

*forschungen  
ZUR  
Kirchenrechts-  
wissenschaft*

**Norbert Lüdecke**

**Die Grundnormen des  
katholischen Lehrrechts**

**in den päpstlichen Gesetzbüchern und  
neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität**

**echter**

# **forschungen zur kirchenrechts- wissenschaft**

Herausgegeben von  
Hubert Müller † und Rudolf Weigand

---

**fk**

Band 28

**Norbert Lüdecke**

# Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts

in den päpstlichen Gesetzbüchern und  
neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität

2. Gliederung .....	75
1. Zur Methode .....	76
4. Quellenlage .....	83
5. CC .....	85
5. CCSO .....	87

## Erster Teil

### Die grundlegenden Bestimmungen der päpstlichen Gesetzbücher zum Lehrrecht

#### Erstes Kapitel

**Bedeutung und rechtssystematische Ordnung**  
Die Grundnormen des Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität  
Norbert Lüdecke - Würzburg: Echter, 1997  
176 S., 24 cm, gebunden, ISBN 3-429-01895-2

#### 1. Herkunft .....

#### 2. Verwendung in II. Vatikanum .....

**echter**

Herausgegeben von  
Hubert Müller t und Rudolf Weigand

---

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Lüdecke, Norbert:*

Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen  
Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität /  
Norbert Lüdecke. – Würzburg: Echter, 1997

(Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft; Bd. 28)

Zugl.: Habil.-Schr.

ISBN 3-429-01936-2

© 1997 Echter Verlag Würzburg

Gesamtherstellung: Echter Verlag Würzburg

ISBN 3-429-01936-2

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	16
Abkürzungsverzeichnis .....	17
Quellen- und Literaturverzeichnis.....	27

### **Einleitung**

1. Problemstellung und Ziel .....	65
2. Gliederung .....	75
3. Zur Methode .....	76
4. Quellenlage.....	82
a. CIC.....	82
b. CCEO .....	87

### **Erster Teil**

#### **Die grundlegenden Bestimmungen der päpstlichen Gesetzbücher zum Lehrrecht**

##### **Erstes Kapitel**

##### **Bezeichnung und rechtssystematischer Ort des Lehrrechts**

###### ***I. Munus docendi:***

<b>Herkunft und Verwendung im II. Vatikanum .....</b>	<b>94</b>
1. Herkunft.....	94
2. Verwendung im II. Vatikanum .....	97

<b>II. <i>Munus docendi</i> im CIC .....</b>	<b>101</b>
1. Spezifischer Gleichheitsbegriff in der Kirche.....	101
2. Spannung zwischen der Anwendung der <i>tria munera</i> auf die Kirche und auf die Hierarchie? .....	103
a. <i>Munera</i> der Kirche als <i>munera</i> der Hierarchie.....	104
b. Wesensverschiedene Teilhabe am <i>munus sanctificandi</i> : Singuläre uneigentliche Verwendung .....	110
c. Die <i>tria munera</i> im Projekt der LEF .....	112
d. Angemessene Übersetzung von <i>munus docendi</i> .....	116
e. Fazit .....	121
<b>III. <i>Munus docendi</i> im CCEO.....</b>	<b>122</b>
<b>IV. Die Eigenart der lehrrechtlichen Einleitungsnormen .....</b>	<b>128</b>
1. Rechtssystematische Abhebung .....	128
2. Normen und Prinzipien .....	128
3. Bestätigung aus der Textgeschichte .....	130
4. Prägefunktion .....	131
5. Parallele im CCEO .....	132
<b>Zweites Kapitel</b>	
<b>Pflicht und Anspruch der Kirche in bezug auf freie</b>	
<b>Verkündigung des Glaubens und der Moral</b>	
<b>I. Verkündigung der Glaubenslehre</b>	
<b>(c. 747 § 1 CIC; c. 595 § 1 CCEO).....</b>	<b>134</b>
1. C. 747 § 1 CIC.....	134
a. Rechtsanspruch.....	134

aa. Formale Eigenart .....	134
ab. Inhalt .....	136
b. Adressat .....	140
c. Pflicht.....	144
d. Objekt des <i>munus docendi</i> .....	145
da. <i>Depositum fidei</i> und Sekundärobjekt.....	145
db. Offenbarungsverständnis .....	146
dc. Verhältnis von Lehramt und Offenbarung.....	152
dd. Würdigung .....	154
e. Das Subjekt des <i>munus docendi</i> .....	156
ea. Wortlaut.....	158
eb. Bestätigung durch die Textgeschichte .....	162
2. C. 595 § 1 CCEO.....	162
a. Wortlaut.....	162
b. Hinweise aus der Textgeschichte .....	164

## **II. Verkündigung im Bereich der Moral**

<b>(c. 747 § 2 CIC; c. 595 § 2 CCEO).....</b>	<b>168</b>
1. C. 747 § 2 CIC.....	168
a. Rechtlicher Anspruch .....	168
b. Inhalt der beanspruchten Zuständigkeit:	
Moralische Prinzipien und Urteile .....	170
ba. Moralische Prinzipien .....	170
bb. Moralische Urteile .....	174
c. Zusammenhang mit der <i>potestas-indirecta</i> -Doktrin .....	177
ca. Die klassische Konzeption der <i>potestas indirecta</i> .....	177
cb. Die Verbindung mit neuen Kriterien .....	179
(1) Ambivalenz des Kriteriums „Menschenrechte“ .....	180
(2) Ambivalenz des Kriteriums <i>salus animarum</i> .....	181
cc. Die heutige Form der Beanspruchung der <i>potestas indirecta</i> .....	183
d. Bestätigung aus der Textgeschichte .....	185

2. C. 595 § 2 CCEO.....	192
<b>III. Fazit.....</b>	<b>193</b>
<b>Drittes Kapitel</b>	
<b>Suche nach der Wahrheit sowie Annahme und Bewahrung des Glaubens</b>	
<b>I. Pflicht zur Wahrheitssuche sowie Pflicht und Recht zur Annahme und Bewahrung des Glaubens (c. 748 § 1 CIC) ...</b>	
196	
1. Wortlaut der Vorschrift .....	196
a. Pflicht zur Wahrheitssuche.....	197
b. Pflicht und Recht zur Annahme und Bewahrung des Glaubens.....	199
c. Die formale Eigenart der Norm.....	202
ca. Unterschiedliche kanonistische Einschätzungen .....	202
cb. Charakterisierung nach der Textstruktur .....	204
2. Textgeschichte.....	206
3. Fazit .....	210
<b>II. Freie Annahme des Glaubens (c. 748 § 2 CIC; c. 586 CCEO).....</b>	
213	
1. C. 748 § 2 CIC.....	213
a. Formaler Charakter des Verbots.....	213
b. Inhalt des Verbots.....	214
c. Innerkirchliche Anerkennung der Religionsfreiheit?.....	217
ca. Hinweise aus der Textgeschichte.....	218
cb. Grundsätzliche Erwägungen .....	221
2. C. 586 CCEO.....	225
a. Text und Kontext.....	225



b. Bestätigung aus der Textgeschichte .....	227
---	-----

## **Viertes Kapitel**

### **Ausübung und Verpflichtungskraft des kirchlichen Lehramts**

#### **I. Die unfehlbare Ausübung des authentischen Lehramts**

(c. 749 CIC; c. 597 CCEO).....	230
--------------------------------	-----

1. Begriffliche Klärungen.....	230
--------------------------------	-----

a. Zum Begriff <i>magisterium</i> .....	230
---	-----

b. Die Version <i>magisterium authenticum</i> .....	235
---	-----

2. Die Unfehlbarkeit des Papstes im Lehramt.....	240
--	-----

a. Subjekt der Unfehlbarkeit.....	240
-----------------------------------	-----

b. Bedingungen der Unfehlbarkeit .....	246
--	-----

ba. Inanspruchnahme der obersten Autorität.....	246
---	-----

bb. Inhalt des Unfehlbarkeitsobjekts .....	250
--	-----

bc. Umfang des Unfehlbarkeitsobjekts.....	256
---	-----

bd. Definitive Lehrvorlage.....	263
---------------------------------	-----

3. Die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums im Lehramt.....	264
---	-----

a. Die außerordentliche Form.....	264
-----------------------------------	-----

b. Die ordentliche Form .....	266
-------------------------------	-----

ba. Subjekt der Unfehlbarkeit.....	267
------------------------------------	-----

bb. Bedingungen der Unfehlbarkeit.....	270
--	-----

(1) Gemeinschaft untereinander und mit dem Papst.....	270
---	-----

(2) Inanspruchnahme der Lehrautorität, Inhalt und Umfang des Unfehlbarkeitsobjekts.....	273
--	-----

(3) Definitive Lehrvorlage .....	274
----------------------------------	-----

4. Offenkundigkeit unfehlbarer Lehrweise	
--	--

(c. 749 § 3 CIC; c. 597 § 3 CCEO) .....	283
---	-----

a. Wortlaut .....	284
-------------------	-----

b. Hinweise aus der Textgeschichte.....	289
---	-----

c. Fazit .....	293
<b>II. Rechtlich geforderte Anwothaltung auf Dogmen (cc. 750f. CIC; c. 598 CCEO) .....</b>	<b>294</b>
1. Rechtspflicht zur Glaubenzustimmung .....	295
2. Relevanz des <i>sensus fidei</i> ? .....	299
3. Rechtliche Unterlassungspflicht.....	302
4. Strafrechtliche Sanktionierung.....	303
<b>III. Die nicht-unfehlbare Ausübung des authentischen Lehramts (cc. 752-754 CIC; cc. 599f. CEO) .....</b>	<b>304</b>
1. Rechtlich geforderte Anwothaltung auf nicht-definitive Lehren des universalkirchlichen Lehramts .....	304
a. C. 752 CIC.....	304
aa. Objekt der geforderten Anwothaltung.....	307
ab. Eigenart der geforderten Anwothaltung .....	310
(1) Ursprünge und Entwicklung einer eigenen Zustimmungspflicht .....	312
- Ekklesiologiegeschichtliche Wurzeln .....	312
- Auswirkungen auf das Verständnis des päpstlichen Lehramts .....	313
(2) Zum Stand der Doktrin vor Beginn des II. Vatikanums.....	320
(3) Die einschlägigen Aussagen von LG 25 .....	324
(4) Verstandes- und Willensgehorsam in c. 752 CIC .....	327
(5) Unterlassungspflicht.....	328
(6) Strafrechtliche Sanktionierung .....	330
(7) Unangemessene Ausweitungen und Beschränkungen der Norm .....	332
(8) Stützende Hinweise aus der Textgeschichte .....	341
b. C. 599 CCEO.....	350
ba. Wortlaut .....	350

bb. Textgeschichte .....	352
bc. Fazit und Würdigung .....	356
2. Rechtlich geforderte Anwothaltung auf nicht-definitive Lehren von partikularkirchlichen Trägern des authentischen Lehramts (c. 753 CIC; c. 600 CCEO).....	359
a. Die Träger des partikularkirchlichen Lehramts .....	359
b. Die geforderte Anwothaltung .....	364
3. Rechtspflicht zur Befolgung von Lehrentscheidungen (c. 754 CIC).....	368
a. Wortlaut.....	368
b. Genese .....	374

## **Fünftes Kapitel**

### **Leitung und Förderung der Ökumenischen Bewegung**

1. Leitung und Förderung der ökumenischen Bewegung durch die universalkirchlichen Autoritäten (c. 755 § 1 CIC).....	380
2. Förderung der ökumenischen Bewegung durch partikularkirchliche Autoritäten (c. 755 § 2 CIC).....	385
3. Bestätigung aus der Textgeschichte des c. 755 CIC .....	389
4. Die lehrrechtliche Relevanz des ökumenischen Anliegens im CCEO (cc. 902-908) .....	393

## **Sechstes Kapitel**

### **Sondergut in den lehrrechtlichen Grundnormen des CCEO**

1. Zeitgemäße und der Kultur angemessene Verkündigung (cc. 601-603 CCEO).....	402
---	-----

2. Die Grenzen der Vielfalt (cc. 604f. CCEO).....	408
3. Die Aufgabe der Theologen (c. 606 CCEO).....	411

**Zweiter Teil**  
**Neuere lehrrechtlich relevante Verlautbarungen**  
**in päpstlicher Autorität**

**Erstes Kapitel**  
**Ergänzung und Einschärfung des Lehrrechts**

<b>I. Neue Zusätze zur <i>Professio Fidei</i> und Einführung eines Treueids.....</b>	<b>416</b>
1. Nova et vetera.....	417
2. Rechtliche Grundlage und Eigenart der neuen Formeln.....	421
3. Die neue Form der <i>Professio Fidei</i> .....	424
a. Das <i>Symbolum</i> .....	425
b. Der erste Zusatz zum <i>Symbolum</i> : Glaubenszustimmung für definitive Lehren aus dem primären Gegenstandsbereich des kirchlichen Lehramts ....	426
ba. Gegenstand.....	426
bb. Anwerthaltung .....	428
c. Der zweite Zusatz zum <i>Symbolum</i> : Unbedingte und unwiderrufliche Zustimmung zu definitiven Lehren aus dem sekundären Gegenstands- bereich des kirchlichen Lehramts.....	430
ca. Gegenstand .....	430
cb. Anwerthaltung .....	432
cc. Zusammenfassung .....	434

d. Der dritte Zusatz zum <i>Symbolum</i> : Religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes gegenüber nicht-definitiven Lehren des universalkirch- lichen Lehramts .....	435
4. Der Treueid.....	437
5. Der Zweck der neuen Formeln.....	443
a. <i>Professio Fidei</i> .....	443
b. Treueid.....	448
c. "Wiederbelebung des Antimodernisteneides?" .....	449
<b>II. Instruktion <i>Donum Veritatis</i> der Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen vom 24. Mai 1990 .....</b>	<b>452</b>
1. Rechtscharakter .....	453
2. Anlaß und Aufbau .....	458
3. Inhalt.....	462
a. Die Voraussetzungen für die Bestimmung des Verhältnisses von Lehramt und Theologie .....	462
aa. Wahrheitsverständnis .....	463
ab. Die Berufung des Theologen .....	464
ac. Das hierarchische Lehramt.....	467
b. Der Schwerpunkt: Das Verhältnis von Lehramt und Theologie.....	475
ba. Funktionierende Kooperation .....	475
bb. Zulässige Verhaltensweisen des Theologen im Konfliktfall.....	479
bc. Entsprechende Praxis römischer Kongregationen vor und nach der Instruktion.....	490
c. Fazit .....	496

<b>III. Instruktion <i>Il Concilio</i> der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Weitergabe der Glaubenslehre vom 30. März 1992 .....</b>	<b>497</b>
--	------------

**Zweites Kapitel  
Definitive Lehren des ordentlichen und universalen Lehramts  
des Bischofskollegiums**

<b>I. Die Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe von Frauen.....</b>	<b>504</b>
--	------------

1. Papst Johannes Paul II: Apostolisches Schreiben <i>Ordinatio Sacerdotalis</i> an die Bischöfe vom 22. Mai 1994 über die Männern vorzubehaltende Priesterweihe.....	504
a. Der definitive Charakter der Lehre .....	506
b. Subjekt der definitiven Vorlage .....	512
c. Der Offenbarungscharakter der Lehre.....	513
2. Kongregation für die Glaubenslehre: Antwort vom 28. Oktober 1995 auf einen Zweifel bezüglich der Verbindlichkeit der im Apostolischen Schreiben <i>Ordinatio sacerdotalis</i> vorgelegten Lehre .....	516
3. Ergebnis.....	516

<b>II. Papst Johannes Paul II: Enzyklika <i>Evangelium Vitae</i> vom 25. März 1995 über die vorsätzliche Tötung menschlichen Lebens.....</b>	<b>518</b>
--	------------

1. Die kanonistische Fragestellung .....	519
2. Die formale Eigenart der Lehren über die Tötung unschuldigen Lebens .....	524

3. Die geforderte Anwothaltung .....	529
4. Ein "neuer" Lehrtyp?.....	531

## **Schluß**

a. Rückblick.....	534
b. Ausblick.....	541
Canonesregister .....	547
1. CIC 1917 .....	547
2. CIC 1983 .....	547
3. CCEO .....	550
Personenregister .....	551
Sachregister .....	565

## Vorwort

Vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 1995/96 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Habilitationsschrift angenommen. Sie wurde anschließend aufgrund einiger hilfreicher Empfehlungen überarbeitet (Abschluß des Manuskripts 30. April 1996).

Das Thema der Arbeit wurde noch von meinem verstorbenen Lehrer, Herrn Professor Dr. iur. can., Dr. theol. habil. Hubert Müller, angeregt. Dafür und für die von ihm erfolgte freundliche Vermittlung an Herrn Professor Dr. theol, lic. iur. can. Rudolf Weigand bin ich dankbar.

Besonderer Dank gilt Herrn Professor Weigand für die Bereitwilligkeit, mit der er einen „Auswärtigen“ in seine wissenschaftliche Obhut nahm, und die kritische und konstruktive Art seiner Begleitung.

Herrn Professor Dr. theol., Dr. iur. Walter Simonis danke ich für das Zweitgutachten.

Herrn Professor Dr. iur. can. Klaus Lüdicke (Münster) danke ich für das Drittgutachten, das auf Anregung von Herrn Professor Weigand erstellt wurde.

Für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe „Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft“ habe ich dem Herausgeber, Herrn Professor Weigand, zu danken.

Die Erzdiözese Köln und die Diözesen Limburg und Mainz haben die Publikation dankenswerterweise finanziell unterstützt.



## Abkürzungsverzeichnis

<b>A.</b>	=	Anmerkung.
AA (1966)	=	Vatikanum II, Dekret <i>Apostolicam actuositatem</i> , AAS 58 837-864.
AAS	=	Acta Apostolicae Sedis.
ACan	=	L'Année Canonique.
AKathKR	=	Archiv für katholisches Kirchenrecht.
AnPont	=	Annuario Pontificio.
Anton	=	Antonianum.
Ap. Konst.	=	Apostolische Konstitution.
<b>B.</b>	=	Bischof.
Bde.	=	Bände.
bes.	=	besonders.
<b>c.</b>	=	Canon.
Cath(M)	=	Catholica. Vierteljahresschrift für Ökumenische Theologie.
cc.	=	Canones.
CCEO	=	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.
CD	=	Vatikanum II, Dekret <i>Christus Dominus</i> , in: AAS 58 (1966) 673-696.
C Doctr.	=	Congregatio de Doctrina Fidei.
CIC 1917	=	Codex Iuris Canonici von 1917.
CIC	=	Codex Iuris Canonici von 1983.

CIC/Annotierte Ausgabe 1989	=	PCI (Hg.), Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulus PP. II promulgatus. <i>Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus</i> , Vatikanstadt 1989.
CICO	=	Codex Iuris Canonici Orientalis.
CICO DelPoen/1948	=	Basistext zur Arbeit am CCEO aus dem ersten Kodifikationsprojekt für die katholischen Ostkirchen: <i>Canones De delictis et poenis</i> , in: Nuntia 4 (1977) 97-127.
CICO FidCath/1948 Kodifikationspro-	=	Basistext zur Arbeit am CCEO aus dem ersten jekt für die katholischen Ostkirchen: <i>Canones De fide catholica</i> , in: Nuntia 2 (1976) 56f.
CICO MagEccl/1948 Kodifikationspro-	=	Basistext zur Arbeit am CCEO aus dem ersten jekt für die katholischen Ostkirchen: <i>Magisterium ecclesiasticum</i> , in: Nuntia 3 (1976) 71-92.
CivCatt	=	La Civiltà Cattolica.
CLSt	=	Canon Law Studies.
CodPampl	=	Codigo de derecho canonico. Edicion bilingüe y anotada, Pamplona <sup>5</sup> 1992.
CodParis	=	L. de Echeverria (Hg.), Code de droit canonique annoté, Paris-Bourges 1989.
Com	=	Communicationes.
ComSoc	=	Communicatio Socialis.
Conc(D)	=	Concilium.
Coriden	=	J. A. Coriden, T. J. Green, D. E. Heintschel, (Hg.), The Code of Canon Law. A Text and Commentary, New York-Mahwah 1985.
CTI	=	Commissio Theologica Internationalis.
<b>DDC</b>	=	Dictionnaire de droit canonique, Bde. I-VII, Paris 1935-1965.
Denz.-Hün.	=	Hünemann, P. (Hg.), H. Denzinger. Enchiridion symbolorum definitionem et declarationem de rebus fidei et morum, Freiburg-Basel-Wien <sup>37</sup> 1991.

DETS	=	A.-J. Arnaud (Hg.), Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit, Paris-Brüssel 1988.
d. h.	=	das heißt.
DH	=	Vatikanum II, Erklärung <i>Dignitatis Humanae</i> , in: AAS 58 (1966) 817-830.
DissK	=	Dissertationen. Kanonistische Reihe.
DMC	=	P. Palazzini u. a. (Hg.), Dictionarium morale et canonicum, 4 Bde., Rom 1962-1968.
dt.	=	deutsch.
DThC	=	A. Vacant, E. Mangenot (fortgesetzt v. E. Amann) (Hg.), Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bde., Paris 1903-1950; 3 Register-Bde., Paris 1951-1972.
<b>Eb.</b>	=	Erzbischof.
ebd.	=	ebenda.
Erg.-Lfg.	=	Ergänzungs-Lieferung.
<b>f.</b>	=	folgend(er).
ff.	=	folgende.
FoKTh	=	Forum Katholische Theologie.
FS	=	Festschrift.
FThSt=	=	Freiburger theologische Studien.
FZPhTh	=	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.
fzk	=	Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft.
<b>Gasparri, Fontes II</b>	=	P. Card. Gasparri (Hg.), Codicis Iuris Canonici Fontes II, TypPolVat 1947.
Greg	=	Gregorianum.

<b>H.</b>	=	Hervorhebung(en).
HdbKathKR	=	J. Listl, H. Müller, H. Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983.
HerKorr	=	Herder-Korrespondenz.
HFTTh	=	W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1985-88.
Hg.	=	Herausgeber.
HJ	=	Historisches Jahrbuch.
HdbStKirchR Staatskirchen	=	E. Friesenhahn, U. Scheuner (Hg.), Handbuch des rechts der Bundesrepublik Deutschland 2 Bde., Berlin 1974f.
HdbStKirchR <sup>2</sup>	=	J. Listl, D. Pirson (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland 1, Berlin <sup>2</sup> 1994.
HV	=	Papst Paul VI., Enzyklika <i>Humanae vitae</i> v. 25.07.1968, in: AAS 60 (1968) 481-503.
<b>i.</b>	=	im.
IKaZ	=	Internationale Katholische Zeitschrift Communio.
IM 153.	=	Vatikanum II, Dekret <i>Inter mirifica</i> , in: AAS 59 (1964) 145-
IThQ	=	Irish Theological Quarterly.
IusCan	=	Ius Canonicum.
iVm	=	in Verbindung mit.
<b>JBTh</b>	=	Jahrbuch für Biblische Theologie.
<b>KKK</b> Fribourg	=	Katechismus der Katholischen Kirche, München Leipzig- u. a. 1993.
KIBl	=	Klerusblatt.
<b>LEF</b>	=	Lex Ecclesiae Fundamentalis.

LG	=	Vatikanum II, Dogmatische Konstitution <i>Lumen gentium</i> , in: AAS 57 (1965) 5-75.
LibEdVat	=	Libreria Editrice Vaticana.
Lit.	=	Literatur.
LKD	=	W. Beinert (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 1987.
LThK	=	M. Buchberger (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, 10 Bde., Freiburg i. Br. 1930-38.
LThK <sup>2</sup>	=	J. Höfer, K. Rahner, Lexikon für Theologie und Kirche, 10 Bde. u. Register-Bd., Freiburg i. Br. 1957-1967.
LThK <sup>3</sup>	=	W. Kasper u. a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1ff., Freiburg i. Br. 1993ff.
<b>M</b>	=	Modus.
MdKI	=	Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts.
ME	=	Monitor Ecclesiasticus.
MKCIC Iuris	=	Klaus Lüdicke (Hg.), Münsterischer Kommentar zum Codex Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Loseblattwerk, Essen 1985ff. (Stand: 25. Erg.-Lfg. April 1996).
MThS.K	=	Münchener Theologische Studien. Kanonistische Abteilung.
MThZ	=	Münchener Theologische Zeitschrift.
<b>n(n).</b>	=	Nummer(n).
NJW	=	Neue Juristische Wochenschrift.
NHThG	=	P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, 5 Bde., München 1991.
NJW	=	Neue Juristische Wochenschrift.
NRTh	=	Nouvelle Revue Theologique.
<b>o. ä.</b>	=	oder ähnliche(s).

ÖAKR	=	Österreichisches Archiv für Kirchenrecht
ÖL	=	H. Krüger, W. Löser, W. Müller-Römheld (Hg.), Ökumene Lexikon. Kirchen Religionen Bewegungen, Frankfurt a. M. <sup>2</sup> 1987.
o. J.	=	ohne Jahr.
OrChrP	=	Orientalia Christiana periodica.
Orient=		Orientierung.
Osservazione-risposte 1988	=	Le osservazione dei membri della commissione allo "Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis" e le risposte del "Coetus de expensione observationum", in: Nuntia 28 (1989) 3-138.
ÖR	=	Ökumenische Rundschau.
OssRom	=	L'Osservatore Romano.
OssRom(dt.)	=	L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache.
OS	=	Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben <i>Ordinatio sacerdotalis</i> v. 22.05.1994, in: AAS 86 (1994) 545-548.
OT	=	Vatikanum II, Dekret <i>Optatam totius</i> , in: AAS 58 (1966) 713-727.
PastB	=	Papst Johannes Paul II., Ap. Konst., <i>Pastor bonus</i> v.28.06.1988, in: AAS 80 (1988) 841-934.
PCI recognoscendi	=	Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis (vor 1989: Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici bzw. [ab 1984] authentice interpretando).
PCOR	=	Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo.
PC Unit.	=	Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum fovendam.
Periodica	=	Periodica de re morali canonica liturgica (1907-1926: de re canonica et morali; seit 1991: de re canonica).
PJR	=	Praxis juridique et religion.
Pl.	=	Plural.

PO	=	Vatikanum II, Dekret <i>Presbyterorum ordinis</i> , in: AAS 58 (1966) 991-1024.
RDC	=	Revue de droit canonique.
Relatio 1981	=	Relatio complectens syntheses animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis patribus commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis, Typ. Pol. Vat 1981.
Responsum	=	Kongregation für die Glaubenslehre, Responsum vom 28.10.1994, in: Com 27 (1995) 212 [dt.: Zur Antwort der Glaubenskongregation über die im Apostolischen Schreiben „Ordnatio sacerdotalis“ vorgelegte Lehre, in : OssRom(dt.) 25 (1995) Nr. 47 vom 24.11.1995, 4].
Rez.	=	Rezension.
RQ	=	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte.
RSPht	=	Revue des sciences philosophiques et théologiques.
RTL	=	Revue théologique de Louvain.
SC	=	Vatikanum II, Konstitution <i>Sacrosanctum concilium</i> , in: AAS 56 (1964) 97-134.
ScEs	=	Science et esprit.
SC Fid	=	Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei.
Schema CIC 1980	=	Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum, Lib.Ed.Vat. 1980.
Schema CIC1982	=	Codex Iuris Canonici. Schema Novissimum post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque SUMMO PONTIFICI praesentatum, Vatikanstadt 1982.

- Schema  
CICO MagEccl/1979 = Schema CICO „De magisterio ecclesiastico“ von 1979:  
Vgl. G. Nedungatt, The schema "De magisterio ecclesiastico" -  
Part 2, in: Nuntia 11 (1980) 55-82.
- Schema  
CICO MagEccl/1980 = Schema CICO „De magisterio ecclesiastico“ von 1980, vgl. in:  
I. Zuzek (Relator), Note concerning the "denua revisio" of the  
canons "de Magisterio ecclesiastico" in april 1980, in: Nuntia 10  
(1980) 83-86.
- Schema  
CICO EvGent-  
MagEccl-Oec/1981 = Schema canonum de evangelizatione gentium, magisterio  
ecclesiastico et oecumenismo von 1981, in: Nuntia 12 (1981)  
3-36.
- Schema  
CICO EvGent-  
MagEccl-Oec/1982 = Schema canonum de evangelizatione gentium, magisterio  
ecclesiastico et oecumenismo: Vgl. Relazione circa la "denua  
recognitio" dello "Schema canonum de evangelizatione gentium,  
magisterio ecclesiastico et oecumenismo"; in: Nuntia 17 (1983)  
3-65.
- Schema CICO1986 = Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis, in: Nuntia 24/25  
(1986).
- Schema  
CICO SancPoen/1981 = Schema canonum de sanctionibus poenalibus in Ecclesia, in:  
Nuntia 13 (1981) 59-80.
- Schema EcclMunDoc = Schema canonum libri III de Ecclesiae Munere Docendi,  
TypPolVat 1977.
- Schema  
LEF/Textus prior  
1969 = Schema „Legis Ecclesiae Fundamentals“; in: PCI, Schema  
„Legis Ecclesiae Fundamentals“ cum relatione, TypPolVat  
1969, 5-55.
- Schema  
LEF/Textus emendatus  
1971 = Schema "Legis ecclesiae fundamentalis", in: PCI, Textus emen-  
datus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus  
receptis, Typ PolVat 1971, 7-58.



Schema LEF/1976	=	Vgl. I. Herranz (Acturarius), Coetus specialis "De lege ecclesiae fundamentali". Postrema recognitio schematis sowie Coetus specialis "De lege ecclesiae fundamentali" (Postrema recognitio schematis und Nuovo testo della „traccia di schema“: Legge Fondamentale della Chiesa, in: Il Regno 23 (1978) Nr. 386 vom 01.12.1978/Regno-documenti 21 (1978) 482-493 [dt: HerKorr 32 (1978) 623-632].
Schema LEF/1980	=	Appendix. Canones "Legis Ecclesiae fundamentalis" qui in Codicem Iuris Canonici inserendi sunt, si ipsa "Lex ecclesiae fundamentalis" non promulgabitur, in: Relatio 1981, 347-358.
Schema MagEccl	=	Schema „De magisterio ecclesiastico“: Textus canonum, ordine approbatio dispositorum (Appendix: Ad sensum eorum quae in conventibus praecedentibus dicta sunt canones C.I.C. 1322-1351 ita proponuntur recognoscendi), in: Com 19 (1987) 251-260.
Schema MagEccl <sup>a</sup>	=	Überarbeitete Fassung einiger Canones des Schemas MagEccl.
Schema Poen	=	Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur, TypPolVat 1973.
Schema PopDei	=	Schema Canonum libri II de Populo Dei, TypPolVat 1977.
SC Off	=	Sacra Congregatio Sancti Officii.
SE	=	Synodus Episcoporum.
Secr Christ. Unit.	=	Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam.
Sg.	=	Singular.
SM	=	K. Rahner, A. Darlap (Hg.), Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1967-1969.
StCan	=	Studia Canonica.
StL <sup>7</sup>	=	Staatslexikon. Recht -Wirtschaft - Gesellschaft, hg. von der Görres-Gesellschaft, 7 Bde., Freiburg i. Br. <sup>7</sup> 1985-1993.
StZ	=	Stimmen der Zeit.
Tb.	=	Titularbischof.
Teb.	=	Titularerzbischof.
ThG	=	Theologie der Gegenwart.
ThGl	=	Theologie und Glaube.

ThJ	=	Theologisches Jahrbuch.
ThPh	=	Theologie und Philosophie.
ThpQ	=	Theologisch-praktische Quartalschrift.
ThR	=	Theologische Rundschau.
TRE	=	G. Krause, G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Berlin-New York 1976ff.
TrThZ	=	Trierer Theologische Zeitschrift.
TypPolVat	=	Typis Polyglottis Vaticanis.
<b>u. a.</b>	=	unter anderem.
UR	=	Vatikanum II, Dekret <i>Unitatis redintegratio</i> , in: AAS 57 (1965) 90-107.
US	=	Una Sancta.
Valdrini	=	P. Valdrini, J. Vernay, J.-P. Durand, O. Echappé (Hg.), <i>Droit canonique</i> , Paris 1989.
vgl.	=	vergleiche.
<b>ZdK</b>	=	Zentralkomitee der deutschen Katholiken.
ZevKR	=	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht.

# Quellen- und Literaturverzeichnis

(Besonderheiten der Kurzzitation werden durch "zitiert:" angezeigt.)

## Quellen

### A. Universalkirchliche Quellen

#### I. Päpstliche Verlautbarungen

##### 1. Gesetzgebung

Papst Pius X., MP *Sacrorum antistitum* vom 01.10.1910, in: AAS 2 (1910) 655-680.

Codex Iuris Canonici, TypPolVat 1917.

Johannes Paul II., Ap. Konst. *Sapientia christiana* vom 15.04.1979, in: AAS 71 (1979) 469-499.

Johannes Paul II., Ap. Konst. *Sacrae disciplinae leges* vom 25.01.1983, in: AAS 75,2 (1983) VII-XIV.

Codex Iuris Canonici, Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, Kevelaer<sup>4</sup> 1990.

Code de droit canonique. Texte officielle et traduction française, Vatikanstadt-Paris 1984.

Papst Johannes Paul II., Ap. Konst., *Pastor bonus* vom 28.06.1988, in: AAS 80 (1988) 841-934.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, TypPolVat 1990.

##### 2. Lehrschreiben, Mahnschreiben, Sonstige Schreiben

Papst Gregor XVI., Enzyklika *Commissum divinitus* vom 17.05.1835, in: Gasparri, Fontes II, 762-768.

Papst Gregor XVI., Breve *Dum acerbissimas* vom 26.09.1835, in: Denz.-Hün, 2738-2740.

Papst Pius IX., Schreiben *Tuas libenter* vom 21.12.1863, in: ASS 8 (1874) 436-442.

Pius IX., Enzyklika *Quanta cura* vom 08.12.1864, in: ASS 3 (1867) 160-167 und *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores qui notantur in encyclicis aliisque apostolicis litteris Sanctissimi Domini Nostri Pii Papa IX*, in: Ebd., 168-176.

Papst Leo XIII., Enzyklika *Satis cognitum* vom 29.06. 1896, in: ASS 28 (1895/1896) 708-759.

Papst Pius XII., Ap. Konst. *Sacramentum Ordinis* vom 30.11.1947, in: AAS 40 (1948) 5-7.

Papst Pius XII., Enzyklika *Humani generis* vom 12.08.1950, in: AAS 42 (1950) 561-578.

Papst Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae* vom 25.07.1968, in: AAS 60 (1968) 481-503.

Papst Paul VI., Ap. Konst. *Divinae consortium naturae* vom 15.07.1971, in: AAS 58 (1971) 657-664.

- Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* vom 06.08.1993, in: AAS 85 (1993) 1133-1228.
- Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* vom 22.05.1994, in: AAS 86 (1994) 545-548 = OssRom 134 (1994) N. 124 vom 30./31.05.1994, 1. 4 [Dt: Sekretariat der DBK (Hg.), Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt [15. Oktober 1976] 22. Mai 1994, Bonn 1994 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117)].
- Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium Vitae* vom 25.03.1995, in: AAS 87 (1995) 401-522. [Dt: Sekretariat der DBK (Hg.), Enzyklika "Evangelium vitae" von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. 25. März 1995, Bonn 1995 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120)].

### 3. Ansprachen

- Pius XII., Ansprache *Si diligis ... pasce* vom 31.05.1954, in: AAS 46 (1954) 313-317.
- Johannes XXIII., Ansprache *Gaudet Mater Ecclesiae* vom 11.10.1962, in: AAS 54 (1966) 786-796 [Kritische Edition: A. Melloni, Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II "gaudet Mater Ecclesiae" di Giovanni XXIII, in: Ders., G. Alberigo, G. Battelli, Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni e sul Vaticano II, Brescia 1984 (=Testi e ricerche de Scienze religiose 21), 235-283].
- Papst Paul VI., Ansprache *Singulari cum animi* vom 20.11.1965, in: AAS 57 (1965) 985-989.
- Papst Paul VI., Homilie *Hodie Concilium* vom 07.12.1965, in: AAS 58 (1966) 51-59.
- Papst Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des Studienkongresses des Forschungszentrums für natürliche Geburtenkontrolle der Katholischen Universität "Sacro Cuore" vom 05.06.1987, in: Sekretariat der DBK und Redaktion des OssRom(dt) (Hg.), *Ecclesia Catholica/Curia Romana: Der Apostolische Stuhl: Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, Vatikanstadt-Köln o. J., 1507-1509.*
- Papst Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Familien-Kongresses 20 Jahre nach der Veröffentlichung der Enzyklika Papst Pauls VI. vom 14.03. 1988, in: Sekretariat der DBK und Redaktion des OssRom(dt.) (Hg.), *Ecclesia Catholica/Curia Romana: Der Apostolische Stuhl: Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, Vatikanstadt-Köln o. J., 1020-1022.*
- Papst Johannes Paul II., Ansprache an die Bischöfe der 2. Pastoralregion der Vereinigten Staaten von Amerika bei ihrem Ad-limina-Besuch am 15.10.1988, in: Sekretariat der DBK und Redaktion des OssRom(dt.) (Hg.), *Der Apostolische Stuhl: Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, Vatikanstadt-Köln o. J., 1736-1740.*
- Papst Johannes Paul II., Ansprache *Ho desiderato* vom 03.02.1983, in: OssRom 123 (1983) Nr. 28 vom 04.02.1983, 1. 3.

Papst Johannes Paul II., Ansprache *Mi è gradito* vom 19.11.1993, in: AAS 86 (1994) 674-677.  
Papst Johannes Paul II., Ansprache *Con profondo affetto* vom 19.02.1994, in: OssRom 134 (1994) vom 24.02.1994, 5.

## II. Konzilsdokumente

### 1. Amtliche Texte des I. Vatikanum

Dogmatische Konstitution *Dei filius*, in: ASS 5 (1869/70) 462-471.  
Dogmatische Konstitution *Pastor aeternus*: ASS 6 (1870/71) 40-47.

### 2. Texte des II. Vatikanum

#### 2.1. Amtliche Dokumente

Dekret *Apostolicam actuositatem*, in: AAS 58 (1966) 837-864.  
Dekret *Ad gentes*, in: AAS 58 (1966) 947-990.  
Dogmatische Konstitution *Dei verbum*, in: AAS 58 (1966) 817-830.  
Erklärung *Dignitatis Humanae*, in: AAS 58 (1966) 929-941.  
Pastorale Konstitution *Gaudium et Spes*, in: AAS (85 (1966) 1025-1115.  
Dekret *Inter mirifica*, in: AAS 56 (1964) 145-153.  
Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, in: AAS 57 (1965) 5-75.  
Dekret *Optatam totius*, in: AAS 58 (1966) 713-727.  
Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, in: AAS 656 (1964) 97-134.  
Dekret *Presbyterorum ordinis*, in: AAS 58 (1966) 991-1024.  
Dekret *Unitatis redintegratio*, in: AAS 57 (1965) 90-107.

#### 2.2. Entwürfe, Debatten

Schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia, in: AcSynVat I/4, 12-121 (zitiert: *Schema De Ecclesia 1962*).

Relatio de laboribus Subcommissionis V<sup>ae</sup>, in: U. Betti, Dottrina, 467-483.

Parente, Tb. B., Schema Capitum: De constitutione hierarchica ecclesiae, speciatim de episcopis, in: U. Betti, Dottrina, Ebd., 456-463.

Schema von G. Philips, Caput II<sup>um</sup>: De institutione hierarchica ecclesiae et in specie de episcopatu, in: U. Betti, Dottrina, 446-452.

Animadversiones scripto exhibitae quoad Schema de Ecclesia, in: AcSynVat I/4, 396-639.

"Quaedam Annotationes" allo Schema dei Padri di lingua tedesca, in: U. Betti, Dottrina, 453-455 (zitiert: *Annotationes*).

Schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia, in: AcSynVat II/1, 215-281 (zitiert: *Schema De Ecclesia. Textus prior 1963*).

Appendix. Animadversiones quoad schema de Ecclesia inter primum et secundum Concilii periodum a Patribus scripto exhibitae, in: AcSynVat II/1, 467-801.

Emendationes a Concilii Patribus scripto exhibitae super Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia (1963), in: AcSynVat II/1, 282-336 (zitiert: *Emendationes*).

Intervento del Sommo Pontefice del 19 maggio 1964, in: U. Betti, Dottrina, 493-495.

- Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia. Textus emendatus, in: AcSynVat III/1, 158-233 (zitiert: *Schema De Ecclesia. Textus emendatus 1964*).
- Relationes de singulis numeris, in: AcSynVat III/1, 233-269.  
- Relatio de n. 25, antea n. 19, 250-253.
- Modi a Patribus Conciliaribus propositi a Commissione Doctrinali examinati. III. Caput III. De Constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu. Relatio de particularibus, in: AcSynVatIII/8, 55-109 (zitiert: *Relatio de particularibus*).
- Correctiones admissae in capite III *Num. 25*, in: AcSynVat III/8, 106-109.

### III. Verlautbarungen von Einrichtungen der Römischen Kurie

#### 1. Sanctum Officium bzw. Kongregation für die Glaubenslehre

- SC Off, Dekret *Lamentabili* vom 30.07.1907, in: AAS 40 (1907) 470-478.
- SC Fid, Schreiben *Cum Oecumenicum Concilium* vom 24.07.1966, in: AAS (1966) 659-661.
- SC Fid, *Formula deinceps adhibenda in casibus in quibus iure praescribitur Professio Fidei, loco formulae Tridentinae et iuramenti antimodernistici*, in: AAS 59 (1967) 1058 [amtlicher deutscher Text in: AKathKR 137 (1969) 154f.].
- SC Fid, *Responsa ad quaesita Conferentiae Episcopalis Americae Septentrionalis circa sterilizationem in nosocomiis catholicis* vom 13.03.1975, in: AAS 68 (1976) 738-740.
- SC Fid, *Declaratio Mysterium Ecclesiae* vom 24.06.1973, in: AAS 65 (1973) 396-408.
- SC Fid, *Declaratio Inter insigniores* vom 15.10.1976, in: AAS 69 (1977) 98-116.
- C Doctr., *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, in: AAS 81 (1989) 104-106.
- C Doctr., *Rescriptum ex audientia SS.mi formulas professionis fidei et iuris iurandi fidelitatis contingens foras datur* vom 19.09.1989, in: AAS 81 (1989) 1169.
- C Doctr., *Instructio Donum Veritatis* vom 24.05.1990, in: AAS 82 (1990) 1550-1570 [dt: Sekretariat der DBK (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen. 24. Mai 1990, Bonn 1990 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98)].
- C Doctr., *Instructio Il Concilio* vom 30.03.1992, in: Com 24 (1992) 18-27 [dt: Sekretariat der DBK (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre. Instruktion über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre. 30. März 1990, Bonn 1992 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 106)].
- C Doctr., *Litterae Communionis notio* vom 28.05.1993, in: AAS 85 (1993) 838-850.
- C Doctr., *Responsa* vom 31.07.1993, in: AAS 86 (1994) 820f.
- C Doctr., *Responsum* vom 28.10.1994, in: Com 27 (1995) 212 [dt.: Zur Antwort der Glaubenskongregation über die im Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ vorgelegte Lehre, in: OssRom(dt.) 25 (1995) Nr. 47 vom 24.11.1995, 4].

#### 2. Sekretariat bzw. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen

- Secr Christ. Unit., *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda I* vom 14.05.1967, in: AAS 59 (1967) 574-592.
- PC Unit., *Directorium oecumenicum noviter compositum „Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecumenisme“* vom 25.03.1993, in: AAS 85 (1993) 1039 - 1119.

### 3. PCI

#### a) Studiengruppe über das kirchliche Lehramt

- Pavoni, N. (Actuarius), Coetus studiorum de magisterio ecclesiastico. Sessio I, in: Com 19 (1987) 221-250 (zitiert: *N. Pavoni [Actuarius], Sessio I/1967*).
- Pavoni, N. (Actuarius), Coetus studiorum de magisterio ecclesiastico. Sessio II, in: Com 20 (1988) 122-147 (zitiert: *N. Pavoni [Actuarius], Sessio II/1968*).
- Onclin, W. (Relator), Coetus de magisterio ecclesiastico, in: Com 7 (1975) 149-160 (zitiert: *W. Onclin, Coetus de magisterio*).
- Felici, P. Card., Schreiben vom 15.11.1977 zur Übersendung von fünf Schemata, in: Com 9 (1977) 227f.

