollegiums bei der Kirchenregierung. Diese Rolle kann mit gewissen Einschränkungen als eine Fortführung der synodalen Tradition des ersten Jahrtausends betrachtet werden. Auch in den folgenden Jahrhunderten sollte die Rolle der Kardinäle noch diskutiert werden, besonders im Kontext der «Körperschaftstheorie».

Daß Synoden und Konzilien im ersten Jahrtausend große Bedeutung zukam, ist offenkundig. In solchen Versammlungen wurden die Kirchendisziplin gesetzlich geregelt, größere (und einige weniger große) Kontroversen beigelegt und Glaubensbekenntnisse definiert. Ein großer Teil des Stoffes des Gratianischen Dekretes stammt von Synoden und Konzilien, einschließlich einer Reihe von Konzilien wie die von Karthago und Toledo.

Die enge Verbindung zwischen Konzil und Konsens verdient es, hervorgehoben zu werden<sup>5</sup>. Einer der ältesten «Theoretiker» der konziliaren Idee ist Cyprian von Karthago. Eine Schlüsselfunktion bei der Beschreibung eines Konzils nimmt bei Cyprian das Verb «zusammenkommen» (*in unum convenire*) ein. Damit ist mehr als das Zusammenkommen von Bischöfen an einem Ort gemeint; gemeint ist das Zusammenfinden der Geister und Herzen, das Zustandekommen eines Konsenses (*una consensio, commune consilium*). Wie Hermann Josef Sieben herausgestellt hat, kennt Cyprian auch einen «vertikalen» Konsens, der diesen «horizontalen» Konsens ergänzt. Er setzt Übereinstimmung mit dem Wort der Schrift und der Tradition der betreffenden Kirche voraus. «Aufgabe des Konzils ist es, auf der Basis dieses als bestehend verstandenen Konsenses zu einem eigenen Konsens zu gelangen.»<sup>6</sup> Darüber hinaus ging es nicht nur darum, während der Versammlung einen Konsens zu erzielen. Die Synoden sandten vielmehr Synodalbriefe an andere Kirchen, die nicht nur die Funktion hatten, über

die Konzilsbeschlüsse zu informieren, sondern vor allem auch eine Aufforderung darstellten, sich dem im Konzil gewonnenen Konsens anzuschließen.

Der Brauch, Synodalbriefe zu versenden, verbindet den Konsens- mit dem Rezeptionsgedanken. Die Bedeutung einer Synode hing nicht nur von der Anzahl und Stellung der anwesenden Bischöfe ab, sondern auch davon, in welchem Umfang ihre Dekrete rezipiert wurden. Ja, man kann sagen, daß die Rezeption ein entscheidender Faktor ist, der den Ausschlag dafür gibt, welche Konzilien als ökumenisch zu betrachten sind. Man wird schwerlich ein anderes Kriterium als die Rezeption finden, nach dem alle von der römisch-katholischen Kirche als ökumenisch anerkannten Konzilien (von Nikaia bis zum Vatikanum II) als ökumenisch betrachtet werden können. So gesehen kann die Rezeption nicht nur auf innere Autorität hinweisen, sondern auch eine äußere Autorität darstellen.

Jahrhunderte hindurch herrschte ein spannungsreiches Verhältnis zwischen den «Ansprüchen» der Partikularkonzilien und den Primatsansprüchen Roms. Aufschlußreich ist die Haltung Leos des Großen, eines der stärkeren Befürworter des Primats im ersten Jahrtausend. Leo unterstreicht wiederholt den Wert von Synoden; so betrachtet er sie etwa als Orte, an denen «allen auftretenden Streitfällen mit Hilfe des Herrn ein Ende bereitet werden kann, so daß keine Spannungen bleiben, sondern nur die Liebe, die Brüder enger miteinander verbindet». Leo sieht es nicht als seine Aufgabe an, Konzilien anderer Kirchen zu leiten, sondern will nur dann eingreifen, wenn ein Fall in anderen Synoden nicht gelöst werden konnte. Für seine eigene Kirche in Rom regte er an, zweimal im Jahr eine Synode abzuhalten. Er berichtet, daß Fragen objektiv, unter Anhörung des Rates aller Teilnehmer erörtert würden, so daß die Wahrheit mit größerer Sicherheit gefunden werden könne. «So erhielt, was uns durch göttliche Inspiration eingegeben ward, Zustimmung von seiten der vielen versammelten Brüder.» Letztere Bemerkung legt nahe, daß es Leo mehr darum ging, Zustimmung zu seinen Vorschlägen zu erlangen, als den Anstoß zu einer offenen Diskussion zu geben; zweifellos betrachtet er die Synode als Instrument der päpstlichen Regierungsgewalt. Allerdings konnte das «Gleichgewicht der Kräfte» zwischen Papst und Synodenteilnehmern bei weniger willensstarken

oder fähigen Päpsten als Leo durchaus anders sein.