#### b) Studiengruppe über die LEF

- Onclin, W. (Relator), Relatio super schemate legis ecclesiae fundamentalis, in: PCI, Schema „Legis Ecclesiae Fundamental“ cum relatione, TypPolVat 1969, 55-129 = Ders., Relatio super priore schemate legis ecclesiae fundamentalis, in: PCI, Schema "Legis Ecclesiae fundamentalis". Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis, TypPolVat. 1971, 59-117 (zitiert: *W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus prior 1969*).
- Brevis conspectus de itinere iam peracto in elaboratione atque emendatione schematis legis ecclesiae fundamentalis, in: Com 4 (1972) 120f.
- Onclin, W. (Relator), De lege ecclesiae fundamentalis, in: Com 3 (1971) 50-69.
- Onclin, W., Relatio super schemate legis ecclesiae fundamentalis emendato, in: PCI, Schema "Legis Ecclesiae Fundamentalis". Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis, TypPolVat 1971, 119-159 (zitiert: *W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus emendatus 1971*).
- Felici, P. Card., Ansprache "De schemate 'Legis Ecclesiae fundamentalis'" auf der Vollversammlung der Bischofssynode, in: Com 3 (1971) 169-179.
- Onclin, W. (Relator), Universas contrahens generales animadversiones ad Schema Legis Ecclesiae fundamentalis ab Episcopis propositas, in: Com 4 (1972) 122-160.
- Herranz, I. (Actuarius), De lege ecclesiae fundamentalis. *Sessio Coetus specialis ad examinandas Episcoporum animadversiones*, in: Com 5 (1973) 196-216 (zitiert: *I. Herranz [Actuarius], Sessio VI/1972*).
- Herranz, I., (Actuarius), Coetus specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamentali", in: Com 6 (1974) 60-72 (zitiert: *I. Herranz [Actuarius], Sessio VII/1973*).
- Herranz, I., (Actuarius), Coetus specialis studii "De lege ecclesiae fundamentalis" (Sessio VIII), in: Com 8 (1976) 78-108 (zitiert: *I. Herranz [Actuarius], Sessio VIII/1974*).
- Herranz, I., (Actuarius), Coetus specialis studii "De lege ecclesiae fundamentalis" (Sessio IX<sup>a</sup>), in: Com 9 (1977) 83-116 (zitiert: *I. Herranz [Actuarius], Sessio IX/1975*).
- Herranz, I. (Actuarius), Coetus specialis studii "De lege ecclesiae fundamentalis" (Sessio X), in: Com 9 (1977) 274-303.
- Herranz, I. (Actuarius), Coetus specialis "De lege ecclesiae fundamentalis". Postrema recognitio schematis, in: Com 12 (1980) 25-47 (zitiert: *I. Herranz [Actuarius], Postrema recognitio/1979*).
- Coetus specialis "De lege ecclesiae fundamentalis" (Postrema recognitio schematis), in: Com 13 (1981) 44-110 (zitiert: *Coetus specialis, Postrema recognitio/1980*).

### **c) andere Studiengruppen**

- Herranz, I., (Actuarius), Coetus studiorum "De clericis". Sessio IV (Conventus dd. 4-7 martii 1968 habiti), in: Com 18 (1986) 111-170.
- Herranz, I., (Actuarius), Coetus studiorum "De sacra hierarchia" (olim "De clericis") (diebus 16-21 decembris 1968 habita), in: Com 18 (1987) 106-148.
- Herranz, I., (Actuarius), Coetus studii "De scara hierarchia" (olim "De clericis"). Sessio VI (dd. 14-19 aprilis a. 1969 habita), in: Com 24 (1992) 32-55.
- Portillo, A. del (Relator), Coetus studiorum "De laicis": Sessio II/1967, in: Com 17 (1985) 197-227.
- Nicolò, M. De (Actuarius), Coetus studiorum de sacramentis. Conventus dd. 6-10 februarii habiti, in: Com 10 (1978) 179-208.
- Voto, F. (Actuarius), Coetus studiorum de iure poenali, in: Com 9 (1977) 304-322.
- Pavoni, N. (Attuario), Coetus studiorum "De populo Dei": Examen animadversionum exhibitarum circa schema ex processu verbali lingua italica confecto, in: Com 12 (1980) 48-92.
- Pavoni, N. (Attuario), Schema "De Populo Dei" (Esame dell'osservazioni fatte allo Schema), in: Com 13 (1981) 271-324.

### **d) Schemata zur LEF:**

- Schema „Legis Ecclesiae Fundamentalisi“; in: PCI, Schema „Legis Ecclesiae Fundamentalisi“ cum relatione, TypPolVat 1969, 5-55. [dt: HerKorr 24 (1970) 272-282].
- Schema "Legis Ecclesiae Fundamentalisi". *Textus emendatus*, in: PCI, Schema "Legis Ecclesiae Fundamentalisi". *Textus emendatus cum relatione de ipso schemata deque emendationibus receptis*, TypPolVat 1971, 7-58 [dt: HerKorr 25 (1971) 239-249].

(Zwischenentwurf LEF/1973): Vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975.

- Schema „Legis Ecclesiae Fundamentalisi“ (1976): Vgl. I. Herranz (Actuarius), Coetus specialis "De lege ecclesiae fundamentalisi". Postrema recognitio schematis sowie Coetus specialis "De lege ecclesiae fundamentalisi" (Postrema recognitio schematis) und Nuovo testo della „traccia di schema“: Legge Fondamentale della Chiesa, in: Il Regno 23 (1978) Nr. 386 vom 01.12.1978/Regno-documenti 21 (1978) 482-493 [dt: HerKorr 32 (1978) 623-632].
- Appendix. Canones "Legis Ecclesiae fundamentalisi" qui in Codicem Iuris Canonici inserendi sunt, si ipsa "Lex ecclesiae fundamentalisi" non promulgabitur, in: Relatio 1981, 347-358.

### **e) Teilschemata zum CIC**

- Schema "De magisterio ecclesiastico". Textus canonum, ordine approbato dispositorum (Appendix: Ad sensum eorum quae in conventibus praecedentibus dicta sunt canones C.I.C. 1322-1351 ita proponuntur recognoscendi), in: Com 19 (1987) 251-260.
- (Schema "De magisterio ecclesiastico<sup>a</sup>"): Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio II/1968.
- Schema canonum libri III de Ecclesiae Munere Docendi, TypPolVat 1977.
- Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur, TypPolVat 1973.
- Schema canonum libri II de Populo Dei, TypPolVat 1977.
- Schema "Statutum iuridicum omnium christifidelium", in: Com 17 (1985) 234-239.
- Schema "De Episcopis dioecesanis" 1968, in: Com 18 (1986) 161-170.



#### **f) Gesamtschemata zum CIC**

Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum, LibEdVat 1980.

Codex Iuris Canonici. Schema Novissimum post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque SUMMO PONTIFICI praesentatum, Vatikanstadt 1982.

**g) Relatio** complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis patribus commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis, TypPolVat 1981.

#### **h) Sonstiges zur CIC-Reform**

PCI, De ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici, in: Com 1 (1969) 101-113 (zitiert: *PCI, De ordinatione*).

PCI, Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant, in: Com 1 (1969) 77-85.

PCI, Index generalis provisorius novi Codicis Iuris Canonici, in: Com 9 (1977) 229f.

Felici, P. Card., Responsiones ad animadversiones circa "Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant", in: Com 1 (1969) 92-98.

Felici, P. Card., Relatio auf der Vollversammlung der Codexreformkommission vom 24. bis 27.05.1977, in: Com 9 (1977) 62-79.

Praecipuorum actorum conspectus, in: Com 24 (1992) 197-199.

### **4. PCOR**

#### **a) Texte aus CICO 1948 (=Basistexte)**

Magisterium ecclesiasticum, in: Nuntia 3 (1976) 71-92.

Canones "De fide catholica", in: Nuntia 2 (1976) 56f.

Zuzek, I., Testi Iniziali per il Coetus IX: *De delictis et poenis*, in: Nuntia 4 (1977) 97-127.

#### **b) Studiengruppe über die Kleriker und das kirchliche Lehramt**

I compiti del coetus secundus, in: Nuntia 2 (1976) 53f.

Zuzek, I., Compiti del coetus III e IV, in: Nuntia 3 (1976) 70f.

Nedungatt, G., The schema "De magisterio ecclesiastico - Part I, in: Nuntia 10 (1980) 65-82 (zitiert: *G. Nedungatt, Schema I*).

Nedungatt, G., The schema "De magisterio ecclesiastico" - Part 2, in: Nuntia 11 (1980) 55-75 (zitiert: *G. Nedungatt, Schema 2*).

Breve relazione sui lavori della Commissione dal 7 dicembre 1979 al 15 dicembre 1980, in: Nuntia 11 (1980) 76-82 (zitiert: *Breve relazione 1979/80*).

Zuzek, I. (Relator), Note concerning the "denua revisio" of the canons "de Magisterio ecclesiastico" in april 1980, in: Nuntia 10 (1980) 83-86.

Relazione circa la "denua recognitio" dello "Schema canonum de evangelizatione gentium, magisterio ecclesiastico et oecumenismo"; in: Nuntia 17 (1983) 3-65 (zitiert: *Relazione, Denua recognitio*).

Breve relazione sui lavori della commissione dal 15 dicembre 1982 al 15 dicembre 1983, in: Nuntia 17 (1983) 71-74 (zitiert: *Breve relazione 1983*).

Breve relazione sui lavori della commissione dal 15 dicembre 1984 al 15 dicembre 1985, in: Nuntia 21 (1985), 84-86 (zitiert: *Breve relazione 1985*).

Breve relazione sull'attività della commissione dal 15 dicembre 1986 al 25 ottobre 1988, in: Nuntia 27 (1988) 87-92 (zitiert: *Breve relazione 1988*).

### **c) Andere Studiengruppen**

Criteri e traccia di lavoro del „Coetus de coordinatione“; in: Nuntia 21 (1985) 66 -83.

L'operato del "Coetus de coordinatione", in: Nuntia 27 (1988) 3 -86.

Zuzek, I., La nuova revisione dei canoni riguardanti le sanzioni penali nelle Chiese Orientali cattoliche, in: Nuntia 12 (1981) 37-84.

Sophronio Mudryi, P. (Relator), Lo Schema dei canoni riguardanti le sanzioni penali nelle Chiese Orientali cattoliche, in: Nuntia 4 (1977) 72-96.

L'ordine sistematico della "Schema Codicis Iuris Canonici orientalis" nella sua evoluzione, in: Nuntia 26 (1988) 17-99.

### **d) Teilschemata zum CCEO**

Schema CICO MagEccI/1979: Vgl. G. Nedungatt, Schema I.

Schema CICO MagEccI/1980: Vgl. I. Zuzek (Relator), Note.

Schema canonum de evangelizatione gentium, magisterio ecclesiastico et oecumenismo, in: Nuntia 12 (1981), 3-36.

Schema canonum de evangelizatione gentium, magisterio ecclesiastico et oecumenismo: Vgl. *Relazione, Denua recognitio*.

Schema Canonum de constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium, in: Nuntia 19 (1984) 3-92.

Schema canonum de sanctionibus poenalibus in Ecclesia, in: Nuntia 13 (1981) 59-80.

**e) Gesamtschema** Codicis Iuris Canonici Orientalis, in: Nuntia 24/25 (1986).

**f)** Le osservazione dei membri della commissione allo "Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis" e le risposte del "Coetus de expansione observationum", in: Nuntia 28 (1989) 3-138.

**g)** Resconto dei lavori dell'assemblea plenaria dei membri della commissione. 3-14 novembre 1988, in: Nuntia 29 (1989) 20-77.

Eid, E., Relazione del vice-presidente della commissione all'apertura dell'assemblea plenaria dei membri (3 novembre 1988), in: Nuntia 29 (1989) 9-19.

**h)** Ultime modifiche, in: Nuntia 31 (1990), 38-47.

### **i) Sonstiges zur Reform des Ostkirchenrechts**

Metz, R. (Consulteur), Les nouveaux projets de canons "De sacramento sacerdotii", in: Nuntia 7 (1978) 47-55.

Relatio de statu laborum commissionis in synodo episcoporum (in sessione diei 16 octobris) 1980 proposita, in: Nuntia 11 (1980) 83-89.

Relatio ad synodum episcoporum 1983, in: Nuntia 17 (1983), 66-70.

Sinal, A. (Consultor), The Schema of the Canons "De paroeciis et de Parochis, de Vicariis paroecialibus, de Rectoribus ecclesiarum ac de Protopresbyteris", in: Nuntia 9 (1979) 62-89.

La nuova revisione della seconda parte dello "Schema canonum de constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium", in: Nuntia 23 (1986) 3-104.

## **B. Partikularkirchliche Quellen**

Österreichische Bischofskonferenz, Professio fidei und Iusiurandum fidelitatis - deutsche Formeln, in: ÖAKR 40 (1991) 187-189.

## **C. Sonstige Quellen**

*Relatio Commissionis Synodalis constitutae ad examen ulterius peragendum circa „Opiniones periculosas hodiernas necnon atheismum“ vom 28. 10.1967 auf der damaligen Bischofssynode*, in: X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae* 3, Rom 1972, 5260-5263.

Katechismus der Katholischen Kirche, München-Leipzig-Fribourg u. a. 1993.

## **D. Hilfsmittel**

Annuario Pontificio 1996, LibEdVat 1996.

Barral, I., Escrivá Ivars, J., Tabla de correspondencias entre el código de 1983 y el código de 1917, in: *CodPampl*, 1239-1256.

Fox, J., Corbellini, G., *Synthesis generalis laboris Pontificiae Commissionis Codicis Iuris Canonici Recognoscendo*, in: *Com* 19 (1987) 262-308.

Fürst, C. G., *Canones Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Freiburg-Basel-Wien 1992.

Gasparri, P. Card. (Hg.), *Codicis Iuris Canonici Fontes II*, TypPoVat 1947.

Hünemann, P. (Hg.), H. Denzinger. *Enchiridion symbolorum definitionem et declarationem de rebus fidei et morum*, Freiburg-Basel-Wien<sup>37</sup>1991.

Indice generale della collana "Nuntia", in: Nuntia 31 (1990) 44-70.

Köstler, R., *Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici*, München 1929.

Mörsdorf, K., *Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici. Eine kritische Untersuchung*, Paderborn 1937 (= Görres-Gesellschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft Heft 74).

Ochoa, X., *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Rom 1967.

Ochoa, X., *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Rom<sup>2</sup>1984 (zitiert: X. Ochoa, *Index CIC*).

PCI (Hg.), *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulus PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Vatikanstadt 1989.

- Castillo Lara, R. J. Card., *Praesentatio*, in: *Ebd.*, XI-XII.

- Sleumer, A., Kirchenlateinisches Wörterbuch, Hildesheim-Zürich-New York 1990 (=Limburg/Lahn 1926).
- Table of corresponding canons: 1983 Code with 1917 Code, in: Coriden, 1047-1068.
- Zuzek, I., Index analyticus Codicis Canonum ecclesiarum orientalium, Rom 1992 (= Kanonika 2).
- Zuzek, I., Aggiunte all'indice analitico del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: OrChrP 60 (1994) 636-639.

## Sekundärliteratur

### Ohne Verfasserangabe

- A missao eclesial do teólogo. Subsidios de leitura e elementos para um diálogo em torno à "Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo", in: Revista eclesiastica brasileira 50 (1990) 771-807.
- „Card. Ratzinger: L' 'Evangelium Vitae' è pronunciamento „infallibile“ anche se non c'è scritto“, in: ADISTA vom 08.04.1995 Nr. 2734.
- "Kirche als Gemeinschaft. Ein vatikanischer Kommentar zum Communio-Schreiben der Glaubenskongregation“, in: HerKorr 47 (1993) 406 -411.
- Lehrberufung für Graz: Kein Nihil obstat aus Rom, in: KNA Informationsdienst Nr. 26 vom 28.06.1990, 5.
- "Missio canonica" für Journalisten?, in: Communicatio socialis 22 (1989) 98-102.
- Nota di presentazione, in: OR 134 (1994) Nr. 124 vom 30/31.05.1994, 1. 4 [dt: Deutsche Tagespost am 09.06.1994] (zitiert: *Nota-OS*).
- Sich am göttlichen Gesetz ausrichten. Die moralische Norm von "Humanae Vitae" und der pastorale Auftrag, in: OssRom(dt.) 19 (1989) Nr. 8 vom 24.02.1989, 1. 6.
- "Stimme des Eiferers". Der Theologe Hans Küng über die neue Moralenzyklika des Papstes, in: Der Spiegel Nr. 14 vom 03.04.1995, 30.
- Struktur, Verfahren und Aufgaben der Glaubenskongregation. Fragen an ihren Sekretär, Erzbischof Jérôme Hamer, in: HerKorr 28 (1974) 238-246.
- "Tübinger Erklärung" katholischer Theologen. Plädoyer für die Freiheit in der Kirche vom 12.06.1990, in: R. Termolen (Hg.), Arme Kirche - reiche Kirche, Grafing 1992, 165-167.
- Sulla Risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede circa la dottrina proposta nella Lettera apostolica „Ordinatio Sacerdotalis“, in: OssRom 135 (1995) Nr. 267 vom 19.11.1995, 2 [dt.: Zur Antwort der Glaubenskongregation über die im Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis“ vorgelegte Lehre, in : OssRom(dt.) 25 (1995) Nr. 47 vom 24.11.1995, 4.]
- (Betti, U.) Amt und Glaube. Betrachtung zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses und des Treueides, in: OssRom(dt.) 19 (1989) Nr. 10 vom 10.03.1989, 1. 4.

### A

- Abbass, J., Canonical interpretation by recourse to "parallel passages": A comparative study of the latin and eastern Codes, in: Jurist 51 (1991) 293-310.
- Adam, A., Berger, R., Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg-Basel-Wien 1981.
- Alberigo, G., Rechte und Freiheiten in der Kirche, in: N. Klein, H. R. Schlette, K. Weber (Hg.), Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute. FS L. Kaufmann, Olten-Freiburg 1988, 61-77.
- Alberigo, G., Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil, in: Ders., K. Wittstadt (Hg.), Ein Blick zurück - nach vorn: Johannes XXIII. Spiritualität - Theologie - Wirken, Würzburg 1992 (= Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit 2) 137-176.
- Albus, M., Kirche. Vor dem Infarkt, Düsseldorf 1993.
- Alesandro, J. A., The revision of the "Code of Canon Law": A background study, in: StCan 24 (1990) 91-146.
- Alonso, J. A., La funcion de *enseñar*, in: J. I. Arrieta, J. Calvo-Alvarez, C. de Diego-Lora u.a., Manual de derecho canonico, Pamplona <sup>2</sup>1991, 427-458.
- Andresen, C., Denzler, G., dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte, München <sup>2</sup>1982.

- Angelini, F. Kard., L'intervento, in: OR 135 (1995) N. 76 vom 31.03.1995, 1. 15.
- Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen, Stellungnahme zur "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" der Kongregation für die Glaubenslehre (24. Mai 1990), in: D. Wiederkehr (Hg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1991 (=QD 133), 173-176.
- Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden, Offener Brief an die Deutschen Bischöfe und die Ordensoberinnen und -obern in Deutschland (Juli 1994) mit beigefügter Erklärung der Arbeitsgemeinschaft.
- Ardusso, F., La „Dei Verbum“: A trent'anni di distanza, in: *Rassegna di teologia* 37 (1996) 29 - 45.
- Aretin, K. O. Frh. von, Böckenförde, E.-W., Bolte, H. H. u.a., "Die kirchliche Sprachverwirrung in ein Pfingsten verwandeln". Überlegungen namhafter Katholiken zum Vermittlungsproblem in der Kirche, in: *HerKorr* 46 (1992) 172-175.
- Arrieta, J. I., Cc. 129-196, in: *CodPampl*, 129-164.
- Arrieta, J. I., The active subject of the church's teaching office (Canons 747-748), in: *StCan* 23 (1989) 243-256.
- Auer, A., Kommentar zum dritten Kapitel des ersten Teils der Konstitution „Gaudium et Spes“, in: *LThK*<sup>2</sup> 14, 377-397.
- Auza, B. C., The noninfallible magisterium and theological dissent. A study on the contemporary phenomenon of theological dissent from the Second Vatican Council to the present from the perspectives of the theology of the magisterium about itself and of the theories of theological dissent of some contemporary theologians, (Diss.) Rom 1990.
- Aymans, W., Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts, in: *HdbKathKR*, 533-540.
- Aymans, W., Das Projekt einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, in: *HdbKathKR*, 65-71.
- Aymans, W., Das Thema Ökumene im neuen *Codex Iuris Canonici*, in: *MThZ* 37 (1986) 21-31.
- Aymans, W., Die Träger kirchlicher Dienste, in: *HdbKathKR*, 190-198.
- Aymans, W., Gliederungs- und Organisationsprinzipien, in: *HdbKathKR* 241-247.
- Aymans, W., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici* 1, Paderborn-München-Wien u.a. 1991 (zitiert: *Aymans-Mörsdorf I*).
- Aymans, W., Synodale Strukturen im *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *AKathKR* 160 (1991) 367-389.

## **B**

- Barion, H., "Weltgeschichtliche Machtform"? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: W. Böckenförde (Hg.), *Hans Barion*, 599-645.
- Barion, H., Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht, in: W. Böckenförde (Hg.), *Hans Barion*, 341-403.
- Barion, H., Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht. Erster Teil, in: W. Böckenförde (Hg.), *Hans Barion*, 513-518.
- Barion, H., *Potestas indirecta*, in: W. Böckenförde (Hg.), *Hans Barion*, 509f.
- Barion, H., Römisch-katholisches Kirchenrecht, in: W. Böckenförde (Hg.), *Hans Barion*, 335-340.
- Barion, H., *Sacra Hierarchia*. Die Führungsordnung der katholischen Kirche, in: W. Böckenförde (Hg.), *Hans Barion*, 153-180.
- Barion, H., Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts, in: W. Böckenförde (Hg.), *Hans Barion*, 285-322.

- Beinert, W. (Hg.), "Katholischer Fundamentalismus". Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991.
- Beinert, W. (Hg.), Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1991 (=QD 131).
- Beinert, W., Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche, in: Ders. (Hg.) Glaube, 15-49.
- Beinert, W., Dogma, in: LKD, 89-91.
- Beinert, W., Kirchliches Lehramt, in: LKD, 315-320.
- Benlloch Poveda, A., Canones 747-833, in: Ders. (Hg.), Código de derecho canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones, Valencia <sup>3</sup>1993, 353-384.
- Berg, L., Gehorsam II. Moraltheologisch, in: LThK<sup>2</sup> 4, 602-604.
- Bernard, F., Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand Walter (1794-1879) als Kanonist. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, Würzburg 1986 (= fzk 1).
- Bertolino, R., Sensus fidei et coutume dans le droit de l'Eglise, in: FZPhTh 33 (1986) 227-243.
- Bertolone, V., La salus animarum nell'ordinamento giuridico della chiesa (Diss.), Rom 1987.
- Bertone, T., Was will der Treueeid? Kirchenrechtliche Überlegungen, in: OssRom(dt.) 19 (1989) Nr. 23 vom 09.07.1989, 6.
- Best, O. F., Handbuch literarischer Fachbegriffe. Definitionen und Beispiele, Frankfurt a. M. 1976.
- Betti, U., In margine al nuovo Codice di diritto canonico, in: Anton 68 (1983) 628-647.
- Betti, U., La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, Rom 1984 (= Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 25).
- Betti, U., L'ossequio al magistero pontificio "non ex cathedra" nel n. 25 della "Lumen gentium", in: Anton 62 (1987) 423-461.
- Betti, U., Professione di fede e giuramento di fedeltà. Considerazioni dottrinali, in: Notitiae 25 (1989) 321-325.
- Beumer, J., Das authentische Lehramt der Kirche, in: ThGl 38 (1947/48) 273-289.
- Biser, E., Glaubenskonflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise, Freiburg-Basel-Wien 1989.
- Blank, J., Schwört überhaupt nicht, in: Orient 53 (1989) 97-99.
- Blum, N., Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention, Berlin 1990 (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 19).
- Blyskal, L. M., The Ordinary Ecclesiastical Magisterium from the Antepreparatory Documents of Vatican Council II to canon 752 and 753 in the 1983 Code, Washington 1987 (= CLSt 523).
- Blyskal, L. M., Obsequium: A Case Study, in: Jurist 48 (1988) 559-585.
- Böckenförde, E.-W., Einleitung, in: Zweites Vatikanisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit, Münster 1968, 5-21.
- Böckenförde, E.-W., Spaemann, R. (Hg.), Menschenrecht und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - Säkulare Gesellschaft - Christliches Verständnis, Stuttgart 1987.
- Böckenförde, E.-W., Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche 3, Freiburg-Basel-Wien 1990.
- Böckenförde, E.-W., Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. *Überlegungen 20 Jahre danach*, in: Ders., Schriften 3, 59-70.
- Böckenförde, E.-W., Die Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat, in: Ders., Schriften 3, 33-58.
- Böckenförde, E.-W., Einleitung, in: Ders., Schriften, 7-12.

- Böckenförde, W., Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolph Sohms. Eine ante-kanonistische Studie zum Verhältnis von Kirche und Kirchenrecht, Münster in Westfalen 1969.
- Böckenförde, W., Der neue Codex Iuris Canonici, in: NJW (1983) 2532-2540.
- Böckenförde, W. (Hg.), Hans Barion. Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, München-Paderborn-Wien a. u. 1984.
- Böckenförde, W., Lehrbeanstandungen in der röm.-kath. Kirche und das Verfahren der Kongregation für die Glaubenslehre. Anmerkungen aus juristischer Sicht, in: ZEvKR 32 (1987) 258-279.
- Böckenförde, W., Neuere Tendenzen im katholischen Kirchenrecht. Divergenz zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung, in: Theologia practica 27 (1992) 110-130.
- Böckenförde, W., Statement aus der Sicht eines Kirchenrechtlers, in: D. Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes - Konkurrenz oder Partner des Lehramts?, Freiburg-Basel-Wien 1994 (= QD 151), 207-214.
- Böckenförde, W., Zur Erneuerung des kanonischen Rechts. Eine Zwischenbilanz, in: Rechtsfragen der Gegenwart. FS. W. Hefermehl, Stuttgart-Köln-Berlin u. a. 1972, 443-456.
- Böckle, F., Höver, G., Menschenrechte/Menschenwürde, in: NHTHG 3, 95-104.
- Böckle, F., Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Gewissensbildung, Aschaffenburg<sup>8</sup>1977.
- Boff, L., Conception du magistère et attitude juridique. A propos de "l'instruction sur la vocation ecclésiastique du théologien" catholique romain, in: PJR 7 (1990) 81-109.
- Bondolfi, A., Dai principi alla complessità della realtà, in: Rivista di teologia morale 27 (1995) 183-186.
- Borras, A., Les sanctions dans l'Eglise. Commentaire des Canons 1311-1399, Paris 1989.
- Boventer, H., Kirche und Medien. Meinungsfreiheit in der Kirche, in: R. Schermann (Hg.), Wider den Fundamentalismus in der Kirche. Kein Zurück hinter das II. Vatikanische Konzil, Mattersberg-Bad Sauerbrunn 1990, 120-134.
- Boyle, J. P., Church teaching authority in the 1983 Code, in: Jurist 45 (1985) 136-170.
- Boyle, J. P., The ordinary magisterium: Towards a history of the concept (1), in: HeyJ 20 (1979) 380-398.
- Boyle, J. P., The 'ordinary magisterium': Towards a history of the concept (2), in: HeyJ 21 (1980) 14-29.
- Brandenburg, A., Irenik, Irenismus, in: LThK<sup>2</sup> 5, 749f.
- Brugger, W., Prinzip, in: F. Ricken (Hg.), Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, München 1984, 150f.
- Bruhin, J., Diözese Chur vor dem Auseinanderbrechen? Bischofsnennung und ihre Konsequenzen: aktueller Stand, in: Orient 57 (1993) 19-22.
- Brunelli, L., Torielli, A., Frauen als Priester. Der Fall ist abgeschlossen, in: 30 Tage Nr. 6/1994, 10-13.
- Bühlmann, W., Wider die Resignation!, in: Anzeiger für die Seelsorge 99 (1990) 424. 426. 428.
- Bühlmann, W., Zivilcourage in der Kirche, Graz-Wien-Köln 1992.

## C

- Camaiani, P. G., La libertà religiosa nella Lex ecclesiae fundamentalis, in: G. Alberigo, P. C. Bori, B. Calati u. a., Legge e vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa, Brescia 1972 (= Testi e ricerche di Scienze religiose 8), 225-248.



- Campenhausen, A. von, Der heutige Verfassungsstaat und die Religion, in: HdbStKirchR 1, 47-84.
- Campenhausen, A. von, CIC 1983. Bemerkungen aus ev. krl. Sicht, in: ThR 50 (1985) 379-410.
- Cappellini, E., Nuove prospettive didattiche per il diritto canonico, in: OssRom 131 (1991) vom 14.02.1991, 8.
- Castillo Lara, R. J. Card., Die authentische Auslegung des kanonsichen Rechts im Rahmen der Tätigkeit der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des ius canonicum, in: ÖAKR 37 (1987/88) 209-228.
- Castillo Lara, R. J. Card., Le Livre III du CIC de 1983. Histoire et principes, in: ACan 31 (1988) 17-54.
- Chiappetta, L., Il codice di diritto canonico. Commento-giuridico-pastorale I, Neapel 1988.
- Chirico, P. F., Deposit of faith, in: New Catholic Encyclopedia 4, New York-St. Louis-San Francisco u.a. 1967, 780f.
- Chorherr, T., (Hg.), Heiliger Zorn. Der Streit in der Kirche, Wien 1989.
- Chouinard, P., L'accueil de l'enseignement de l'Eglise par les fidèles aujourd'hui ou Les implications politiques d'un problème de communication, in: StCan 7 (1973) 149-178.
- Ciappi, M. L., Crisis of magisterium, crisis of faith?, in: Thomist 32 (1968) 141-170.
- Cipriani, A. C., Ius praedicandi, in: DMC 2, 901-909.
- Citrini, T., Il magisterio: Aspetti teologici e giuridici (cann. 747-755), in: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (Hg.), La funzione di insegnare della Chiesa. XIX Incontro di Studio Passo delle Mendola - Trento 29 giugno - 3 luglio 1992, Mailand 1994 (= Quaderni della Mendola 1), 13-23.
- Claeys-Bouuaert, F., Magistère ecclésiastique, in: DDC 6, 691-694.
- Colella, P., La libertà religiosa nell'ordinamento canonico, Neapel 1979.
- Colombo, G., Per la lettura dei testi del magistero (In margine alla "Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo"), in: Teologia 15 (1990) 293-304.
- Comotti, G., La *Canonica Traditio* come criterio di interpretazione del C.I.C. (Note in margine al can. 6, §2), in: S. Gherro (Hg.) Studi sul primo libro del *Codex Iuris Canonici*, Mailand 1992 (= Pubblicazione della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova CXXIII), 111-135.
- Composta, D., La "salus animarum". Scopa del diritto della chiesa, in: La nuova legislazione canonica. Corso sul nuovo codice di diritto canonico. 14-25 febbraio 1983, Rom 1983 (= Studia Urbaniana 19), 243-260.
- Congar, Y., The historical development of authority in the church. Points for christian reflection, in: J. M. Todd (Hg.), Problems of authority, Baltimore-London 1962, 119-156.
- Congar, Y., Titel, welche für den Papst verwendet werden, in: Conc(D) 11 (1975) 538-544.
- Congar, Y., Bref historique des formes du "magistère" et des relations avec les docteurs, in: RSPTh 60 (1976) 99-112.
- Congar, Y., Die Geschichte des Wortes "magisterium", in: Conc(D) 12 (1976) 465-472.
- Coriden, J. A., The teaching office of the church (cc. 747-833), in: Coriden, 543-589.
- Coriden, J. A., Green, T. J., Heintschel, D. E., Editor's preface, in: Coriden, XV-XVII.
- Creifelds, C., Rechtswörterbuch, München <sup>12</sup>1994.
- CTI, Die Interpretation der Dogmen, in: IKaZ 19 (1989) 246-266.
- CTI, Theses de Magisterii Ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione, in: Greg 57 (1976) 549-556.
- Curran, C., Faithful dissent, London 1987.

## D

- Damizia, G., La funzione di insegnare della chiesa, in: *Apoll* 56 (1983) 601-631.
- Dautzenberg, G., Eid.IV. Neues Testament, in: *TRE* 9 (1982) 379-382.
- De Fleurquin, L., The profession of faith and the oath of fidelity: A manifestation of seriousness and loyalty in the life of the Church (Canon 833 ), in: *StCan* 23 (1989) 485-499.
- Denzler, G., Menschenrechte in den Lehren der Päpste, in: H. Helbling (Hg.), *Religionsfreiheit im 20. Jahrhundert*, Zürich 1977, 65-78.
- De Paolis, V., Die Bischöfe müssen darüber wachen, daß der Glaube keinen Schaden nimmt. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte des Einsatzes der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre, in: *OssRom(dt.)* 22 (1992) Nr. 30 vom 24.07.1992, 4.
- Diet, M., Die Gleichheit aller Gläubigen in der Kirche. Zu Kanon 208 des CIC 1983, in: *ThGw* 31 (1988) 113-121.
- Diet, M., Die Gleichheit der Gläubigen nach dem neuen Kirchenrecht, in: *ThGw* 31 (1988) 179-186.
- Dionne, J. R., *The Papacy and the Church. A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective*, New York 1987.
- Döpfner, J. Kard., *In dieser Stunde*, München 1976.
- D'Ostilio, F., *La storia del nuovo codice di diritto canonico. Revisione - promulgazione - presentazione*, Vatikanstadt 1983.
- Dreier, R., Interpretation, in: *StL*<sup>7</sup> 3, 179-183.
- Dreier, R., Methodenprobleme der Kirchenrechtslehre, in: *ZevKR* 23 (1978) 343-367.
- Dreier, W., Sozialethik, in: *NHThG* 4, 128-138.
- Droste-Lehnen, B., *Die authentische Interpretation. Dogmengeschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung*, Baden-Baden 1990 (= *Nomos Universitätsschriften. Recht* 31).
- Drößler, B. Th., Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983, in: *AKathKR* 153 (1984) 3-34.
- Dulles, A., *A Church to believe in. Discipleship and the dynamics of freedom*, Crossroad-New York 1982.
- Dulles, A., *Models of revelation*, Garden-City-New York 1983.
- Dulles, A., Lehramt und Unfehlbarkeit, in: *HFT* 4, 153-178.
- Dünzl, F., Perfekter Kontrollmechanismus. Thesen zur neuen "professio fidei" und dem "iusiurandum fidelitatis", in: *Anzeiger für die Seelsorge* 99 (1990) 347-349.
- Duquoc, C., Anerkennung und Erniedrigung. Eine Innenansicht der römischen Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, in: P. Hünermann, D. Mieth (Hg.), *Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion*, Frankfurt a. M. 1991, 172-183.

## E

- Ebertz, M. N., "Kirchen im Gegenwind". Über die wachsende Zukunftsunsicherheit der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, in: J. Schmid, H. Tiemann (Hg.), *Aufbrüche. Die Zukunftsdiskussion in Parteien, Verbänden und Kirchen*, Marburg 1990, 223-242.
- Ebertz, M. N., Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismen im Katholizismus, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament* B 93/92, 07.08.1992, 11-22
- Ebner, A., Das neue katholische Gesetzbuch und die Ökumene, in: *ÖR* 32 (1983) 462-476.
- Echeverria, L. de, La fonction d'enseignement de l'Eglise, in: *CodParis*, 442 -487.

- Egenter, R., Moralthologie I-IV., in: LThK<sup>2</sup> 7, 613-618.
- Eicher, P., Offenbarung, Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.
- Eicher, P., Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen, in: W. Kern (Hg.), Die Theologie und das Lehramt, Freiburg-Basel-Wien 1982 (=QD 91) 116-151.
- Eiff, A. W. von, Moralenzyklika und ärztliches Standesethos, in: Anzeiger für die Seelsorge 104 (1995) 356f.
- Erdö, P., Expressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici, in: Periodica 76 (1987) 3-27.
- Errázuriz M., C. J., Il "munus docendi ecclesiae": Diritti e doveri dei fedeli, Mailand 1991 (=Ateneo Romano della Santa Croce. Monografie giuridiche 4).
- Errázuriz M., C. J., La dimensione giuridica del "munus docendi" nella Chiesa, in: Ius Ecclesiae 1 (1989) 177-193.
- Errázuriz M., C. J., Annotazioni all'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede circa alcuni aspetti dell'uso degli strumenti di comunicazione sociale nella promozione della dottrina della fede (30 marzo 1992), in: Ius Ecclesiae 5 (1993) 374-380.
- Extremeño, C. G., La vocacion eclesial del teologo, in: Studium 31 (1990) 3-26.

## F

- Fagiolo, V., "Il munus docendi": I canoni introduttivi del Libro III del "Codex" e la dottrina conciliare sul magisterio autoritativo della Chiesa, in: ME 112 (1987) 19-42.
- Fahlbusch, E., Ökumenismus. Eine lexikographische Skizze, in: MdKI 35 (1984) 3f.
- Fahlbusch, E., Römischer Fundamentalismus. Eine kritische Betrachtung der Konfrontation von Lehramt und Theologie, in: MdKI 41 (1990) 87-91.
- Faris, J. D., La storia della codificazione orientale, in: K. Bharanikulanjara (Hg.), Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale, Vatikanstadt 1995 (= Studi giuridici 34), 255-268.
- Fastenrath, E., Papsttum und Unfehlbarkeit, Frankfurt a. M. 1991 (= Fuldaer Hochschulschriften 13).
- Feichtlbauer, H., Höchst- und Letztinstanz der Mündigen. Die Geschichte der Kirche ist auch eine Geschichte der Irrtümer, in: T. Chorherr, (Hg.), Heiliger Zorn. Der Streit in der Kirche, Wien 1989, 135-147.
- Feifel, E., Verkündigung, in: NHthG 4, 241-251.
- Feil, E., Sicherheit, Gehorsam, Glaube. Über ein neues Glaubensbekenntnis und einen neuen Treueid für kirchliche Amtsträger, in: Christ in der Gegenwart 28 (1989) 229f.
- Felderer, J., Authentizität der Schrift, in: LThK<sup>2</sup> 1, 1126f.
- Ferenczy, H., Dialog statt Willkür. Die Autorität Jesu drückte sich auch im Dienen aus, in: T. Chorherr, (Hg.), Heiliger Zorn. Der Streit in der Kirche, Wien 1989, 115-132.
- Ford, J. C., Grisez, G., Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium, in: TS 39 (1979) 259-312 (= Dies., Das unfehlbare Lehramt der Kirche zur Empfängnisverhütung, Siegburg 1980).
- Forte, B., Gedächtnis, Prophetie und Begleitung. Eine Einführung in die Theologie, Zürich 1989.
- Fraling, B., Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral? Zur Frage der Zuständigkeit des Lehramtes aus moraltheologischer Sicht, in: P. Hünermann (Hg.), Lehramt und Sexualmoral, Düsseldorf 1990 (= Schriften der katholischen Akademie in Bayern), 95-129.
- Frank, S., Griechischer und christlicher Gehorsam, in: TrThZ 79 (1970) 129-143.

- Fransen, P., Einige Bemerkungen zu den theologischen Qualifikationen, in: P. Schoonenberg, Die Interpretation des Dogmas, Düsseldorf 1969, 111-137.
- Freckenhorster Kreis, Zur Frage der Autorität in der Kirche. Eine pastorale und theologische Kritik des Freckenhorster Kreises an der gegenwärtigen Autoritätsausübung, in: Werkstatt Gemeinde 7 (1989) 1-14.
- Frieling, R., Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde, Göttingen 1992 (= Zugänge zur Kirchengeschichte 10).
- Fries, H., Finsterhölzl, J., Unfehlbarkeit, in: SM 4, 1052-1062.
- Fuchs, J., Sittliche Wahrheiten - Heilswahrheiten?, in: StZ 200 (1982 ) 662-676.
- Fuchs, J., Christliche Moral. Biblische Orientierung und menschliche Wertung, in: StZ 205 (1987) 671-684.
- Fuchs, J., Kontinuität kirchlicher Morallehre? Überlegungen am Beispiel der Religionsfreiheit, in: Ders., Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik 2, Freiburg i. Br.-Freiburg/Schweiz-Wien 1989 (= Studien zur theologischen Ethik 26), 122-137.
- Fuchs, J., Das „Evangelium vom Leben“ und die „Kultur des Todes“: Zur Enzyklika „Evangelium vitae“, in: StZ 213 (1995) 579 -592.
- Fuchs, K., Raab, H., dtv-Wörterbuch zur Geschichte 1, München <sup>8</sup>1992.
- Fuchs, O., Dabeibleiben oder weggehen? Christen im Konflikt mit der Kirche, München 1989.
- Fuchs, O., Greinacher, N., Mette, N., Steinkamp, H., Erklärung, in: Frankfurter Rundschau vom 31.10.1994.
- Fuentes Alonso, J. A., La funcion de *enseñar*, in: J. I. Arrieta, J. Calvo-Alvarez, C. de Diego-Lora u.a., Manual de derecho canonico, Pamplona <sup>2</sup>1991, 427-458.
- Fuentes, J. A., Sujecion del fieles en las nuevas formulas de la profesion de fe y del juramento de fidelidad, in: IusCan 30 (1990) 517-545.
- Fürst, C. G., L'ecumenismo nel progetto del Codice di Diritto Canonico Orientale, in: Portare Christo all'uomo. Congresso del Ventennio del Concilio Vaticano II, II, Rom 1986 (=Studia Urbaniana 23), 227-233.
- Fürst, C. G., Ökumenismus im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: H. Paarhammer, A. Rinnerthaler (Hg.), Scientia canonum. FS Pototschnig, München 1991, 415-428.
- Fürst, C. G., Zur Interdependenz von lateinischem und orientalischem Kirchenrecht. Einige Anmerkungen zum Kirchenrecht der katholischen Kirche, in: W. Aymans, K.-T. Geringer (Hg.), Iuri canonico promovendo. FS H. Schmitz, Regensburg 1994, 531-556.

## G

- Gänswein, G., Kirchengliedschaft - Vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchengliedschaft in das nachkonziliare Gesetzbuch der lateinischen Kirche, St. Ottilien 1995 (=MThS.K 47).
- Galea, F., Magisterium ecclesiasticum, in: DMC 3, 140-144.
- Gallati, F. M., Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen, Wien 1960.
- Ganewinkel, A. von, Widersprüche in der Ehemoral, in: Anzeiger für die Seelsorge 101 (1992) 320. 322. 327f.
- Ganewinkel, A. von, Die Liebe in der Ehe (II), in: Anzeiger für die Seelsorge 103 (1994) 389-391.

- Garhammer, E., Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts, Stuttgart-Berlin-Köln 1990 (= Münchener Kirchengeschichtliche Studien 5).
- Geiselman, J. R., Depositum fidei, in: LThK<sup>2</sup> 3, 236-238.
- Gerosa, L., Ist die Exkommunikation eine Strafe, in: AKathKR 154 (1985) 83-120.
- Gerosa, L., Schisma und Häresie. Kirchenrechtliche Aspekte einer neuen ekklesiologischen Begriffsbestimmung, in: ThGl 83 (1993) 195-211.
- Ghirlanda, G., De Episcoporum conferentia deque exercitio potestatis magisterii, in: Periodica 78 (1989) 573-603.
- Ghirlanda, G., Il diritto nella Chiesa. Mistero di comunione. Commento di diritto ecclesiale, Mailand-Rom 1990.
- Ghirlanda, G., L'obbedienza dei chierici diocesani secondo lo spirito del nuovo codice canonico, in: Rassegna di teologia 24 (1983) 520-539.
- Glasschröder, F., Authentik, in: LThK 1, 854f.
- Glez, G., Pouvoir du pape dans l'ordre temporel, in: DThC 12 (1935) 2670-2772.
- Göbel, G., Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983, Berlin 1993 (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 21).
- Goerlich, H., Zusammenfassung der Aussprache zum Thema: Entwicklungen im Verhältnis von Staat und Kirche, in: H.-P. Schneider, R. Steinsberg (Hg.), Verfassungsrecht zwischen Wissenschaft und Richterkunst. FS K. Hesse, Heidelberg 1990 (= Freiburger Rechts- und Staatswissenschaftliche Abhandlungen 52), 97-104.
- Grass, F., Authentik, in: LThK<sup>2</sup> 1, 1126.
- Greinacher, N., Cui bono? Über Vergeblichkeit und Nutzen öffentlicher Erklärungen von Theologinnen und Theologen, in: H. Häring, K.-J. Kuschel (Hg.), Neue Horizonte des Glaubens und Denkens, FS H. Küng, München 1993, 129-160.
- Grisez, G., Infallibility and Specific Moral Norms: A Review Article, in: The Thomist 49 (1985) 248-287.
- Grote, H., Die kanonistischen Prinzipien des Ökumenismus, in: MdKI 42 (1991) 27-29.
- Grote, H., Was verlautbart Rom wie? Grundriß einer benötigten Dokumentenlehre, in: MdKI 43 (1992) 88f.
- Grote, H., Communio - was nun? Communio und Kirchenrecht (1), in: MdKI 44 (1993) 43-45.
- Gründel, J., Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches, in: Ders. (Hg.), Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, Düsseldorf 1990, 99-126.
- Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (Hg.), La funzione di insegnare della Chiesa. XIX Incontro di Studio Passo delle Mendola - Trento 29 giugno - 3 luglio 1992, Mailand 1994 (= Quaderni della Mendola 1).
- Gryson, R., The authority of the teacher in the ancient and medieval church, in: P. Fransen (Hg.), Authority in the church, Löwen 1983, 176-189.
- Günthör, A., Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie 1, Vallendar-Schönstatt 1993.
- Guezodje, P., L'obéissance canonique des clercs diocésains à la lumière de vatican II et du code de 1983, (Diss.) Rom 1993.
- Guggenberger, K., Gehorsam. Kirchenrechtlich, in: LThK 4, 339.

## H

- Häring, B., Einleitung und Kommentar zum Ersten Kapitel des zweiten Teils der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: LThK-14, 423-447.
- Häring, B., Erzwingung von Verstandesgehorsam gegenüber nicht-unfehlbaren Lehre?, in: ThG 28 (1986) 213-219.
- Häring, B., Meine Erfahrung mit der Kirche. Einleitung und Fragen von Gianni Licheri, Freiburg-Basel-Wien 1989.
- Häring, B., Das schöpferische Gewissen. Zur aktuellen Diskussion über bestimmte Fragen christlicher Moral, in: Christ in der Gegenwart 41 (1989) 133f.
- Häring, B., Was mir am meisten am Herzen liegt, in: Anzeiger für die Seelsorge 102 (1993) 97f. 100f.
- Häring, B., Ein Mißtrauen, das weh tut. Zur neuen Enzyklika "Veritatis splendor", in: Anzeiger für die Seelsorge 103 (1994) 50f.
- Hausmanning, T., Autorität. IV. Theologisch-ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 1, 1301f.
- Heckel, M., Religionsfreiheit I. *Geschichte und Grundsatzfragen*, in: StL<sup>7</sup> 4, 820-825.
- Heim, M., Obsequium religiosum intellectus et voluntatis, in: MThZ 42 (1991) 359-370.
- Heinemann, H., Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik der Verfahrensordnung, Trier 1981 (= Canonistica 6).
- Heinemann, H., Ökumenische Implikationen des neuen kirchlichen Gesetzbuches, in: Cath(M) 39 (1985) 1-26.
- Heinemann, H., Ökumene im neuen "Codex des kanonischen Rechtes" der römisch-katholischen Kirche, in: US 41 (1986) 7-14. 75.
- Heiner, F., Katholisches Kirchenrecht 2, Paderborn <sup>3</sup>1901 (=Wissenschaftliche Handbibliothek Erste Reihe VI).
- Heinz, H., Wie in der Kirche miteinander umgehen? Das Diskussionspapier des ZdK "Dialog statt Dialogverweigerung", in: Anzeiger für die Seelsorge 101 (1992) 351-356.
- Hierold, A. E., Taufe und Firmung, in: HdbKathKR, 659-675.
- Hierold, A., Die Systematik des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: AKathKR 160 (1991) 337-345.
- Hilberath, B. J., Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichen Priestertum in der Perspektive von Lumen Gentium 10, in: TrThZ 94 (1985) 311-326.
- Hilberath, B. J., Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung, in: ThQ 174 (1994) 45-65.
- Höhn, H.-J., Gnade vor Recht? Sozialtheoretische Überlegungen zu Ansatz und Aufbau einer Theologie des Kirchenrechts, in: FZPhTh 33 (1986) 345-390.
- Hollenweger, W. J., Kultureller Kontext, in: ÖL, 733-739.
- Hollerbach, A., Kirche - Staat - Gesellschaft - Völkergemeinschaft. Erwägungen zum 3. Kapitel des Entwurfs einer Lex Ecclesiae Fundamentalis, in: H. Heinemann, H. Herrmann, P. Mikat (Hg.), Diaconia et ius. FS H. Flatten, München-Paderborn-Wien 1973, 315-333.
- Hollerbach, A., Entwicklungen im Verhältnis von Staat und Kirche, in: H.-P. Schneider, R. Steinsberg (Hg.), Verfassungsrecht zwischen Wissenschaft und Richterkunst. FS K. Hesse, Heidelberg 1990 (= Freiburger Rechts- und Staatswissenschaftliche Abhandlungen 52), 73-85.
- Holzgreve, W., Die Stunde der Laien ist da! Das Ende der Leidensbereitschaft an der Kirche, Konstanz 1992 (= Konstanzer Taschenbuch 125).

- Horst, G., Bischöfe im Gegenlicht. *Gelähmt vom Widerstreit der Erwartungen: Hirten ohne Stab?*, in: M. Müller (Hg.), *Marsch auf Rom. Ein Kampf um die Kirche*, Aachen 1989, 257-268.
- Horst, U., Theologie und Lehramt. Historische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema, in: *MThZ* 38 (1987) 53-63.
- Hünemann, P., Autorität. III. Systematisch-theologisch, in: *LThK*<sup>3</sup> 1, 1300f.
- Hünemann, P., Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: *HerKorr* 43 (1989) 130-135.
- Hünemann, P., Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit. Überlegungen zur römischen Instruktion über die kirchliche Berufung von Theologen, in: *HerKorr* 44 (1990) 373-377.
- Hünemann, P., Mieth D. (Hg.), *Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion*, Frankfurt a. M. 1991.
- Hünemann, P., Mieth, D., Vorwort, in: Dies. (Hg.), *Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion*, Frankfurt a. M. 1991, 7-10.
- Huizing, P., Basset, W., Glauben auf Befehl? Rechtsprobleme rund um die Lehrautorität, in: *Conc(D)* 12 (1976) 405-409.
- Hunold, G. C., Lebensbegleitende Entscheidungshilfe. Der christliche Anspruch an die sittliche Verkündigung der Kirche, in: H. J. Vogt (Hg.), *Kirche in der Zeit*. FS W. Kasper, München 1989, 184-197.

## I

- Illanes, J. L., La vocacion eclesial del teologo, in: *Scripta Theologica* 22 (1990) 865-880.
- Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973 (= Sammlung Horizonte. Neue Folge 7).
- Isensee, J., Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitswurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: E.-W. Böckenförde, R. Spaemann (Hg.), *Menschenrechte*, 138-174.
- Istituto per le scienze religiose - Bologna, *Appunti per un'analisi critica dello Schema die "Lex ecclesiae fundamentalis"*, in: G. Alberigo, P. C. Bori, B. Calati u. a., *Legge e vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972 (=Testi e ricerche di Scienze religiose 8), 659-696.

## J

- Jedin, H., Eingabe an die Deutsche Bischofskonferenz vom 16. September 1968, in: K. Repgen (Hg.), *Hubert Jedin. Lebensbericht*, Mainz 1984 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen 35), 266-272.
- Jeziorowski, J., Spannungen und Spaltungen. Eine autoritative Vatikan-Instruktion, in: *Lutherische Monatshefte* 29 (1990) 355f.
- Jone, H., *Gesetzbuch des kanonischen Rechts. Erklärung der Kanones 1*, Paderborn 1939.
- Jori, M., Arnaud, A.-J., *Ordre.7.*, in: *DETS*, 280f.

## K

- Kalde, F., Die Paarformel "fides - mores". Eine sprachwissenschaftliche und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung aus kanonistischer Sicht, St. Ottilien 1991 (= *DissK* 5).
- Kalde, F., Gesetzgebungstechnische Anmerkungen zur authentischen Interpretation "per modum legis" zum CIC/1983, in: W. Aymans, K.-T. Geringer (Hg.), *Iuri Canonico Promovendo*. FS H. Schmitz, Regensburg 1994, 253-272.

- Kampmann, S., Abschied von einem horizontal-dialogischen Medienbild? Zum Wandel kirchlicher Mediendeutung und seinen ekklesiologischen Bedingungen, in: ComSoc 24 (1991) 284-302.
- Kasper, W., "Theologie und Lehramt". Zur zentralen Frage der "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", in: OssRom(dt.) 20 (1990) Nr. 43 vom 26.10.1990, 6.
- Kasper, W., Religionsfreiheit als theologisches Problem, in: J. Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993 (= Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 2), 210-229.
- Kasper, W. Bischof, Ein prophetisches Wort in die Zeit. Anmerkungen zur Enzyklika "Evangelium vitae", in: IKaZ 24 (1995) 187-192.
- Kaufmann, F.-X., Unbeabsichtigte Nebenfolgen kirchlicher Leitungsstrukturen. Vom Triumphalismus zur Tradierungskrise, in: H. J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. Zur Strukturfrage der römisch-katholischen Kirche, München-Zürich 1989, 6-34.
- Kaufmann, L., Klein, N., Curran: Um den öffentlichen Dissens in der Kirche , in: Orient 50 (1986) 185-188.
- Keenan, J. F., Compelling Assent: Magisterium, Conscience and Oaths, in: IThQ 57 (1991) 209-227.
- Kehl, M., Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.
- Kehrer, G., Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988.
- Kellermayer, L., Authenticus, in: M. Buchberger (Hg.), Kirchliches Handlexikon 1, Freiburg i. Br. 1907, 423f.
- Kern, W., Wahrheit und Freiheit: das Spannungsfeld des christlichen Glaubens, in: U. Horst (Hg.), Wahrheit und Geschichtlichkeit. Ringen um einen lebendigen Glauben, Düsseldorf 1989, 102-133.
- Kern, W., Niemann, F.-J., Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981 (= Leitfaden Theologie 4).
- Kienzler, K., Seckler, M., Authentizität. I. Systematisch-theologisch, in: LThk<sup>3</sup> 1, 1287-1289.
- Kimmenich, O., Religionsfreiheit als Menschenrecht. Untersuchung zum gegenwärtigen Stand der Völkerrechts, Mainz-München 1990 Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 52).
- Klein, H., Hüter der Verfassung: Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: Frankfurter Allgemeine „Magazin“Nr. 737 vom 15.04.1994, 12-22.
- Klein, N., Johannes XXIII.: "Gaudet Mater Ecclesia ...", in: ders., L. Kaufmann, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg-Brig 1990, 107-150.
- Klein, N., Der Fall Tissa Balasuriya, in: Orient 60 (1996) 145-147.
- Klein, S., Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart-Berlin-Köln 1994 (= Praktische Theologie heute 19).
- Klinger, E., Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes, in: K. Rahner (Hg.), Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Freiburg-Basel-Wien 1971 (=QD 54) 274-288.
- Klinger, E., Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf. Der Plan von Kardinal Suenens, in: A. E. Hierold, V. Eid, I. Escibano-Alberca (Hg.), Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. FS Alterzbischof J. Schneider, Bamberg 1986, 142-150.



- Klinger, E., Die Kirchen auf dem Weg zum Volk. Der Prinzipienstreit in der Ekklesiologie, in: M. Delgado, A. Lob-Hüdepohl (Hg.), Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit, Hildesheim 1995 (= Schriftenreihe der Diözesanakademie Berlin 11), 229-250.
- Klinger, E., Schwere Mängel, in: Publik Forum 19 (1990) Nr. 14 vom 13.07.1990, 18f.
- Knauer, P., Das kirchliche Lehramt und der Beistand des Heiligen Geistes. Zur römischen "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", in: StZ 208 (1990) 661-675.
- Koch, G. (Hg.), Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993.
- Kösters, L., Lehramt, in: LThK 6, 455-458.
- Korff, W., Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge, in: Ders., A. Hertz, T. Rendtorff u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik 1, Freiburg-Basel-Wien 1978, 134-146.
- Korff, W., Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: Ders., Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven einer Ethik, München-Zürich 1985, 95-118.
- Kothuis, H. J., The response of the christian faithful to the non-infallible magisterium. A canonical investigation from the times of Pius IX until the revised Code of Canon Law, (Diss.) Rom 1988.
- Koury, J. J., "Ius divinum" as a canonical problem: On the interaction of divine and ecclesiastical laws, in: Jurist 53 (1993) 104-131.
- Krämer, P., *Gleich oder ungleich?* Die Gliederung der Kirche in Abgrenzung und Bezug, in: IKaZ 22 (1993) 284-288.
- Krämer, P., Kirche der freien Gefolgschaft: kirchenrechtliche Überlegungen zu einem umstrittenen Kirchenmodell, München 1981 (= Eichstätter Hochschulreden 29).
- Krämer, P., Kirche und Bücherzensur. Zu einer neuen Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre, in: ThGl 83 (1993) 72-80.
- Krämer, P., Kirchenrecht I. Wort - Sakrament - Charisma, Stuttgart-Berlin-Köln 1992 (= Kohlhammer Studienbücher Theologie 24,1).
- Krämer, P., Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung, Trier 1981 (= Canonistica 5).
- Krämer, P., Theologische Grundlagen des kirchlichen Rechts nach dem CIC 1983, in: AKathKR 152 (1984) 384-398.
- Krätzl, Weihbischof H., Was ist aus der Kirche geworden?, in: Anzeiger für die Seelsorge 103 (1994) 409f. 412f.
- Kramer, H., Der moralische Gott. Wege und Gefahren einer Versuchung, in: K. Demmer, K.-H. Dücke (Hg.), Moralthologie im Dienst der Kirche. FS W. Ernst, Leipzig 1992 (= Erfurter Theologische Studien 64), 87-101.
- Krenn, K., Darf der Dissens zu Humanae Vitae zum Konsens in der Kirche werden?, in: Persona verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 1986), Rom 1987, 581-595.
- Kriele, M., Das Verhältnis von Theologie und Lehramt. *Zum Entzug der missio canonica und zur Notwendigkeit der Reform theologischer Fakultäten*, in: M. Müller (Hg.), Marsch auf Rom. Ein Kampf um die Kirche, Aachen 1989, 301-314.
- Kuhn, K.-C., Kirchenordnung als rechtstheologisches Begründungsmodell. Konturen eines neuen Begriffs und Modells katholischer Rechtstheologie unter besonderer Berücksichtigung von Peter J. M. J. Huizinga, Frankfurt a. M.-Bern-New York u.a. 1990 (=Kontexte 7).

## L

- Landau, P., Eid. V. Historisch, in: TRE 9 (1982) 382-391.
- Larentzakis, G., Unierte Kirchen des Ostens, in: ÖL, 1208-1211.
- Lauret, B., Lehramt, in: NHTHG 2, 375-386.
- Laurien, H.-L., Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priestertum der Frau, Freiburg-Basel-Wien 1995.
- Laurien, H.-R., Gott schreibt gerade auch auf krummen Zeilen ..., in: S. R. Dunde (Hg.), Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln?, Gütersloh 1993, 12-19.
- Lauter, H.-J., Glaubensbekenntnis und Treueid für kirchliche Amtsträger, in: Pastoralblatt 41 (1989) 247f.
- Lauter, H.-J., Das Lehramt der Theologie, in: Pastoralblatt 42 (1990) 291-293.
- Legaspi, Tb. L. Z., The Teaching Office of the Church in the New Code, in: Philippina Sacra 18 (1983) 417-446.
- Legrand, H., Manzanares, J., García y García, A. u. a., The nature and future of episcopal conferences, in: Jurist 48 (1988) 1-414.
- Lehmann, K., Dissensus. Überlegungen zu einem neueren dogmenhermeneutischen Grundbegriff, in: E. Schockenhoff, P. Walter (Hg.), FS Bischof W. Kasper, Dogmen und Glaube, Mainz 1993, 68-87.
- Lehmann, Bischof K., "Evangelium vitae". Zur Grundintention der neuen Enzyklika vom 25. März 1995, in: KIBI 75 (1995) 66f.
- Lio, H., "Humanae vitae" e infallibilità. Paolo VI, il Concilio e Giovanni Paolo II, Vatikanstadt 1986 (= Teologia e filosofia 5).
- Listl, J., Die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung, in: W. Schulz (Hg.), Recht als Heildienst. FS M. Kaiser, Paderborn 1989, 160-166.
- Listl, J., Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des Ius Publicum Ecclesiasticum. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Ders., W. Aymans, A. Egler (Hg.), Fides et ius. FS G. May, Regensburg 1991, 455-490.
- Lochner, N., Ikonenmalerei, in: LThK<sup>2</sup> 5, 618f.
- López Trujillo, A. Kard., Presentazione, in: OssRom 135 (1995) N. 76 vom 31.03.1995, 1. 14.
- Löser, W., Amt in der Kirche, in: LKD, 13f.
- Lombardi Ricci, M., Dalla *Donum vitae* alla *Evangelium vitae*, in: Rivista di teologia morale 27 (1995) 175-181.
- Lüdecke, Norbert, Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution "Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung, Würzburg 1989 (= fzk 7).
- Lüdecke, Norbert, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive, in: TrThZ 195 (1996) 161-211.
- Lüdicke, Klaus, (Hg.), Münsterischer Kommentar zum CODEX IURIS CANONICI unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Essen 1985ff.
- Lüdicke, Klaus, Kommentar: Liber VI. De Sanctionibus in Ecclesia. Buch VI. (Straf-) Maßnahmen in der Kirche, in: MKCIC.

- Lüdicke, Klaus, Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche? Kanonistische Anmerkungen zu einem Kirchenaustritt, in: H. Paarhammer (Hg.), Vermögensverwaltung in der Kirche. FS Ritter, Thaur/Tirol 21988, 275-288.
- Luf, G., Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und Kirchenrecht, in: ÖAKR 30 (1979) 550-571.
- Luf, G., Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, in: HdbKathKR, 24-32.
- Luf, G., Glaubensfreiheit und Glaubensbekenntnis, in: HdbKathKR, 561-567.
- Luf, G., Grundrechte im CIC/1983, in: ÖAKR 34 (1985) 107-131.
- Luf, G., Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte. Überlegungen zur normativen Genese und Struktur der Religionsfreiheit, in: J. Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993 (= Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 2), 72-92.
- Luf, G., Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis, in: E.-W. Böckenförde, R. Spaemann (Hg.), Menschenrechte, 119-137.
- Luf, G., Überlegungen zu Grund und Grenzen des Rechtsgehorsams in Staat und Kirche, in: H. Paarhammer, A. Rinnerthaler (Hg.), Scientia canonum. FS F. Pototschnig, München 1991, 183-200.

## M

- Madey, J., Ökumenische Fragen und Probleme im neuen katholischen Ostkirchenrecht, in: Cath(M) 36 (1982) 280-293.
- Manzanares, J., CC. 129-196, in: CodParis, 132-163.
- Manzanares, J., The Teaching Authority of Episcopal Conferences, in: Jurist 48 (1988) 234-263.
- Martin de Agar, J. T., El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal, in: IusCan 26 (1986) 531-562.
- Martinez, P. D., El "iustum" del c. 752 del Lib. III del CIC'83. Fundamento y justificación historico-doctrinal (Diss.) Rom 1992.
- May, G., Die Kontinuität im kanonischen Recht, in: AKathKR 135 (1965) 52-92.
- May, G., Das Glaubensgesetz, in: Ders., A. Scheuermann (Hg.), Ius sacrum. FS K. Mörsdorf, München-Paderborn-Wien 1969, 349-372.
- May, G., Egler, A., Einführung in die kirchenrechtliche Methode, Regensburg 1986.
- May, G., Rez. zu G. Göbels, Verhältnis ..., in: AKathKR 162 (1993) 338-343.
- May, G., Das Verhältnis von Gesetz und Gewissen angesichts der kanonischen Rechtsordnung, in: Klaus Lüdicke, H. Paarhammer, D. A. Binder (Hg.), Neue Positionen des Kirchenrechts, Graz 1994, 49-79.
- McCormick, R. A., Sterilisation. The Dilemma of Catholic Hospitals, in: R. Gallagher, B. McConvery (Hg.), History and Conscience. FS S. O'Riordan, Dublin 1989, 105-122. 305f.
- McCormick, R. A., McBrien, R. P., Theologie in öffentlicher Verantwortung. Das Dissensproblem in der Glaubensverkündung, in: Orient 56 (1992) 16-21.
- McCormick, R. A., Für das Leben - wie?, in: Orient 59 (1995) 137-141.
- Medina Estévez, Bischof J., La fede e il magistero al servizio della vita, in: OR 135 (1995) Nr. 95 vom 23.04.1995, 1. 4.
- Mennicken, A., Das Ziel der Gesetzesauslegung. Eine Untersuchung zur subjektiven und objektiven Auslegungstheorie, Bad Homburg-Berlin-Zürich 1970 = Studien und Texte zur Theorie und Methodologie des Rechts 4).

- Menozzi, D., Das Antikoncil (1966-1984), in: H. J. Pottmeyer, G. Alberigo, J.-P. Jossua (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 403-431.
- Menozzi, D., Vers une nouvelle Contre-Réforme?, in: P. Ladrière, R. Luneau (Hg.), Le retour des certitudes. Évènements et orthodoxie depuis Vatican II, Paris 1987, 278-299.
- Metz, R., La première tentative de codifier le droit des Eglises orientales catholiques au XX<sup>e</sup> siècle (1927-1958), in: P. Ourciac, G. Sicard, H. Gilles u. a. (Hg.), FS J. Dauvillier, Toulouse 1979, 531-546.
- Metz, R., Der Einfluß des Ersten Vatikanischen Konzils auf die Rechtslage des Konzils im Codex Iuris Canonici von 1917, in: Conc(D) 19 (1983) 570-574.
- Metz, R., La nouvelle Codification du droit de l'Eglise (1959-1983), in: RDC 33 (1983) 109-168.
- Metz, R., L'activité des papes contemporaines d'après les "Acta Apostolicae Sedis" de 1909 à 1978 (les dernière années de Pie X à Paul VI), in: Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi, Mailand 1984, 109-126.
- Metz, R., Le nouveau code de droit canonique des Eglises orientales catholiques, in: RDC 42 (1992) 99-117.
- Mieth, D., Ein Dokument voller Widersprüche. Erster Eindruck von der neuen "Instructio" der Glaubenskongregation, in: Orient 54 (1990) 152f.
- Mieth, D., Römische Rüstung oder amerikanisches Hemd? Theologie und Lehramt - Weitere Bemerkungen zur römischen Instruktion, in: Orient 54 (1990) 171-175.
- Mieth, D., Theologie und Ethik / Das unterscheidend Christliche, in: Ders, J.-P. Wils, Grundbegriffe der christlichen Ehtik, Paderborn-Wien-München u. a. 1992 (=UTb 1648), 209-224.
- Mikat, P., Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche, in: HdbStKirchR<sup>2</sup> 1, 111-155.
- Miller, J. M., The Pope: Religious Consultant or Chief Teacher?, in: Homiletic and pastoral review 91 (1991) 12-20.
- Moll, H., Das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes seit dem II. Vatikanischen Konzil, in: W. Baier, S. O. Horn, V. Pfnür u. a. (Hg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. FS J. Kard. Ratzinger 2, St. Ottilien 1987, 1145-1170.
- Montan, A., La funzione di insegnare della Chiesa, in: E. Cappellini (Hg.), La normativa del nuovo codice, Brescia 1983, 135-164.
- Morrissey, F. G., Papal and Curial Pronouncements: Their Canonical Significance in the Light of the 1983 Code of Canon Law, in: Jurist 50 (1990) 102-125.
- Mörsdorf, K., Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici 2, München-Paderborn-Wien 121967.
- Mörsdorf, K., Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iuris Canonici, in: AKathKR 137 (1968) 3-38.
- Mosiek, U., Auctores probati, in: LThK<sup>2</sup> 1, 1025.
- Müller, A., Der Seelsorger vor dem neuen Codex, in: ThpQ 132 (1984) 133-143.
- Müller, A., Ekklesiologische Erwägungen zum Thema "Gehorsam", in: A. Riedl, M. Löhrer, H. Fries u. a., Theologe und Hierarch, Zürich 1988 (=Theologische Berichte 17), 111-143.
- Müller, G. L., Was ist kirchlicher Gehorsam? Zur Ausübung von Autorität in der Kirche, in: Cath(M) 44 (1990) 26-48.

- Müller, H., Das Gesetz in der Kirche "zwischen" amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug - Annahme und Ablehnung universalkirchlicher Gesetze als Anfrage an die Kirchenrechtswissenschaft -, München 1978 (= Eichstätter Hochschulreden 13).
- Müller, H., Der ökumenische Auftrag, in: HdbKathKR, 553-561.
- Müller, H., Pottmeyer, H.-J. (Hg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status, Düsseldorf 1989.
- Müller, M., Honnefelder, L., Autorität. I. Philosophisch, in: LThK<sup>3</sup> 1, 1298f.
- Mussinghoff, H., Neues Kirchenrecht und Kommunikation, in: ComSoc 18 (1985) 143-157.
- Mussinghoff, H., Kommentar: Liber III. De Ecclesiae Munere Docendi. Buch III. Das Verkündigungsamt in der Kirche, in: MKCIC.
- Müssle, A. (Hg.), Unsere Erfahrungen mit der Kirche, Freiburg-Basel-Wien <sup>2</sup>1991.

## N

- Nastainczyk, W., Autorität. V. Pädagogisch-religionspädagogisch, in: LThK<sup>3</sup> 1, 1302f.
- Naud, A., Dans le prolongement du Colloque de Salamanque. Le magistère contesté des conférences épiscopales, in: ScEs 41 (1989) 93-114.
- Nedungatt, G., Magistero ecclesiastico nei due codici, in: Apoll 65 (1992) 313-328.
- Nedungatt, G., The teaching function of the Church in Oriental Canon Law, in: StCan 23 (1989) 39-60.
- Nell-Breuning, O. von, Kommentar zum 4. Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution "Gaudium et spes", in: LThK<sup>2</sup> 14, 517-532.
- Neophitos, A. M., The legal limitation of religious liberty: An historical study of the documents of the World Council of Churches and the Second Vatican Council, (Diss.) Rom 1974.
- Neumann, J., George Phillips (1804-1872), in: H. Fries, G. Schwaiger (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 2, München 1975, 293-317.
- Neumann, J., Religiöse Freiheit im System der katholischen Kirche, in: H. Helbling (Hg.), Religionsfreiheit im 20. Jahrhundert, Zürich 1977, 53-64.
- Neumann, J., Grundriß des katholischen Kirchenrechts. Ergänzungsheft 1984 auf Grund des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983, Darmstadt 1984 (zitiert: *J. Neumann, Ergänzungsheft*).
- Neuner, P., "Modernismus" und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X., in: StZ 190 (1972) 249-262.
- Neuner, P., Kleines Handbuch der Ökumene, Düsseldorf 1984.
- Neuner, P., Das anti-modernistische Erbe der Katholischen Kirche und die Krise der Moderne, in: US 49 (1994) 19-28.
- Niebuhr, R., Tolerance, in: Collier's Encyclopedia 22, New York-Toronto-Sydney 1994, 354f.
- Nientiedt, K., Polarisierung: Französische Verlage und das innerkirchliche Klima, in: HerKorr 47 (1993) 60-62.
- Nieuwenhove, J. Van, Santo Domingo: Exclusion or inclusion of liberation theology?, in: Louvain Studies 18 (1993) 217-242.
- Nisius, J. B., Authentie, in: M. Buchberger (Hg.), Kirchliches Handlexikon 1, Freiburg i. Br. 1907, 424.
- Nisius, J. B., Authentizität, in: M. Buchberger (Hg.), Kirchliches Handlexikon 1, Freiburg i. Br. 1907, 424.
- Noonan, J. T., Development in moral doctrine, in: ThSt 54 (1993) 662-677.

## O

- Oeing-Hanhoff, L., „Ist das kirchliche Lehramt für den Bereich des Sittlichen zuständig?“, in: ThQ 161 (1981) 56-66.
- Örsy, L., *The Church: Learning and Teaching. Magisterium. Assent. Dissent. Academic Freedom*, Wilmington/Deleware 1987.
- Örsy, L., *The Profession of Faith and the Oath of Fidelity. A Theological and Canonical Analysis*, Wilmington 1990.
- Örsy, L., *Die Grenzen des Lehramts*, in: P. Hünemann, D. Mieth (Hg.), *Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion*, Frankfurt a. M. 1991, 160-171.
- Örsy, L., *Theology and canon law. New horizons for legislation and interpretation*, Collegeville-Minnesota 1992.
- Otsuka, P. Y., *La funzione di insegnamento della Chiesa specialmente per quanto riguarda „i principi morali“ sull'ordine sociali e „realta“ umane (can. 747 § 2)*, (Diss.) Rom 1992.
- Ott, L., *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien <sup>10</sup>1981.

## P

- Pagé, R., *Le document sur la profession de foi et le serment de fidélité*, in: StCan 24 (1990) 51-68.
- Pahud de Mortanges, R., *Zwischen Vergebung und Vergeltung. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts*, Baden-Baden 1992 (= Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft 3).
- Pavan, P., *Einleitung zur Erklärung über die Religionsfreiheit*, in: LThK<sup>2</sup> 13, 704-711.
- Pavan, P., *Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit*, in: LThK<sup>2</sup> 13, 712-748.
- Peiffer, A., *Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg/Schweiz 1968 (= Studia Friburgensia NF 47).
- Pesch, O. H., *Begriff und Bedeutung des Gesetzes in der katholischen Theologie*, in: JBTh 4 (1989) 171-213.
- Pesch, O. H., *Glaube*, in: NHThG 2, 91-109.
- Pesch, O. H., *Musik als Glaubenszeugnis. Anmerkungen zu Bach, Beethoven, Bruckner, Strawinsky und anderen*, in: M. Kessler, W. Pannenberg, H. J. Pottmeyer (Hg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*. FS M. Seckler, Tübingen 1992, 467-494.
- Pesch, O. H., *Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven*, in: H. Häring, K.-J. Kuschel (Hg.), *Neue Horizonte des Glaubens und Denkens*. FS H. Küng, München 1993, 88-128.
- Pesch, O. H., *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte - Verlauf - Ereignisse - Nachgeschichte*, Würzburg 1993.
- Piacentini, E., *L'infallibilità papale nella canonizzazione dei santi*, in: ME 117 (1992) 91-132.
- Piegasa, J., *Lehramt - Gehorsam - Gewissen*, in: FoKTh 6 (1989) 163-174.
- Pindl-Büchel, T., *Kirchenvision und Probleme einer Communio-Ekklesiologie am Beispiel des Freiburger Diö-zesanforums*, Freiburg 1993 (= Freiburger Texte 12).
- Pivonka, L., *The Revised Code of Canon Law: Ecumenical Implications*, in: Jurist 45 (1985) 521-548.

- Plechl, T. M., "Durch brüderlich-klugen Rat". Die Rolle der Nuntien - gestern, heute und morgen, in: T. Chorherr, (Hg.), Heiliger Zorn. Der Streit in der Kirche, Wien 1989, 34-37.
- Pototschnig, F., Zur Wandelbarkeit des unwandelbaren göttlichen Rechts, in: Ders., A. Rinnerthaler (Hg.), Im Dienst von Kirche und Staat. FS C. Holböck, Wien 1985 (= Kirche und Recht 17), 387-402.
- Pottmeyer, H. J., Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975 (= Tübinger Theologische Studien 5).
- Pottmeyer, H. J., Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung. Offene Fragen - Auswege aus einem Streit, in: ThJ 1982, 254-266.
- Pottmeyer, H.-J., Toleranz und Traditionalismus. Beobachtungen zur gegenwärtigen Entwicklung in der Kirche, in: N. Klimek (Hg.), Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens. FS G. R. Langemeyer, Essen 1989, 153-159.
- Pottmeyer, H. J., Die pneumatologische Dimension der Kirche. Geistbegabung aller Kirchenglieder, nicht Geistmonopol der Kirchenleitung, in: Diakonia 21 (1990) 170-174.
- Pottmeyer, H. J., Bischof. III. Systematisch-theologisch, in: LThLK<sup>3</sup> 2, 486-488.
- Pottmeyer, H. J., Reception and Submission, in: Jurist 51 (1991) 269-292.
- Pottmeyer, H. J., Rezeption und Gehorsam - Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität "Rezeption", in: W. Beinert (Hg.), Glaube, 51-122.
- Pottmeyer, H. J., Wahrheit "von unten" oder Wahrheit "von oben"? Zum verantwortlichen Umgang mit lehramtlichen Aussagen, in: U. Struppe, J. Weismayer (Hg.), Öffnung zum heute. Die Kirche nach dem Konzil, Innsbruck-Wien 1991, 13-30.
- Pottmeyer, H. J., Ultramontanismus und Ekklesiologie, in: StZ 210 (1992) 449-464.
- Potz, R., Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts, Wien 1978 (= Kirche und Recht 15).
- Potz, R., Ist die Sprache des Codex-Entwurfs verständlich und zeitgemäß?, in: Conc(D) 17 (1981) 601-605.
- Potz, R., Die Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts, in: HdbKathKR, 57-65.
- Potz, R., Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1990 - Gedanken zur Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts, in: H. Paarhammer, A. Rinnerthaler (Hg.), Scientia Canonum. FS F. Pototschnig, München 1991, 399-414.
- Pree, H., Die allgemeinen Normen des kanonischen Rechts, in: Ders., H. Heimerl, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht, Wien-New York 1983, 1-148.
- Pree, H., Bemerkungen zum Normbegriff des CIC/1983, in: ÖAKR 34 (1985) 25-61.
- Pree, H., Aus der Rechtsprechung der Rota Romana. Ausgewählte Fragen der Gerichtsjahre 1989/90-1939/94, in: DPM 1 (1994) 95-125.
- Pree, H., Die Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht des Christen, in: W. Schulz (Hg.), Recht als Heildienst. FS M. Kaiser, Paderborn 1989, 42-85.
- Pree, H., Zum Stellenwert und zum Verbindlichkeitsanspruch des Rechts in Staat und Kirche, in: ÖAKR 39 (1989) 1-23.
- Pree, H., Zur Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit des Ius Divinum, in: H. J. F. Reinhardt (Hg.), Theologia et ius canonicum. FS H. Heinemann, Essen 1995, 111-135.
- Primetshofer, B., Der CCEO und seine (möglichen) Auswirkungen auf das Recht der Lateinischen Kirche, in: W. Aymans, K.-T. Geringer (Hg.), Iuri Canonico Promovendo. FS H. Schmitz, 557-584.
- Provost, J. H., Canon 752 and the Assent of Faith, in: Jurist 46 (1986) 658-660.

Pucher, E., Tria-Munera Christi Ecclesiae a Christo per Petrum dantur. Priestertum - Königtum - Lehramt im Werk von George Phillips, in: K. Lüdicke, H. Paarhammer, D. A. Binder (Hg.), Recht im Dienste des Menschen. FS H. Schwendenwein, Graz-Wien 1986, 245-259.

Pugliese, A., Potestas indirecta, in: DMC 3, 724f.

Puza, R., Authentizität. II. Kirchenrechtlich, in: LThK<sup>3</sup> 1, 1289.

Puza, R., Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg <sup>2</sup>1993.

## Q

Quaestio disputata. The Ordinary Magisterium's Infallibility (Grisez - Sullivan), in: TS 55 (1994) 720-738.

## R

Rahner, H., Kirchenlehrer, in: LThK<sup>2</sup> 6, 229f.

Rahner, K., Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, in: Ders., Schriften zur Theologie 8, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 111-132.

Rahner, K., Kommentar zu Artikel 18- 27 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: LThK<sup>2</sup> 12, 218-246.

Rahner, K., Lehramt, in: LThK<sup>2</sup> 6, 884-890.

Rahner, K., Vorgrimler, H., Gehorsam, in: Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien <sup>10</sup>1976, 137.

Rahner, K., "Löscht den Geist nicht aus!" (Festvortrag vom 01.06.1962 zur Eröffnung des Österreichischen Katholikentages), in: Diakonia 21 (1990) 179-184.

Ratzinger, J., Kommentar zu Prooemium, I. und II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, in: LThK<sup>2</sup> 13, 504-528.

Ratzinger, J., Kommentar zu These I-VIII (A. Die Dimensionen des Problems), in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973 (= Sammlung Horizonte. Neue Folge 7), 17-51.

Ratzinger, J. Kard., Zur "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", in: IKaZ 19 (1990) 561-565.

Ratzinger, J. Kard., Die Kirche kann nicht machen, was sie will, in: Rheinischer Merkur Nr. 22 vom 03.06. 1990, 27.30.

Ratzinger, J. Kard., Presseerklärung vom 15.06.1992 zum Schreiben an die Bischöfe über einige Aspekte der Kirche als *Communio* vom 28.05.1992, in: Abl Berlin 1992 Nr. 9, 117-119.

Ratzinger, J. Kard., La Lettera Apostolica "Ordinatio Sacerdotalis", in: OssRom 134 (1994) Nr. 130 vom 08.06.1994, 1. 6.

Ratzinger, J. Kard., L'intervento, in: OssRom 135 (1995) N. 76 vom 31.03.1995, 1. 15.

Rebeiro, M., The ongoing debate on infallibility. Hans Küng's contribution, in: Louvain studies 19 (1994) 307-337.

Redaelli, C. R. M., Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice, Mailand 1991.

Rees, W., Der Schutz der Glaubens- und Sittenlehre durch kirchliche Gesetze. Index librorum prohibitorum. Bücherzensur. Lehrbeanstandungsverfahren. Nachkonziliare Änderungen und gegenwärtiger Rechtszustand, in: AKathKR 160 (1991) 3-24.

Reinhardt, H. J. F., Kommentar: Cc. 204-293, in: MKCIC.



- Reinhardt, H. J. F., Kommentar: Liber IV. De Ecclesiae Munere Sanctificandi. Pars II. De ceteris actibus cultus divini. Buch IV. Das Heiligungsamt der Kirche. Teil II. Die übrigen gottesdienstlichen Handlungen, in: MKCIC.
- Reinhardt, H. J. F., Religionsfreiheit aus kanonistischer Sicht, in: Klaus Lüdicke (Hg.), Neue Positionen des Kirchenrechts, Graz 1994, 181-201.
- Reinhardt, H. J. F., Der Häresiebegriff im CIC/1917 und im CIC/1983. Ein Vergleich, in: Ders. (Hg.), Theologia et Ius Canonicum. FS H. Heinemann, Essen 1995, 415-431.
- Reiter, J., „Liebe das Leben und diene ihm!“ *Johannes Paul II. bezieht in seiner elften Enzyklika „Evangelium vitae“ Position zu Fragen der Lebensethik*, in: IKaZ 24 (1995) 280-288.
- Retzbach, A., Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex Iuris Canonici für die Praxis bearbeitet, Freiburg <sup>4</sup>1953.
- Rheinbay, G., Das ordentliche Lehramt in der Kirche. Die Konzeption Papst Pius' XII. und das Modell Karl Rahners im Vergleich, Trier 1988 (= Trierer Theologische Studien 46).
- Rhoban, L., Codification du droit canonique oriental, in: Apoll 65 (1992) 237-298.
- Riedel-Spangenberg, I., Codex Iuris Canonici und seine ökumenischen Implikationen, in: Cath(M) 38 (1984), 231-250.
- Riedel-Spangenberg, I., Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffs "missio canonica" und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache, Paderborn-München-Wien u.a. 1991.
- Riedel-Spangenberg, I., Die "Hierarchie der Wahrheiten" als Rechtsprinzip der Ökumene, in: Renovatio. Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch 48 (1992) 115-119.
- Riedel-Spangenberg, I., Der Verkündigungsdienst (munus docendi) der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes (sensus fidelium), in: W. Lentzen-Deis, E. Schneck (Hg.), Wege der Evangelisierung. FS H. Feilzer, Trier 1993, 193-206.
- Riedel-Spangenberg, I., Officium, ministerium et munus. Die Rechtmäßigkeit der Dienste und Ämter von Frauen in der katholischen Kirche, in: T. Schneider, H. Schüngel-Straumann (Hg.), Theologie zwischen Zeiten und Kulturen. FS E. Gößmann, Freiburg-Basel-Wien 1993, 346-356.
- Riedel-Spangenberg, I., Kein mit Sanktionen versehenes Gesetz. Zum Katechismus der Katholischen Kirche aus kirchenrechtlicher Sicht, in: KIBI 74 (1994), 4.
- Riedl, A., Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils, Freiburg-Basel-Wien 1979 (= FThSt 117).
- Riedl, A., Lehramt und Moraltheologie, in: Ders., M. Löhner, H. Fries u. a., Theologie und Hierarchie, Zürich 1988 (=Theologische Berichte 17), 79-110.
- Rikhof, H., Die Kompetenz von Priestern, Propheten und Königen. Ekklesiologische Erwägungen zu Macht und Autorität der Christgläubigen, in: Conc(D) 24 (1988) 203-208.
- Roberge, R.-M., Pour une théologie du magistère. Un *aggiornamento* mal engagé?, in: T. R. Potvin, J. Richard (Hg.), Questions actuelles sur la foi. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal les 22, 23 et 24 octobre 1982, Montréal 1983 (= Héritage et projet 27), 217-236.
- Robinson, G., Kultur und Evangelium, in: ÖL, 732f.
- Rolfes, H., Lehramt, Theologie und Öffentlichkeit. Überlegungen zum Öffentlichkeitsverständnis der "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", in: ComSoc 23 (1990) 207-216.
- Ruh, U., Lebenszyklika: Für eine Mobilisierung des Gewissens, in: HerKorr 49 (1995) 224-226.

Ruszkowski, A. und C., Die soziale Kommunikation. Stiefkind des kanonischen Rechts (cc. 822-832), in: Com Soc 23 (1990) 3-15.

## S

Sala, G., Insegnamenti "fallibili" e assistenza dello Spirito Sancto. Riflessioni sul Magistero ordinario in connessione con l'istruzione su „La vocazione ecclesiale del teologo“, in: Rassegna di Teologia 34 (1993 ) 516-543.

Salachas, D., Teologia e nomotecnica del "Codex Canonum ecclesiarum orientalium", in: Periodica 132 (1993) 511-528.

Sanks, T. H., Authority in the Church. A Study in Changing Paradigms, Missoula/Montana 1974.

Sastre Santos, E., Nota sobre las fuentes añadidas al Código de 1983, in: Apoll 62 (1989) 541-557.

Sattler, D., Glaubensbekenntnis III. und IV., in: LThK<sup>3</sup> 4, 703-705.

Schachten, H., Hirtenamt und Lehramt. Ihre Eigenart und Verbundenheit nach Thomas von Aquin, in: G. Biemer, B. Casper, J. Müller (Hg.), Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio. FS O. Saier, Freiburg-Basel-Wien 1992, 178-188.

Schäfer, E. A., Der Apfel fällt doch weit vom Stamm. Kirchlich distanzierte Kinder und fromme Eltern, in: Anzeiger für die Seelsorge 102 (1993) 567-571.

Schaefer, H., Soziallehre, in: LThK<sup>2</sup> 9, 917-920.