Die Benutzung von Synoden als Instrument der päpstlichen Herrschaftsgewalt kommt erneut zum Ausdruck bei einem anderen Leo (Leo IX.) in einem ganz anderen Jahrhundert (Mitte des 11. Jahrhunderts). Leo IX., der die Reihe der Reformpäpste eröffnet, unternahm weite Reisen in Europa und benutzte Synoden als Instrumente zur Durchsetzung seiner Reformpolitik, indem er etwa von den anwesenden simonistischen Bischöfen verlangte, ihre Schuld zu bekennen.

Auch die Päpste des 12. und 13. Jahrhunderts, die Allgemeine Konzilien als Mittel zur Durchsetzung der päpstlichen Monarchie benutzten, bedienten sich dieser Methoden. Gleichzeitig sahen es diese Päpste als wichtig an, daß Konzilien die Kirche repräsentieren. Bonifaz VIII. führte die Maxime «*quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*» («Was alle betrifft, muß auch von allen verhandelt und gebilligt werden») zum Beweis dafür an, daß bei Konzilien die Anwesenheit der verschiedenen Stände der Christenheit verlangt sei. Hier stand er fest in der kanonischen Tradition. Huguccio, die *Glossa Palatina* und die *Glossa ordinaria* führen das «*quod omnes tangit*» als Argument dafür an, daß bei Entscheidungen in Glaubensfragen auch Laien vertreten sein sollten. Sie bezogen sich dabei auf eine Stelle bei Gratian (D.96, c.4), wo dieser feststellt, daß die Bewahrung des Glaubens, insofern sie eine Angelegenheit von universaler Bedeutung sei, nicht nur Kleriker, sondern auch Laien, ja jeden Christen betreffe. Einige Zeit zuvor hatte Innozenz III. das 4. Laterankonzil einberufen, «die größte repräsentative Versammlung der mittelalterlichen Welt». Vierhundert Bischöfe, achthundert Äbte, Vertreter der Domkapitel und anderer Kollegiatkirchen, Abgesandte des designierten Kaisers, der Könige von England, Frankreich und Ungarn sowie einiger italienischer Städte waren hier versammelt. Das Konzil war eher in dem Sinne repräsentativ, daß es ein Mikrokosmos der christlichen Welt war, als in dem Sinne, daß seine Teilnehmer gewählte Delegierte waren (obgleich dies der Stellung der Repräsentanten der kollegialen Körperschaften und italienischen Städte entsprach, und auch Äbte von ihren Gemeinschaften gewählt wurden sowie Bischöfe noch in einem Wahlverfahren in ihren Diözesen ermittelt wurden<sup>7</sup>).

Doch konnte die Zentralisation u. U. auch paradoxe Folgen nach sich ziehen. Sie konnte örtliche Proteste provozieren, und Versammlungen, die ursprünglich einberufen worden waren, die Autorität eines Herrschers zu stärken, konnten zu Orten werden, an denen man geschlossen solchen Protesten Ausdruck verlieh. Eine solche Entwicklung ist in der Kirche bei den Konzilien von Konstanz und Basel im 15. Jahrhundert deutlich zu erkennen, wobei allerdings der Boden für diese Entwicklung teilweise bereits durch kanonische Korporationstheorien, die zwei Jahrhunderte zuvor entwickelt worden waren<sup>8</sup>.