Scharnagl, A., Staat und Kirche, in: LThK 9, 747-759.

Scharr, P., Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsenslehre der Wahrheit, Würzburg 1992 (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 6).

Schatz, K., Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind "ex cathedra"? Historische und theologische Überlegungen, in: W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 404-422.

Schatz, K., Kirchengeschichte der Neuzeit II., Düsseldorf 1989 (= Leitfaden Theologie 20).

Schatz, K., Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990.

Schau, H., Thesen neuerer Moraltheologen im Licht des neuen Codex Iuris Canonici, in: Theologisches Nr. 161, September 1983, 5392-5394.

Scheeben, M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik 1, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1959 (=M. Grabmann [Hg.], M. J. Scheeben. Gesammelte Schriften 3).

Schick, L., Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien, Frankfurt 1982 (= Europäische Hochschulschriften XXIII/171).

Schick, L., Die Tria-Munera in den Schriften George Phillips und in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils - Ein Vergleich - Beitrag zur Klärung der Bedeutung eines in der nachkonziliaren Theologie und Kanonistik oft verwendeten ekklesiologischen Theologumenons, in: ÖAKR 32 (1982) 59-78.

Schick, L., La fonction d'enseignement de l'Eglise dans le Code de droit canonique, in: NRTh 108 (1986) 374-387.

Schick, L., Rez. zu A. Fernandez, Munera Christi et Munera Ecclesiae. Historia de una teoría, Pamplona 1982, in: AKathKR 153 (1984) 624-637.

Schick, L., Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi. Ein zu realisierendes Programm, in: J. Pfammater, F. Furger (Hg.), Die Kirche und ihr Recht, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986 (= Theologische Berichte VI), 39-81.

- Schinkele, B., Sterilisation in moraltheologischer und kirchenrechtlicher Sicht, in: ÖAKR 38 (1989) 144-171.
- Schlick, J., Zimmermann, M., Vers une mutation du champ juridique de l'Église catholique romaine? Le Code des Canons des Églises Orientales, in: PJR 8 (1991) 46-64.
- Schmaus, M., Ämter Christi, in: LThK<sup>2</sup> 1, 457-459.
- Schmidhüs, K., Einleitung und Kommentar zum Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel, in: LThK<sup>2</sup> 12, 112-135.
- Schmied, A., Vielfältige Autorität in der Vermittlung des Glaubens, in: ThG 29 (1986), 150-160.
- Schmied, A., "Schleichende Infallibilisierung". Zur Diskussion um das kirchliche Lehramt, in: J. Römel, B. Hidber (Hg.), In Christus zum Leben befreit. FS B. Häring, Freiburg-Basel-Wien 1992, 250-274.
- Schmied, A., Die neuen römischen Formeln für Glaubensbekenntnis und Treueid, in: ThG 35 (1992) 208-217.
- Schmitt, K. H., Evangelisierung, in: G. Bitter, G. Miller (Hg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe 1, München 1986, 170-174.
- Schmitz, H., Reform des kirchlichen Gesetzbuches. Codex Iuris Canonici. 15 Jahre Päpstliche Reformkommission, Trier 1979 (= Canonistica 1).
- Schmitz, H., Officium animarum curam secumferens. Zum Begriff des seelsorgerischen Amtes, in: A. Gabriels, H. J. F. Reinhardt (Hg.), Ministerium iustitiae. FS H. Heinemann, Essen 1985, 127-135.
- Schmitz, H., Wertungen des Codex Iuris Canonici. Versuch einer ersten Bilanz, in: AKathKR 154 (1985) 19-57.
- Schmitz, H., "Professio fidei" und "Iusiurandum fidelitatis". Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides?, in: AKathKR 157 (1988) 353-429.
- Schmitz, H., Die Lehrautorität der Bischofskonferenz, in: H. Müller, H. J. Pottmeyer (Hg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, Düsseldorf 1989, 196-235.
- Schmitz, H., Glaubensbekenntnis und Treueid der Theologieprofessoren, in: Ders., Studien zum kirchlichen Hochschulrecht, Würzburg 1990 (=fzk 8), 285-297.
- Schmitz, H., Rescriptum ex Audientia SS.mi. Ein Beitrag zur Formtypik kirchlicher Erlasse, in: MThZ 42 (1991) 370-394.
- Schmitz, H., Rezension zu C. G. Fürst, Canones-Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Freiburg-Basel-Wien 1992, in: AKathKR 161 (1992) 293f.
- Schmitz, J., Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, in: HFTh 2, 15-28.
- Schneider, T., Ungeschicklichkeit oder Absicht? Erwägungen zu den neuen römischen Formeln aus der Sicht gegenwärtiger Dogmatik, in: Ders., G.Thils, Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den "neuen" römischen Formeln für kirchliche Amtsträger, Mainz 1990, 75-143.
- Schneider, T., Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Düsseldorf 1985.
- Schnizer, H., Traditio canonica und vigens disciplina - die eine und die andere Kontinuität im kanonischen Recht, in: L. C. Morsak, M. Escher (Hg.), FS L. Carlen, Zürich 1989, 353-378.
- Schnizer, H., Canon 6 und der Stellenwert des alten Rechts, in: W. Aymans, A. Egler, J. Listl (Hg.), Fides et Ius. FS G. May, Regensburg 1991, 74-80.

- Schockenhoff, E., Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung, Mainz 1990.
- Schon, D., Der ökumenische Charakter des Gesetzbuches für die katholischen Ostkirchen, in: Ostkirchliche Studien 44 (1995) 106-135.
- Schröteler, J., Brugger, W., Autorität, in: W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien <sup>17</sup>1985, 37f.
- Schüller, B., Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: ThPh 42 (1967) 534-551.
- Schüller, B., Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf <sup>2</sup>1980.
- Schüller, B., Naturrecht und Naturgesetz, in: W. Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 61-74
- Schüller, T., Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der *salus animarum*. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie, Würzburg, 1993 (= fzk 14).
- Schultes, R. M., Was beschwören wir im Antimodernisteneid?, in: AKathKR 91 (1911) 264-314.
- Schulz, W., Questioni ecumeniche nel nuovo Codice di diritto canonico, in: Ders., G. Feliciani (Hg.), *Vitam impedendere vero*, Vatikanstadt 1986 (=Utrumque ius 14), 171-184.
- Schuster, J., Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit, Frankfurt am Main 1984 (= Frankfurter Theologische Studien 31).
- Schuster, J., Kirchliches Lehramt und Moral, in: W. Ernst (Hg.), Grundlage und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 173-191.
- Schwarte, J., Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht. Einführung in die christliche Gesellschaftslehre mit systematischer Textauswahl, Paderborn 1977.
- Schwedt, H. H., Rezension zu N. Trippen, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg-Basel-Wien 1977, in: RQ 73 (1978) 271-275.
- Schwedt, H. H., Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert, Rom-Freiburg-Wien 1980 (= RQ. 37. Supplementheft).
- Schwedt, H. H., Buecherzensur und „Missio canonica“ zur Zeit der „Koelner Wirren“, in: Mitteilungsblatt der Arbeitsgemeinschaft Katholisch-Theologischer Bibliotheken 30 (1983) 65-73.
- Schwedt, H. H., Der römische Index der verbotenen Bücher, in: HJ 197 (1987) 296-314.
- Schwedt, H. H., Kommunikationskontrolle durch den römischen "Index der verbotenen Bücher". Facetten eines vieldiskutierten Phänomens, in: ComSoc 20 (1987) 327-338.
- Schwedt, H. H., Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: G. Denzler, E. L. Grasmück (Hg.), *Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Geburtstag von J. J. I. vom Döllingers (1799-1990)*, München 1990, 107-167.
- Schwendenwein, H., *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung*, Darmstadt 1984.
- Schwendenwein, H., Der geschichtliche Weg der Neukodifizierung des kanonischen Rechts. I. und II. Teil, in: *Geschichte und Gegenwart* 1983, 116-127 und 184-201.
- Schwendenwein, H., *Ökumenische Perspektiven des neuen kirchlichen Gesetzbuches*, in: *Ökumenisches Forum* 1984, 39-54.

- Seckler, M., Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft, in: Ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg-Basel-Wien 1988, 105-135.
- Seckler, M., Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh 2, 60-83.
- Seckler, M., Der Dialog zwischen Lehramt und Theologie. Die "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", in: OssRom(dt.) 20 (1990) Nr. 42 vom 19.10.1990, 6.
- Seckler, M., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg-Basel-Wien 1988.
- Seckler, M., Religionsfreiheit und Toleranz. *Die "Erklärung über die Religionsfreiheit" des Zweiten Vatikanischen Konzils im Kontext der kirchlichen Toleranz- und Intoleranzdoktrinen*, in: ThQ 175 (1995) 1-18.
- Seckler, M., Theologie II, kath. Sicht, in: H. Krüger, W. Löser, W. Müller-Römheld (Hg.), in: ÖL, 1173-1178.
- Seckler, M., Toleranz, Wahrheit, Humanität, in: H. J. Vogt (Hg.), Kirche in der Zeit. FS W. Kasper, München 1989, 126-149.
- Seibel, W., Lehramt und Wissenschaftlichkeit. Anmerkungen zu einem "Nihil-obstat"-Verfahren, in: StdZ 210 (1992) 685-692.
- Selling, J. A., *Evangelium Vitae* and the Question of Infallibility, in: Doctrine and Life 45 (1995) 330-339.
- Semmelroth, O., Ämter der Kirche, in: LThK<sup>2</sup> 1, 459f.
- Semmelroth, O., Commentarium ad theses Commissionis Theologicae Internationalis de Magisterii Ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione. Pars I und II, in: Greg 57 (1976) 556-562.
- Sesboüe, B., La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie, in: ACan 31 (1988) 55-94.
- Severine, N., Obedience of Clerics as an Instrument of Hierarchical Communion: A Theological, Juridical and Pastoral Study with Reference to Canon 273, (Diss.) Rom 1992.
- Sicard, D., L'Église comme communion. Lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Commentaires, Paris 1993.
- Simonis, W., Glaube und Dogma der Kirche: „Lobpreis seiner Herrlichkeit“ (Eph 1,14). Leitfaden der katholischen Dogmatik nach dem Zweiten Vaticanum, St. Ottilien 1995.
- Simons, E., Katholische Kirche, Wahrheit, Aufklärung. Zum Phänomen und zur Struktur des innerkirchlichen Fundamentalismus, in: US 47 (1992) 29-37.
- Sobanski, R., Les canons 753 et 754: problèmes choisis, in: StCan 23 (1989) 285-298.
- Socha, H., Kommentar: Liber I. De Normis Generalibus. Buch I. Allgemeine Normen, in: MKCIC.
- Soule, W. B. (Hg.), Eastern Canon Law Bibliography, Brooklyn/NY <sup>2</sup>1994 (= Maronite Rite Series: Liturgy, Theology, Spirituality, Music, Culture and history 3).
- Stachel, G., "Theologie ohne Kompetenz?" - Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, 24. Mai 1990, in: Religionspädagogische Beiträge 3 (1990) 3-14.
- Stanke, G., Freiheit und religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes. Zum Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt, Frankfurt a. M. 1993 (= Fuldaer Hochschulschriften 19).
- Stenzel, A., Glaubensbekenntnis. II, in: LThK<sup>2</sup> 4, 938f.
- Steuer, A., "Publizistisches Apostolat". Das Bild des (katholischen) Journalisten bei Johannes Paul II, in: ComSoc 23 (1990) 261-275.
- Stoffel, O., Sectio I De Suprema Ecclesiae Auctoritate. Sektion I Die höchste Autorität der Kirche, in: MKCIC.

- Sullivan, F. A., *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, New York-Ramsey 1983.
- Sullivan, F. A., *The Response Due to the Non-Definitive Exercise of Magisterium (Canon 752)*, in: *StCan* 23 (1989) 267-283.
- Sullivan, F.A., *Note sulla nuova formula per la professione di fede*, in: *CivCatt* 140 (1989) 130-140.
- Sullivan, F. A., *The Doctrinal Weight of *Evangelium Vitae**, in: *TS* 56 (1995) 560-565.
- Süssmuth, R., *"Weite des Herzens" in der Kirche von heute*, in: R. Termolen (Hg.), *Kirche*, 141-151.
- Süssmuth, R., *Dialogischer Umgang miteinander in der Kirche*, in: S. R. Dunde (Hg.) *Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln?*, Gütersloh 1993 (= *GTB* 1120), 20-27.
- Swidler, L., *Ecclesia semper reformanda*, in: P. Neuner, H. Wagner (Hg.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik*. FS H. Fries, Freiburg-Basel-Wien 1992, 153-164.
- Synek, E.-M., *Rez. zu J. Vries, Gottesbeziehung und Gesetz. Grund, Inhalt und Grenzen kanonischer Normierung im Bereich des religiösen Lebens des Gläubigen*, *St. Ottilien* 1991 (= *MThS.K* 44), in: *ÖAKR* 42 (1993) 819-821.

## T

- Tachè, A., *The Code of Canon Law of 1983 and Ecumenical Relations*, in: M. Thériault, J. Thorn (Hg.), *The New Code of Canon Law. Proceedings auf the 5<sup>th</sup> International Congress of Canon Law, Ottawa, August 19-25, 1984*, Ottawa, 1986, 401-421.
- Tejero, E., *CC. 747-792*, in: *Codigo de derecho canonico. Edicion bilingüe y anotada*, Pamplona 51992, 469-493.
- Termolen, R. (Hg.), *Arme Kirche - reiche Kirche*, Grafing 1992.
- Thils, G., *Die neuen Formeln der Professio fidei und des kirchlichen Treueids*, in: Ders., T. Schneider, *Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den "neuen" römischen Formeln für kirchliche Amtsträger*, Mainz 1990, 15-20.
- Thils, G., *La nouvelle "Professione de foi" et *Lumen Gentium*, 25. A propos de l'assentiment demandé*, in: *RTL* 20 (1989) 336-343.
- Thöle, R., *Stolperstein Uniatismus?*, in: *MdKI* 43 (1992) 95-98.
- Torfs, R., *Auctoritas - potestas - iurisdictio - facultas - munus. Eine Begriffsanalyse*, in: *Conc(D)* 24 (1988) 209-215.
- Tremblay, R., *"Donum Veritatis". Un document qui donne à penser*, in: *NRTh* 114 (1992) 391-411.
- Trippen, N., *Antimodernisteneid*, in: *LThK*<sup>3</sup> 1, 761.

## U

- Ullrich, L., *Ämter Jesu Christi*, in: *LKD*, 4-8.
- Urru, A. G., *La funzione di *insegnare**, in: *Il diritto nel mistero della chiesa* 2, Rom <sup>2</sup>1990 (= *Quaderni di "Apollinaris"* 9), 593-688.
- Urrutia, F. J., *De normis generalibus. Adnotationes in Codicem: Liber I*, Rom 1983.
- Urrutia, F. J., *La réponse aux textes du magistère pontifical non infallible*, in: *ACan* 31 (1988) 95-115.
- Urrutia, F. J., *De exercitio muneris docendi a conferentiis episcoporum. Impugnatio articuli praecedentis*, in: *Periodica* 78 (1989) 605-636.
- Urrutia, F. J., *Iusiurandum fidelitatis*, in: *Periodica* 79 (1990) 558-578.

- Urrutia, F. J., Obsequio religioso de entendimiento y voluntad (c. 752). Clarificación de su sentido, in: J. M. Urteaga (Hg.), La mision docente de la Iglesia. XI jornadas de la Asociación española de canonistas Madrid 3-5 abril 1991, Salamanca 1991, 21-40.
- Urrutia, F. J., The Magisterium: How it Works, in: *Folia Theologica* 2 (1991) 17-27.
- Urrutia, F. J., '... ataque de especifica approbatione Summi Pontificis' (Const. Ap. '*Pastor bonus*', art. 18), in: A. García y García (Hg.), Estudios jurídicos-canónicos. Commemorativos del Primer Cincuentenario de la restauración de la Facultad de Derecho Canónico en Salamanca (1940-1989), Salamanca 1991, 339-357.
- Urteaga, J. M. (Hg.) La mision docente de la Iglesia. XI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas Madrid 3-5 abril 1991, Salamanca 1991.

## V

- Valdrini, P., La fonction d'enseignement de l'Eglise, in: Valdrini, 282 -295.
- Vermeersch, A., Creusen, I., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum* 2, Mecheln-Rom <sup>5</sup>1934.
- Vidal, M., „Evangelium vitae“: eine Enzyklika, die mit grobem Pinsel gemalt ist. Anfragen eines katholischen Theologen, in: *Conc(D)* 31 (1995) 278-281.
- Vogt, H.-J., Glaubensbekenntnis V., in: *LThK*<sup>3</sup> 4, 705f.
- Vorster, H., Geht es wirklich nur so? - Die Glaubenskongregation zur Kirche als Communio, in: *ÖR* 41 (1992) 464-478.
- Vries, J., Gottesbeziehung und Gesetz. Grund, Inhalt und Grenze kanonischer Normierung im Bereich des religiösen Lebens des Gläubigen, St. Ottilien 1991 (=MThSK 44).
- Vries, J. de, Gewißheit, in: W. Brugger (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien <sup>17</sup>1976, 146f.

## W

- Wachter, H., Kurt Krenn. Gottes eherne Faust, Wien-München-Zürich 1993.
- Wächter, L., Gesetz im kanonischen Recht. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im katholischen Kirchenrecht, St. Ottilien 1989 (= MThSK 43).
- Wagner, J., Kirche und Buch, in: Ders., G. Hartmann, Das Buch und die Kirche. Kirche und Buch. Der Schutz des geistigen Eigentums. Kirchliche Publikationen, Stuttgart 1992, 9-20.
- Waldenfels, H., Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn-München-Wien u. a. 1985.
- Waldenfels, H., Von der Sprachnot in der Kirche, in: *StZ* 205 (1987) 218-225.
- Walf, K., Einführung in das neue katholische Kirchenrecht, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984.
- Walf, K., Kirchenrecht, Düsseldorf 1984 (= Leitfaden Theologie 13).
- Walf, K., Unfehlbarkeit - wie sie der Codex sieht, in: *Orient* 52 (1988) 171-175.
- Wanke, Bischof J., Verbindliches Gespräch. Chancen und Grenzen des Dialogs in der Kirche, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 103 (1994) 43-49.
- Weber, C., Theologie im Spannungsfeld von Lehramt und Seelsorge. Entwicklungen und Konflikte der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: *MdKI* 43 (192) 83-87.
- Weber, C., Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: W. Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991 (= Konfession und Gesellschaft 3), 20-45.

- Weber, H., Konkurrenten oder Weggenossen? Das Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt, in: J. Gründel (Hg.), Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, Düsseldorf 1990 (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 135), 85-98.
- Weger, K.-H., Theologie und Lehramt, in: StZ109 (1984) 323-331.
- Weigand, R., Zum Problem der Dispensabilität naturrechtlicher Normen in Geschichte und Gegenwart, in: M.- Tedeschi (Hg.), Il problema del diritto naturale nell'esperienza giuridica della Chiesa. Atti del Convegno Internazionale Napoli, 15-16-17 ottobre 1990, Messina 1993, 127-144.
- Weiß, O., Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995.
- Wenner, J., Kirchliches Lehapostolat in Wort und Schrift, Paderborn 1938.
- Werbick, J., Das Gewissen des Theologen und das hierarchische Lehramt. Argumentationsstrukturen in einem sich anbahnenden Konflikt, in: P. Neuner, H. Wagner (Hg.), In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik, Freiburg-Basel-Wien 1992, 201-215.
- Werbick, J., Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?, München 1995.
- Widmann, P., "Affirmativ" genügt nicht!, in: Anzeiger für die Seelsorge 102 (1993) 572-574.
- Wiedenhofer, S., Offenbarung, in: NHThG 3, 270-287.
- Wiederkehr, D. (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes - Konkurrent oder Partner des Lehramts?, Freiburg-Basel-Wien 1994 (=QD 151).
- Wiederkehr, D., Ekklesiologie und Kirchen-Innenpolitik. Protokoll einer Re-lecture der Kirchenkonstitution des Vatikanum II, in: M. Kessler, W. Pannenberg, H. J. Pottmeyer (Hg.), Fides quarens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Tübingen-Basel 1992, 251-267.
- Wiel, C. van de, De verkondigingstaak van de kerk. Kerkelijk wetboek 1983. Canons 747-833, Leuven 1990.
- Wijlens, M., Theology and canon law. The theories of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco, Lanham-New York-London 1992.
- Wolf, H., „Die liebenswürdigste aller Eminenzen“: Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe - Schillingenfürst (1823-1896), in: RQ 90 (1995) 110-136.
- Wróblewski, J., Interprétation juridique, in: DETSD, 199-201.

## Z

- Zacher, H. F., Statt einer Zusammenfassung: Grundrechte als Sache der Welt und als Sache der Kirche, in: E.-W. Böckenförde, R. Spaemann (Hg.), Menschenrechte, 327-350.
- Zepp, P., Ökumenismus im neuen Kirchenrecht, in: Verbum SVD 25 (1984) 51-61.
- Ziegler, J. G., Theologische Gewißheitsgrade in der Moralthologie. Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion, in: TThZ 78 (1969) 65-94.
- Ziegler, J. G., Verantwortete Elternschaft. Eine zeit- und theologiegeschichtliche Orientierung zur Natürlichen Familienplanung (NFP), Siegburg 1990.
- Zulehner, P. M., Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischer Loyalität, Freiburg-Basel-Wien <sup>3</sup>1989.



# Einleitung

## 1. Problemstellung und Ziel

Nach der Promulgation des *Codex Iuris Canonici* (CIC) 1983 begann die Kanonistik, sich intensiv mit dem neuen Gesetzbuch zu befassen. Dies schlug sich nicht nur in ersten Stellungnahmen und Überblicken nieder<sup>1</sup>; bald folgten auch neue Handbücher und Kommentierungen<sup>2</sup>. Auch die monographische Behandlung der einzelnen Bücher des CIC oder spezieller Fragen aus ihnen, nahm zu. Die rechtliche Verfaßtheit der Kirche sowie - traditionell - das Eherecht standen dabei im Vordergrund.

Dagegen blieb das III. Buch des CIC über das *munus docendi Ecclesiae* im Hintergrund der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit. Zwar ließ die Neukodifikation Interesse auch an diesem Sektor des kanonischen Rechts erwachen; das läßt sich an einer Reihe von Publikationen belegen<sup>3</sup>. Aber der Befund bleibt - mindestens quantitativ - hinter den anderen Materien des CIC zurück; monographische Abhandlungen zu lehrrechtlichen Themen sind seit 1983 kaum zu verzeichnen<sup>4</sup>. Hier besteht das Desi-

---

<sup>1</sup>Vgl. Schmitz, H., Wertungen des Codex Iuris Canonici. Versuch einer ersten Bilanz, in: AKathKR 154 (1985) 19-57.

<sup>2</sup>Vgl. den exemplarischen Überblick bei Aymans-Mörsdorf 1, 78f.

<sup>3</sup>So C. J. Errázuriz M., Il "munus docendi ecclesiae": Diritti e doveri dei fedeli, Mailand 1991 (=Ateneo Romano della Santa Croce. Monografie giuridiche 4) V und 3f. mit bibliographischen Belegen in A. 7.

<sup>4</sup>Vgl. etwa die von H. Mussinghoff erstellte Bibliographie in: MKCIC, Literaturverzeichnis vor 747. Ein ähnliches Bild ergibt die periodische Bibliographie im AKathKR. Ausnahmen sind die Monographien von C. J. Errázuriz M., Munus und C. van de Wiel, De verkondigingstaak van de kerk. Kerkelijk wetboek 1983. Canons 747-833, Leuven 1990, die Sammelbände Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (Hg.), La funzione di insegnare della Chiesa. XIX Incontro di Studio Passo delle Mendola - Trento 29 giugno - 3 luglio 1992, Mailand 1994 (= Quaderni della Mendola 1) und J. M. Urteaga (Hg.) La mision docente de la Iglesia. XI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas Madrid 3-5 abril 1991, Salamanca 1991 sowie einige Arbeiten zu bestimmten Canones wie H. J. Kothuis, The response of the christian faithful to the non-infallible magisterium. A canonical investigation from the times of Pius IX until the revised Code of Canon Law, (Diss.) Rom 1988; P. Y. Otsuka, La funzione di insegnamento della Chiesa, specialmente per quanto riguarda "i principi morali" sull'ordine sociale e "realtà umane" (can. 747 §2), (Diss.) Rom 1992; P. D. Martinez, El "iustum" del c. 752 del Lib. III del CIC'83. Fundamento y justificación historico - doctrinal, (Diss.) Rom 1992. Der *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) ist noch zu jung,

derat vermehrter kanonistischer Aufmerksamkeit. Dies mag auf den ersten Blick überraschen.

Einmal stehen Recht und Lehre in der katholischen Kirche faktisch in einem engen Zusammenhang. Immerhin ordnen die beiden päpstlichen Gesetzbücher dem Lehrrecht allein 86 bzw. 71 Canones systematisch zu<sup>5</sup>.

Außerdem kommt Fragen der kirchlichen Lehre in der gegenwärtigen Situation der Kirche hierzulande eine große Bedeutung zu. Eine Akzeptanzkrise der Glaubensvermittlung ist wahrnehmbar. Es ist die Rede von einer "tiefgreifenden *Identitäts- und Überlieferungskrise*"<sup>6</sup>, die sich in einer zunehmenden innerkirchlichen "Polarisierung" niederschlägt<sup>7</sup>. Über diese Krise ist das II. Vatikanische Konzil "selbst in einen innerkirchlichen Richtungsstreit von weitreichender Bedeutung einbezogen worden"<sup>8</sup>. Die kirchliche Identitätskrise gilt entweder - verfallsgeschichtlich gedeutet

---

um eine repräsentative Aussage über die Verteilung des wissenschaftlichen Interesses auf seine verschiedenen Themenbereiche machen zu können. Eine neue Bibliographie verzeichnet gerade zwei Aufsätze des Jesuiten G. Nedungatt zum *munus docendi* in dieser Kodifikation zusammen mit einem Teilentwurf aus der Reformarbeit. Im Unterschied dazu gibt es zum Eherecht eine längere Literaturliste, vgl. W. B. Soule (Hg.), *Eastern Canon Law Bibliography*, Brooklyn/NY <sup>2</sup>1994 (= Maronite Rite Series: Liturgy, Theology, Spirituality, Music, Culture and history 3), 40 n. 15 und 42-48 n. 16.7.

<sup>5</sup>Vgl. die im 3. Buch des CIC, *De Ecclesiae munere docendi* enthaltenen cc. 747-833 und die cc. 595-666 des Titels XV, *De Magisterio ecclesiastico* des CCEO.

<sup>6</sup>E. Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990, 100. Für die soziologischen Hintergründe vgl. M. N. Ebertz, "Kirchen im Gegenwind". Über die wachsende Zukunftsunsicherheit der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, in: J. Schmid, H. Tiemann (Hg.), *Aufbrüche. Die Zukunftsdiskussion in Parteien, Verbänden und Kirchen*, Marburg 1990, 223-242.

<sup>7</sup>Vgl. Weihbischof H. Krätzl, *Was ist aus der Kirche geworden?*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 103 (1994) 409; P. Scharr, *Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsentstheorie der Wahrheit*, Würzburg 1992 (= *Studien zur systematischen und spirituellen Theologie* 6), 2. 3; K. O. Frh. von Aretin, E.-W. Böckenförde, H. H. Bolte u.a., "Die kirchliche Sprachverwirrung in ein Pfingsten verwandeln". Überlegungen namhafter Katholiken zum Vermittlungsproblem in der Kirche, in: *HerKorr* 46 (1992) 172. Von "heftiger Polemik ... zwischen 'rechts' und 'links'" in der katholischen Kirche spricht auch Bischof J. Wanke, *Verbindliches Gespräch. Chancen und Grenzen des Dialogs in der Kirche*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 103 (1994) 43.

<sup>8</sup>E. Schockenhoff, *Gewissen*, 100.

- als Folge des Konzils oder als Folge einer Restauration, die den vom Konzil vermeintlich initiierten Aufbruch frühzeitig abbrach<sup>9</sup>.

Entsprechend gegensätzlich sind die Vorstellungen über eine Bewältigung dieser Krise: Auf der einen Seite soll die mangelnde Akzeptanz gegenüber lehramtlichen Äußerungen behoben werden durch den verstärkten Einsatz der formalen kirchlichen Autorität. Der Bischof von St. Pölten, *K. Krenn*, sieht einen Grund für die nachkonziliare Situation der Kirche darin, "daß die Bischöfe nicht immer, und in Lehrfragen besonders selten, ihre Autorität ausgeübt haben. Autorität heißt Verantwortung, und wenn ich sie habe, kann und darf ich sie nicht aufgeben. Wer Autorität nicht wahrnimmt, der verliert sie. Das heißt: Man kann nicht Autorität haben und 15 Jahre lang damit ruhen, und dann, nach 15 Jahren, meinen, man habe noch Autorität. Man hat sie nicht mehr. Sie ist weg. Autorität muß ständig ausgeübt werden. Eine Kirche, in der die Amtsinhaber, die Bischöfe, ihre Autorität nicht ausüben, verliert diese. Wir haben sie oft verloren, indem wir nichts sagten. Das gilt in hohem Maß für den Bereich der Lehre, der Doktrin - nicht so sehr für das Hirtenamt"<sup>10</sup>. Einzelne Katholiken<sup>11</sup> sowie Gruppierungen meinen, in enger Anlehnung an be-

---

<sup>9</sup>Vgl. ebd. 100 sowie ausführlich O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte - Verlauf - Ereignisse - Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 351-382.

<sup>10</sup>So zitiert bei: H. Wachter, Kurt Krenn. *Gottes ehrene Faust*, Wien-München-Zürich 1993, 120. Im Jahre 1986 kritisierte Kurt Krenn - damals Professor für *Systematische Philosophie und Theologie, Theologische Propädeutik, Methodenlehre der Theologie* an der Universität Regensburg - die Erklärung der Bischöfe Österreichs vom 21. September 1968 zur Enzyklika *Humanae Vitae* öffentlich. Die Erklärung sah er bereits in der sog. "Königsteiner Erklärung" der deutschen Bischöfe vom 30. August 1968 impliziert und attestierte ihr, "deutlich die Grenzen des *theologisch* Legitimen und *theologisch* Richtigen überschritten (zu) haben". Er hielt eine "Retractatio" für angebracht und gab als Zeichen ihres "Gelingens" an: "die volle Übereinstimmung mit der Lehre des Papstes", K. Krenn, *Darf der Dissens zu Humanae Vitae zum Konsens in der Kirche werden?*, in: *Persona verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma, 7-12 1986), Rom 1987, 594. 595. Als Weihbischof in Wien hatte *Krenn* sich öffentlich für das Erfordernis einer *missio canonica* für jene Journalisten ausgesprochen, "die an der Selbstdarstellung der Kirche und ihrer Glaubenslehre in den Massenmedien mitwirken", "Missio canonica" für Journalisten?, in: *Communicatio socialis* 22 (1989) 99f. Den Gedanken einer *missio canonica* für einen im Kirchenbereich tätigen Journalisten hat O. H. Pesch, *Musik als Glaubenszeugnis. Anmerkungen zu Bach, Beethoven, Bruckner, Strawinsky und anderen*, in: M. Kessler, W. Pannenberg, H. J. Pottmeyer (Hg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*. FS M. Seckler, Tübingen 1992, 471 als "irrwitzig" bezeichnet.

<sup>11</sup>Bereits am 16. September 1968 hatte sich der bekannte Kirchenhistoriker *H. Jedin* mit einer Eingabe an die Deutsche Bischofskonferenz gewandt. Darin diagnostizierte er eine

stimmte kirchliche Autoritäten, vor allem an den Papst, dem als allgemein empfundenen Glaubensschwund entgegenwirken zu müssen<sup>12</sup>.

Demgegenüber melden sich Gläubige mit ganz anderer Besorgnis und anders gerichteter Kritik zu Wort. Auch hier sind es nicht nur einzelne Theologen<sup>13</sup> und engagierte Gläubige<sup>14</sup>, sondern ebenso solidarische Zu-

---

schwere Krise der katholischen Kirche und Parallelen zur Kirchenspaltung im Gefolge der Reformation. Die Träger des kirchlichen Lehramts hätten den "Lutherstreit" als Theologengezänk unterschätzt, hätten geschwiegen und durch ihre Passivität "die nahezu ungehemmten Fortschritte der lutherischen Bewegung erleichtert, ja überhaupt erst ermöglicht". Auch die gegenwärtige (1968) Kirchenkrise sei "in ihrem innersten Wesen Unsicherheit und Desorientierung im Glauben". Dem sei abzuhelpfen dadurch, daß die "Autoritäten, welche die katholische Kirche im Unterschied von den protestantischen Kirchengemeinschaften dank ihrer auf göttlichem Recht beruhenden Struktur besitzt ... selbst vernehmlich sprechen und entschieden handeln, und zwar ohne Rücksicht auf ihre Popularität". Als konkrete Beispiele für solches Handeln nennt er: Entzug der *missio canonica*, Suspendierung von Klerikern, beides notfalls auch als Statuierung von Exempeln; Ausschluß von der Weihe bei "Autoren von Erklärungen gegen den Zölibat, gegen päpstliche und bischöfliche Lehrschreiben"; lehramtliche Interventionen zugunsten der Lehre von der Kirche auf der Grundlage von *Lumen Gentium*. "Man darf sich nicht fürchten, die Begriffe 'Autorität' und 'Gehorsam' im Vokabular der Kirche zu belassen.", vgl. so in: K. Reppen (Hg.), Hubert Jedin. Lebensbericht, Mainz 1984 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen 35), 266-272, bes. 267f. 269-271. Ähnliche Diagnosen und Therapien finden sich heute bei M. Kriele, Das Verhältnis von Theologie und Lehramt. *Zum Entzug der missio canonica und zur Notwendigkeit der Reform theologischer Fakultäten*, in: M. Müller (Hg.), Marsch auf Rom. Ein Kampf um die Kirche, Aachen 1989, 301-314 sowie G. Horst, Bischöfe im Gegenlicht. *Gelähmt vom Widerstreit der Erwartungen: Hirten ohne Stab?*, in: Ebd., 257-268, bes. 260-268.

<sup>12</sup>Vgl. als Bestandsaufnahme und Analyse M. N. Ebertz, Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismen im Katholizismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 93/92, 07.08.1992, 11-22, bes. 19-21 sowie W. Beinert (Hg.), "Katholischer Fundamentalismus". Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991; D. Menozzi, Vers une nouvelle Contre-Réforme?, in: P. Ladrière, R. Luneau (Hg.), Le retour des certitudes. Évènements et orthodoxie depuis Vatican II, Paris 1987, 278-299; ders., Das Antikonzil (1966-1984), in: H. J. Pottmeyer, G. Alberigo, J.-P. Jossua (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 403-431.

<sup>13</sup>Vgl. P. Hünemann, Droht eine dritte Modernismuskrisis?, in: HerKorr 43 (1989) 130-135; B. Häring, Meine Erfahrung mit der Kirche. Einleitung und Fragen von Gianni Licheri, Freiburg-Basel-Wien 1989; ders., Das schöpferische Gewissen. Zur aktuellen Diskussion über bestimmte Fragen christlicher Moral, in: Christ in der Gegenwart 41 (1989) 133f; E. Biser, Glaubenskonflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise, Freiburg-Basel-Wien 1989; P. M. Zulehner, Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischer Loyalität, Freiburg i. Br.-Basel-Wien <sup>3</sup>1989; O. Fuchs, Dabeibleiben oder weggehen? Christen im Konflikt mit der Kirche, München 1989; A. Müsse (Hg.), Unsere Erfahrungen mit der Kirche, Freiburg-Basel-Wien <sup>2</sup>1991; W. Bühlmann, Wider die Resignation!, in: Anzeiger für die Seelsorge 99 (1990) 424. 426. 428.

sammenschlüsse, die in der Öffentlichkeit kritisch Position beziehen. Erinnerung sei nur an Erklärungen von Theologen<sup>15</sup>, die Stellungnahme des Freckenhorster Kreises<sup>16</sup>, das Diskussionspapier namhafter Katholiken "Die kirchliche Sprachverwirrung in ein Pfingsten verwandeln"<sup>17</sup> und den Diskussionsbeitrag der Kommission 8 "Pastorale Grundsatzfragen" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken "Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?"<sup>18</sup>.

Kritisiert wird die Tendenz, "wieder Eindeutigkeiten herzustellen, wo Vieldeutigkeiten der Realität entsprechen"<sup>19</sup>, erinnert wird an die War-

---

<sup>14</sup>Vgl. etwa die Beiträge in T. Chorgherr (Hg.), Heiliger Zorn. Der Streit in der Kirche, Wien 1989, bes.: P. M. Plechl, "Durch brüderlich-klugen Rat". Die Rolle der Nuntien - gestern, heute und morgen, 34-37; H. Ferenczy, Dialog statt Willkür, Die Autorität Jesu drückte sich auch im Dienen aus, 115-132; H. Feichtlbauer, Höchst- und Letztinstanz der Mündigen. Die Geschichte der Kirche ist auch eine Geschichte der Irrtümer, 135-147. M. Albus, Kirche. Vor dem Infarkt, Düsseldorf 1993.

<sup>15</sup>Vgl. die Zusammenstellung von 37 solcher Erklärungen seit dem Ende des II. Vatikanum bei N. Greinacher, Cui bono? Über Vergeblichkeit und Nutzen öffentlicher Erklärungen von Theologinnen und Theologen, in: H. Häring, K.-J. Kuschel (Hg.), Neue Horizonte des Glaubens und Denkens, FS H. Küng, München 1993, 136-153 sowie den Text von L. Boff, Conception du magistère et attitude juridique. A propos de "l'instruction sur la vocation ecclésiale du théologien" catholique romain, in: PJR 7 (1990) 81-109 und dessen erweiterte Fassung mit 102 Unterzeichnern: A missao eclesial do teólogo. Subsídios de leitura e elementos para um diálogo em torno à "Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo", in: Revista eclesial brasileira 50 (1990) 771-807. Anlässlich der Verweigerung des Nihil-obstat für Professor *Siegfried Wiedenhofer* durch die Kongregation für das katholische Bildungswesen richteten ca. 205 Theologen aus dem deutschsprachigen Raum eine nicht veröffentlichte Petition an die Bischöfe, vgl. Lehrberufung für Graz: Kein Nihil-obstat aus Rom, in: KNA Informationsdienst Nr. 26 vom 28.06.1990, 5 sowie D. Mieth, Ein Dokument voller Widersprüche. Erster Eindruck von der neuen "Instructio" der Glaubenskongregation, in: Orient 54 (1990) 152 A. 1.

<sup>16</sup>Vgl. Freckenhorster Kreis, Zur Frage der Autorität in der Kirche. Eine pastorale und theologische Kritik des Freckenhorster Kreises an der gegenwärtigen Autoritätsausübung, in: Werkstatt Gemeinde 7 (1989) 1-14.

<sup>17</sup>Vgl.: K. O. Frh. von Aretin, E.-W. Böckenförde, H. H. Bolte u.a., „Sprachverwirrung“.

<sup>18</sup>Der Text wurde am 06.10.1991 von der Kommission verabschiedet, vom Präsidium des Zentralkomitees eingehend beraten und den Mitgliedern des ZdK, den katholischen Verbänden und den Diözesanräten zur Diskussion übersandt. Vgl. dazu H. Heinz, Wie in der Kirche miteinander umgehen? Das Diskussionspapier des ZdK "Dialog statt Dialogverweigerung", in: Anzeiger für die Seelsorge 101 (1992) 351-356.

<sup>19</sup>R. Süssmuth, Dialogischer Umgang miteinander in der Kirche, in: S. R. Dunde (Hg.), Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln?, Gütersloh 1993 (= GTB 1120), 22.

nungen *K. Rahners* vor der "Parole der parteihaft gedachten Einheit und Geschlossenheit" und vor jener Haltung, die "zu rasch und eindeutig die Glaubenslehre vom Primat des Papstes in der Kirche als dem Band der Einheit und der Garantie der Wahrheit sich objektivieren läßt in einem nicht unerheblichen römischen Zentralismus der kirchlichen Bürokratie, der Regelung von allem und jedem durch die kirchlichen Zentralministerien"<sup>20</sup>.

Dabei richten sich "Zorn und Protest" überwiegend nicht gegen die kirchliche Autorität an sich. Gesprochen wird vielmehr von "bedrängenden Erfahrungen mit der gegenwärtigen Autoritätsausübung in der Kirche"<sup>21</sup>. Unter anderem wird befürchtet, bestimmte, bisher von den Gläubigen nicht rezipierte kirchliche Lehren vor allem auf dem Gebiet der Sexualmoral sollten durchgesetzt werden: entweder durch Einbeziehung in den unmittelbaren Zusammenhang von Glaubensaussagen und auf dem Wege einer "schleichenden Infallibilisierung"<sup>22</sup>, durch verstärkte Inanspruchnahme formaler Autorität<sup>23</sup> oder durch gezielte "Personalpolitik" - bei Bischofsernennungen<sup>24</sup> ebenso wie bei der Besetzung theologischer

---

<sup>20</sup>K. Rahner, "Löscht den Geist nicht aus!" (Festvortrag vom 01.06.1962 zur Eröffnung des Österreichischen Katholikentages), erneut abgedruckt in: *Diakonia* 21 (1990) 180.

<sup>21</sup>Vgl. z. B. Freckenhorster Kreis, *Frage*, 2 und 7.

<sup>22</sup>Vgl. A. Schmied, "Schleichende Infallibilisierung". Zur Diskussion um das kirchliche Lehramt, in: J. Römelt, B. Hidber (Hg.), *In Christus zum Leben befreit*. FS B. Häring, Freiburg-Basel-Wien 1992, 250-274.

<sup>23</sup>Vgl. L. Boff, *Conception*, 86, der den gegenwärtigen Pontifikat durch den Versuch gekennzeichnet sieht, die aktuelle Krisensituation durch die Stärkung der kirchlichen Macht zu bewältigen.

<sup>24</sup>So äußert G. Alberigo, *Rechte und Freiheiten in der Kirche*, in: N. Klein, H. R. Schlette, K. Weber (Hg.), *Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute*. FS L. Kaufmann, Olten-Freiburg 1988, 75, den Eindruck, Bischofsernennungen dienen dazu, die Mehrheitsverhältnisse in bestimmten Bischofskonferenzen zu verändern. Einen Zusammenhang zwischen Zustimmung zu bestimmten Lehren bzw. unterlassener Kritik daran und Bischofsernennungen formulieren auch R. Süssmuth, *Umgang*, 20 und B. Häring, *Ein Mißtrauen, das weh tut. Zur neuen Enzyklika "Veritatis splendor"*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 103 (1994) 50. Illustrativ: W. Bühlmann, *Zivilcourage in der Kirche*, Graz-Wien-Köln 1992, 11-55: "Umstrittene Bischofsernennungen in Europa und in Lateinamerika ..." sowie die Dokumentation dazu, ebd. 139-172.

Lehrstühle<sup>25</sup>. Darin sehen die Kritiker eine Überschreitung lehramtlicher Kompetenz<sup>26</sup>.

Bisweilen mündet die öffentliche Kritik in Anregungen oder Aufforderungen, in bestimmter Weise zu reagieren: Es wird empfohlen, lehramtliche Aussagen offen kritisch zu hinterfragen<sup>27</sup>, ihnen zu widersprechen<sup>28</sup>. An kirchliche Autoritäten wird appelliert, bestimmte Verhaltensweisen zu unterlassen<sup>29</sup>. Setzen diese Anregungen noch binnenkirchlich an nach dem Motto: "nicht austreten aus der Kirche, sondern auftreten in der Kirche"<sup>30</sup>, so gibt es auch schärfere Töne, die Lösungen nur noch "von außen" für möglich halten - entweder im aggressiven Schlagwort von der "Rückeroberung der Kirche" durch die Gläubigen<sup>31</sup> oder im Aufruf zur Bildung einer "Katholischen verfassunggebenden Versammlung"<sup>32</sup>.

---

<sup>25</sup>Vgl. ebd., 50 sowie R. Süssmuth, Umgang, 20. Die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen äußerte in ihrer Stellungnahme zur "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" der Kongregation für die Glaubenslehre (24. Mai 1990), in: D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1991 (=QD 133), 176 ihre Besorgnis "im Blick auf die Praxis der römischen Stellen, die den Eindruck erweckt, bei Berufungen auf theologische Lehrstühle offenbar der Loyalität zu einer bestimmten kirchenpolitischen Linie die Priorität vor der Wissenschaftlichkeit des Kandidaten einzuräumen". Vgl. außerdem W. Seibel, Lehramt und Wissenschaftlichkeit. Anmerkungen zu einem "Nihil-obstat"-Verfahren, in: StdZ 210 (1992) 685-692 zur Verweigerung des Nihil-obstat durch die Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 07.02.1992 für Pater *Johannes Müller*, der an die Hochschule der Jesuiten für Philosophie in München als Professor für Sozialwissenschaft und Entwicklungspolitik berufen werden sollte.

<sup>26</sup>Vgl. U. Ruh, Übernimmt sich das Lehramt?, in: HerKorr 42 (1988) 157-159; A. Schmied, Infallibilisierung, 250.

<sup>27</sup>Vgl. B. Häring, Mißtrauen, 50: Der Papst solle offen gefragt werden: "... bist Du sicher, daß Dein Vertrauen in Deine hohe menschliche, amtliche und religiöse Kompetenz in Sachen der Moraltheologie und speziell der Sexualethik wirklich gerechtfertigt ist?".

<sup>28</sup>Vgl. ebd., 51: "Wir sollten den Papst wissen lassen, daß uns die vielen Zeichen seines tiefen Mißtrauens wehtun; daß wir entmutigt sind durch die vielfältigen Strukturen des Mißtrauens, die auf seine Guttheißung aufgebaut werden. Wir und die ganze Kirche sehnen uns danach, daß er seine Härte aufgibt."

<sup>29</sup>Vgl. ebd., 51: "Der Vatikan möge alle Listen - ich habe eine von ihnen gesehen - vernichten, in denen diejenigen verzeichnet sind, die als 'zuverlässig' ('*affidabili*') gelten bzw. als nicht zuverlässig, wobei es um den einen Punkt der absoluten Unzulässigkeit der künstlichen Empfängnisverhütung geht".

<sup>30</sup>W. Bühlmann, Resignation, 426 oder W. Bühlmann, Kirche, 142-149.

<sup>31</sup>Vgl. W. Holzgreve, Die Stunde der Laien ist da! Das Ende der Leidensbereitschaft an der Kirche, Konstanz 1992 (= Konstanzer Taschenbuch 125), 80f. sowie ebd. 17: "Das Volk

Es fehlt nicht an Versuchen, sich lehramtlichen Verpflichtungsansprüchen mit Berufung auf das Kirchenrecht zu entziehen<sup>33</sup>. Die genannte Akzeptanzkrise ist schließlich nur ein Beispiel für neuere Tendenzen im Kirchenrecht, die als "zunehmende Divergenz zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung" formuliert und problematisiert wurden<sup>34</sup>.

Zur Aufgabe der Kirchenrechtswissenschaft gehört es, daß sie "die rechtlich relevanten Fragen" im Lebensprozeß der Kirche "aufspürt und zu ihrer Klärung aus kanonistischer Sicht beiträgt"<sup>35</sup>. Vor diesem Hintergrund besteht Klärungsbedarf in grundsätzlichen Fragen: Wer hat in der Kirche welche Autorität in Fragen der Lehre? Womit wird die Autorität begründet, worauf stützt sie sich? Auf welche Inhalte erstreckt sich diese Lehrautorität und in welchem Umfang, d. h., welche Reichweite hat sie?<sup>36</sup> Wie hat der Gesetzgeber die Lehren des Zweiten Vatikanischen

---

verweigert die Rezeption, die Auf- und Übernahme kirchlicher Gebote, Lehren und Weisungen. Wenn Kirche daher in Zukunft noch sein soll, brauchen wir eine neue Glaubenskommunikation und damit endlich die gleichgewichtige und gleichberechtigte Stellung der Laien in der Kirche. Sie wollen und werden kein 'Stand' mehr sein und sich nicht weiter vom Kleriker her definieren lassen. Sie stellen längst das herkömmliche Amtsverständnis in der Kirche vehement in Frage. Es bleibt dabei: Die Laien müssen dem ungerechten und ungerechtfertigten Leiden an und in der Kirche ein Ende machen".

<sup>32</sup>Vgl. den Aufruf von L. Swidler, *Ecclesia semper reformanda*, in: P. Neuner, H. Wagner (Hg.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik*. FS H. Fries, Freiburg-Basel-Wien 1992, 161-163 für eine "Catholic Constitutional Convention (CCC)". Als Forum für die Umsetzung dieser Initiative hat sich die "Association for the Rights of Catholics in the Church (ARCC)" angeboten, vgl. ebd., 164 A. 13.

<sup>33</sup>So beruft sich H.-R. Laurien, Gott schreibt gerade auch auf krummen Zeilen ..., in: S. R. Dunde (Hg.), *Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln?*, Gütersloh 1993, 13 gegen die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen auf c. 212 CIC: Dort gehe es trotz aller einschränkenden Formulierung "dann doch nicht um das verschwiegene Kämmerlein, sondern vielmehr darum, die eigene Meinung 'den übrigen Gläubigen kundzutun'. Da halte ich mich ans Kirchenrecht und nicht an die das Schweigen empfehlende Instruktion ...".

<sup>34</sup>W. Böckenförde, *Neuere Tendenzen im katholischen Kirchenrecht. Divergenz zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung*, in: *Theologia practica* 27 (1992) 121-123.

<sup>35</sup>H. Müller, *Das Gesetz in der Kirche "zwischen" amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug - Annahme und Ablehnung universalkirchlicher Gesetze als Anfrage an die Kirchenrechtswissenschaft* -, München 1978 (= *Eichstätter Hochschulreden* 13), 4f.

<sup>36</sup>Diese Herausforderung ist in der systematischen Theologie durchaus angenommen worden, vgl. exemplarisch die neueren systematischen Themenbände: G. Koch (Hg.), *Mitsprache*



Konzils rechtlich transformiert? Gibt es Ansprüche unterschiedlicher Verbindlichkeit, und wie lassen sich diese differenzieren?

Gegenstand dieser Untersuchung wird nicht der Gesamtbereich der rechtlichen Normen für die kirchliche Verkündigung sein. Es geht hauptsächlich um die Grundnormen des Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern. Im CIC findet sich ein eigener Komplex von Normen, der sich inhaltlich auf solche Grundfragen bezieht und Entsprechungen im CCEO hat. Eine Untersuchung des "katholischen" Lehrrechts kann diese innerkatholische Alternative zum lateinischen Codex nicht außer acht lassen, zumal es Hinweise darauf gibt, der Gesetzgeber habe im CCEO bisweilen Korrekturen gegenüber dem CIC vornehmen wollen, und auch sonst bestehe in Interpretation und Anwendung ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen beiden Kodifikationen<sup>37</sup>. Anschließend wird sich die Aufmerksamkeit auf spätere lehrrechtlich relevante universalkirchliche Verlautbarungen richten.

Die Arbeit hat ein rechtsdogmatisches Ziel. Es geht um die begriffliche und systematische Analyse des geltenden Rechts für einen bestimmten Sektor kirchlichen Lebens. Der Inhalt der einleitenden Normen zum Lehrrecht im CIC und im CCEO und neuerer rechtlicher bzw. rechtlich relevanter Dokumente sowie ihr Ort und ihre Tragweite im Gesamt der

---

im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993; W. Beinert (Hg.), Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1991 (=QD 131); D. Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes - Konkurrent oder Partner des Lehramts?, Freiburg-Basel-Wien 1994 (=QD 151).

<sup>37</sup>Vgl. exemplarisch J. Abbass, Canonical interpretation by recourse to "parallel passages": A comparative study of the latin and eastern Codes, in: *Jurist* 51 (1991) 293-310 sowie C. G. Fürst, Zur Interdependenz von lateinischem und orientalischem Kirchenrecht. Einige Anmerkungen zum Kirchenrecht der katholischen Kirche, in: W. Aymans, K.-T. Geringer (Hg.), *Iuri canonico promovendo*. FS H. Schmitz, Regensburg 1994, 531-556. H. Schmitz, Rezension zu C. G. Fürst, *Canones-Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum orientalium*, Freiburg-Basel-Wien 1992, in: *AKathKR* 161 (1992) 293 sieht "Anhaltspunkte dafür, daß der CCEO wenigstens in einigen Punkten sachlich zutreffender formuliert, aber auch dafür, daß man sich bewußt und absichtlich vom CIC absetzen wollte". Der Papst hat zudem mehrfach zum komparativen Studium der beiden kirchlichen Gesetzbücher aufgerufen, vgl. E. Cappellini, *Nuove prospettive didattiche per il diritto canonico*, in: *OssRom* 131 (1991) vom 14.02.1991, 8.

Rechtsordnung<sup>38</sup> sollen durch Auslegung bestimmt werden. Es wird über das geltende Recht (*de lege lata*) informiert<sup>39</sup>.

Diese klare Beschränkung hilft, zwei Gefahren vermeiden. Die Auslegung der rechtlichen Bestimmungen darf auf der einen Seite nicht dazu benutzt werden, ein tendenziös verzeichnetes Negativbild der Kirche zu entwerfen. Es gibt aber auch eine entgegengesetzte Gefahr, nämlich eigenes Wunschenken in die Auslegung der Normen einzutragen. Die Gläubigen dürfen nicht durch ein idealisierend bzw. harmonisierend weichgezeichnetes Bild der katholischen Kirche getäuscht werden. Denn diese verwirklicht sich auch in ihrer rechtlichen Ordnungsgestalt. Mit aller Nüchternheit die Rechtslage zu klären, bedeutet nicht, sich zu ihrem Apologeten zu machen. Solche Klärung bewahrt aber vor einer falschen Darstellung der Gegenwart, die "ohne weiteres zu ideellen Projekten und Versöhnungen Zuflucht nimmt, die über eine oft schmerzliche Robustheit der wirklichen Geschichte hinweggehen"<sup>40</sup>. Der Fundamentaltheologe *D. Wiederkehr* hat am Beispiel seiner eigenen Lektüre der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils deutlich gemacht, wie "Optimismen der ersten Stunde" und damit verbundene "Versäumnisse der nachherigen Geschichte" heutige Enttäuschungen und Ernüchterungen programmiert haben<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup>"Rechtsordnung" kann sowohl das objektive Recht als ordnende Instanz als auch das Ergebnis seiner Anwendung bedeuten, vgl. M. Jori, A.-J. Arnaud, *Ordre.7.*, in: DETSD, 280. Hier wird der Begriff im ersten Sinn verwandt.

<sup>39</sup>Vgl. R. Dreier, *Methodenprobleme der Kirchenrechtslehre*, in: *ZevKR* 23 (1978) 358 und *Aymans-Mörsdorf* 1, 72.

<sup>40</sup>B. Forte, *Gedächtnis, Prophetie und Begleitung. Eine Einführung in die Theologie*, Zürich 1989, 185.

<sup>41</sup>Vgl. D. Wiederkehr, *Ekklesiologie und Kirchen-Innenpolitik. Protokoll einer Re-lecture der Kirchenkonstitution des Vatikanum II*, in: M. Kessler, W. Pannenberg, H. J. Pottmeyer (Hg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen-Basel 1992, 256: Von der konziliaren biblisch geprägten Sprache und der heilsgeschichtlichen Perspektive der Texte sowie den "harmonisierenden Verhältnisbestimmungen für das inner- und zwischenkirchliche Leben" habe man sich zu einem gemeinschaftlichen Enthusiasmus und Gemeinschaftspathos verleiten lassen, habe idealistisch an die automatische Umsetzung in die konkrete Praxis geglaubt. Ebenso optimistisch habe man als einen ähnlichen Automatismus angenommen, neue ekklesiologische Ansätze des Konzils würden als selbstevidente Prinzipien systemprägende Kraft entwickeln. Der Platz- und Machtvorteil der bestehenden Strukturen und der entsprechende Nachteil der erneuernden Ansätze sei weit unterschätzt worden, vgl. ebd., 257f. und 266.

## 2. Gliederung

Der *erste Teil* der Untersuchung widmet sich in sechs Kapiteln den lehrrechtlichen Grundnormen in den beiden päpstlichen Gesetzbüchern.

Zunächst wird gefragt, ob die neue Bezeichnung des kirchlichen Lehrrechts und die rechtssystematische Zusammenfassung der Grundnormen einen Wandel der lehrrechtlichen Konzeption des Gesetzgebers anzeigen (*erstes Kapitel*). Anschließend werden die grundlegenden Einleitungsnormen des CIC und ihre Parallelen im CCEO sowie einige nur in diesem Gesetzbuch anzutreffende Canones ausgelegt (*zweites bis sechstes Kapitel*). Näherhin werden Pflicht und Anspruch der Kirche auf die freie Verkündigung ihrer Glaubens- und Morallehre (*zweites Kapitel*), die Bestimmungen über die Suche nach der Wahrheit und über die Annahme und Bewahrung des Glaubens analysiert (*drittes Kapitel*). Einen Schwerpunkt bilden die Bestimmungen über die Ausübung und die Verpflichtungskraft des kirchlichen Lehramts in seinen verschiedenen Formen (*viertes Kapitel*). Schließlich sind die Bestimmungen zur Ökumene (*fünftens Kapitel*) und einige über den CIC hinaus im CCEO enthaltene lehrrechtliche Grundnormen zu untersuchen (*sechstes Kapitel*).

Auf dieser Grundlage befaßt sich der *zweite Teil* der Untersuchung mit neueren universalkirchlichen Dokumenten. Mit ihnen wird das geltende Lehrrecht entweder ergänzt oder eingeschränkt (*erstes Kapitel*): ergänzt durch den Erlaß einer neuen Form der *Professio Fidei* und die Einführung eines Treueids (I.), eingeschränkt durch die Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen (II.) und über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Weitergabe des Glaubens (III.).

In jüngster Zeit wurden bestimmte Lehren vorgelegt, deren formale Eigenart und Verpflichtungskraft aus lehrrechtlicher Sicht bestimmt wird (*zweites Kapitel*). Dabei geht es zum einen um das Apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis*, mit dem Papst *Johannes Paul II.* die Lehre über die nur Männern vorzubehaltende Priesterweihe spezifisch bekräftigt hat (I.), zum anderen um die Enzyklika *Evangelium Vitae*, in welcher der Papst Lehren bezüglich der Tötung unschuldigen Lebens spezifisch vorlegt (II.).

Den *Schluß* bilden ein zusammenfassender *Rückblick* sowie ein *Ausblick* auf die Problematik der Akzeptanz des geltenden Lehrrechts und

seiner Grundlagen, wie sie sich in der Kritik zeitgenössischer Theologen spiegelt.

### 3. Zur Methode

Die Kanonistik bietet in methodischer Hinsicht kein einheitliches Bild: Sowohl zum Rechts- wie zum Selbstverständnis der Kanonistik gibt es eine Reihe wissenschaftlich etablierter Positionen, die bisweilen zu "Schulen" zusammengefaßt werden<sup>42</sup>. Sie unterscheiden sich z. T. durch unterschiedliche Vorstellungen über die angemessene Methode zur Interpretation des kirchlichen Rechts<sup>43</sup>. Deshalb ist die hier verwendete Methode kurz zu begründen, sollen die auf sie gestützten Ergebnisse nicht unnötig Gefahr laufen, mit Kritik an ihr abgetan zu werden.

Der Norminhalt wird durch Interpretation erfaßt<sup>44</sup>. Beim Vorgang der Auslegung ist der Kanonist in bezug auf die anzuwendende(n) Methode(n) nicht frei, sondern gesetzlich gebunden. Beide geltenden päpstlichen Gesetzbücher enthalten gesetzliche Vorschriften über die Interpretation<sup>45</sup>, die sich nicht wesentlich von denen des CIC 1917 unterscheiden<sup>46</sup>. Diese Kontinuität beruht auf einer "bewußte(n) *methodologischen Entscheidung*"

---

<sup>42</sup>Vgl. C. R. M. Redaelli, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Mailand 1991; R. Puza, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 2<sup>1993</sup>, 48-89; M. Wijlens, *Theology and canon law. The theories of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco*, Lanham-New York-London 1992. R. Dreier, *Methodenprobleme der Kirchenrechtslehre*, in: *ZEvKR* 23 (1978) 343-367; H.-J. Höhn, *Gnade vor Recht? Sozialtheoretische Überlegungen zu Ansatz und Aufbau einer Theologie des Kirchenrechts*, in: *FZPhTh* 33 (1986) 345-390.

<sup>43</sup>Vgl. etwa auf der einen Seite G. May, A. Egler, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, 183-228 und auf der anderen L. Örsy, *Theology and canon law. New horizons for legislation and interpretation*, Collegeville-Minnesota 1992, 35-82.

<sup>44</sup>Vgl. G. May, A. Egler, *Einführung*, 27. 84f.

<sup>45</sup>Vgl. cc. 16-22 CIC und cc. 1498-1504 CCEO.

<sup>46</sup>Vgl. B. Th. Drößler, *Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983*, in: *AKathKR* 153 (1984) 11-14.

des Gesetzgebers"<sup>47</sup>. Der Kanonist ist bei der Auslegung aller, aber auch nur der *Gesetze*<sup>48</sup> auf den Vorrang der philologischen bzw. grammatikalisch-logischen Methode gesetzlich verpflichtet, d. h. darauf, die Bedeutung des Wortlauts in Text und Kontext zu bestimmen. Nur wenn diese Methode zu keinem eindeutigen Ergebnis führt, ist die Anwendung der weiteren genannten Interpretationsmethoden zulässig<sup>49</sup>. Insofern c. 17 CIC bzw. c. 1499 CCEO die Bedingungen für das "Verstehen" von Norminhalten angeben, kann als gesetzlicher Auftrag an den Kanonisten zu Recht die "Bildung von wahren Meinungen über den normativen Regelungsgehalt von interpretationsbedürftigen Kirchengesetzen in rechtswissenschaftlicher oder allgemein rechtspragmatischer Absicht angegeben werden"<sup>50</sup>.

Interpretation in diesem Sinne ist eine intellektuell-reproduktive Tätigkeit<sup>51</sup>. Vom Ziel der Auslegung her handelt es sich um eine sog. subjektive Interpretation, also um die Ermittlung des vom Gesetzgeber gemeinten Sinn des Gesetzes und, weil bezogen auf den historischen Gesetzgeber, näherhin um eine subjektiv-entstehungszeitliche Interpretation<sup>52</sup>.

---

<sup>47</sup>Ebd., 15 sowie zustimmend H. Socha, in: MKCIC, 17,1 und H. Schmitz, Wertungen, 26. Die fast gleichlautenden Bestimmungen des CCEO sind als Bestätigung dieser Einschätzung zu werten.

<sup>48</sup>Wo ein Canon kein Gesetz, sondern z. B. eine Empfehlung oder eine theologische Aussage enthält, besteht eine Bindung an die gesetzlichen Interpretationsregeln nicht.

<sup>49</sup>Vgl. c. 17 CIC und c. 1499 CCEO sowie B. Th. Drößler, Bemerkungen, 9f. und H. Socha, in: MKCIC, 17, 3 und 7. F. Kalde, Die Paarformel "fides - mores". Eine sprachwissenschaftliche und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung aus kanonistischer Sicht, St. Ottilien 1991 (= DissK 5), macht zwar zu Recht darauf aufmerksam, daß *dubia et obscura* sich nur auf die *propria verborum significatio* beziehen. Seine Folgerung, daß die weiteren in c. 17 CIC genannten Methoden nicht "greifen", wenn zwar nicht der Sinn der einzelnen Worte, wohl aber der Canon als solcher unklar bleibt, ist genauer zu fassen: Was nicht greift, ist die Verpflichtung, sie anzuwenden (*est recurrendum*). Es dürfte aber in diesem Fall kaum verwehrt sein, klärend auf sie zurückzugreifen.

<sup>50</sup>B. Th. Drößler, Bemerkungen, 26.

<sup>51</sup>Vgl. H. Socha, in: MKCIC, 17,2.

<sup>52</sup>Vgl. R. Dreier, Interpretation, in: StL<sup>7</sup> 3, 180. Vgl. zu dieser Begrifflichkeit und vor allem zum spezifischen Gebrauch von "subjektiv" und "objektiv" in diesem Zusammenhang A. Mennicken, Das Ziel der Gesetzesauslegung. Eine Untersuchung zur subjektiven und objektiven Auslegungstheorie, Bad Homburg-Berlin-Zürich 1970 (= Studien und Texte zur Theorie und Methodologie des Rechts 4), bes. 9-18 sowie 16 A. 38. B. Th. Drößler, Bemerkungen, 27 sieht zwar in der starken Verpflichtung auf den Gesetzeswortlaut einen Hinweis auf eine objektive Interpretation, deren Ziel der objektive, vom Gesetzgeber unabhängige

Kennzeichen der wissenschaftlichen Interpretation ist die Berücksichtigung der kodikarischen Interpretationsnormen. Ihren Ergebnissen kommt im Unterschied zu denen, die sich auf andere oder keine Interpretationsmethoden stützen, eine Wahrheitsvermutung zu. Schwieriger ist die Beurteilung unterschiedlicher Auslegungsergebnisse, die sich alle auf die kodikarischen Interpretationsregeln stützen. Denn bleibt der Sinn eines Wortlauts zweifelhaft, ist zwar der Rückgriff auf die subsidiären Regeln der Auslegung vorgesehen. Es wird aber keine Rangfolge aufgestellt und auch nicht festgelegt, in welcher Reihenfolge die verschiedenen Aushilfsmethoden anzuwenden sind.

Dem Problem der Relevanz unterschiedlicher Auslegungsergebnisse wird weithin mit dem Postulat einer kumulativen Anwendung aller Methoden in der als sinnvoll empfundenen Reihenfolge ihrer Nennung in c. 17 CIC begegnet<sup>53</sup>. Dagegen ist mit Recht eingewandt worden, dies sei eine Verschiebung, keine Lösung des Problems<sup>54</sup>. Mit gleichem Recht wird auch darauf hingewiesen, daß der Kanonist nicht berechtigt ist, von sich aus außergesetzliche Interpretationsmittel heranzuziehen<sup>55</sup>, weil es

---

Normsinn wäre. Dieses objektive Element beschränkt sich allerdings auf den verpflichtenden Ausgangspunkt beim Wortlaut, da vorausgesetzt wird, "daß der Gesetzgeber die Worte sorgfältig auswählt, um das von ihm Gemeinte auszudrücken, und daß der tatsächliche Gesetzeswortlaut den vom Gesetzgeber angezielten Sinn wiedergibt", vgl. H. Socha, in: MKCIC, 17,7. Wenn R. Dreier, Interpretation, 380 die subjektiv-entstehungszeitliche Version des Auslegungszieles als faktischen Willen des Gesetzgebers bezeichnet, dann ist mit G. May, A. Egler, Einführung 209 zu präzisieren, daß es dabei nicht um den psychischen Willen des Gesetzgebers geht, sondern um den sich im Wortlaut objektivierenden Willen.

<sup>53</sup>Vgl. H. Socha, in: MKCIC, 17,14.

<sup>54</sup>Vgl. B. Th. Dröbner, Bemerkungen, 22.

<sup>55</sup>Z. B. Konzilskonformität, ökumenische Offenheit oder bestimmte Communio-Konzeptionen, vgl. H. Socha, in: MKCIC, 17,13 sowie B. Th. Dröbner, Bemerkungen 23 mit Belegen für verschiedene Ansätze. C. 6 § 2 CIC verpflichtet bei Normen, die vorkodikarisches Gesetzes- oder Gewohnheitsrecht enthalten, nachrangig (*etiam*, im Unterschied zu c. 2 CCEO, wo *praecipue* steht) die *traditio canonica* zur „Würdigung“ (*aestimare*) heranzuziehen. Dies dient der Rechtskontinuität. Es handelt sich um ein „integriertes Moment der überkommenen Auslegungsmethodik“, vgl. B. Th. Dröbner, Bemerkungen, 13. Vereinzelt wird die These vertreten, hier werde ein eingeständiges „Erkenntniselement aktiviert, das strukturell dem *sensus fidelium* benachbart ist“, H. Schnizer, Canon 6 und der Stellenwert des alten Rechts, in: W. Aymans, A. Egler, J. Listl (Hg.), *Fides et Ius*. FS G. May, Regensburg 1991, 79 sowie ausführlich ders., *Traditio canonica und vigens disciplina - die eine und die andere Kontinuität im kanonischen Recht*, in: L. C. Morsak, M. Escher (Hg.), FS L.

eine andere, codexinterne Lösung dieses Problems gibt: Die päpstlichen Gesetzbücher kennen die authentische Interpretation, die vom Gesetzgeber oder von einem von ihm bevollmächtigten Organ vorgenommen wird<sup>56</sup>. Ihr Spezifikum besteht darin, daß sie *verbindliche* Aussagen über den Regelungsgehalt eines Gesetzes macht, also selbständig und nicht nur reproduktiv, sondern potentiell kreativ interpretiert<sup>57</sup>. Eine Lösung des Relevanzproblems wird nun darin gesehen, daß die authentische Interpretation durch ihren verbindlichen Charakter auch Maßstabfunktion für die Auslegung erhält: Dasjenige Auslegungsergebnis der wissenschaftlichen Interpretation sei zutreffend, "das einer jeweils und jederzeit möglichen authentischen Interpretation entspricht"<sup>58</sup>. Damit laute das codexinterne Relevanzkriterium: Entsprechung zum "authentisch aktualisierten Gesetzgeberwillen"<sup>59</sup>.

Zwar findet der authentische Interpret in c. 17 CIC bzw. c. 1499 CCEO ebenfalls keine Rangfolge der anzuwendenden Hilfsregeln vor. Aber anders als der nichtauthentische Interpret kann er sich auf Grund seiner rechtsgestaltenden Kompetenz für ein codexexternes Auslegungsmittel entscheiden. Dies hat zur Konsequenz, daß "nicht normierte Auslegungselemente (nur) insoweit als Relevanzkriterien zur Anwendung der gesetzlichen Interpretationsmethoden zulässig bzw. sinnvoll sind, als

---

Carlen, Zürich 1989, 353-378. Vgl. außerdem G. Comotti, *La Canonica Traditio* come criterio di interpretazione del C.I.C. (Note in margine al can. 6, §2), in: S. Gherro (Hg.) *Studi sul primo libro del Codex Iuris Canonici*, Mailand 1992 (= Pubblicazione della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova CXXIII), 111-135.

<sup>56</sup>Vgl. c. 16 CIC und c. 1498 CCEO. Vgl. geschichtliche Hinweise zur authentischen Interpretation auch im kanonischen Recht bei B. Droste-Lehnen, *Die authentische Interpretation. Dogmengeschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung*, Baden-Baden 1990 (= *Nomos Universitätsschriften. Recht* 31), 35-42. Das - anders als zur Zeit des Absolutismus - seit dem Konstitutionalismus im staatlichen Bereich für die subjektive Interpretation auftretende Problem, wessen Wille denn zu bestimmen sei, wenn das Gesetz durch das Zusammenwirken verschiedener Einzelpersonen entstand und Geltung erlangte, vgl. A. Mennicken, *Ziel*, 20, besteht im kirchlichen Bereich - zumindest für den CIC - nicht. Hier ist der kodikarische Gesetzgeber eindeutig auszumachen.

<sup>57</sup>Vgl. B. Th. Drößler, *Bemerkungen*, 27.

<sup>58</sup>Ebd., 28.

<sup>59</sup>Ebd., 28.

sie sich der authentische Interpret selbst zu eigen macht bzw. wahrscheinlich zu eigen machen wird"<sup>60</sup>.

Diese "Lösung" des interpretationstheoretischen Problems, die der Forderung nach kumulativer Anwendung der Auslegungsmethoden entgegengehalten wird, übersieht allerdings, daß eine wichtige Voraussetzung für ihr Gelingen fehlt, nämlich eine nachweisbare rationale Entscheidungsgrundlage der ergangenen authentischen Interpretationen, welche die Auslegungsweise nachvollziehbar und als Maßstab auswertbar macht<sup>61</sup>. Da der authentische Interpret weder rechtlich verpflichtet ist, seine Entscheidungen zu begründen, noch sie - in der Regel - tatsächlich begründet<sup>62</sup>, ist eine Überprüfung von "Art, Herkunft und Funktion der jeweils entscheidungserheblichen Relevanzkriterien"<sup>63</sup> nicht möglich. Der langjährige Präsident der früheren Codexreformkommission und späteren Päpstlichen Kommission zur authentischen Interpretation des CIC hat zudem in aller Deutlichkeit klargestellt, daß in diesem Organ eine Pflicht zur Begründung weder empfunden noch für sinnvoll gehalten wurde bzw. wird - entscheidend sei nicht die Kraft der Argumente, sondern die formale Autorität<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup>Ebd., 29 (im Original kursiv).

<sup>61</sup>Vgl. B. Th. Dröbner, Bemerkungen, 31, der dieses Defizit sieht, aber nicht auf seine eigene These rückbezieht. Vielleicht ist diese mangelnde Funktionstüchtigkeit auch der unausgesprochene Grund dafür, daß eine kanonistische Auseinandersetzung mit dieser Pointe der ansonsten rezipierten Ausführungen *Dröblers* fehlt, vgl. etwa H. Socha, in: MKCIC, 17 oder auch die eingehendere Darstellung der Position bei T. Schüller, Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der *salus animarum*. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie, Würzburg, 1993 (= fzk 14), 244-247.

<sup>62</sup>Vgl. H. Socha, in: MKCIC, 16,2.

<sup>63</sup>B. Th. Dröbner, Bemerkungen, 31.

<sup>64</sup>Vgl. R. J. Card. Castillo Lara, Die authentische Auslegung des kanonischen Rechts im Rahmen der Tätigkeit der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des *ius canonicum*, ÖAKR 37 (1987/88) 226: "... eine Antwort der auslegenden Kommission verpflichtet, nicht weil sie auf überzeugenden Motiven basiert, sondern weil die gesetzgeberische Autorität sie bindend will". Jeder Argumentationsversuch wird als Gefährdung der Verpflichtungskraft betrachtet und die authentische Auslegung vor allem als Willensakt gesehen, vgl. ebd. Wenn er aber zuvor eine mangelnde "Beobachtung der seitens des Gesetzgebers festgelegten Regeln" kritisiert, vgl. ebd., 215, läßt er unerwähnt, daß der Verzicht auf jedwede Begründung einer Entscheidung dem wissenschaftlichen Interpreten die Orientierung am Gesetzgeberwillen erschwert. Vgl. zur Praxis der authentischen Interpretation F. Kalde, Gesetzgebungstechnische Anmerkungen zur authentischen Interpretation "per modum legis" zum



Daher bleibt dem Kanonisten methodisch doch nur die kumulative Anwendung der unterschiedlichen subsidiären Interpretationsmethoden. Sein Auslegungsergebnis kann jederzeit durch eine authentische Interpretation überholt werden. Er erschließt somit mögliche Sinngehalte der angezogenen Norm. Der authentische Interpret entscheidet sich gegebenenfalls souverän für eine von ihnen.

Mit der Entscheidung des Gesetzgebers für die subjektive Auslegung wird besonders der Gesetzesstabilität und Rechtssicherheit Rechnung getragen, Aspekte, an denen vor allem statische Interpretationsarten interessiert sind<sup>65</sup>. Der Vorrang der authentischen - im Unterschied zur vorrangig kognitiv-intellektuell arbeitenden wissenschaftlichen Interpretation auch voluntativ genannten<sup>66</sup> - Auslegung macht allerdings den Auslegungsprozeß wenig berechenbar; er bleibt jederzeit von einer rechtsgestaltenden authentischen Interpretation "überholbar"<sup>67</sup>. Daran ändert auch das behauptete Bemühen des authentischen Auslegers nichts, Forschung und doktrinelles Entwicklung nicht durch verfrühtes Tätigwerden blockieren zu wollen<sup>68</sup>. Mögen die zentralen Interpretationsnormen der kirchlichen Kodifikationen auch mit guten Gründen als "positivistisch, voluntaristisch, statisch, nicht-hermeneutisch oder anachronistisch" kritisiert werden. Sie wurden in der Tat vom Gesetzgeber "erneut ausdrücklich bekräftigt"<sup>69</sup>.

---

CIC/1983, in: W. Aymans, K.-T. Geringer (Hg.), *Iuri Canonico Promovendo*. FS H. Schmitz, Regensburg 1994, 253-272.

<sup>65</sup>Vgl. J. Wróblewski, *Interprétation juridique*, in: DETSD, 201.

<sup>66</sup>Vgl. ebd. A. Mennicken, *Ziel*, 21f. nennt als Gründe für diese Auslegungsart ebenfalls das Verständnis des Gesetzes als Willensakt sowie die Förderung der Rechtssicherheit und als modernere verfassungsrechtliche Begründung auch das Prinzip der Gewaltenteilung, der strikten Trennung von Gesetzgebung und Rechtsprechung. Dieses Prinzip gilt in der Kirche nicht.

<sup>67</sup>Dies dient der Kontinuität im kanonischen Recht, insofern "vermöge dieses rechtstechnischen Kunstgriffs ... der Bestand des alten Gesetzes gewahrt und sein Wortlaut erhalten" bleibt, selbst wenn eine ausweitende Interpretation eines Gesetzes eher einer Gesetzesänderung gleichkommt, vgl. G. May, *Die Kontinuität im kanonischen Recht*, in: AKathKR 135 (1965), 87.

<sup>68</sup>Vgl. so R. J. Card. Castillo Lara, *Auslegung*, 219.

<sup>69</sup>H. Socha, in: MKCIC, 17,7 mit Belegen für die Kritik. Damit sollen die methodischen Anregungen etwa der Arbeiten von *H. Pree* oder amerikanischer Kanonisten, vgl. den Überblick bei T. Schüller, *Barmherzigkeit*, 232-243; 247-259, keineswegs diskreditiert werden. Aber zu befürworten, daß sie amtlich aufgegriffen werden, ist eine Sache, eine andere,

## 4. Quellenlage

### a. CIC

Die einleitenden Canones des dritten Buches des CIC (cc. 747-755) entstammen zum überwiegenden Teil einem doppelten Entwicklungsstrang der Reformarbeiten: zum einen den Arbeiten der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt, zum anderen dem nicht verwirklichten Projekt eines Grundgesetzes der Kirche. Auf dessen Promulgation hat der Gesetzgeber aus guten Gründen verzichtet und sich stattdessen mit der Einfügung verschiedener seiner Canones in das erste Gesamtschema des geplanten lateinischen Codex aus dem Jahre 1980 begnügt.

Die Dokumentation dieser Arbeiten durch die Päpstliche Codexreformkommission bzw. den heutigen Päpstlichen Rat zur Interpretation der Gesetzestexte ist für den ersten Strang in wichtigen Partien unvollständig, für den zweiten spärlich. Da die Textgenese der einzelnen Bestimmungen bei einer Reihe von Zweifelsfragen heranzuziehen sein wird, seien die beiden Entwicklungslinien zur besseren Übersicht und Nachvollziehbarkeit, und um weitere Erläuterungen bei Einzelverweisungen zu begrenzen, kurz nachgezeichnet:

Die Arbeit der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt gliedert sich in die folgenden Etappen:

(1) Diese Studiengruppe beriet während ihrer ersten Sitzungsperiode (23.-28.01.1967) auf drei Zusammenkünften am 23. und 24.01.1967 über die allgemeinen Bestimmungen des alten Codex zum kirchlichen Lehramt<sup>70</sup>.

(2) Ergebnis waren die cc. 1322-1326 eines ersten Teilschemas "De magisterio ecclesiastico" (Schema MagEccl)<sup>71</sup>.

---

kontrafaktisch von ihrer Geltung auszugehen. Zum grundsätzlichen Plausibilitätsverlust der Vorstellung einer feststehenden Wortbedeutung aus theologischer wie philosophischer Sicht vgl R. Torfs, *Propria verborum significatio: de l'épistémologie à l'herméneutique*, in: StCa n 29 (1995) 179-192.

<sup>70</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), *Coetus studiorum de magisterio ecclesiastico. Sessio I*, in: Com 19 (1987) 221-235.

<sup>71</sup>Vgl. Schema "De magisterio ecclesiastico". *Textus canonum, ordine approbatio dispositorum* (Appendix: *Ad sensum eorum quae in conventibus praecedentibus dicta sunt canones C.I.C. 1322-1351 ita proponuntur re-cognoscendi*), in: Ebd., 251f.

(3) Zu Beginn der zweiten Sitzungsperiode (13.-17.02.1968) führten einige Einwände der Teilnehmer zu textlichen Änderungen an vier der vorgesehenen Canones<sup>72</sup> (Schema MagEccl<sup>a</sup>)<sup>73</sup>.

(4) Die Dokumentation der weiteren einschlägigen<sup>74</sup> siebten Sitzungsperiode (17.-22.01.1972) fehlt; hier vorgenommene Änderungen können bislang nur durch Vergleich des nächsten Schemas mit den Informationen über die ersten beiden Sitzungsphasen rekonstruiert, nicht aber motiviert werden.

(5) Mit Schreiben vom 15.11.1977 wurde das Schema EcclMunDoc zusammen mit anderen Teilschemata zum geplanten Codex an die Konsultationsorgane zur Stellungnahme verschickt<sup>75</sup>. Die einschlägigen Bestimmungen waren die cc. 1-6.

(6) Es fehlt außerdem die Dokumentation der in drei Sitzungen zwischen 1978 und 1980 erfolgten Überarbeitung dieses Schemas unter Berücksichtigung der Ergebnisse der einzigen<sup>76</sup> weltweiten Konsultation<sup>77</sup>.

(7) Schema CIC 1980.

(8) Relatio 1981.

(9) Schema CIC 1982<sup>78</sup>.

---

<sup>72</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Coetus studiorum de magisterio ecclesiastico. Sessio II, in: Com 20 (1988) 122-124.

<sup>73</sup>Die zur besseren Unterscheidung von mir so gekennzeichnete Fassung der Canones wird zitiert nach N. Pavoni (Actuarius), Sessio II/1968. Auf den Stand dieser Fassung beziehen sich die knappen Bemerkungen bei W. Onclin (Relator), Coetus de magisterio ecclesiastico, in: Com 7 (1975) 149f.

<sup>74</sup>Vgl. die Übersicht über die behandelten Inhalte bei J. Fox, G. Corbellini, Synthesis generalis laboris Pontificiae Commissionis Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, in: Com 19 (1987) 283.

<sup>75</sup>Vgl. P. Card. Felici, Schreiben vom 15.11.1977 zur Übersendung von fünf Schemata, in: Com 9 (1977) 227f.

<sup>76</sup>Verschiedentliche Anregungen, auch das spätere Gesamtschema, vgl. (7), einer nochmaligen weltweiten Konsultation zu unterwerfen, konnten sich gegen das Drängen auf eine schnelle Promulgation des Codex nicht durchsetzen, vgl. J. A. Alesandro, The revision of the "Code of Canon Law": A background study, in: StCan 24 (1990) 115-117.

<sup>77</sup>Vgl. J. Fox, G. Corbellini, Synthesis, 284.

<sup>78</sup>Vgl. weitere Informationen bei R. J. Card. Castillo Lara, Le Livre III du CIC de 1983. Historie et principes, in: ACan 31 (1988) 17-39; R. Metz, La nouvelle Codification du droit de l'Eglise (1959-1983), in: RDC 33 (1983) 109-168 sowie H. Schwendenwein, Der geschichtliche Weg der Neukodifizierung des kanonischen Rechts. I. und II. Teil, in: Geschichte und Gegenwart 1983, 116-127 und 184-201 und J. A. Alesandro, Revision.

Für den Nachvollzug der Arbeiten am Projekt der *Lex Ecclesiae Fundamental* (LEF)(\*) sind die folgenden Stationen wichtig:

(\*1) Erster veröffentlichter<sup>79</sup> Text ist das Schema LEF/Textus prior 1969<sup>80</sup>.

(\*2) Zu diesem Schema wurden die Kardinalsmitglieder der Codexreformkommission sowie die Konsultoren der Kongregation für die Glaubenslehre und die Internationale Theologenkommission konsultiert<sup>81</sup>. Auf dieser Grundlage wurde

(\*3) das Schema LEF/Textus emendatus 1971 verfaßt und an den Weltepiskopat zur Konsultation versandt<sup>82</sup>.

(\*4) Am 03.11.1971 berichtete *P. Kard. Felici* als Vorsitzender der Codexreformkommission über die Arbeiten an der LEF und ging in kurzen Bemerkungen auf die bis zum 28.10.1971 eingegangenen Stellung-

---

<sup>79</sup>1966 und 1967 gab es bereits zwei Vorentwürfe. Sie sind nicht veröffentlicht, sondern befinden sich als maschinenschriftliche Schemata im Archiv des Päpstlichen Rates für die Interpretation der Gesetzestexte, vgl. G. Gänswein, Kirchengliedschaft - Vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchengliedschaft in das nachkonziliare Gesetzbuch der lateinischen Kirche, St. Ottilien 1995 (=MThS.K 47), 48 A. 18 sowie H. Schmitz, H., Reform des kirchlichen Gesetzbuches. Codex Iuris Canonici. 15 Jahre Päpstliche Reformkommission, Trier 1979 (= Canonistica 1), 46f. 84 Anm. 232 und 85 Anm. 234. Vgl. als Überblick zur Gesamtentwicklung W. Aymans, Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamental, in: HdbKathKR, 65-71 und R. Metz, Codification, 145-155.

<sup>80</sup>Vgl. PCI, Schema „Legis Ecclesiae Fundamental“; in: PCI, Schema „Legis Ecclesiae Fundamental“ cum relatione, TypPolVat 1969, 5-55. Über die Vorarbeiten unterrichtet W. Onclin (Relator), Relatio super schemate legis ecclesiae fundamentalis, in: Ebd., 55-129 = Ders., Relatio super priore schemate legis ecclesiae fundamentalis, in: PCI, Schema "Legis Ecclesiae fundamentalis". Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis, TypPolVat. 1971, 59-117. Eine deutsche Übersetzung des Schemas bietet: HerKorr 24 (1970) 272-282. Vgl. zum weiteren außerdem die Überblicke: Brevis conspectus de itinere iam peracto in elaboratione atque emendatione schematis legis ecclesiae fundamentalis, in: Com 4 (1972) 120f. sowie J. Fox, G. Corbellini, Synthesis, 304-307; hier wird auch der Umfang der bislang unveröffentlichten Quellen anschaulich.

<sup>81</sup>Über die Arbeit der LEF-Studiengruppe und über allgemeine Ergebnisse dieser Konsultation berichtet W. Onclin (Relator), De lege ecclesiae fundamentalis, in: Com 3 (1971) 50-69. Näheres zur Erarbeitung dieser Fassung findet sich bei W. Onclin, Relatio super schemate „Legis Ecclesiae Fundamental“ emendato, in: PCI, Schema "Legis Ecclesiae Fundamental". Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis, Typ.-Pol.Vat. 1971, 119-159.

<sup>82</sup>Vgl. als deutsche Übersetzung: HerKorr 25 (1971) 239-249.

nahmen der Bischöfe ein<sup>83</sup>. Dies wird ergänzt durch Ausführungen des zuständigen Berichtstatters, *W. Onclin*, über allgemeine Stellungnahmen aus dem Rücklauf<sup>84</sup>.

(\*5) Vom 20. bis 23.11.1972 wertete die Studiengruppe für die LEF während ihrer sechsten Sitzungsperiode die bischöflichen Eingaben aus<sup>85</sup>. Zur Vorbereitung hatte bereits eine kleine Unterkommission von Konsultoren (*parvus coetus*) die bischöflichen Eingaben gesichtet, aus ihnen Änderungsvorschläge zusammengestellt und Konsequenzen für die Bearbeitung des Schemas vorgeschlagen. Die Gesamtstudiengruppe beschloß vor diesem Hintergrund allgemeine Überarbeitungskriterien<sup>86</sup>.