Seit Mitte des 13. Jahrhunderts stimmten Kanonisten darin überein, daß in einem körperschaftlichen Verband alle Glieder und nicht nur das Oberhaupt Träger der Gewalt sind. Sie erörterten ausführlich die Beziehungen zwischen Haupt und Gliedern, jedoch disputierten nur wenige über den Umstand, daß in wichtigen Angelegenheiten, die das Wohlergehen der ganzen Gemeinschaft betreffen, das Haupt nicht ohne die Zustimmung der Glieder handeln kann<sup>9</sup>. Hostiensis, vielleicht der führende Korporationstheoretiker, betrachtete den Heiligen Stuhl durchweg wie jedes andere Bistum, das den üblichen Regeln des Körperschaftsrechts unterworfen ist<sup>10</sup>. Im Zentrum seiner Überlegungen stand die Annahme, daß die Gesamtkirche, die *congregatio fidelium* als solche, alle Gewalt in sich besitzt.

Selbst der Begriff *plenitudo potestatis* wurde im Licht dieser Annahme interpretiert. Selbstverständlich konnte er auch zur Rechtfertigung der absoluten Monarchie gebraucht werden (so bei Innozenz III. und Innozenz IV.). Für viele Kanonisten (wie zum Beispiel Huguccio) hatte er jedoch mehr die Bedeutung, die durch das englische «plenipotentiary powers» ausgedrückt wird, generelle Vollmachten also, die weitestgehend unumschränkt, letztlich jedoch delegiert sind. Huguccio hatte die *plena potestas* des Papstes und die eines Bischofs miteinander in Parallele gebracht — mit dem Unterschied, daß die des Papstes geographisch weitreichender sei. Diese Ansichten waren selbst im 14. Jahrhundert nicht in Vergessenheit geraten<sup>11</sup>.

Das Ideal des Konsenses war beim Vaticanum II von entscheidender Bedeutung. Die Konstitutionen und Dekrete des Konzils wurden mit einer Mehrheit von in der Regel zwei-

tausend Stimmen bei hundert Gegenstimmen verabschiedet. Man verdankte dies bestimmten Verfahren, die darauf zielten, einen Konsens zu gewinnen. Es bestand Übereinstimmung darüber, daß die Entscheidungen des Konzils eine Art von moralischer Einmütigkeit verlangen, und so bildeten sich Verfahrensregeln wie die heraus, nach der eine Zweidrittel-Mehrheit der Anwesenden erforderlich ist. Die Anforderungen dieser Regel sind hoch, denn ungültige Stimmen oder Stimmenthaltungen zählen effektiv als Neinstimmen. Das Ergebnis hat man treffend einen «Arbeitskonsens» genannt, ein Mittelglied zwischen einem kosmetischen Konsens (einem Übertünchen von größeren Differenzen) und einer vollkommenen Synthese<sup>12</sup>. Das bedeutet natürlich, daß in den Konzilstexten unterschiedliche Theologien nebeneinander erscheinen, und zuweilen entschied sich das Konzil bewußt für vage, interpretationsoffene Begriffe wie *obsequium* (LG 25) und *subsistit* (LG 8).

Die Schwächen eines solchen Arbeitskonsenses waren in den letzten Jahren zuweilen nicht zu übersehen. Aussagen, die in den Konzilsdokumenten als Zugeständnisse an eine ältere Theologie eingefügt worden waren, können, aus ihrem Zusammenhang gerissen, zu der Lehre des Konzils erklärt werden. Gegenwärtig erleben wir Versuche, das, was bewußt offen gelassen worden war, als abgeschlossen zu betrachten und auf eine restriktive Weise zu interpretieren. *Obsequium* wird als absoluter Gehorsam ausgelegt, und selbst *subsistit* wird als vollkommene Deckungsgleichheit der Kirche Christi mit der römisch-katholischen Kirche verstanden. Diese zweifellos echten Probleme sollten uns jedoch nicht für das blind machen, was dank des Arbeitskonsenses erreicht worden ist. Das Konzil hat die Kirche grundlegend verändert. Es erhebt sich die Frage, ob seine Dekrete so positiv aufgenommen worden wären, wenn sie z. B. von nur sehr knappen Mehrheiten verabschiedet worden wären. Konsens fördert die Rezeption.