(\*6) Die kleine Unterkommission hatte anschließend den Grundriß eines weiteren Entwurfs (*nova adumbratio schematis propositio*) zu erstellen, der als "Arbeitsgrundlage" dienen sollte für die ein Jahr später folgende

(\*7) siebte Sitzungsperiode der Gesamtstudiengruppe vom 17. bis 22.12.1973<sup>87</sup>. Während dieser Sitzungsphase wurde ein überarbeiteter Text beschlossen. Der Wortlaut der Canones ist den Berichten über die achte bis zehnte Sitzungsperiode der zu einer um Mitglieder der Kommission für die Reform des Ostkirchenrechts erweiterten gemischten Studiengruppe zur LEF zu entnehmen; er ist jeweils als Basistext den Diskussionsberichten vorangestellt (=Zwischenentwurf LEF/1973).

Vom Schema LEF/Textus emendatus 1971 zu diesem Zwischenentwurf lassen sich Änderungen feststellen; die Gründe dafür sind nicht dokumentiert. Berichtet wird lediglich über die weiteren Diskussionen. Die für die Lehrfunktion der Kirche einschlägigen Bestimmungen wurden

---

<sup>83</sup>Vgl. P. Card. Felici, Ansprache "De schemate 'Legis Ecclesiae fundamentalis' ad Patres Synodi Episcoporum", in: Com 3 (1971) 169-179.

<sup>84</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), *Universas contrahens generales animadversiones ad Schema Legis Ecclesiae fundamentalis ab Episcopis propositas*, in: Com 4 (1972) 122-160.

<sup>85</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), *De lege ecclesiae fundamentalis. Sessio Coetus specialis ad examinandas Episcoporum animadversiones*, in: Com 5 (1973) 196-216 und J. Fox, G. Corbellini, *Synthesis*, 306.

<sup>86</sup>Vgl. ebd., 196f. sowie P. Card. Felici, *Relatio auf der Vollversammlung der Codexreformkommission vom 24. bis 27.05.1977*, in: Com 9 (1977) 77.

<sup>87</sup>Vgl. ebd. sowie I. Herranz (Actuarius), *Coetus specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamentali"*, in: Com 6 (1974) 61 und J. Fox, G. Corbellini, *Synthesis*, 306.

während der neunten Sitzungsperiode vom 17.-21.03.1975 behandelt<sup>88</sup>. Sie gingen ein in das Ergebnis der achten bis zehnten Sitzungsperiode, nämlich in das

(\*8) Schema LEF 1976<sup>89</sup>, das den Mitgliedern der Reformkommissionen sowohl zum CIC als auch zum Ostkirchenrecht zur Stellungnahme vorlag.

(\*9) Der Rücklauf wurde in zwei Sitzungsphasen vom 24. bis 29.09.1979 und vom 07. bis 12.01.1980 von einer gemischten Arbeitsgruppe aus beiden Kommissionen ausgewertet. Letztere hatte die Bestimmungen zur Lehrfunktion der Kirche zum Gegenstand<sup>90</sup>.

(\*10) Der letzte Gesetzesentwurf zur LEF ist das Schema LEF/1980<sup>91</sup>. Der Anhang der Relatio 1981 enthält die Fassung derjenigen ihrer Canones, die in den CIC eingearbeitet werden sollten<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), *Coetus specialis studii "De lege ecclesiae fundamentalis"* (Sessio IX<sup>a</sup>), in: *Com 9* (1977) 83-116. Nach diesem Bericht werden sowohl der Zwischenentwurf LEF/1973 als auch die auf der neunten Sitzungsperiode verabschiedeten Canones zitiert. Bei R. Metz, *Codification*, 151f. und W. Aymans, *Projekt*, 67f. wird der Zwischenentwurf LEF/1973 in der Überarbeitungsphase zwischen 1972 und 1976 nicht eigens genannt. Anders H. Schmitz, *Die Lehrautorität der Bischofskonferenz*, in: H. Müller, H. J. Pottmeyer (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989, 222, der von einem "Textentwurf LEF1974" spricht und ihn als das Ergebnis der achten Sitzungsperiode der speziellen Studiengruppe vom 23. bis 26.04.1974 bezeichnet. Auf dieser Sitzung wurden aber ausgehend vom Zwischenentwurf LEF/1973 nur Bestimmungen des Caput I der LEF behandelt. Die Normen über die Lehrfunktion der Kirche kamen erst in der neunten Sitzungsperiode zur Sprache. Lediglich die cc. 35 und 36 Zwischenentwurf LEF/1973 waren bereits in der achten Sitzungsperiode einmal besprochen und in der nächsten noch einmal aufgegriffen worden, vgl. J. Fox, G. Corbellini, *Synthesis*, 307 sowie I. Herranz (Actuarius), *Coetus specialis studii "De lege ecclesiae fundamentalis"* (Sessio VIII), in: *Com 8* (1976) 78-108 und ders., *Sessio IX/1975*, 84. Daher wird hier der Zwischenentwurf mit LEF/1973 gekennzeichnet.

<sup>89</sup>Der Wortlaut läßt sich der Dokumentation der erneuten Überarbeitung entnehmen, vgl. nächste Anm. Eine deutsche Übersetzung findet sich in: *HerKorr 32* (1978) 623-632.

<sup>90</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), *Coetus specialis "De lege ecclesiae fundamentalis"*. *Postrema recognitio schematis*, in: *Com 12* (1980) 25-47 und *Coetus specialis "De lege ecclesiae fundamentalis"* (*Postrema recognitio schematis*), in: *Com 13* (1981) 44-110.

<sup>91</sup>Die offizielle Publikation aller Schemata zur LEF wurde von der PCI 1992 angekündigt, steht aber noch aus, vgl. *PCI, Praecipuorum actorum conspectus*, in: *Com 24* (1992) 199.

<sup>92</sup>Vgl. *Appendix. Canones "Legis Ecclesiae fundamentalis" qui in Codicem Iuris Canonici inserendi sunt, si ipsa "Lex ecclesiae fundamentalis" non promulgabitur*, in: *Relatio 1981*, 347-358. Vgl. außerdem W. Aymans, *Projekt*, 68f.

An dieser Quellsituation hat sich auch durch die Herausgabe einer mit Anmerkungen versehenen Ausgabe des CIC<sup>93</sup> durch die Päpstliche Kommission zur authentischen Interpretation nichts geändert: Die dort zu den einzelnen Canones angeführten Dokumente entstammen nicht einem von der Codexreformkommission während der Erarbeitung des neuen Codex kontinuierlich registrierten Quellenmaterial. Sie sind vielmehr das Ergebnis des fragwürdigen Versuchs, nach über zwanzig Jahren nachträglich und aus zweiter Hand - nicht von der Kommission selbst -, Textmaterial zusammenzustellen, das in einem nicht notwendig unmittelbaren genetischen Zusammenhang mit den Canones steht. Es ist nicht ausgeschlossen, daß tatsächlich verwendetes direktes Quellenmaterial unerwähnt geblieben ist. Ähnlichkeiten im Wortlaut eines notierten Textes mit dem eines Canon bieten umgekehrt noch keine Gewähr dafür, daß man es mit einer Quelle des betreffenden Canons zu tun hat. Als *Quelle* können dort verzeichnete Texte nur dann gelten, wenn sie nachweislich für die Entstehung und Abfassung des Canons relevant sind. Die Annotierung des Codex hat privaten, keinen amtlichen Charakter. Das wird wegen der Herausgabe durch die kuriale Kommission leicht übersehen, ist aber aus der kurzen Einführung ersichtlich<sup>94</sup>. Die Anmerkung eines Textes in dieser Ausgabe ist also kein Beweis für seinen Quellencharakter<sup>95</sup>.

## b. CCEO

Die hier interessierenden parallelen Bestimmungen des CCEO gehören zwar größtenteils, aber nicht alle systematisch zusammen<sup>96</sup>. Daher sind auch hier unterschiedliche textgenetische Bahnen nachzuziehen, je

---

<sup>93</sup>Vgl. CIC/Annotierte Ausgabe 1989.

<sup>94</sup>Vgl. R. J. Card. Castillo Lara, Praesentatio, in: CIC/Annotierte Ausgabe 1989, XII.

<sup>95</sup>Vgl. die berechtigte Kritik mit Einzelbeispielen von E. Sastre Santos, Nota sobre las fuentes añadidas al Código de 1983, in: Apoll 62 (1989) 541-557.

<sup>96</sup>Nach C. G. Fürst, Canones Synopse, 49 und 154f. ergibt sich folgendes Bild: Parallelen mit gleichem Kontext c. 747 CIC/c. 595 CCEO; c. 749 CIC/c. 597 CCEO; c. 750 CIC/ c. 598 CCEO; cc. 752-753 CIC/cc. 599-600 CCEO; Parallelen zum CIC mit anderem Kontext: c. 748 § 2 CIC/c. 586 CCEO; c. 754 CIC/c. 10 CCEO, vgl. dazu allerdings die Korrektur unten S.368; keine Entsprechung im CCEO haben die cc. 748 § 1 und 751 CIC; ohne Entsprechung im CIC sind die cc. 596, 601-606 CCEO.

nachdem, in welchem systematischen Kontext die Bestimmungen angesiedelt sind<sup>97</sup>.

Der Hauptstrang<sup>98</sup> nahm seinen Ausgangspunkt bei Canones, die bereits bis 1948<sup>99</sup> im Rahmen des damaligen Projektes eines Gesetzbuches für die katholischen Ostkirchen fertiggestellt waren. Als Papst *Pius XII.* entschied, das Projekt nicht als solches zu promulgieren, sondern nur Einzelteile<sup>100</sup> jeweils in Form eines *Motuproprio*, gehörten die Bestimmungen über die Lehraufgabe in der Kirche nicht dazu. Sie wurden daher nicht publiziert und erst im Zuge der Dokumentation der Arbeit der Päpstlichen Kommission für die Reform des Ostkirchenrechts zugänglich.

(1) Es handelt sich um die einleitenden cc. 1-3 über das kirchliche Lehramt (CICO Mag-Eccl/1948)<sup>101</sup> und um c. 1 seines Caput II., das sich

---

<sup>97</sup>Vgl. zur Vorgeschichte und zum Gesamtverlauf der Arbeiten zur Reform des Ostkirchenrechts J. D. Faris, *La storia della codificazione orientale*, in: K. Bharanikulanjara (Hg.), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Vatikanstadt 1995 (= Studi giuridici 34), 255-268; R. Potz, *Die Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts*, in: *HdbKathKR*, 57-65; ders., *Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1990 - Gedanken zur Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts*, in: H. Paarhammer, A. Rinnerthaler (Hg.), *Scientia Canonum. FS F. Pototschnig*, München 1991, 399-414, ebd., 411 A. 12 weitere Literatur zur Kodifikationsgeschichte; R. Metz, *Codification*, 155-167; J. Schlick, M. Zimmermann, *Vers une mutation du champ juridique de l'église catholique romaine? Le Code des Canons des Église Orientales*, in: *PJR* 8 (1991) 46-64, L. Rhoban, *Codification du droit canonique oriental*, in: *Apoll* 65 (1992) 237-298 sowie *Indice generale della collana "Nuntia"*, in: *Nuntia* 31 (1990) 46-70. Als Überblick und erste Einschätzung vgl. R. Metz, *Le nouveau code de droit canonique des Eglises orientales catholiques*, in: *RDC* 42 (1992) 99-117.

<sup>98</sup>Die Entwicklungsschritte zu den cc. 586, 10 sowie 902 und 904 § 1 CCEO werden im Anschluß an ihre Parallelbestimmungen im CIC wiedergegeben.

<sup>99</sup>Einzelne Canonesgruppen waren bereits früher fertig. Hier wird zur Kennzeichnung der Zeitpunkt gewählt, zu dem zusammengehörige Normenkomplexe abschließend redigiert waren. Einzelheiten vgl. bei I. Zuzek, *Les textes non publiés du Code du droit canon oriental*, in: *Nuntia* 1 (1975) 23-31, bes. 29f. sowie J. D. Faris, *Storia*, 259-262 und R. Metz, *La première tentative de codifier le droit des Eglises orientales catholiques au XX<sup>e</sup> siècle (1927-1958)*, in: P. Ourciac, G. Sicard, H. Gilles u. a. (Hg.), *FS J. Dauvillier*, Toulouse 1979, 531-538.

<sup>100</sup>Nach R. Potz, *Kodifikation*, 58 waren dies die am ehesten für konsensfähig gehaltenen Texte. J. D. Faris, *Storia*, 261 nennt drängende und unmittelbare Notwendigkeiten in einigen Ostkirchen als Grund für die Teilpromulgationen.

<sup>101</sup>Vgl. *Nuntia* 3 (1976) 71f.



der Aufnahme von Nichtkatholiken in die Kirche widmete<sup>102</sup>, sowie um die cc. 1, 2, 4, 5 und 7 über den katholischen Glauben (CICO FidCath/1948)<sup>103</sup>. Sie wurden den Mitgliedern der jeweils zuständigen Studiengruppen als Ausgangstexte übergeben: zum einen der mit einer Doppelthematik betrauten Studiengruppe IV über die Kleriker und das kirchliche Lehramt<sup>104</sup>, zum anderen der Arbeitsgruppe II, die vornehmlich die allgemeinen Normen, die Riten, physische und moralische Personen sowie die ordentliche und delegierte Gewalt zu behandeln hatte<sup>105</sup>.

(2) Versehen mit diesen Texten gingen die Studiengruppen an die Erstellung von Einzelschemata. Erst nach der Behandlung des Klerikerrechts erarbeitete die Studiengruppe IV auf ihrer Sitzungsperiode vom 12.-24.03. 1979 einen ersten Entwurf der einleitenden Normen zum kirchlichen Lehramt (Schema CICO MagEccl/1979) unter Berücksichtigung beider Ausgangstexte und der parallelen Arbeit an der LEF<sup>106</sup>. Vom 26.11.-07.12. 1979 beschäftigte sich die Studiengruppe auch mit anderen Themen, für die sie zuständig war, die aber zum Teil zu eigenständigen Normkomplexen zusammengefaßt und nicht Bestandteil der Lehramtsgesetzgebung wurden<sup>107</sup>.

(3) Die zentrale Studiengruppe unternahm anschließend während ihrer Sitzungsperiode vom 14.-25.04.1980<sup>108</sup> eine erneute Überprüfung (*denua revisio*) dieses Schemas und nahm Änderungen vor<sup>109</sup> (Schema CICO MagEccl/1980).

---

<sup>102</sup>Vgl. ebd., 76. Der Canon ist identisch mit c. 1351 CIC 1917.

<sup>103</sup>Vgl. Nuntia 2 (1976) 56f.

<sup>104</sup>Vgl. I. Zuzek, *Compiti del coetus III e IV*, in: Nuntia 3 (1976) 70f.

<sup>105</sup>Vgl. *I compiti del coetus secundus*, in: Nuntia 2 (1976), 53f.

<sup>106</sup>Vgl. G. Nedungatt, *The schema "De magisterio ecclesiastico - Part I*, in: Nuntia 10 (1980) 65f. sowie *Breve relazione sui lavori della Commissione dal 7 dicembre 1979 al 15 dicembre 1980*, in: Nuntia 11 (1980) 76.

<sup>107</sup>Vgl. G. Nedungatt, *The schema "De magisterio ecclesiastico" - Part 2*, in: Nuntia 11 (1980) 55, der als weitere Themenkomplexe nennt: 1. *De evangelizatione gentium*, 2. *De catechetica institutione*, 3. *De educatione christiana*, 4. *De baptizatis non-catholicis ad plenitudinem catholicam convenientibus*, 5. *De oecumenismo*.

<sup>108</sup>Vgl. *Breve relazione 1979/80*, 81.

<sup>109</sup>Vgl. I. Zuzek (Relator), *Note concerning the "denua revisio" of the canons "de Magisterio ecclesiastico" in april 1980*, in: Nuntia 10 (1980) 83-86. Für die Arbeiten zum Themenkreis „*De evangelizatione gentium*“ vgl. G. Nedungatt, *Schema 2*, 56 -59.

(4) Am 06.06. 1981 wurde das *Schema canonum de evangelizatione gentium, magisterio ecclesiastico et oecumenismo* mit erläuternden Vorbemerkungen an die verschiedenen Konsultationsorgane gesandt. Stellungnahmen sollten bis zum 31. Dezember desselben Jahres abgegeben werden (Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981)<sup>110</sup>. Damit war die erste Phase der Reform abgeschlossen.

(5) Die zweite Phase bestritt eine eigene Studiengruppe mit dem Auftrag, die eingegangenen Stellungnahmen auszuwerten, die das Sekretariat der Reformkommission in einem 112seitigen Heft zusammengestellt hatte. Auf dieser Basis wurde eine neue Fassung (*denua recognitio*) des Schemas erarbeitet (Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1982)<sup>111</sup>. Geleistet wurde diese Arbeit in der Sitzungsperiode vom 22.03.-04.04.1982<sup>112</sup>.

(6) Von April 1984 bis Juni 1986 war eine spezielle Koordinierungsgruppe mit der Erstellung eines Gesamtschemas befaßt. Ohne die Substanz der Schemata anzutasten, sollte sie diese in eine vollständige und einheitliche Form bringen<sup>113</sup>. Die Normen über das Lehramt wurden von ihr vom 20.-25. und vom 27.-29.03.1985 sowie vom 27.05.-01.06. 1985 behandelt<sup>114</sup>. Ergebnis dieser ersten Phase ihrer Arbeit<sup>115</sup> war das am

---

<sup>110</sup>Vgl. Nuntia 12 (1981) 3-36.

<sup>111</sup>Vgl. E. Eid, Relazione del vice-presidente della commissione all'apertura dell'assemblea plenaria dei membri (3 novembre 1988), in: Nuntia 29 (1989) 13f.

<sup>112</sup>Vgl. Relazione circa la "denua recognitio" dello "Schema canonum de evangelizatione gentium, magisterio ecclesiastico et oecumenismo", in: Nuntia 17 (1983) 3f. Die Angabe des Abschlußdatums dieser Periode schwankt: Außer dem 4. werden der 2. und der 9. April 1982 genannt, vgl. Breve relazione sui lavori della commissione dal 15 dicembre 1982 al 15 dicembre 1983, in: Nuntia 17 (1983) 71 bzw. Relatio ad synodum episcoporum 1983, in: Ebd., 70.

<sup>113</sup>Vgl. E. Eid, Relazione, 14, der fünf Kriterien dieser Arbeit nennt: Herstellung innerer Logik und Kohärenz durch Behebung von Widersprüchen zwischen verschiedenen Schemata, rechtssprachliche Kontrolle und stilistische, orthographische und grammatikalische Vereinheitlichung, Herstellung einer logischen Systematik; vgl. auch Criteri e traccia di lavoro del „Coetus de coordinatione“; in: Nuntia 21 (1985) 66-83. Die Gesamtarbeit der Koordinierungsgruppe ist dokumentiert in: Nuntia 27 (1988) 3-86: L'operato del "Coetus de coordinatione". Hier ging es um eine erste Phase vor dem Schema CICO 1986, vgl. ebd., 3-20. Ihre tatsächliche Tätigkeit ging aber durchaus darüber hinaus. Vgl. unten S. 166.

<sup>114</sup>Vgl. Breve relazione sui lavori della commissione dal 15 dicembre 1984 al 15 dicembre 1985, in: Nuntia 21 (1985), 84.

<sup>115</sup>Sie bestand in der Präparierung des ersten Gesamtschemas. Als Arbeitsgrundlage hatte das Sekretariat der Reformkommission die acht Einzelentwürfe zu einem ersten Gesamtentwurf mit 1518 durchgezählten Canones zusammengestellt. Die Gesamtdokumentation dieser

17.10.1986 an die Mitglieder der Kommission zur Reform des Ostkirchenrechts zur Stellungnahme versandte *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis* (Schema CICO 1986)<sup>116</sup>.

(7) Die Stellungnahmen wurden - analog zur Vorgehensweise bei der Relatio 1981 im Rahmen der Reform des lateinischen Codex - vom Sekretariat zusammengestellt<sup>117</sup> und dann von einer eigenen Arbeitsgruppe zur Auswertung der Bemerkungen zum Schema (*Coetus de expansione observationum*) vom 09.-27.11.1987 und vom 11.-20.01.1988 gewürdigt und beantwortet<sup>118</sup>. Die Stellungnahmen und Antworten wurden in einem Band an die Mitglieder der Reformkommission versandt<sup>119</sup> (Osservazioni-risposte 1988). Unabhängig davon hatte die Koordinierungsgruppe weiterhin redaktionelle Verbesserungsvorschläge erarbeitet und diese im Vorlauf den Mitgliedern der Vollversammlung unterbreitet, einige noch während der Vollversammlung<sup>120</sup>.

(8) Auf dieser Grundlage tagte vom 03.-14.11.1988<sup>121</sup> die letzte Vollversammlung der Reformkommission und verabschiedete das Schema Novissimum CICO 1988<sup>122</sup>, das vom 16.-21.12.1988 letztmalig durch die

---

Phase hätte 550 Seiten beansprucht und daher den Rahmen des Mitteilungsorgans "Nuntia" gesprengt. Dort beschränkte man sich daher auf die Mitteilung der 20 bedeutendsten Änderungen und eine alphabetische Liste mit orthographischen und terminologischen Modifizierungen von geringerer Bedeutung, vgl. L'operato del "Coetus de Coordinatione", 3-5 sowie 5-12 und 13-20.

<sup>116</sup>Vgl. Nuntia 24/25 (1986).

<sup>117</sup>Das Sekretariat der Reformkommission übernahm die Sammlung und Ordnung, übersetzte den Großteil der Eingaben ins Italienische und faßte nötigenfalls zusammen. 154 Seiten umfaßte das entsprechende Summarium, dem sich dann eine spezielle Arbeitsgruppe widmete, vgl. Breve relazione sull'attività della commissione dal 15 dicembre 1986 al 25 ottobre 1988, in: Nuntia 27 (1988) 89.

<sup>118</sup>Vgl. zu deren Arbeit ebd., 89f.

<sup>119</sup>Vgl. Le osservazione dei membri della commissione allo "Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis" e le risposte del "Coetus de expansione observationum", in: Nuntia 28 (1989) 3-138.

<sup>120</sup>Vgl. L'operato, 21f.

<sup>121</sup>Vgl. Breve relazione 1986-1988, 91f.

<sup>122</sup>Vgl. Resconto dei lavori dell'assemblea plenaria dei membri della commissione. 3-14 novembre 1988, in: Nuntia 29 (1989) 20-77.

Koordinierungsgruppe für die Übergabe an den Papst präpariert wurde<sup>123</sup>.

(9) Zusammen mit einigen Beratern überprüfte und modifizierte der Papst das ihm am 29. Januar 1989 mit der Bitte um Promulgation übergebene Schema<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup>Vgl. L'operato, 21 sowie die sich anschließende Dokumentation von Änderungen, ebd., 21-86.

<sup>124</sup>Vgl. die Zusammenstellung der Änderungen: Ultime modifiche, in: Nuntia 31 (1990) 38-47.

# Erster Teil

## Die grundlegenden Bestimmungen der päpstlichen Gesetzbücher zum Lehrrecht

### Erstes Kapitel

#### Bezeichnung und rechtssystematischer Ort des Lehrrechts

Das Gesetzbuch der lateinischen Kirche enthält ein eigenes Buch, das sich mit dem Lehren beschäftigt. Es handelt sich um das III. Buch des Codex Iuris Canonici mit der Überschrift: *De Ecclesiae munere docendi*.

Das Wort *munus* wird im CIC in unterschiedlicher Weise verwendet. Innerhalb des Ämterrechts wird es entweder im Sinne von "Kirchenamt" und damit als Synonym zu *officium ecclesiasticum* gebraucht<sup>1</sup>. Oder es wird als Bestandteil der Definition dieses Begriffs eingesetzt. In c. 145 CIC meint *munus* eine bestimmte Aufgabe, eine Funktion, einen Dienst oder ein Tätigkeitsfeld<sup>2</sup>. Wo eine solche Tätigkeit im Rahmen kirchlicher Sendung geschieht und rechtlich zu einem beständigen Komplex von Rechten und Pflichten zusammengefaßt wird, der unabhängig von der Besetzung mit einer bestimmten Person objektiv Bestand hat, ist ein *Kirchenamt* errichtet worden<sup>3</sup>.

Im ämterrechtlichen Kontext ist *munus* somit ein Gattungsbegriff für auf Grund von Taufe und Firmung oder auf Grund einer hierarchischen Ermächtigung - eine ihrer möglichen Formen ist die Übertragung eines Kirchenamtes - von Gläubigen ausgeübte Funktionen oder Tätigkeiten im

---

<sup>1</sup>Vgl. H. Socha, in: MKCIC, 145, 12.

<sup>2</sup>Vgl. ebd., 145, 2.

<sup>3</sup>Vgl. H. Pree, Die allgemeinen Normen des kanonischen Rechts, in: Ders., H. Heimerl, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht, Wien-New York 1983, 121; H. Schmitz, *Officium animarum curam secumferens*. Zum Begriff des seelsorgerischen Amtes, in: A. Gabriels, H. J. F. Reinhardt (Hg.), *Ministerium iustitiae*. FS H. Heinemann, Essen 1985, 127 sowie H. J. F. Reinhardt, in: MKCIC, 228, 2-4.

Rahmen der kirchlichen Sendung<sup>4</sup>. Inhaber von Kirchenämtern sind Einzelpersonen oder Kollegien<sup>5</sup>.

Insofern die Überschrift des dritten Buches als Träger eines *munus* die Kirche nennt, scheidet die eine der skizzierten fachlich-ämterrechtlichen Bedeutungen des Wortes aus, da die Kirche als solche nicht Inhaberin eines *officium ecclesiasticum* sein kann<sup>6</sup>.

Einen Hinweis auf die mögliche Bedeutung von *munus* im Titel des dritten Buches erbringt die Beobachtung, daß die Kombination *munus docendi* überwiegend zusammen mit den *munera sanctificandi et regendi* auftaucht<sup>7</sup>. Diese Verwendung weist auf einen Gebrauch von *munus* hin, wie er der Dogmatik im sog. "Tria-munera-Schema" geläufig ist. Dieses Schema taucht in der Theologiegeschichte in unterschiedlichen Versionen und Aussageabsichten auf. Für die Kirche wurde es erstmals im 19. Jahrhundert in spezifischer Weise angewendet.

## **I. *Munus docendi*: Herkunft und Verwendung im II. Vatikanum**

### **1. Herkunft**

Der *Ursprung* dieses Ternars liegt in vereinzelt Versuchen von Kirchenvätern, den Titel "Christus" (Gesalbter) unter Rückgriff auf das Alte Testament zu erklären. In diesem Hoheitstitel Jesu drücke sich aus, daß ihm alle *Würden* derer zukommen, die im Alten Testament durch eine

---

<sup>4</sup>Vgl. I. Riedel-Spangenberg, *Officium, ministerium et munus*. Die Rechtmäßigkeit der Dienste und Ämter von Frauen in der katholischen Kirche, in: T. Schneider, H. Schüngel-Straumann (Hg.), *Theologie zwischen Zeiten und Kulturen*. FS E. Gößmann, Freiburg-Basel-Wien 1993, 351f.

<sup>5</sup>Vgl. H. Socha, in: MKCIC, 145, 11.

<sup>6</sup>Nach O. Semmelroth, *Ämter der Kirche*, in: LThK<sup>2</sup> 1, 459 kann allenfalls im übertragenen Sinne von der Kirche als Trägerin von Ämtern die Rede sein in dem Sinn, daß es in ihr Ämter gebe.

<sup>7</sup>Vgl. cc. 375 § 2; 519; 1008 CIC. Alleine steht es nur im Titel des III. Buches des CIC und in c. 807 CIC.

besondere Salbung ausgezeichnet seien, nämlich: Priester, Könige und - wie man irrtümlich annahm - auch Propheten<sup>8</sup>.

Bei anderen Kirchenvätern betonte und illustrierte der gleiche Rückbezug auf die (vermeintlich drei) Arten von Gesalbten im Alten Testament die neue Existenzweise der auf Christus Getauften. Ihnen kämen alle drei Würden zu<sup>9</sup>.

Im *Mittelalter* vereinzelt erwähnt, aber ohne nennenswerte Bedeutung, vermehrte sich der Gebrauch des Ternars zunächst in der reformatorischen Theologie. *Calvin* übertrug die Würdetitel erstmals in die Soteriologie. Dadurch wurden aus ihnen *Funktionsaussagen*. Sie gaben nicht mehr nur an, *was Jesus als Gesalbter war*, sondern auch, *wozu er gesandt war*, worin seine "mittlerische Heilswirksamkeit" bestand<sup>10</sup>.

Im *18. und 19. Jahrhundert* wurde dieser Ansatz in der katholischen Theologie aufgegriffen, und zwar nicht nur in der Soteriologie, wo er bis heute keine einheitliche Ausprägung gefunden hat<sup>11</sup>. Er tauchte in der Ekklesiologie mit neuen Sinnspitzen auf. Eher bloß nominell herangezogen als inhaltlich reflektiert, erscheinen die *tria munera* zur Erklärung dafür, welche Kompetenzen Jesus den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen hat. Vermittelt durch die Theologie der Aufklärung trat neben das klassische Duo vom Heiligen und Leiten die Funktion des Lehrens. Es ging dabei von vornherein um die Erläuterung der Kompetenzen der *Ordinierten*, die inhaltlich veranschaulicht werden sollten. Nur die Geweihten hatten in dieser Perspektive Anteil an den Aufgaben, Funktionen ("Ämtern") Christi. In bezug auf die übrigen Gläubigen wurde die Teilhabe an der Würde Christi nicht in Funktionsaussagen transponiert. Ihr Anteil an den Funktionen Christi kam nicht in den Blick.

---

<sup>8</sup>Vgl. M. Schmaus, Ämter Christi, in: LThK<sup>2</sup> 1, 459 sowie L. Schick, Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi. Ein zu realisierendes Programm, in: J. Pfammater, F. Furger (Hg.), Die Kirche und ihr Recht, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986 (= Theologische Berichte VI), 40f. und ders., Die Tria-Munera in den Schriften George Phillips und in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils - Ein Vergleich - Beitrag zur Klärung der Bedeutung eines in der nachkonziliaren Theologie und Kanonistik oft verwendeten ekklesiologischen Theologumenons, in: ÖAKR 32 (1982) 74f. Grundlegend ders., Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien, Frankfurt 1982 = (Europäische Hochschulschriften XXIII/171).

<sup>9</sup>Vgl. L. Schick, Teilhabe, 41 und ders., Tria-Munera, 75.

<sup>10</sup>Vgl. L. Ullrich, Ämter Jesu Christi, in: LKD, 7 und L. Schick, Teilhabe, 43.

<sup>11</sup>Vgl. L. Ullrich, Ämter, 7.

Eine besondere Wirkungsgeschichte entfaltete die erstmalige Anwendung des Ternars auf die *Kirche* als Trägerin von *munera*. Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen organologischen Leib-Christi-Ekklesiologie<sup>12</sup> und der mit ihr verbundenen "unantastbaren Immunisierung und Mystifizierung der hierarchischen Struktur der Kirche"<sup>13</sup> hatte der Laie und Kirchenrechtler *G. Phillips* erstmals die *tria munera* benutzt, um die Kirche als fortwirkenden Christus zu beschreiben. Der dem Papst ergebene Konvertit<sup>14</sup> gliederte zudem den kirchenrechtlichen Stoff nach diesem Schema<sup>15</sup>.

Nach *Phillips* lebt Christus in der katholischen Kirche fort. Sie hat durch Petrus die Aufgaben Christi erhalten, der sie jenem zur Weiterführung übertrug. Aufbau-, Lebens-, und Handlungsweise eines Organismus wurden realistisch auf die Kirche übertragen: Maßgeblich ist der Kopf, die Ausführung geschieht durch die Glieder. Das unsichtbare Haupt Christus wird vertreten durch Petrus und seine Nachfolger. Der Papst ist Fundament und "Regent" in der Ausübung der ihm von Christus für die Kirche übertragenen Aufgaben. Diese Ausübung erfolgt in strikt hierarchischer Abfolge, so daß sich unter dem Papst der Klerus als heiligende, lehrende und regierende Kirche und die Laien als zu belehrende, zu heiligende und zu leitende Kirche gegenüberstehen<sup>16</sup>. Die Verwendung des *Tria-munera*-Schemas für die Kirche und als kirchenrechtliches systematisches Gliederungsprinzip sind auf diese Weise ursprünglich verbunden mit einem strikt hierarchischen Kirchenverständnis, mit einer Darstellung des Kirchenrechts als "streng hierarchisch gestuftes 'geschlossenes' System"<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup>Vgl. L. Schick, *Tria-Munera*, 67.

<sup>13</sup>M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 80-82, hier: 81. 82.

<sup>14</sup>Vgl. E. Pucher, *Tria-Munera Christi Ecclesiae a Christo per Petrum dantur. Priestertum - Königtum - Lehramt im Werk von George Phillips*, in: Klaus Lüdicke, H. Paarhammer, D. A. Binder (Hg.), *Recht im Dienste des Menschen. FS H. Schwendenwein*, Graz-Wien 1986, 245f. 256.

<sup>15</sup>Vgl. ebd., 246f. und L. Schick, *Tria-Munera*, 63-65.

<sup>16</sup>Vgl. L. Schick, *Tria-Munera*, 67-69; E. Pucher, *Tria-Munera*, 247-257.

<sup>17</sup>J. Neumann, *George Phillips (1804-1872)*, in: H. Fries, G. Schwaiger (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 2*, München 1975, 314.



Bereits vor dem II. Vatikanum gab es Versuche, das Dreierschema auch heranzuziehen, um positive Aussagen über die übrigen Angehörigen des Gottesvolkes zu machen. Es blieb aber entweder bei einer (rhetorisch angereicherten) Teilhabe der Laien an den drei Aufgaben der Hierarchie oder bei einer abstrakten Verdoppelung des Schemas: Auch von Laien wurde nun eine unmittelbare Teilhabe an den *munera Christi* ausgesagt. Die Aufteilung in die unterschiedlichen kirchlichen Stände wurde gewahrt, indem zwei unterschiedliche Arten der Teilhabe unterschieden wurden. Damit wurde es möglich, die kirchliche Existenzweise der Laien bei unverändertem Status quo positiv als eigenständige Teilhabe an den *Würden Christi* zu gewichten; ihnen wurde so ein deutlicheres theologisch-christologisches Profil verliehen. Dies blieb aber ohne wesentliche ekklesiologische Konsequenzen, weil sich das Verhältnis Klerus-Laien in den betont verschiedenen Partizipationsarten an den *munera Christi* gleichbleibend widerspiegelte<sup>18</sup>.

## 2. Verwendung im II. Vatikanum

Im II. Vatikanum tauchten Versionen und Elemente des Ternars in verschiedenen Dokumenten und in unterschiedlichen Zusammenhängen und Aussageabsichten auf<sup>19</sup>. Der sprachliche Befund spiegelt ein Grundproblem dieses Konzils: Es wollte nicht mehr in exklusiv hierarchischer Sicht der Kirche von der Hierarchie reden und über die übrigen Gläubigen nur davon abgeleitete Aussagen machen. Vielmehr sollten über die kirchliche Gemeinschaft insgesamt und damit auch über die nicht der Hierarchie angehörenden Gruppierungen in der Kirche eigenständige positive Aussagen gemacht werden, *ohne* allerdings den Unterschied zwischen Hierarchen und übrigen Gläubigen aufzugeben, in Frage zu stellen oder zu verwischen<sup>20</sup>.

Dieses Anliegen schlug sich nicht nur in der Gliederung der Kirchenkonstitution nieder, deren Ausführungen über die Kirche als Volk Gottes

---

<sup>18</sup>Vgl. L. Schick, Teilhabe, 48f. mit Bezug auf vorkonziliare Ansätze einer Theologie des Lamentums, namentlich G. Phillips und Y. Congar. Er akzentuiert allerdings nur die positive Seite der eigenständigen christologischen Verankerung der Existenz aller Christgläubigen.

<sup>19</sup>Als Überblick vgl. L. Schick, Tria-Munera, 70-74.

<sup>20</sup>Vgl. O. H. Pesch, Konzil, 186-200.

denen über die Hierarchie und die Laien vorangestellt wurden. Es spiegelt sich auch in der spezifischen Verwendung der Ternare, und zwar in zweifacher Form: Die *Würde* aller Christgläubigen in der Kirche wird - wie in vorkonziliaren theologischen Entwürfen - nicht vermittelt über die Hierarchie, sondern unmittelbar christologisch verankert. Alle Christgläubigen haben Anteil an den drei Würden Christi als "Prophet, König und Priester". Als Subjekt der Liturgie feiert die Gemeinschaft der Gläubigen das *munus sacerdotale Christi* weiter (SC 7; 83). Das Volk Gottes hat Anteil, partizipiert "auch" (*quoque*) am *munus propheticum Christi* (LG 12). Dabei sind in diesem Kontext die vorhergehenden Aussagen über die Teilhabe aller Getauften am Priestertum Christi (LG 10a) und über die Berufung aller Gläubigen zur Vollkommenheit in Heiligkeit (LG 11) im Sinne der priesterlichen und königlichen Würde Christi zu verstehen. Diese Ausdrucksweise hatte aber eine fast notwendige Konsequenz: In ihr fiel die frühere markante Unterscheidung zwischen den Hierarchen als den einzigen mit den Würden Christi Ausgezeichneten und den übrigen Gläubigen weg. Christsein bedeutete Priestersein<sup>21</sup>. Nun war aber an eine wirkliche Gleichstellung aller Gläubigen nicht gedacht; die Voranstellung des Volk-Gottes-Kapitels sollte ja keineswegs die folgende Konkretisierung nach Hierarchie und Laien eliminieren. So mußte die Unterscheidung auf andere Weise zum Ausdruck gebracht werden.

Zwei Sicherungen waren es, mit denen die Konzilsväter der wiederholt und bisweilen scharf geäußerten Besorgnis begegneten, der Status quo der Unterschiedenheit von Hierarchie und Laien könnte angetastet werden<sup>22</sup>:

a) Zum einen wurde der Unterschied *verlagert* in die Weise der Teilhabe am Priestertum Christi. Es wurden zwei dem Wesen und nicht dem Grade nach verschiedene Priestertümer unterschieden und das eine der Hierarchie, das andere den Laien zugeschrieben<sup>23</sup>. Im *Unterschied* zum

---

<sup>21</sup>Vgl. B. J. Hilberath, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen Gentium 10, in: TThZ 94 (1985) 322. 311-326 sowie L. Schick, Teilhabe, 56. 65.

<sup>22</sup>Für die starken Bedenken von Konzilsvätern gegen eine Anwendung des Tria-munera-Schemas auf alle Gläubigen aus Angst vor dem Gleichheitsgedanken vgl. etwa L. Schick, Teilhabe, 51-64.

<sup>23</sup>Zu Entstehung und Verständnis dieser Formel vgl. B. J. Hilberath, Verhältnis, 312-321.

19. Jahrhundert konnten nun durch Rückgriff auf die kirchliche Tradition alle Gläubigen unmittelbar als Priester bezeichnet werden und von ihnen unmittelbar die Teilhabe an den *munera Christi* ausgesagt werden<sup>24</sup>. Wenn aus zu "Priestern" Getauften in der kirchengeschichtlichen Entwicklung (bloße) "Laien" geworden waren, so wurde nun das gemeinsame Priestertum zumindest wieder in den Sprachgebrauch eingeführt<sup>25</sup>. *Kontinuität* bestand darin, daß die *societas hierarchica* keineswegs negiert werden sollte. Sie sollte nur anders, nämlich weniger direkt beschrieben und begründet werden<sup>26</sup>. *Kontinuität* bestand aber auch darin, daß man die vorkonziliar entwickelte Verdoppelungsfigur aufgriff: Der Unterschied zwischen Klerikern und Laien wurde nicht mehr dadurch ausgedrückt, daß die Hierarchie sich Attribute exklusiv reservierte und Laien nur durch ihre Vermittlung daran teilhaben konnten. Nun wurden gleiche Attribute in *wesentlich* verschiedener Weise und Bedeutung auf die Hierarchie und auf die anderen Gläubigen bezogen. Am deutlichsten wurde dieser Unterschied in bezug auf die Teilhabe am *Priestertum Christi* markiert; er strahlte aber aus auf die Partizipation der Gläubigen an den anderen *munera*. Wo immer von der Teilhabe an den *munera* die Rede ist, wird auf ihre je spezifische und unterschiedliche Weise aufmerksam gemacht. Dies geschieht entweder ausdrücklich<sup>27</sup> oder implizit durch die Zuweisung bestimmter unterschiedlicher Inhaltsbereiche, in denen man zeitgenössisch diese Teilhabe zur Auswirkung kommen sah<sup>28</sup>.

b) Die zweite Sicherung bestand darin, daß das Konzil alternative Versionen der Ternare für Kleriker und Nur-Getaufte bzw. -Gefirmte verwendete. Wo es um die Teilhabe aller - je nach Gruppierung aber wesensverschieden - geht, wird die Trias "Priester-Prophet-König" eingesetzt. Wo die Hierarchie im Blick war, wurde die Formel "*Lehrer, Prie-*

---

<sup>24</sup>Vgl. L. Schick, Teilhabe, 65; ders., Tria-munera, 72.

<sup>25</sup>Vgl. O. H. Pesch, Konzil, 181.

<sup>26</sup>Dies muß - insoweit in seinen Ausführungen nicht ganz konsistent - auch B. J. Hilberath, Verhältnis, 322 eingestehen, obwohl er zuvor eine hierarchische Zuordnung von gemeinsamem und amtlichem Priestertum durch LG 10a meinte ausgeschlossen sehen zu können, vgl. ebd., 321.

<sup>27</sup>Vgl. LG 31; AA 2; PO 5.

<sup>28</sup>Vgl. z. B. LG 34; 35; AA 10.

ster, *Hirt/König*" verwendet<sup>29</sup> oder der explizite Funktionsternar der *munera docendi, sanctificandi et regendi*. Nur Ordinierte werden wie Christus als "Lehrer" und "Hirt" bezeichnet. Die Aufgaben des Lehrens, des Heiligens und Leitens werden ausschließlich auf die Apostel und ihre Nachfolger<sup>30</sup> und auf Ordinierte allgemein bezogen<sup>31</sup>.

Die Trias *munera docendi-sanctificandi-regendi* meint im Sprachgebrauch des Konzils die Inhaltsbereiche, in denen jene Vollmacht der Geweihten ausgeübt wird, die in ihrer wesensspezifischen Teilhabe an den *munera Christi* gründet.

Die Unterscheidung der beiden Stände Klerus und Laien wurde somit keineswegs aufgehoben. Sie wurde durch ihre wesensverschiedene Teilhabe an den *munera Christi* nur in bisher ungewohnter Weise zum Ausdruck gebracht. Das geschah entweder explizit durch entsprechende Zusätze oder implizit dadurch, daß man eine bestimmte Trias, die des Lehrens, Heiligens und Leitens, für die hierarchische Teilhabeweise reservierte. Diese Trias entspricht also nicht einfachhin dem Ternar "Priester-Prophet-König". Sie meint nur jene Teilhabeform an diesen Würden, die dem *sacerdotium hierarchicum* zukommt.

Vor diesem Hintergrund kann keine Rede davon sein, daß das II. Vatikanische Konzil aus der Gleichheit aller Gläubigen hinsichtlich der Würde ekklesiologische Konsequenzen gezogen, also eine ekklesiologische Grundsatzentscheidung getroffen hat<sup>32</sup>. Der ständische Aufbau der Kirche wurde beibehalten und nicht von einer Konzeption der Gemeinschaft aller Gläubigen abgelöst; allenfalls wurde eine Sicht der Kirche als "Hierarchie-mitsamt-ihren-Mitarbeitern"<sup>33</sup> gewonnen. In der Tat kam es so zu einer Änderung des Blickwinkels: Die Kirche hat eine hierarchische

---

<sup>29</sup>Vgl. L. Schick, *Tria-munera*, 71 sowie ders., Rez. zu A. Fernandez, *Munera Christi et Munera Ecclesiae. Historia de una teoría*, Pamplona 1982, in: *AKathKR* 153 (1984) 636.