Selbstverständlich besteht ein gewisser Unterschied zwischen den verschiedenen Konsensmodellen, die ich hier in aller Kürze skizziert habe, und zeitgenössischen Demokratiemodellen. Sie bedingen nicht einfach eine Stimmenmehrheit, sondern die Überschneidung von horizontalem und vertikalem Konsens. Diejenigen, die auf Synoden und Konzilien «abstim-

men», sind zum größten Teil Bischöfe: Obgleich Bischöfe seit Jahrhunderten gewählt wurden, wohnten sie Synoden nicht als gewählte Vertreter bei, so wie moderne Parlamentsabgeordnete Vertreter ihrer Wähler sind. Konziliare Organe können durch eine starke «Exekutive» manipuliert werden (ein Phänomen, das auch in zeitgenössischen Demokratien nicht unbekannt ist). Die Konsensmodelle sind jedoch auch von allen Modellen einer absoluten Monarchie weit entfernt. Sie verkörpern das Prinzip, daß bedeutendere Entscheidungen im Leben der Kirche von der Kirche ausgehen sollten, und damit nichts anderes als die Frucht eines Konsenses sind.

<sup>1</sup> Zu diesem Punkt vergleiche man die bahnbrechenden Forschungsarbeiten von L. de Luca, *L'accettazione popolare delle lege canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti*, in: *Studia Gratiani* 3 (1955), 193-276.

<sup>2</sup> Zu einer vollständigeren Aufführung der Gratian-Kommentatoren vgl. meine zwei Untersuchungen: *The Acceptance of Law by the Community: A Study in the Writings of Canonists and Theologians, 1500-1750*, in: *Jurist* 37 (1977) 233-265 sowie *The Acceptance of Law by the Community as an Integral Element in the Formation of Canon Law: An Historical and Analytical Study*, *Canon Law Studies* 498 (Washington 1979).

<sup>3</sup> Zu einer ausführlicheren Erörterung dieses Punktes vgl. die in Anm. 2 zitierten Studien.

<sup>4</sup> Das Zitat habe ich dem Werk von B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge 1955) 81 entnommen.

<sup>5</sup> Zu den Konzilien des ersten Jahrtausends vgl. vor allem H.-J. Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche* (Paderborn 1979) sowie ders., *Episcopal Conferences in the Light of Particular Councils during the First Millennium*, in: *Jurist* 48 (1988), 30-56.

<sup>6</sup> H.-J. Sieben, *Die Partikularsynode*. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Frankfurt/Main 1990) 25.

<sup>7</sup> B. Tierney, *Die Idee der Repräsentation auf den mittelalterlichen Konzilien des Westens*, in: *CONCILIUM* 19 (1983) 518-519.

Bis jetzt habe ich den Konsensgedanken in bezug auf das erörtert, was passiert, bevor ein Beschluß gefaßt ist. Damit jedoch ein solcher Beschluß Wirksamkeit erlangt, ja, um ein Beschluß und nicht ein Vorsatz zu sein, muß er rezipiert werden. Der auf einer Synode oder einem Konzil gewonnene Konsens muß zusammenfallen mit dem Konsens des ganzen Gottesvolkes — nicht in dem Sinne, daß ihm juristische Ratifikation zuteil würde, sondern in dem Sinne, daß er als lebenspendend erkannt wird, man ihn sich zu eigen macht und er auf diese Weise Teil des Lebens der Kirche wird.

<sup>8</sup> Was die Erörterung dieser Fragen anbelangt, so sind wir dem Werk von Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge 1955) zu Dank verpflichtet.

<sup>9</sup> AaO. 117.

<sup>10</sup> AaO. 149.

<sup>11</sup> AaO. 141-149.

<sup>12</sup> R. Lawrence, *The Building of Consensus: The Conciliar Rules of Procedure and the Evolution of Dei Verbum*, in: *Jurist* 46 (1986) 474-510.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

## GEOFFREY KING

Geboren in Sidney (Australien) im Jahr 1943; 1960 Eintritt in den Jesuitenorden; Ehrendoktorat der Universität Melbourne in Geschichte; Doktorat in Kirchenrecht an der Catholic University of America; von 1979 bis 1989 Dozent für Kirchenrecht und Kirchengeschichte in Melbourne; zur Zeit Leiter des East Asian Pastoral Institute in Manila (Philippinen) und Moderator des Exekutivkomitees der Catholic Biblical Federation; Veröffentlichungen über kirchenrechtliche und ekklesiologische Themen, vor allem in den Zeitschriften *Jurist*, *Pacifica* und *East Asian Pastoral Review*.