<sup>30</sup>Vgl. UR 2; AA 2.

<sup>31</sup>Vgl. LG 21: Bischöfe, sowie CD 12a und 15a; CD 11b: Diözesanbischöfe; CD 30: Pfarrer.

<sup>32</sup>So H. Rikhof, *Die Kompetenz von Priestern, Propheten und Königen. Ekklesiologische Erwägungen zu Macht und Autorität der Christgläubigen*, in: *Conc(D)* 24 (1988) 206f. Zuzustimmen ist ihm insoweit, als eine Grundsatzentscheidung nötig wäre, da die jeweiligen ekklesiologischen Verlängerungen beider Ternarversionen unvereinbar sind.

<sup>33</sup>Vgl. ebd., 206.

Struktur; sie kann daher treffend im Bild einer Pyramide dargestellt werden. Bis in die Zeit unmittelbar vor dem II. Vatikanum war diese Pyramide so beleuchtet, daß nur ihre Spitze zu sehen, ihre Basis allenfalls zu erahnen war. Letztere trat nicht in das Blickfeld und wurde nicht zum eigenständigen Untersuchungs- und Gesprächsgegenstand. Dies änderte sich in vorkonziliaren Ansätzen, die Eingang in das Konzil fanden: Die Schweinwerfer wurden nun so in Position gebracht, daß die ganze Pyramide zu sehen war; so konnte man auch über die Basis reden und sie näher kennzeichnen oder beschreiben. Die neue Ausleuchtung des Objekts änderte aber nichts an diesem selbst, eben an seiner Eigenart als Pyramide.

## **II. *Munus docendi* im CIC**

### 1. Spezifischer Gleichheitsbegriff in der Kirche

Der *CIC* hat die konziliare unterschiedliche Verwendung der Ternarversionen prinzipiell, wenn auch nicht überall konsequent übernommen. Weiterhin wird der Unterschied zwischen Klerikern und Laien deutlich markiert: durch die Kennzeichnung der unterschiedlichen Teilhabeweisen beider Arten von Getauften an der priesterlichen, prophetischen und königlichen Würde Christi<sup>34</sup> und durch die Eintragung der Unterschiedenheit bereits in die Gleichheitsaussage des c. 208 *CIC*.

Dieser Canon darf nicht dahingehend mißverstanden werden, "daß alle Kirchenglieder prinzipiell zu denselben Aufgaben berufen wären"<sup>35</sup>. Wie schon in der zugrundeliegenden Konzilsaussage in LG 32, welche die Laien besser motivieren sollte, ist die Erwähnung der Gleichheit der Gläubigen in c. 208 *CIC* keine Vorschrift, kein Maßstab, kein Anspruch zur Einforderung bestimmter Rechte in der Kirche. Unter Voraussetzung der unterschiedlichen Aufgaben und Kompetenzen von Klerikern und Laien wird eine Gleichheit in bezug auf die in der Taufe gründende Würde

---

<sup>34</sup>Vgl. cc. 204 § 1 iVm 207 *CIC* sowie Papst Johannes Paul II., Ap. Konst. *Sacrae disciplinae leges* vom 25.01.1983, in: AAS 75,2 (1983) XII und H. J. F. Reinhardt, in: MKCIC, 204, 3f.

<sup>35</sup>W. Aymans, Die Träger kirchlicher Dienste, in: HdbKathKR, 190.

und Tätigkeit der Gläubigen festgestellt. Es wird eine Aussage gemacht, keine Norm formuliert; es wird nicht gesagt, was sein soll, sondern eine unterschiedliche Rollen- und Kompetenzverteilung als „wahre“<sup>36</sup> Gleichheit "in Würde und Tätigkeit" deklariert. Diese wird als bestehend, als gegeben konstatiert. Aber selbst diese Gleichheits-Feststellung wird relativiert durch die Art und Weise, wie die Konzilsquelle LG 32 in den Text eingegangen ist. Unter Auslassung des Attributs "gemeinsam" in bezug auf Würde und Tätigkeit der Gläubigen wurde die Vorbehaltsklausel "je nach ihrer eigenen Stellung" hinzugefügt, so daß "die Ungleichheit an den Kern der Gleichheit herangeführt"<sup>37</sup> wird. Dieser Kern ist nicht mehr einwandfrei erkennbar, sondern rückt "mit der Vorbehaltsklausel ... in den Bereich verschwommener Ungreifbarkeit"<sup>38</sup>.

Schon für die konziliare Quelle war klar, daß Gleichheit nicht mehr als die Gemeinsamkeit des Getauftseins meinte und meinen konnte. Dennoch überwogen während der Kirchenrechtsreform die Bedenken gegen eine Qualifizierung nicht nur der Würde, sondern auch der Tätigkeit als "Gemeinsamkeit" auf Grund der Taufe. So kam es zu besagter Vorbehaltsklausel. Sie trägt einen Widerspruch in den Text hinein: "Einerseits geht es ihm offenbar um eine betont 'wahre' Gleichheit, andererseits scheint diese doch keine echte Gleichheit zu sein"<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup>Dieses Adjektiv erfüllt eine doppelte Funktion. Zum einen hat es betonenden, bekräftigenden Charakter. Es unterstreicht, daß es hier „wirklich“, „tatsächlich“ um Gleichheit geht. Solche Bekräftigung rechnet damit, daß die Berechtigung für die Anwendung des Gleichheitsbegriffs in diesem Zusammenhang bestritten wird. Zum anderen bringt das Adjektiv die Bedeutungskomponente der „Echtheit“ ein. Es geht um eine „richtige“ Gleichheit im Unterschied zu anderen, nur zum Schein bestehenden Gleichheiten. Die Gleichheit in diesem Sinn als „wahre“ zu qualifizieren, macht immun gegen kritische Hinweise auf andere Verwendungen des Begriffs, etwa im staatlichen Bereich. „Wahre“ Gleichheit bezeichnet so den in der Kirche gültigen Gleichheitsbegriff.

<sup>37</sup>Zum Ganzen vgl. M. Diet, Die Gleichheit aller Gläubigen in der Kirche. Zu Kanon 208 des CIC 1983, in: ThGw 31 (1988) 113-121, bes. 114. 116. 118-120; hier: 119 sowie ders., Die Gleichheit der Gläubigen nach dem neuen Kirchenrecht, in: ThGw 31 (1988) 179-186.

<sup>38</sup>Vgl. H. Pree, Bemerkungen zum Normbegriff des CIC/1983, in: ÖAKR 34 (1985), 58.

<sup>39</sup>M. Diet, Gleichheit, 120. Vgl. als *Problemanzeige* auch P. Krämer, *Gleich oder ungleich?* Die Gliederung der Kirche in Abgrenzung und Bezug, in: IKaZ 22 (1993) 284-288, bes. 288: "Unter den Gläubigen, den Gliedern der Kirche gibt es eine *fundamentale Gleichheit*, die in verfassungsrechtlicher Hinsicht *zugleich* eine *Unterscheidung* zwischen dem gemeinsamen und dem amtlichen Priestertum in sich birgt" (Hervorhebung von mir). Anders als P. Krämer, Theologische Grundlagen des kirchlichen Rechts nach dem CIC 1983, in:

Vor dem Hintergrund der deutlichen Tendenz, bei der Erwähnung der Gleichheit sofort die Unterschiedenheit zu akzentuieren, erscheint die Verwendung des Gleichheitsbegriffs letztendlich problematisch. Sie führt unnötig zu Mißverständnissen in bezug auf die derzeit existierende Struktur der katholischen Kirche<sup>40</sup>.

## 2. Spannung zwischen der Anwendung der *tria munera* auf die Kirche und auf die Hierarchie?

Im Gefolge des Konzils wird die spezifische Trias *munera docendi, sanctificandi et regendi* den Klerikern, also den Gläubigen, die das Weihesakrament empfangen haben, vorbehalten. Denn c. 1008 CIC bestimmt, daß sie dazu geweiht werden, das Volk Gottes zu weiden, indem sie, je nach Weihestufe in der Person Christi, des Hauptes, die Aufgaben des Lehrens, Heiligens und Leitens erfüllen. Im Bild des "Weidens" kommt die besondere Beziehung der Hierarchie zu den übrigen Gläubigen zu anschaulichem Ausdruck und macht auf diese Weise die Besonderheit der den Klerikern zukommenden Aufgaben deutlich<sup>41</sup>.

Vor diesem Hintergrund muß es verwundern, daß an drei Stellen im CIC als Bezugspunkt für die *munera* oder eines *munus* die *Kirche* begeg-

---

AKathKR 152 (1984) 391 wird man aber keineswegs einer Kommentierung dieses Canons "zustimmen müssen", welche die "fundamentale Gleichheit und Gemeinsamkeit ... nicht nur auf die in der Gotteskindschaft gründenden Würde, sondern auch auf die jedem zukommende aktive Teilhabe an der Auferbauung und an dem Auftrag des Gottesvolkes" bezieht, es sei denn, die notwendige Relativierung soll mit dem Attribut "jedem zukommend" ausgedrückt sein.

<sup>40</sup>Sowohl M. Diet, Gleichheit, 184 als auch H. J. F. Reinhardt, in: MKCIC, 108,1 wollen die Unterschiedenheit nicht im Sinne von "Kasten" bzw. "Klassen" verstanden und sie so im Vergleich dazu implizit abgeschwächt wissen. Diese Abgrenzungen sind allerdings nicht geeignet, die Ungleichheit von Klerikern und Laien zu mindern. Sie heben sie vielmehr nur von einer anders begründeten Ungleichheit ab. Vgl. zur Klärung der Begriffe G. Kehrer, Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988, 115-117 sowie K. Fuchs, H. Raab, dtv-Wörterbuch zur Geschichte 1, München <sup>8</sup>1992, 410 und 419.

<sup>41</sup>Den alternierenden Gebrauch der Ternarversionen nach Klerikern und Laien vermerkt auch K. Walf, Kirchenrecht, Düsseldorf 1984 (= Leitfaden Theologie 13) 58. Vgl. auch cc. 375 § 2 und 519 CIC.

net<sup>42</sup> und einmal von Laien eine Anteilhabe am *munus sanctificandi* ausgesagt wird<sup>43</sup>. Ist damit der nach Gruppen alternierende Gebrauch der Ternarversionen durchbrochen? Wird damit über das Konzil hinausgehend die kirchliche Gemeinschaft insgesamt als Trägerin der Aufgaben des Heiligens und Lehrens in gleicher Weise zum Ausdruck gebracht? Dann könnte von einer wirklichen Anteilhabe der Laien zumindest an diesen beiden ansonsten nur für Kleriker ausgesagten Aufgaben gesprochen werden. Reduziert sich damit die Sprachregelung zur Unterscheidung von Klerikern und Laien? Ist sie dann auch in c. 1008 CIC nicht mehr auch in dem dort verwendeten Ternar zu suchen, sondern verschiebt sie sich ausschließlich auf den Aspekt "in persona Christi"?

#### a. *Munera* der Kirche als *munera* der Hierarchie

Die Ausdruckweise "munera der Kirche" gehört in den Kontext einer seit Beginn der Arbeiten zur Codexreform diskutierten neuen Gesetzssystematik<sup>44</sup>. Auf ihrer Sitzung vom 03. bis 07. April 1967 sah es die Zentralkommission der Konsultoren noch als verfrüht an, dieser Frage eingehender nachzugehen. Sie beschränkte sich deshalb darauf, eine allgemeine Leitlinie in die Reihe jener Prinzipien aufzunehmen, die sie als Direktiven für die Codexreform entworfen hatte und die nach ihrer Übernahme durch die Reformkommission von der Bischofssynode 1967 approbiert wurden<sup>45</sup>. Der zehnte Leitsatz stellt die Notwendigkeit einer Reform der Systematik des alten Codex vor dem Hintergrund kanonistischer Kritik an ihr, besonders in bezug auf das dritte Buch "De rebus", heraus. Die neue, nicht a priori, sondern sukzessiv zu entwickelnde Systematik

---

<sup>42</sup>Vgl. die Titel der Bücher III und IV sowie c. 807 CIC, in dem die lateinische Kirche den Anspruch erhebt, eigene Universitäten zu errichten und zu führen, um "ihr" *munus docendi* zu erfüllen.

<sup>43</sup>Vgl. c. 835 § 4 CIC.

<sup>44</sup>Vgl. H. Schmitz, Reform, 10. 81. A. 196 mit dem Hinweis, daß sich schon die erste - vorbereitende, vgl. Com 1 (1969) 36 - Vollversammlung der Konsultoren vom 06. bis 08. Mai 1965 mit diesem Problem befaßte.

<sup>45</sup>Vgl. F. D'Ostilio, La storia del nuovo codice di diritto canonico. Revisione - promulgazione - presentazione, Vatikanstadt 1983, 28f. und PCI, De ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici, in: Com 1 (1969) 101f.



sollte sich orientieren an Intention und Geist des Konzils und an den Erfordernissen der Kanonistik<sup>46</sup>.

Ein weiterer Hinweis ist den Antworten des damaligen Vorsitzenden der Reformkommission, *P. Kard. Felici*, während der Bischofssynode 1967 auf Bemerkungen zu den Prinzipien zu entnehmen. Er gab die Anregung wieder, der neue Codex solle gemäß den *munera* der *Hirten* geordnet sein, nämlich *ihren munera*, das Volk zu heiligen, zu lehren und zu regieren<sup>47</sup>. Der Vorsitzende erklärte sich mit dieser Anregung einverstanden. Sie sei in den Leitsätzen hinreichend zum Ausdruck gebracht<sup>48</sup>. In seiner Sicht entsprach die Anregung sowohl dem Konzil als auch den kanonistischen Erfordernissen.

Kurz nach der Bischofssynode wurde im November 1967 eine eigene Studiengruppe für die systematische Ordnung des Codex eingerichtet<sup>49</sup>. Problemhorizont war, daß sich bereits im 19. Jahrhundert neben der traditionellen römisch-rechtlichen Gesetzessystematik vor allem im deutschsprachigen Raum in der Kirchenrechtswissenschaft eine größere Vielfalt alternativer Einteilungen entwickelt hätte. Unter ihnen würde auch das Einteilungsprinzip genannt, das dem dreifachen Amt bzw. der dreifachen Gewalt der Kirche entspreche, nämlich: *ministerium, magisterium, regimen*<sup>50</sup>. Für die hiermit gemeinte zeitgenössische Diskussion um Ämter oder Gewalten der Kirche war aber der Gedanke einer Teilhabe aller Gläubigen daran abwegig; es ging immer um Eigenart und Abgrenzung der hierarchischen Gewalt(en)<sup>51</sup>.

In vorbereitenden schriftlichen Voten der Konsultoren war u. a. bereits zum Ausdruck gekommen, eine künftige Ordnung solle besser der ekklesiologischen Lehre des II. Vatikanums entsprechen, ohne daß dies

---

<sup>46</sup>Vgl. PCI, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in: Com 1 (1969) 85 n. 10.

<sup>47</sup>Vgl. Card. P. Felici, *Responsiones ad animadversiones circa "Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant"*, in: Com 1 (1969) 96.

<sup>48</sup>Vgl. ebd.

<sup>49</sup>Vgl. Com 1 (1969) 102.

<sup>50</sup>Vgl. ebd., 103.

<sup>51</sup>Vgl. zu dieser Diskussion F. Bernard, *Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand Walter (1794-1879) als Kanonist. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts*, Würzburg 1986 (= fzk 1), 311-333; zu G. Phillips vgl. oben S. 96.

näher präzisiert wurde<sup>52</sup>. Auf der Sitzung der Studiengruppe vom 2. bis 4. April 1968 war man sich darüber einig, daß die Struktur des altkodikarischen Sachenrechts jedenfalls nicht beibehalten werden konnte<sup>53</sup>.

Mehrheitlich wurde dafür plädiert, eine Gesetzgebung über die *tria munera* in der Kirche in verschiedenen Teilen zu entwerfen. An erster Stelle stand der Teil: *de Magisterio ecclesiastico seu de munere docendi*<sup>54</sup>. Vor dem Hintergrund der bisherigen Diskussion ist die Konjunktion *seu* als Verbindung von Gleichem zu verstehen<sup>55</sup>, d. h.: *munus docendi* wurde synonym mit *Magisterium ecclesiasticum* eingesetzt. Im alten Codex war damit jener Teil des Sachenrechts überschrieben, der vom Lehramt der Hierarchie handelte<sup>56</sup>. Dementsprechend tauchten anschließend - als erste Sektion des dritten von sechs Teilen im ersten von der Reformkommission gebilligten Entwurf einer Systematik - die *Normae de Magisterio Ecclesiastico seu de munere docendi* auf<sup>57</sup>.

Eine weitere auf dieser Basis entworfene Gliederung enthielt 1977 in einem eigenen dritten Buch die lehrrechtlichen Bestimmungen unter der Überschrift *De Ecclesiae munere docendi*<sup>58</sup>. Obwohl erneut als Provisorium ausgewiesen, stellte eine beigefügte Bemerkung (*Nota*) klar, der Gesetzgeber beabsichtige, sich bei der Systematik grundlegend an der altkodikarischen zu orientieren. Das "Provisorium" wurde allerdings in einer Weise qualifiziert, die erkennen ließ, daß man kaum noch Verbesserungen erwartete: Das römische Gliederungsprinzip sei im Entwurf weitestgehend angepaßt und vervollkommen worden, und zwar entsprechend

---

<sup>52</sup>Vgl. PCI, De ordinatione, 104.

<sup>53</sup>Vgl. ebd., 106.

<sup>54</sup>Vgl. ebd., 107.

<sup>55</sup>Vgl. R. Köstler, Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici, München 1929, 330f., wo *seu* = *sive* als Gleiches oder Ungleiches verbindend eingetragen ist.

<sup>56</sup>Vgl. *Liber III. De rebus. Pars quarta: De Magisterio ecclesiastico* CIC 1917. Vgl. auch K. Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici. Eine kritische Untersuchung, Paderborn 1937 (= Görres-Gesellschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft H. 74), 248.

<sup>57</sup>Vgl. PCI, De ordinatione systematica, in: Com 1 (1969) 111-113.

<sup>58</sup>Vgl. PCI, Index generalis provisorius novi Codicis Iuris Canonici, in: Com 9 (1977) 229.

den theologischen Ausführungen (*expositiones*) des II. Vatikanums über die drei Aufgaben der Kirche, die sich vor allem in LG fänden<sup>59</sup>.

Bis hierher ist somit festzustellen: Der Einsicht in die Reformbedürftigkeit der altkodikarischen Systematik folgte die Einbeziehung und Anwendung des "Drei-Aufgaben-Schemas" als teilweises Gliederungsprinzip. Die im alten Codex im Sachenrecht plazierten Normen über das kirchliche Lehramt wurden durch *seu* mit der Aufgabe des Lehrens verknüpft, zunächst ohne Nennung eines Trägers, in einem nächsten Entwurf mit der Lehraufgabe *der Kirche*. Diese Zuordnung läßt nicht mehr als einen Namenswechsel erkennen; die Kopula *seu* brachte die inhaltliche Entsprechung von alter und neuer Bezeichnung zum Ausdruck.

Das Schema CIC 1980 übernahm die Formulierung *De Ecclesiae munere docendi* als Überschrift des dritten Buches. Im Rahmen der Konsultation der Mitglieder der Reformkommission verzeichnet die Relatio 1981 zwei Bemerkungen dazu: *J. Kard. Parecattil* kritisierte die Änderung der Überschrift. Zum einen benenne der Codex außer bei diesem Buch und bei dem über den Heiligungsdienst nicht auch andere Bücher nach bestimmten Aufgaben. Damit griff er die verbreitete Kritik an der inkonsequenten Anwendung des Munera-Schemas auf. Zum anderen wandte er sich gegen die Auffassung, der Ausdruck *magisterium* erfasse nur die Lehraufgabe der Bischöfe oder die Bischöfe als Lehrer. In dieser Auffassung sah er nämlich implizit den Grund für den Wechsel der Überschriften. Diese Unterstellung realisierte die im Rahmen der Erarbeitung der neuen Gesetzssystematik intendierte Synonymität beider Überschriften nicht; sie rührt möglicherweise daher, daß *Parecattil* hier eine Argumentation einträgt, die er als Mitglied der gemischten Kommission zur weiteren Bearbeitung der LEF gehört hatte<sup>60</sup>. Jedenfalls wandte er ein: Dieses Verständnis von *magisterium* sei eine Neuerung. Demgegenüber sei die frühere Überschrift *De magisterio ecclesiastico* traditionell. Eine Änderung sei daher nicht notwendig. Dieses Traditionsargument unterstellte dem alten Titel eine weitere Bedeutung als "Lehramt der Hierarchie" und hielt ihn deshalb für akzeptabel. Die Antwort des Kommissionssekretari-

---

<sup>59</sup>Vgl. ebd., 230 und zur Kritik an dieser frühen Festlegung H. Schmitz, Reform, 40-44.

<sup>60</sup>Vgl. oben S. 86 und unten S.116.

ats fiel allerdings negativ aus: Es sei insgesamt besser, den bereits in der Konsultation gebilligten Titel beizubehalten, vor allem sei *magisterium* ein Terminus technicus, unter dem die Gesamtheit der Bestimmungen des III. Buches nicht geeignet untergebracht werden könnten<sup>61</sup>. In dieser Antwort klingt ein Bedeutungsunterschied zwischen alter und neuer Überschrift an, so als hätte man eine engere gegen eine weitere Kennzeichnung ausgetauscht. Allerdings wird der Bedeutungsunterschied nicht benannt oder weiter konkretisiert. Man wollte sich wohl auf eine ausführliche Diskussion über die schon lange feststehende Systematik des Codex nicht mehr einlassen.

B. Stewart von Chun Chun/Korea schlug als Alternativ-Überschrift *De fide promovenda seu De Ecclesiae munere docendi* vor, also einen erläuternden Zusatz. Die Lehraufgabe der Kirche wäre so als Förderung des Glaubens verstanden worden und hätte damit auch einen positiven Maßstab erhalten. Auch dies wurde abgelehnt mit dem knappen Hinweis, dies - Lehramt und Glaubensförderung - sei nicht dasselbe. Worin der Unterschied besteht, wurde nicht geklärt<sup>62</sup>.

Diese knappen Bemerkungen erschüttern den bisherigen Befund nicht: Einwände wie Antworten bleiben ungenau. So wird die Beibehaltung des Ausdrucks *magisterium* abgelehnt, weil er nicht den Ergebnissen der Konsultation entspreche. Nach der Textgeschichte lag dieser Änderung in der Bezeichnung aber nicht die Intention einer sachlichen Neuerung zugrunde, sondern die Anwendung eines Elements der Trias als Synonym zur traditionellen Bezeichnung, also ein bloßer Wechsel in der Benennung. Darüber hinausgehend fügte das Sekretariat als weiteren Grund hinzu, *magisterium* sei als Terminus technicus ungeeignet zur Bezeichnung des gesamten III. Buches, sei also inhaltlich zu eng. Unter "Terminus technicus" ist der rechtliche Sprachgebrauch zu verstehen. Dieser verstand unter *magisterium ecclesiasticum* der Sache nach nichts anderes als das *magisterium hierarchiae*<sup>63</sup>.

Da der Textgeschichte ansonsten nirgends die Intention zu entnehmen ist, mit dem Wechsel in der Bezeichnung eine Änderung in der Sache,

---

<sup>61</sup>Vgl. Relatio 1981, 166.

<sup>62</sup>Vgl. ebd.

<sup>63</sup>Vgl. F. Claeys-Bouuaert, *Magistère ecclésiastique*, in: DDC 6, 691-694; F. Galea, *Magisterium ecclesiasticum*, in: DMC 3, 140-144.

also in der Trägerschaft der kirchlichen Lehraufgabe anzeigen zu wollen, muß die geringere Eignung von *magisterium* unter einem anderen Gesichtspunkt bestehen. Möglicherweise meinte das Sekretariat die Verlagerung des Akzents von der Trägerschaft, die der Terminus *technicus* vorrangig mitsignalisierte, auf die Aufgabe, die Funktion als solche. Die Entstehung der Systematik des CIC weist jedenfalls die Überschrift *De Ecclesiae munere docendi* als gleichbedeutend mit der alten *De magisterio ecclesiastico* aus<sup>64</sup>.

Das genaue Verständnis des Begriffs der *munera* in c. 1008 CIC<sup>65</sup> klärt ebenfalls die Textgeschichte: C. 190 Schema PopDei hatte von den Klerikern ausgesagt, daß sie in der Person Christi die Aufgaben der Verkündigung des Evangeliums, der Leitung der Christgläubigen und der Feier des göttlichen Kultes erfüllen. Hier wurde keiner der klassischen Ternare benutzt, sondern die Aufgaben wurden umschrieben. Das in LG 10 auf die Feier des eucharistischen Opfers bezogene *in persona Christi* war hier bezeichnenderweise ausgeweitet auf alle drei *munera*. Während der Auswertung der Ergebnisse der weltweiten Konsultation wurde angeregt, die Unterscheidung zwischen dem gemeinsamen und dem hierarchischen Priestertum solle sichtbar, offenkundig werden. Ihre damit monierte fehlende oder zumindest unzureichende Erkennbarkeit sollte behoben werden. Deshalb wurde *in persona Christi* erweitert durch *Capitis*<sup>66</sup>. Nachdem J. Kard. Willebrands an der neuen Fassung, die als c. 961 Schema CIC 1980 erschien, bemängelte, daß hier die *tria munera* in einer anderen Terminologie und in einer anderen Reihenfolge als in anderen Canones präsentiert würden, änderte das Sekretariat, das ansonsten keinem Einwand zu diesem Canon stattgab, den Text. Der Einheitlichkeit und Klarheit wegen - so hieß es - werde die Mehrheitlich im Codex ver-

---

<sup>64</sup>Zur kurzen Diskussion mit klarer hierarchologischer Tendenz über die Beibehaltung der alten Überschrift zu Beginn der Arbeit der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt, vgl. unten S. 151 und 159.

<sup>65</sup>*Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, caractere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant.*

<sup>66</sup>Vgl. M. de Nicolò (Actuarius), Coetus studiorum de sacramentis. Conventus dd. 6-10 februarii habiti, in: Com 10 (1978) 180f.

wendete Terminologie eingesetzt. Man sprach nun von den *munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes*<sup>67</sup>, wählte also jenen Ternar, der auch im Schema CIC 1980 nicht auf Laien angewendet wurde<sup>68</sup>. Die Reihenfolge der *munera* wurde nicht geändert.

Es wird somit deutlich, daß jedenfalls in c. 1008 CIC nicht daran gedacht ist, ausschließlich durch *in persona Christi Capitis* den Unterschied zwischen Klerikern und Laien zu markieren; diese Akzentuierung war zu einer Zeit als erforderlich empfunden worden, als der typisch klerikale Ternar noch allgemein umschrieben wurde. Explizit gab es ihn als spezifisch unterscheidendes Element noch nicht, so daß die Dringlichkeit einer unterscheidenden Einfügung um so größer erscheinen konnte. Später wurde er dann im Sinne seines sonstigen ausschließlich klerikerbezogenen Gebrauchs eingeführt.

In c. 807 CIC ist allgemein davon die Rede, daß die Errichtung von Universitäten durch die Kirche u. a. zur Erfüllung des *munus docendi* der Kirche dient: Dies ist im Sinne des Titels des dritten Buches zu verstehen und durchbricht daher nicht den bisherigen Befund.

#### b. Wesensverschiedene Teilhabe am *munus sanctificandi*:

##### Singuläre uneigentliche Verwendung

Bleibt zu prüfen, ob dies durch c. 835 § 4 CIC<sup>69</sup> geschieht; dieser spricht von der den Laien Anteilhabe am "*munus sanctificandi*", einem Element jener Ternarversion, die ansonsten konsequent der Hierarchie reserviert ist. Geraume Zeit seiner Entstehungsgeschichte bestand der geplante Canon nur aus drei Paragraphen. Sie handelten von denjenigen, die mit der Ausübung der Heiligungsaufgabe betraut sind: Als Konkretisierung zu c. 52 Schema LEF/Textus prior 1969, der in seinem ersten Paragraphen die Kleriker der verschiedenen Weihestufen als Träger der

---

<sup>67</sup>Vgl. Relatio 1981, 239.

<sup>68</sup>Vgl. cc. 342 § 2: Bischöfe; 201 § 1: Gläubige; 458: Pfarrer

<sup>69</sup>*In munere sanctificandi propriam sibi partem habent ceteri quoque christifideles actuose liturgicas celebrationes, eucharisticam praesertim, suo modo participando; peculiari modo idem munus participant parentes vitam coniugalem spiritu christiano ducendo et educationem christianam filiorum procurando.*

kirchlichen Aufgabentrias nannte, sollte c. 64 desselben Schemas eigens die Ausübung der Weihevollmacht zur Sprache bringen<sup>70</sup>. Dabei blieb es auch im folgenden Schema<sup>71</sup>. Während der Erarbeitung des nächsten Entwurfs kam der Vorschlag eines vierten Paragraphen. Darin war gesagt, daß an der Ausübung des *munus sanctificandi* auch andere Geweihte - gedacht war an die Inhaber niederer Weihen, die wegen ihrer Bedeutung in einigen Ostkirchen in einer gesamtkirchlichen LEF nicht übergangen werden sollten - teilhaben sowie Laien, sofern sie liturgische Funktionen ausüben, aktiv an der Feier der Liturgie teilnehmen bzw. Gebet und Nächstenliebe praktizieren. Dadurch erfolgte aber keine Gleichstellung mit den drei vorhergehenden Paragraphen. Es wurde nämlich nicht unmittelbar von der Teilhabe am *munus sanctificandi* gesprochen, sondern von der Teilhabe an dessen Erfüllung oder Ausübung. Außerdem wurde die Teilhabe wiederum als *eigengeartete (proprium sibi partem habent)* qualifiziert und abgehoben<sup>72</sup>. Hier wird der alternierende Gebrauch also nicht durchbrochen. Vielmehr wird der uneigentliche Gebrauch des Ternarelements durch die spezifische Art der Teilhabe signalisiert. Der für die Einarbeitung in das Gesamtschema des lateinischen Codex vorgesehenen Fassung des c. 67 § 4 Schema LEF/1980 fehlte zunächst außer dem Hinweis auf niedere Weihen die Erwähnung von Gebet und Nächstenliebe als Weisen der Teilhabe. Sodann wurde von Amts wegen als besondere Teilhabeweise der Eltern die christliche Eheführung und Kindererziehung ergänzt<sup>73</sup>. Während der letzten Revision veranlaßte der Papst schließlich, das erste im Text genannte Beispiel für die spezifische Teilhabe der Laien, die Übernahme bestimmter liturgischer Ämter, zu streichen - auch dies ein Hinweis darauf, daß zwischen der Verwendungsweise von *munus sanctificandi* in §§ 1-3 und in § 4 des Canons unterschieden werden muß<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus prior 1969, 108.

<sup>71</sup>Vgl. c. 65 Schema LEF/Textus emendatus 1971.

<sup>72</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), Coetus specialis studii "De lege ecclesiae fundamentali" (Sessio X), in: Com 9 (1977) 275f. sowie c. 67 Schema LEF 1976.

<sup>73</sup>Vgl. Relatio 1981, 358 sowie c. 835 § 4 Schema CIC 1982.

<sup>74</sup>Vgl. U. Betti, In margine al nuovo Codice di diritto canonico, in: Anton 68 (1983) 631 mit einer Liste von Canones, die Spuren der letzten päpstlichen Revision zeigen, darunter auch c. 835 CIC.

### c. Die *tria munera* im Projekt der LEF

Die *tria munera* tauchten auch im Rahmen des nicht verwirklichten Projektes eines kirchlichen Grundgesetzes<sup>75</sup> auf, und zwar begrifflich wie als Einteilungsschema schon im ersten Entwurf. Da sich die Wahl dieses Gliederungsprinzips für das zweite Kapitel der geplanten LEF erklärtermaßen als Orientierung am Konzil verstand<sup>76</sup>, wäre ein vom bisher Dargelegten abweichender Befund überraschend; er sei der Vollständigkeit halber dennoch erhoben: C. 6 § 1 Schema LEF/Textus prior 1969 formulierte im Kontext des Erwerbs der Kirchenzugehörigkeit, die Kirche lasse den Getauften ihre Hilfe dadurch zuteil werden, daß sie diese lehre, heilige und leite. Mit "Kirche" waren hier die Kleriker gemeint. Denn an allen weiteren Belegstellen der Ternarversion wurde diese wie im II. Vatikanum für Kleriker reserviert<sup>77</sup>. Auch an anderen Stellen wurde der Ausdruck "Kirche" im Gegenüber zu den Gläubigen und damit synonym mit Hierarchie verwendet<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup>Vgl. W. Aymans, Projekt, sowie H. Schmitz, Reform, 45-53; R. Metz, Codification, 145-155.

<sup>76</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus prior 1969, 59.

<sup>77</sup>Vgl. aus Schema LEF/Textus prior 1969: c. 27; c. 36 in der Form *doctrinae magistri, sacri cultus sacerdotis et gubernationis ministri* für die Bischöfe; c. 48 § 2; c. 50 § 11 Christus als Lehrer, König und Priester und so auch das Apostelkollegium, c. 50 § 2; c. 52 § 1 nennt vor allem die Bischöfe als diejenigen, welche die mit der Sendung der Kirche verbundenen Aufgaben erfüllen. § 2 nennt auch die Priester als Ausübende dieser Funktion und die Diakone als Helfer dabei. § 3 macht eine Aussage über die "Gläubigen", womit im Kontext die Laien gemeint sind. Bezeichnenderweise erfolgte hier ein Wechsel in der Ternarversion. Es wird auf die christologische zurückgegriffen. Das Prophetenamt kann als Bestandteil dieser Version auf das ganze Gottesvolk bezogen werden, weil darin auch die Laien einbegriffen sind. In der Relatio, vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus prior 1969, 103, wird zwar nicht genau zwischen den Ternarversionen unterschieden, wenn sie davon spricht, es gehe hier einfachhin um diejenigen, denen die Ausübung der Aufgaben übertragen sei, also um den Anteil der Bischöfe, Priester, Diakone und schließlich auch der Gläubigen an jenen Aufgaben. Der Sprachgebrauch der Canones bleibt nichtsdestoweniger konsequent. Vgl. außerdem c. 64 Schema LEF/Textus prior 1969.

<sup>78</sup>Vgl. c. 74 §§ 1 und 2 Schema LEF/Textus prior 1969. Vgl. auch W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus emendatus 1971, 121, wo gerade die Beanstandung dieser Verwendungsweise des Kirchenbegriffs in der Konsultation angezeigt wird. Die Antwort, "Kirche" sei in c. 1 bereits als Volk Gottes definiert und werde durchgängig in diesem Sinne gebraucht, löst die Problematik der Verwendung des Kirchenbegriffs im Gegenüber zu den Gläubigen nicht.



Der nächste Entwurf brachte keine wesentlichen Änderungen in dieser Frage<sup>79</sup>. Erwähnenswert sind lediglich zwei Modifizierungen: C. 28 Schema LEF/Textus emendatus 1971 sollte das Spezifische des Ordinierten noch deutlicher zum Ausdruck bringen. Über den Hinweis auf die besondere Gleichförmigkeit mit Christus durch die Ordination und die Qualifizierung der Ausübung der *tria munera* als eine solche, die im Namen und in der Autorität Christi geschehe, hinaus sollte durch den Einschub *per speciale Spiritus Sancti donum* der Unterschied zum gemeinsamen Priestertum der Gläubigen deutlich akzentuiert werden: die hl. Weihe werde nicht bloß zur Leistung des Dienstes erteilt, sondern vermittele einen speziellen Charakter, nämlich das besondere in der Ordination empfangene Geschenk des Geistes<sup>80</sup>.

Bezüglich des Kapitels über die *munera* der Kirche vermerkt der Bericht zum Schema des Jahres 1971 ausdrücklich - wohl als Reaktion auf entsprechende Kritik, ohne daß solche genannt wird -, es gehe dabei *nicht* allein um die Aufgabe der Hierarchie, sondern um die des ganzen Gottesvolkes - allerdings in der jedem zukommenden Weise, gemäß der Verschiedenheit der Glieder. Man muß genau hinschauen, um zu sehen, was hier geschah, weil diese Diskussion als Ursache für weitere begriffliche Vermischungen anzusehen ist: Auszugehen ist von einer Kritik daran, daß eine Ternarversion verwendet wird, die für ihre klerikale Exklusivität bekannt ist. Begegnet wird dieser Kritik dadurch, daß ihre exklusive Verwendung für Kleriker aufgegeben wird, nicht aber deren Zweck, die Fixierung des bleibenden Unterschieds zwischen Klerikern und Laien. Dieser Zweck wird vielmehr auf die gleiche Weise erreicht, auf die ursprünglich der Bezug der Würden Christi auf alle Gläubigen ermöglicht wurde: Es wurden einfach zwei Modi unterschieden, in denen die Aufgaben den verschiedenen Gläubigen zukommen. Das bedeutete für den Ternar im Kontext der LEF die Verlagerung der Differenzierung der Kirchenglieder von der ausschließlichen Teilhabe einer Gruppe an den Aufgaben der Kirche zur je verschiedenartigen Teilhabe daran; von unterschiedlichen Begriffen für die verschiedenen Kirchenglieder zu einem einheitlichen Begriff in je unterschiedlicher Verwendungsweise. Um dies zu signalisieren, wurde noch der Hinweis auf die der Verschiedenheit der

---

<sup>79</sup>Vgl. cc. 6; 28; 37; 49; 51 §§ 1 und 2; 53; 65 und 75 Schema LEF/Textus emendatus 1971.

<sup>80</sup>Vgl. ebd., 136.

Glieder entsprechenden unterschiedlichen Geistesgaben, mit der die Kirche ausgestattet ist, aufgenommen<sup>81</sup>; er fiel im Schema LEF/1980 wieder aus<sup>82</sup>. Außerdem wurde hier die Verwendung des Ternars reduziert<sup>83</sup>.

Bekräftigt wird dies durch den Bericht über die Ergebnisse der Konsultation zum Schema LEF/Textus emendatus 1971: Hier wurde die Kritik erwähnt, der Entwurf verwende die Trias des Lehrens, Heiligens und Leitens quasi ausschließlich in ihrem Bezug zur Hierarchie<sup>84</sup>. Zum anderen wurde die Bemerkung zweier Bischöfe vorgestellt und als fundamental qualifiziert, die mit Berufung auf das II. Vatikanum die alternative Verwendung der Ternarversionen für Kleriker und Laien verlangten: Nur die Bischöfe und Priester - die Diakone blieben unerwähnt - hätten am *sacerdotium ministeriale* Anteil und deshalb an der kirchlichen Aufgabentrias. Die übrigen Gläubigen hätten Anteil an den *Würden* Christi. Daher sei die Überschrift *De Ecclesiae muneribus* für die Entfaltung der Funktionentrias einseitig, da sie nur die Hierarchie in den Blick nehmen könne<sup>85</sup>. Die Ausdrucksweise "Aufgaben der Kirche" meint demnach im eigentlichen Sinne "Aufgaben der Hierarchie". Bezeichnenderweise führte der Einwand der Bischöfe aber nicht zu der Konsequenz, den Titel abzuändern. Stattdessen wurde vorgeschlagen, ihn zwar beizubehalten, aber durch einen anfänglichen Grundsatzcanon klarzustellen, daß der Ausdruck *munera* in unterschiedlicher Weise verstanden werden könne, je nachdem, für welche Gruppe von Gläubigen er verwendet wird<sup>86</sup>.

Dieser Einwand kam noch einmal zur Sprache, als sich eine spezielle Arbeitsgruppe mit den Konsultationsergebnissen zur Struktur der LEF beschäftigte: Obwohl der Berichterstatter, *W. Onclin*, unter Zustimmung der Konsultoren meinte, diese Frage sollte bis zum nächsten Entwurf zurückgestellt werden, warf er dennoch das Problem auf, ob die *munera* des

---

<sup>81</sup>Vgl. c. 51 § 2 Schema LEF/Textus emendatus 1971 und *W. Onclin* (Relator), *Relatio*: Schema LEF/Textus emendatus 1971, 144. Auf den Wechsel der Ternarversionen im Zusammenhang mit Laien wird dort nicht eingegangen, vgl. ebd., 145. Vgl. entsprechend c. 55 § 1 und c. 56 Schema LEF/1980.

<sup>82</sup>Vgl. c. 26 Schema LEF/1980.

<sup>83</sup>Vgl. cc. 5; 43 § 1; 43; 47; 67; 71 Schema LEF/1980.

<sup>84</sup>Vgl. *W. Onclin* (Relator), *Animadversiones*, 157.

<sup>85</sup>Vgl. ebd., 156f.

<sup>86</sup>Vgl. ebd., 156.

Lehrens, Heiligens und Leitens als Aufgaben der Kirche im Sinne von "Volk Gottes" oder als Aufgaben der "Hierarchie" der Kirche ausgesagt werden sollten. Damit griff er besagten Einwand auf und löste eine Diskussion aus: Ein Konsultor stellte fest, der Text des aktuellen Schemas folge in diesem Punkt der Lehre des Konzils. Ein anderer machte darauf aufmerksam, daß mit "Volk Gottes" immer ein gegliedertes bzw. hierarchisch strukturiertes Volk gemeint sei. Aus diesem Grund müßten auch die *munera*, die den Ordinierten zukämen, von denen unterschieden werden, die allen gemeinsam sind. Wieder ein anderer Konsultor wollte die Ausdrucksweise beibehalten, weil die *munera* zwar von der Hierarchie ausgeübt würden, diese aber immer in Verbindung mit dem ganzen Volk Gottes handle. Dagegen wurde eingewandt, dies sei theologisch nicht korrekt, denn: das *munus docendi* beispielsweise bzw. die Verkündigung des Evangeliums werde zwar von allen Gläubigen ausgeübt oder sollte zumindest von allen ausgeübt werden, auch von den Laien unter den gewöhnlichen Bedingungen ihres weltlichen, beruflichen, familiären und sozialen Lebens. Aber: autoritativ, d. h. im Namen und in der Autorität Christi, könnten nur Ordinierte, die das *sacerdotium ministeriale* empfangen haben, diese Aufgabe ausüben. Als weder adäquat noch vollständig wurde die Trias als solche von einem anderen abgelehnt. Des weiteren wurde unterschieden: Es gebe in der Kirche *munera*, und diese würden von der Hierarchie ausgeübt; die Funktionen, durch welche die *munera* zur Wirkung gebracht würden, seien verschiedene. Der nächste Konsultor wies darauf hin, daß der Text zwar von den *munera* der Kirche spreche, aber doch vor Augen habe, daß diese in der Kirche auf unterschiedliche Weise ausgeübt werden. Man müsse vermeiden, daß "Kirche" hier als "Hierarchie" verstanden würde; außerdem sei zu bedenken, daß die Lehre über die *tria munera* vor zwei Jahrhunderten aufgetaucht sei und ihren Ursprung in der protestantischen Doktrin habe. Auf mehrfache Zustimmung stieß schließlich der Hinweis, die Trias sei vielleicht in der Theologie nützlich, in einer nach rechtlicher Methode zu konzipierenden LEF solle sie als Einteilungskriterium aber aufgegeben werden. Der anwesende Vorsitzende der Codexreformkommission entschied am Ende der Diskussion, daß dem Papst über alles hier Besprochene zu berichten sei und dann nach seiner Anordnung die diesbezüglichen Arbeiten der

Kommission fortzusetzen seien<sup>87</sup> - eine Lösung, welche die besondere Bedeutung der Frage sowie die Tragweite ihrer Beantwortung im CIC unterstreicht. Ihre Beantwortung war durch die päpstliche Streichung des LEF-Projekts obsolet geworden.

Die einzuschlagende Richtung, die auch für das Verständnis des Codex wichtig ist, ging hervor aus einer Bemerkung des Relators *W. Onclin* im Rahmen der Besprechung der Stellungnahmen der Mitglieder beider päpstlicher Reformkommissionen zum Schema LEF 1976. Die Beanstandung, das Schema betone zu sehr die Hierarchie, beantwortete er mit dem laut Bericht des Actuars auf Zustimmung gestoßenen Hinweis: Auch wenn die *munera* der Kirche weiter reichten als die Hierarchie, so dürfe doch nicht übersehen werden, daß die Kirche bzw. die Gemeinschaft der Gläubigen eine hierarchisch geordnete Gesellschaft (*societas hierarchice ordinata*) sei<sup>88</sup>. Damit war erneut die Ambivalenz der Trias angezeigt, aber zugleich ihr eigentlicher Sinn klargestellt: Die Sprechweise von den Aufgaben der Kirche, die sich in Handlungsmöglichkeiten der Hierarchie konkretisiert, sollte die hierarchische Struktur der Kirche sicherstellen und betonen.

#### d. Angemessene Übersetzung von *munus docendi*

Wie ist nun vor diesem Hintergrund der Ausdruck *munus* in diesem Kontext am geeignetsten im Deutschen wiederzugeben? Das dafür häufig verwendete Wort "Amt", das vorrangig behördliche Institutionen oder Aufgaben eines Trägers öffentlicher Gewalt bezeichnet<sup>89</sup>, deckt am ehesten diejenige ämterrechtliche Bedeutung von *munus* ab, für die *officium ecclesiasticum* als Terminus technicus steht. Diese scheidet hier aber gerade aus. Wird *munus* dagegen als "Funktion" oder "Aufgabe" übersetzt, so kommt nicht hinreichend zum Ausdruck, daß es im Kontext der amts-theologisch-ekklesiologischen Trias nicht um irgendwelche Aufgaben

---

<sup>87</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio VI/1972, 215f.

<sup>88</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), Postrema recognitio/1979, 27.

<sup>89</sup>Vgl. C. Creifelds, Rechtswörterbuch, München 121994, 41. Zur Vieldeutigkeit des kirchlichen Amtsbegriffs vgl. I. Riedel-Spangenberg, Officium, 346; H. Pree, Normen 121f. sowie R. Torfs, Auctoritas - potestas - iurisdictio - facultas - munus. Eine Begriffsanalyse, in: Conc(D) 24 (1988) 212f.

geht, sondern um Aufgabenkomplexe von besonderer existentieller Bedeutung<sup>90</sup>, um Aufgaben auf einer höheren Ebene, die als originär der Hierarchie zustehend verstanden werden. Dies wiederum steht im Zusammenhang mit einer weiteren Verwendungsweise des Amtsbegriffs, nämlich der dogmatischen. Hier kann er einfachhin das sog. "geweihte", das ordinierte Amt bedeuten und damit gleichbedeutend mit Hierarchie verstanden werden<sup>91</sup>.

Sichtbar wird die Schwierigkeit auch in den verschiedenen Formen, in denen der Titel des III. Buches in Übersetzungen und Kommentierungen auftaucht. Sie sind z. T. fragwürdig. Der Inhalt des *munus* wird nur vereinzelt mit "Verkündigung" wiedergegeben<sup>92</sup>. Möglicherweise liegt dem die Überlegung zugrunde, der Gesetzgeber bezeichne in der Regel mit unterschiedlichen Ausdrücken auch unterschiedliche Dinge; und da der CIC weiterhin den Ausdruck *magisterium* für "Lehramt" kenne, müsse *munus docendi* anderes bedeuten. Diese Annahme wird durch den erhobenen Befund widerlegt. *Munus docendi* ist lediglich die Übernahme eines konziliaren Ausdrucks für *magisterium* ohne wesentliche inhaltliche Korrektur. Der CIC enthält überdies keinen Hinweis auf einen weiteren oder übertragenen Gebrauch von *docere*. Das Wort meint in seiner Grundbedeutung "(be)lehren, unterrichten, unterweisen", gibt die Tätigkeit eines Lehrers an<sup>93</sup>. Nur in diesem Sinne werden das Verb und seine Ableitungen im CIC verwendet<sup>94</sup>. Dieselbe Bedeutung hat das Wort auch in der Kombination mit *munus* im Rahmen der Munera-Trias, zumal der CIC

---

<sup>90</sup>Vgl. ebd., 213.

<sup>91</sup>Vgl. W. Löser, Amt in der Kirche, in: LKD, 13f.

<sup>92</sup>So allerdings in der von der DBK in Auftrag gegebenen deutschen Übersetzung des CIC sowie bei P. Krämer, Kirchenrecht I. Wort - Sakrament - Charisma, Stuttgart-Berlin-Köln 1992 (= Kohlhammer Studienbücher Theologie 24,1), 37: "Verkündigungsdienst"; H. Mussinghoff, in: MKCIC Einführung vor 747, 1 spricht vom "Verkündigungsammt" und ebd. Einführung vor 747, 4 von "fundamentalen Prinzipien des Verkündigungsdienstes und des Lehramtes der Kirche". Vgl. außerdem C. van de Wiel, *Verkondigingstaak* (alle Hervorhebungen von mir).

<sup>93</sup>Vgl. R. Köstler, Wörterbuch, 128; A. Sleumer, Kirchenlateinisches Wörterbuch, Hildesheim-Zürich-New York 1990 (=Limburg/Lahn 1926), 283.

<sup>94</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 151.

andere Termini für "verkündigen" benutzt<sup>95</sup>. Dem entspricht die weit überwiegende Wiedergabe von *docendi* im Sinne von "Lehren"<sup>96</sup>.

*Munus* wird im Zusammenhang mit Lehren in anderen Sprachen als "Funktion/Aufgabe/Tätigkeit" wiedergegeben. Zur Übersetzung von *officium* und *munus* als Inhalt eines Amtes stehen andere Ausdrücke zur Verfügung<sup>97</sup>. Anders im Deutschen: Hier wird entweder ebenfalls funktional akzentuiert und von "Verkündigungsdienst" gesprochen; damit wird der *munus*-Begriff aus der Trias mit dem gleichen Ausdruck belegt wie der in c. 145 CIC verwendete *munus*-Begriff<sup>98</sup>. Oder es ist die Rede vom "Verkündigungs-" bzw. "Lehramt"; dann wird für den Ternar ein weiterer, unspezifischer Amtsbegriff eingesetzt<sup>99</sup> oder aber der theologisch-dogmatische Amtsbegriff, der die spezifische Kompetenz der Ordinierten und die Kontinuität zum alten Codex im Blick hat<sup>100</sup>. Der theologische

---

<sup>95</sup>Vgl. etwa *annuntiare* und *Evangelium praedicare* in c. 747 § 1 CIC.

<sup>96</sup>Von "Lehramt" sprechen K. Walf, Einführung in das neue katholische Kirchenrecht, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, 135; J. Neumann, Grundriß des katholischen Kirchenrechts. Ergänzungsheft 1984 auf Grund des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983, Darmstadt 1984, 15; H. Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung, Darmstadt <sup>2</sup>1984, 295; W. Aymans, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts, in: HdbKathKR, 533f. Pendanten zu "lehren" verwenden: J. A. Coriden, in: Coriden, 543f.; P. Valdrini, in: Valdrini, 282-295; so auch die amtliche französische Übersetzung des Codex, vgl. Code de droit canonique. Texte officielle et traduction française, Vatikanstadt-Paris 1984; L. de Echeverria, in: CodParis, 442-487; J. A. Fuentes Alonso, La función de enseñar, in: J. I. Arrieta, J. Calvo-Alvarez, C. de Diego-Lora u.a., Manual de derecho canonico, Pamplona <sup>2</sup>1991, 427-458 sowie E. Tejero, in: CodPampl<sup>5</sup>, 469-493 und A. Benlloch Poveda, Canones 747-833, in: Ders. (Hg.), Código de derecho canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones, Valencia <sup>3</sup>1993, 353-384; L. Chiappetta, Il codice di diritto canonico. Commento-giuridico-pastorale, I, Neapel 1988, 839: "La funzione d'*insegnare* della Chiesa"; A. G. Urru, La funzione di *insegnare*, in: Il diritto nel mistero della chiesa 2, Rom <sup>2</sup>1990 (= Quaderni di "Apollinaris" 9), 593-688.(alle Hervorhebungen von mir).

<sup>97</sup>Vgl. im Französischen "office" und "charge" in c. 145 CIC und "fonction" beim III. Buch des Codex, so im Code de droit canonique; ebenso L. de Echeverria, in: CodParis, 443 bzw. J. Manzanares, CC. 129-196, in: Ebd., 143. Im Spanischen stehen "oficio" und "cargo" in c. 145 CIC bzw. "función" im Lehrrecht, vgl. etwa J. I. Arrieta, Cc. 129-196, in: Código de derecho canonico, 140 bzw. E. Tejero, in: CodPampl, 468, im Italienischen "uffici" bzw. "incarico" und "funzione", vgl. L. Chiappetta, Codice 1, 198 und 839, ebd. n. 2903 werden "uffici" und "funzione" allerdings synonym verwendet.

<sup>98</sup>P. Krämer, Kirchenrecht 1, 37.

<sup>99</sup>So bei H. Mussinghoff, in: MKCIC vor 747, 4 im Sinne von H. Pree, Normen, 121.

<sup>100</sup>Vgl. K. Walf, Einführung, 135; H. Schwendenwein, Kirchenrecht, 295; J. Neumann, J., Grundriß des katholischen Kirchenrechts. Ergänzungsheft 1984 auf Grund des Codex Iuris

Amtsbegriff bringt jedenfalls treffend zum Ausdruck, daß es hier in der Tat um die originär einer bestimmten Gruppe von Gläubigen zustehende Funktion geht und nicht um die Funktion der Kirche als ganzer.

Letzteres anzunehmen, ist ein weit verbreitetes Mißverständnis; es gründet darin, daß *munus docendi* nicht als Element einer der Hierarchie vorbehaltenen Trias erkannt, sondern einfachhin mit der Würdetrias identifiziert wird<sup>101</sup>. Die Mißachtung des alternierenden Gebrauchs der verschiedenen Ternarversionen läßt übersehen, daß weder konziliar noch im CIC von der Teilhabe aller Gläubigen am Prophetentum Christi auf eine Teilhabe an der kirchlichen Lehraufgabe geschlossen werden kann. Während diese nur der Hierarchie in ursprünglicher Weise zukommt, die über sie vermittelte Mitwirkungsmöglichkeiten nicht ausschließen muß, ist jene lediglich eine unabdingbare Voraussetzung dafür, daß Laien in bestimm-

---

Canonici vom 25. Januar 1983, Darmstadt 1984, 15. Bei J. A. Coriden, in: Coriden, 543f. ist "munus" zur Abhebung von "Pflicht", "Funktion", "Verantwortlichkeit" bewußt mit "office" übersetzt, vgl. Editors preface, in: Ebd., XVI.

<sup>101</sup>Vgl. z. B. H. Mussinghoff, in: MKCIC, vor 747, 4: "Vielfach wird es als Mangel empfunden, daß in diesen einleitenden Normen das Verkündigungsamt nicht deutlich genug als eine Grundfunktion der ganzen Kirche und aller Gläubigen beschrieben wird, wodurch der Eindruck einer Verengung des *prophetischen Amtes Christi* auf Papst und Bischöfe entsteht" (Hervorhebung von mir). *Mussinghoff* referiert hier zwar nur, gibt aber keine Distanz zur mangelnden Unterscheidung zwischen *munus docendi* und *munus propheticum* zu erkennen; ähnlich J. A. Coriden, in: Coriden, 545; L. Chiappetta, Codice 1, 839 n. 2903; A. G. Urru, Funzione, 596 behauptet ebenfalls, es gehe hier im Unterschied zum alten Codex um die Lehrfunktion der ganzen Kirche. I. Riedel-Spangenberg, Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffs "missio canonica" und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache, Paderborn-München-Wien u.a. 1991, 202 belegt die Behauptung, die in Christus gegebenen Aufgaben der Verkündigung, Heiligung und Leitung seien auf die Sendung aller Christgläubigen bezogen mit c. 204 §§ 1 und 2 CIC. Dort ist aber der angeführte Ternar gerade nicht anzutreffen. Auch C. van de Wiel, Verkondigingstaak, 13-15 sieht im Wechsel der Überschrift eine Art ekklesiologisches Signal für die Aufhebung der Unterscheidung zwischen lehrender und hörender Kirche. Es kann an dieser Stelle dahingestellt bleiben, ob diese Unterscheidung tatsächlich aufgehoben ist - vgl. dagegen unten S. 535. Jedenfalls ist der Wechsel der Überschrift als stützendes Argument ungeeignet. Als zweiten Grund für diesen Wechsel gibt *van de Wiel* an, damit sei ein Nachdruck auf die Verbundenheit von Lehr- und Heiligungsamt gesetzt worden. Ein solcher Zusammenhang ist allerdings nirgends belegt (er übernimmt das von Damizia, in: Apoll 56 [1983] 601ff.). Aus dem Rahmen fällt W. Aymans, Begriff, 533f: Er wählt "Lehramt" als Oberbegriff, um darunter zwischen der "Lehraufgabe ('munus docendi') der Kirche" unter Hinweis auf die Teilhabe auch der Laien am prophetischen Amt Christi und der authentischen Lehrverkündigung bzw. dem hoheitlichen Lehramt zu unterscheiden. Ders., Kanonisches Recht 1, 137 übernimmt im Rahmen seiner Darstellung und Würdigung der Systematik des CIC die Begrifflichkeit der deutschen Codexübersetzung.

ten Bereichen der Lehrfunktion von der Hierarchie zur Mitarbeit herangezogen werden können. Immer geht es um eine hierarchisch vermittelte Kooperation. Es kann daher weder die Rede davon sein, daß sich in der Änderung der Überschrift ein "großer Unterschied" zwischen den beiden Kodifikationen zeigt, insofern *munus docendi* die Sprache des Konzils ist - als habe das II. Vatikanum nicht 28 mal von *magisterium* gesprochen<sup>102</sup>; noch kann gesagt werden, daß die neue Überschrift eine ausgedehntere Verantwortung der Kirche als ganzer und ein Gleichgewicht zwischen den Funktionen der Verkündigung und der autoritativen Regelung des Glaubens zum Ausdruck bringe<sup>103</sup>. Daher ist es angemessen, *De Ecclesiae munere docendi* im Deutschen mit "Über das hierarchische Lehramt der Kirche" wiederzugeben oder weiterhin wie unter der Geltung des alten Codex vom kirchlichen Lehramt schlechthin in diesem Sinne zu reden.

Dieses Ergebnis will keinen Streit um Worte entscheiden, sondern greift tiefer. Die Anordnung des Rechtsstoffes ist nicht Selbstzweck, sie will dem Zusammenhang der einzelnen Teile der Rechtsordnung entsprechen<sup>104</sup>. Da bezüglich des Lehrrechts eine rechtlich wie theologisch angemessene Systematik angezielt war, werden an der Wahl der Überschrift für das III. Buch zwei Punkte deutlich:

*Einerseits* bleibt der dem früheren Lehrrecht wie auch dem alten Codex insgesamt vorgeworfene hierarchologische Akzent schon in der Überschrift des III. Buches voll erhalten. Durch die Zusammenfassung dieser Rechtsmaterie in einem eigenen Buch wird sie in ihrer Bedeutung für die Rechtsordnung der Kirche unterstrichen<sup>105</sup> und der wissenschaftli-

---

<sup>102</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 291.

<sup>103</sup>So mit weiteren Belegen für ähnliche Wertungen P. Y. Otsuka, *Funzione*, 27f und 235.

<sup>104</sup>Vgl. G. May, A. Egler, *Einführung*, 29.

<sup>105</sup>Vgl. L. de Echeverria, in: *CodParis*, 443 sowie C. J. Errázuriz M, *La dimensione giuridica del "munus docendi" nella Chiesa*, in: *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 177 und ders., *Munus*, 13f. und 14 A. 25: Er hält es für angemessener, im Zusammenhang mit der Gesamtheit des Gottesvolkes nicht von *munus docendi*, sondern vom *munus propheticum* zu reden. Andernfalls bestehe die Möglichkeit einer Reduzierung auf die hierarchischen Aspekte. Er selbst bleibt aber dennoch bei diesem Ausdruck, weil er "nunmehr" in der Kanonistik sich einen Sprachgebrauch bezüglich *docere* in einem weiten Sinne konsolidieren sieht, der nicht nur autoritatives Lehren umfaßt. Dies ist nur teilweise richtig: *munus docendi* wird keineswegs mißverstanden, wenn es auf die hierarchische Komponente beschränkt wird. Dies gibt vielmehr genau den konziliaren und kodikarischen Sprachgebrauch wieder. Daher wäre es besser,



chen Beschäftigung mit dem kirchlichen Lehrrecht eine gewisse Autonomie verliehen<sup>106</sup>.

*Andererseits* wird die Verselbständigung des Lehrrechts aus dem früheren Sachenrecht bisweilen insofern positiv bewertet, als sie das Bewußtsein von der Priorität der Wortverkündigung im Rahmen der Sendung der Kirche deutlich werden lasse und so deren gegenreformatorisch motivierte Unterbewertung korrigiere<sup>107</sup>. Diese Würdigung übersieht, daß die Lehraufgabe der Hierarchie mehr umfaßt als die Wortverkündigung. Der CIC versteht sie lediglich als einen ihrer Bereiche, wengleich er gesetzssystematisch an erster Stelle steht<sup>108</sup>. Zum anderen ist die behauptete Priorität dadurch relativiert, daß die programmatische Überschrift des gesamten Normenkomplexes den *Lehraspekt* als prägende Klammer wählt.

#### e. Fazit

Damit ergibt sich für die Bedeutung der Überschrift zum dritten Buch des CIC: *Munus docendi* ist Bestandteil einer Trias, die konziliar wie im geltenden lateinischen Gesetzbuch konsequent die Lehraufgabe oder -funktion der Hierarchie bezeichnet. Die Angabe der "Kirche" als Bezugspunkt ändert daran nichts; denn durch die Verwendung des Elements eines spezifischen Ternars (*docendi*) ist klar, daß es hier nicht um die umfassende Sendung der ganzen Kirche zur Verkündigung geht, sondern nur um das "hierarchische Lehramt" der Kirche. Der CIC übernimmt vom II. Vatikanum die wesensverschiedene Anwendung des Würdeternars auf alle Gläubigen und die Reservierung des Funktionsternars für die Hierarchen. Dem entspricht, daß im Kontext der Systematik des CIC beim *munus*

---

den äquivoken Sprachgebrauch der Kanonistik zu korrigieren als ihn aufzugreifen und die klare Perspektive des CIC zu verwischen. Vgl. auch L. Schick, La fonction d'enseignement de l'Eglise dans le Code de droit canonique, in: NRTh 108 (1986) 375 und G. Damizia, La funzione di insegnare della chiesa, in: Apoll 56 (1983) 608.

<sup>106</sup>Vgl. J. I. Arrieta, The active subject of the church's teaching office (Canons 747-748), in: StCan 23 (1989) 243f.

<sup>107</sup>Vgl. J. A. Coriden, in: Coriden, 545 sowie C. J. Errázuriz M, Munus, 2, der darin eine Hochschätzung des Gotteswortes in der Kirche zum Ausdruck kommen sieht.

<sup>108</sup>Vgl. Liber III. Titulus I: De divini verbi ministerio.

*docendi* eine Aufgabe der Hierarchie gemeint war. Dies knüpfte an die gesetzssystematischen Diskussionen des 19. Jahrhunderts an, in denen es ebenfalls um die Lehrkompetenz/gewalt/vollmacht der Hirten ging. Daher wurde die Überschrift "Lehraufgabe der Kirche" als Synonym zur alten Bezeichnung "Kirchliches Lehramt" eingesetzt. Die Ausweitung dieser Bedeutung auf "Lehraufgabe der Gemeinschaft der Gläubigen insgesamt", die dann aber wesensverschieden auf Kleriker und Gläubigen anzuwenden wäre, wurde im Rahmen der Arbeiten zur LEF versucht, um auf vordergründige Weise der Kritik der Hierarchielastigkeit zu begegnen. Wie das Projekt der LEF insgesamt blieb aber auch dieser Versuch Episode und für die Erfassung der Bedeutung des Titels ohne besondere Bedeutung<sup>109</sup>. *De Ecclesiae munere docendi* bedeutet nichts anderes als die "Lehraufgabe der Hierarchie", ist synonym mit "kirchliches Lehramt" (*magisterium ecclesiasticum*) im Sinne des alten Codex.

### III. *Munus docendi* im CCEO

Auch im CCEO findet sich der entsprechende Normenkomplex am Beginn des Lehrrechts, das im Titel XV dieses Gesetzbuches steht. Er ist in traditioneller Weise überschrieben mit *De magisterio ecclesiastico*. Die einleitenden Normen faßt er in einem eigenen Kapitel über das *munus docendi Ecclesiae* im allgemeinen zusammen<sup>110</sup>. Im Kontext der Entwicklung der Gliederung dieses zweiten päpstlichen<sup>111</sup> Gesetzbuches spielte das "Tria-munera-Schema" keine besondere Rolle. Es wurde zwar - wie andere Gliederungsprinzipien auch - diskutiert, aber ebenso wie diese verworfen. Auf der Grundlage der schon für das CICO-Projekt getroffenen Entscheidung für die in der ostkirchlichen Tradition verankerte Gliederung

---

<sup>109</sup>Lediglich der skizzierte unklare, weil in diesem Rahmen befremdende Einwand von *J. Kard. Parecattil* gegen die Überschrift "munus docendi" und die Verwendung von *munus sanctificandi* in c. 835 § 4 CIC stellen möglicherweise einen schwachen Reflex dieses Vorgangs dar, vgl. oben S. 107 und S. 110.

<sup>110</sup>Vgl. *Titulus XV: De magisterio ecclesiastico. Caput I: De Ecclesiae munere docendi in genere*.

<sup>111</sup>R. Metz, Code, 105 berichtet von ernstem Bedauern und bitterer Enttäuschung unter den qualifiziertesten Ekklesiologen über die Tatsache, daß der Papst dieses Gesetzbuch nicht in einem gemeinschaftlichen Akt mit den Patriarchen der katholischen Ostkirchen promulgierte, sondern wie den CIC ausschließlich in einem primatialen Akt.

derung in Titeln wurde diese Einteilung früh favorisiert und nicht mehr aufgegeben<sup>112</sup>. Als Gründe sind nur allgemeine Hinweise dokumentiert: Die Einteilung nach dem Dreierschema bringe viele Probleme mit sich<sup>113</sup> - wohl ein Reflex der entsprechenden Kritik an dieser Systematik während der Reform des CIC<sup>114</sup>. Außerdem wurde die Titeleinteilung u. a. deshalb vorgezogen, weil mit Blick auf die Situation des gesamten Orients Schwierigkeiten vermieden werden sollten, die sich etwa aus der Verbindung theologischer Fragen mit dem Problem der Systematik ergeben könnten<sup>115</sup>.

Die Materie des III. Buches des CIC und insbesondere seine einleitenden Normen fanden über folgenden Weg ihren heutigen Platz und Namen im CCEO: Der für die Erarbeitung einer geeigneten Systematik geschaffenen Unterkommission der Zentralen Arbeitsgruppe der Kommission zur Reform des katholischen Ostkirchenrechts stand als Basismaterial zunächst eine Dokumentation über die Entstehung der Systematik des CICO zur Verfügung. 1948 lautete dessen achter von insgesamt 24 Titeln: *De Ecclesiae magisterio*. Papst *Pius XII.* persönlich hatte diese Formulierung anstelle der vorgesehenen, *De Magisterio Ecclesiastico*, gewollt<sup>116</sup>. Darüber hinaus konnte die Unterkommission aufbauen auf den Vorarbeiten zur Systematik zum CIC sowie auf zwei Entwürfen einer systematischen Ordnung des künftigen Ostkirchenrechts. Der eine bestand aus 49 Titeln und wurde vom Sekretariat der Reformkommission vorgelegt, der andere enthielt 24 Titel und stammte von einem Konsultor. Beide Entwürfe wichen von der früheren päpstlichen Vorgabe ab<sup>117</sup>. Als Ausgangspunkt

---

<sup>112</sup>Vgl. L'ordine sistematico della "Schema Codicis Iuris Canonici orientalis" nella sua evoluzione, in: Nuntia 26 (1988) 17-99, bes. 91-99. Der Artikel ist ungezeichnet, stammt aber nach G. Nedungatt, Magisterio ecclesiastico nei due Codici, in: Apoll 65 (1992) 315 A. 4 von I. Zuzek. Eine deutsche Zusammenfassung dieses ausführlichen Artikels bietet A. E. Hierold, Die Systematik des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: AKathKR 160 (1991) 337-345.

<sup>113</sup>Vgl. L'ordine, 92.

<sup>114</sup>Vgl. z. B. K. Mörsdorf, Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iuris Canonici, in: AKathKR 137 (1968) 20.

<sup>115</sup>Vgl. Relatio de statu laborum commissionis in synodo episcoporum (in sessione diei 16 octobris) 1980 proposita, in: Nuntia 11 (1980) 85.

<sup>116</sup>Vgl. L'ordine, 82f. Gründe sind nicht bekannt.

<sup>117</sup>Vgl. ebd., 88-91. Das Sekretariat gliederte im hier interessierenden Bereich in: 28. *De magisterio ecclesiastico canones generales* 29. *De verbi Dei ministerio* 30. *De catechetica*

wählte man den Konsultorenentwurf; eine provisorische Systematik vom 20./21. Februar 1980 enthielt die Titelfolge: "12. De oecumenismo 13. De baptizatis non catholicis ad plenitudinem communionis catholicae convenientibus 14. De evangelizatione gentium 15. *De magisterio ecclesiastico* 16. De cultu divino prasesertim de sacramentis etc". Sie wurde am nächsten Tag diskutiert mit dem Ergebnis, daß die Titel 12. und 13. hinter den Titel 16. gestellt wurden; dies, um sie deutlich vom Missionstitel abzuheben und jeden Verdacht des Proselytismus zu vermeiden, um also Mission und Ökumene nicht zu vermischen. In dieser Form wurde der Entwurf für die Systematik am 23. April 1980 von der zentralen Arbeitsgruppe verabschiedet und zusammen mit den letzten Teilschemata der Reformarbeiten zur Konsultation versandt<sup>118</sup>.

Die für die Lehrrechtsnormierung zuständige Arbeitsgruppe konnte bereits bei der Erarbeitung des ersten Schemas CICO MagEccl/1979 weder einen Grund gegen die Beibehaltung der alten Überschrift *De Magisterio Ecclesiastico* finden noch einen Grund, sie zu ändern. Da kein besserer Titel vorgeschlagen worden sei, habe man die Überschrift in der traditionellen Bedeutung der cc. 1323 § 1 und 1366 § 1 CIC 1917 beibehalten<sup>119</sup>.

Das Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981 enthielt für die einleitenden Normen zum Lehramtsteil noch keine eigene Überschrift<sup>120</sup>. Erst im Zuge der Erarbeitung der nächsten Fassung hielt man es für angebracht, hierfür *De Ecclesiae munere docendi in genere* einzufügen. Das geschah im Zusammenhang mit der Entscheidung, die cc. 57-60 des Schemas LEF/1980 wegen ihrer grundsätzlichen doktrinen Bedeugung wörtlich zu übernehmen. Auf diese Weise habe man die allgemeinen Normen zum *magisterium ecclesiasticum* in einem Kapitel zusammenfassen wollen<sup>121</sup>. Hieran wird zunächst deutlich, daß man die Ausdrucksweise der LEF (*munus docendi*) als synonym mit *magisterium ecclesiasticum*

---

*institutione 31. De evangelizatione gentium 32. De oecumenismo", der Konsultorenentwurf unterteilte in: "10. De oecumenismo et de baptizatis non catholicis Sectio I. De oecumenismo Sectio II. De baptizatis non catholicis 11. De magisterio ecclesiastico Sectio I. De divini verbi ministerio Sectio II. De catechetica institutione Sectio III. De evangelizatione gentium.*

<sup>118</sup>Vgl. ebd., 95-98 (Hervorhebung von mir).

<sup>119</sup>Vgl. G. Nedungatt, Schema I, 66.

<sup>120</sup>Vgl. Nuntia 12 (1981) 17.

<sup>121</sup>Vgl. Relazione, Denua recognitio, 18.

verstand; man vermied aber eine unmittelbare sprachliche Wiederholung der Titelüberschrift bei der Benennung des ersten Kapitels. Dabei blieb es im geltenden CCEO.

Die dokumentierten Gründe konkretisierend und weitere hinzufügend, hat *G. Nedungatt* die Beibehaltung der herkömmlichen Überschrift des kirchlichen Lehrrechts verteidigt<sup>122</sup>: Man habe lieber auf ein Einzelelement der Trias verzichtet, als das dreigliedrige Einteilungsprinzip zu verstümmeln; die in den Ausgangstexten enthaltene Überschrift sei - wie er zu Recht betont - durch das II. Vatikanum keineswegs überholt worden, sondern weiterhin gültig und nützlich. Wegen der heiligenden Funktion auch des Gotteswortes sei eine adäquate Unterscheidung von der kirchlichen Heiligungsaufgabe nicht gegeben. Ob allerdings die Beibehaltung der alten Überschrift, wenn auch ungewollt, diese Einsicht tatsächlich durchscheinen läßt, wie *Nedungatt* meint, darf bezweifelt werden.

Schließlich führt er als Argument die Behauptung ins Feld, es habe eine Wende in der semantischen Entwicklung des Begriffs *magisterium* gegeben: Die ein Jahrhundert bestehende Tendenz, diesen Ausdruck auf das hierarchische Lehramt zu beschränken, schein vorüber zu sein. Heute werde der Begriff in zweifacher Bedeutung benutzt, ähnlich wie der Begriff "Kirche" seit dem II. Vatikanum nicht mehr nur die Hierarchie, sondern auch das Volk Gottes insgesamt bezeichnen könne. Er verweist in diesem Zusammenhang auf den Sprachgebrauch der CTI in ihren Thesen über die Beziehung zwischen kirchlichem Lehramt und Theologie<sup>123</sup>. Im Anschluß daran wird zwar in einem Kommentar von *O. Semmelroth* von einer Mehrdeutigkeit des Begriffs *magisterium* gesprochen, insofern dieser in seiner Wiedergabe als *munus docendi* auch von Theologen ausgesagt werden könne<sup>124</sup>. Die CTI unterscheidet aber klar zwischen dem

---

<sup>122</sup>Vgl. G. Nedungatt, *Magistero ecclesiastico nei due codici*, in: *Apoll* 65 (1992) 314-317.

<sup>123</sup>Vgl. CTI, *Theses de Magisterii Ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione*, in: *Greg* 57 (1976) 549-556.

<sup>124</sup>Vgl. O. Semmelroth, *Commentarium ad theses Commissionis Theologicae Internationalis de Magisterii Ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione. Pars I und II*, in: *Ebd.*, 557 zur These 1 der CTI: *In hac thesi duae res tractantur. Primo necessarium videtur, de iis tractare, quae veniunt nomine Magisterii ecclesiastici et nomine Theologorum. Nam utrumque conceptu "magisterii" significari potest. Munus enim docendi pertinet, etsi diverso modo, et ad episcopos et ad theologos.*

Lehramt der Bischöfe = *magisterium ecclesiasticum* und der Funktion der Theologen<sup>125</sup>.

Diese engagierte Verteidigung der traditionellen Terminologie durch G. Nedungatt erscheint nach dem bisher Gesagten ebenso überflüssig wie mißlungen: Er verteidigt sie gegen die entsprechende Überschrift des CIC. Dabei setzt er voraus, diese bedeute etwas anderes, nämlich das, was er meint, als semantische Neuerung beim Ausdruck *magisterium* wahrnehmen zu können. Diese Voraussetzung ist aber - wie gezeigt - nicht gegeben. Der CCEO verwendet mit seiner Bezeichnung des Lehrrechts nur einen besser eingeführten, direkteren und daher eindeutigen Terminus, nämlich *magisterium ecclesiasticum*.

Bei der angeblichen semantischen Verschiebung ist zweierlei zu bedenken: es ist zu unterscheiden zwischen dem Sprachgebrauch der Gesetzbücher sowie der Kanonistik auf der einen Seite und dem Sprachgebrauch der systematischen Theologie, insbesondere der Dogmatik auf der anderen. Die behauptete "Wende" gehört in den Kontext der Theologie. Sie taucht zwar auch im Rahmen der LEF auf, aber dieser Entwicklungsstrang ist versiegt und nicht entscheidend für das Verständnis von *munus docendi* oder *magisterium* im CIC. Außerdem wäre die behauptete semantische Entwicklung nur dann relevant, wenn sie sich auch auf *magisterium ecclesiasticum* bezöge. Dies ist aber zumindest beim herangezogenen Beleg nicht der Fall. Nicht dieser zusammengesetzte Begriff ist selbst nach den Ausführungen G. Nedungatts mehrdeutig, sondern allenfalls *magisterium*. Ersterer meint unmißverständlich das hierarchische Lehramt und nicht etwa das des einzelnen Theologen<sup>126</sup>. Und in diesem klaren traditionellen Sinne wurde er für den CCEO gewählt. Dies wird gerade durch die Ausdrucksweise der CTI bestätigt. Genauso wie bei der Verwendung des Ausdrucks *magisterium* zu klären war und ist, ob er im eigentlichen Sinne des kirchlichen Lehramts verwendet wird oder die Lehrtätigkeit eines Theologen bezeichnet, muß im theologischen Sprachgebrauch bei *munus docendi* darauf geachtet werden, welche Gruppen von Gläubigen damit bezeichnet werden sollen. Der rechtliche Sprachgebrauch dagegen ist eindeutig: *magisterium ecclesiasticum* = *munus docendi Ecclesiae* = hierarchisches Lehramt. Der CIC kennt den Aus-

---

<sup>125</sup>Vgl. CTI, Theses, 549.

<sup>126</sup>Vgl. K. Mörsdorf, Rechtssprache, 248.

druck *nur* in dem Sinn<sup>127</sup>, der CCEO kennt auch das Verständnis, das sich in c. 1366 CIC 1917 findet<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 268.

<sup>128</sup>Vgl. c. 647 n. 2 CCEO sowie andere Belege bei I. Zuzek, Index analyticus Codicis Canonum ecclesiarum orientalium, Rom 1992 (= Kanonika 2), 188. Beides, die insgesamt geringe Bedeutung des Tria-munera-Schemas wie die durchweg synonyme Verwendung von *munus docendi* und *magisterium* bzw. *munus magisterii*, wird bestätigt durch die wenigen Canones im CCEO, in denen sich das Schema bzw. Anklänge daran finden. Vgl. cc. 7 § 1, 606 und 643 CCEO. Auch in deren Textgeschichte spielte dieses Thema keine Rolle. C. 743 CCEO über die Ordination spricht von *munus* und *potestas* der Geweihten und ihrer nach Weihegrad verschiedenen Teilhabe an: *Evangelii annuntiandi, populum Dei pascendi et sanctificandi*. Die Redaktion dieses Canons ist von Anfang an geprägt von dem Interesse, den seit dem II. Vatikanum nach Auffassung der zuständigen Arbeitsgruppe verminderten Unterschied zwischen hierarchischem und gemeinsamem Priestertum deutlicher werden zu lassen. Zur Bezeichnung der drei Felder, auf denen die apostolische Vollmacht der Geweihten ausgeübt werden, habe man nicht eigens die Munera-Trias bemüht, sondern drei kennzeichnende Verben gewählt. Gründe für diese Entscheidung sind nicht dokumentiert, dürften aber in der grundsätzlichen Skepsis diesem Schema gegenüber zu suchen sein, vgl. R. Metz (Consulteur), Les nouveaux projets de canons "De sacramento sacerdotii", in: Nuntia 7 (1978) 51f. C. 596 CCEO hält fest, daß das *munus docendi* ausschließlich dem Bischof zukomme, eine Anteilhabe daran gebe es für die übrigen Geweihten nach Maßgabe des Rechts, für Nichtgeweihte in der Form eines *mandatum docendi*. Die Konsultation des Vorläufercanons - c. 14 Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981 - gleichen Inhalts hatte die Kritik erbracht, die letztgenannte Möglichkeit stelle Geweihte und Nichtgeweihte auf eine Stufe. Und ein anderes Konsultationsorgan schlug vor, hier gar nicht von Laien zu sprechen, da Christgläubige (!) als solche gar kein *magisterium* ausübten. Die Studiengruppe lehnte nicht den Tenor der Kritik ab, sondern hielt sie für überflüssig, ihr Anliegen sei im Canon bereits erfüllt. Durch die Grundsatzaussage über das Lehramt der Bischöfe seien solche Mißverständnisse ausgeschlossen, vgl. Relatio, Denua recognitio, 18f. Auch hier: synonyme Gebrauch von *munus docendi*, allerdings Beschränkung der Trägerschaft auf den Bischof mit den Möglichkeiten der vermittelten Teilhabe für andere Gläubige. C. 289 § 1 CCEO spricht vom *munus docendi* des Pfarrers. Zunächst hatte es hier *munus magisterii* geheißen, vgl. A. Sinal (Consultor), The Schema of the Canons "De paroeciis et de Parochis, de Vicariis paroecialibus, de Rectoribus ecclesiarum ac de Protopresbyteris", in: Nuntia 9 (1979) 71 c. 11 § 1 sowie c. 261 § 1 Schema Canonum de constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium, in: Nuntia 19 (1984) 81. Nach der Konsultation wurde als lediglich redaktionelle Änderung und zur möglichst genauen Übernahme von CD 30 in diesem Canon das Schema *munus docendi, sanctificandi et regendi* eingesetzt, vgl. La nuova revisione della seconda parte dello "Schema canonum de constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium", in: Nuntia 23 (1986) 85f. Vgl. auch Osservazione-risposte 1988, 55f.

## IV. Die Eigenart der lehrrechtlichen Einleitungsnormen

### 1. Rechtssystematische Abhebung

Die cc. 748-755 CIC sind nicht wie die übrigen Canones des III. Buches zu einem Titel zusammengefaßt. Sie sind von der übrigen Rechtsmaterie abgehoben. Das kann unterschiedliche Gründe haben: Handelt es sich um Bestimmungen, die keinem der übrigen Titel zugeordnet werden können? Behandeln sie derart disparate Inhalte, daß sie nicht zu einem geschlossenen Komplex zusammengefügt werden können? Eine so weitgehende Verschiedenheit liegt jedoch nicht vor. Bleibt zu fragen: Gehören ihre Inhalte unter einem Gesichtspunkt so zusammen, daß sie für alle übrigen Titel relevant sind? Sie wären dann als "Einleitungscanones"<sup>129</sup> oder "allgemeine Bestimmungen"<sup>130</sup> zu charakterisieren. Für die Eigenart dieses Bezugs, die Art ihrer Relevanz ist damit noch nicht viel gewonnen.

### 2. Normen und Prinzipien

Für deren Bestimmung hilft eine Beobachtung weiter: Dieser Einleitungskomplex besteht nicht nur aus Gesetzestexten, sondern auch aus Canones, denen das für ein Gesetz wesentliche Moment des Befehlscharakters abgeht<sup>131</sup> sowie aus Canones, die nicht-gesetzliche Textanteile enthalten<sup>132</sup>. Bei diesen nichtgesetzlichen Texten handelt es sich um theologisch-lehrhafte Aussagen<sup>133</sup>.

Nach dem II. Vatikanum hatte eine Reihe von Kanonisten als Konsequenz des Zusammenhangs von Recht und Theologie die Aufnahme sol-

---

<sup>129</sup>Vgl. so L. Chiappetta, Codice 1, 840 n. 2908, der von "norme introduttive" spricht. Allerdings geht es nicht nur um "Normen" vgl. weiter unten 2..

<sup>130</sup>Vgl. A. Montan, La funzione di insegnare della Chiesa, in: E. Cappellini (Hg.), La normativa del nuovo codice, Brescia 1983, 137.

<sup>131</sup>Vgl. L. Wächter, Gesetz im kanonischen Recht. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im katholischen Kirchenrecht, St. Ottilien 1989 (= MThSt III. Kan. Abt 43), 289, der die cc. 747 § 2, 749 §§ 2 und 3 und 751 CIC als reine Nicht-Befehlssätze anführt.

<sup>132</sup>Vgl. ebd., 292 mit den cc. 747 § 1, 748 § 1, 749 § 1, 750, 752-755 CIC als Bestimmungen mit Nicht-Befehlsanteilen.

<sup>133</sup> Bloße Empfehlungen oder Ratschläge finden sich hier nicht, vgl. ebd., 296f.



cher Aussagen in den CIC favorisiert. Diese Tendenz wurde im Verlauf der Codexreform kritisiert und mit guten Gründen zugunsten der Beibehaltung des rechtlichen Charakters des Codex zurückgedrängt<sup>134</sup>. Dennoch wurden in zentralen Bereichen, u. a. im III. Buch, theologische Aussagen in den Codex aufgenommen. Sie sollten entweder den Eigencharakter kirchlichen Rechts anzeigen oder "die theologischen Vorgaben des Gesetzbuches an einigen Stellen ausdrücklich ... umschreiben, damit der rechtliche Charakter des Gesetzbuches nicht als von seinen theologischen Wurzeln abgelöst erscheine"<sup>135</sup>. Solche nicht-rechtlichen, aber durchaus rechtlich relevanten Aussagen werden unterschiedlich gewertet: "Man kann sie 'bekennendes Recht' nennen oder als 'theologische Referenz' qualifizieren. Die theologischen Aussagen werden treffend 'theologische Präambeln' genannt, da sie oft einen Gesetzesabschnitt einleiten und die 'glaubensmäßigen Vorgegebenheiten für das aufzeigen, was als Rechtsnorm gegeben wird'. Sie sind 'theologische Obersätze, aus denen die Rechtssätze abgeleitet sind'"<sup>136</sup>. Sie gelten als "Hilfen für die Interpretation und Anwendung der Gesetze"<sup>137</sup>. Andere versuchen, die "besondere Bedeutung"<sup>138</sup> dieser Canones durch ihre Charakterisierung als "Prinzipien"<sup>139</sup> oder "Grundnormen"<sup>140</sup> auszudrücken, die "eher lehrhaft-dogmatischen Charakter"<sup>141</sup> haben. Sie gelten als Prinzipien mit juridischem Belang<sup>142</sup>, als "fundamentale Prinzipien", die sich bemühen, theologische Themen von außerordentlicher Dichte in juristische Formu-

---

<sup>134</sup>Vgl. ebd., 225-241, bes. 225-235.

<sup>135</sup>Ebd., 233. Es kann hier nicht auf die diesbezügliche kanonistische Diskussion eingegangen werden. L. Wächter, *Gesetz*, 232f., bes. A. 354 und 357 weist aber zu Recht darauf hin, daß dem rechtlichen Charakter nicht nur Ermahnungen und Empfehlungen widersprechen, sondern gleichermaßen doktrinale Aussagen: "Es hätte ausgereicht, wenn die jeweiligen rechtlich verpflichtenden Normen die theologischen Voraussetzungen reflektiert hätten, ohne sie ausdrücklich zu nennen".

<sup>136</sup>H. Schmitz, *Wertungen*, 50 mit Einzelbelegen.

<sup>137</sup>L. Wächter, *Gesetz*, 237f. sowie vorher 233 A. 357.

<sup>138</sup>K. Walf, *Einführung*, 135.

<sup>139</sup>Vgl. L. Chiappetta, *Commento I*, 840 n. 2908.

<sup>140</sup>Vgl. P. Krämer, *Kirchenrecht I*, 37.

<sup>141</sup>A. G. Urru, *Funzione*, 598.

<sup>142</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: *MKCIC*, vor 747,2.

lierungen zu übersetzen<sup>143</sup>, als mit dem Thema "Lehramt" verbundene ekklesiologische Prinzipien<sup>144</sup>.

### 3. Bestätigung aus der Textgeschichte

Textgeschichtlich gestützt werden diese Einschätzungen durch die Tatsache, daß zu Beginn der Reformarbeiten an den Lehramtsanones die grundsätzliche Frage aufgeworfen wurde, ob der Codex *principia doctrinalia* enthalten solle<sup>145</sup>. Konkrete Vorgaben der Codexreformkommission gab es diesbezüglich nicht<sup>146</sup>. In einer längeren Stellungnahme hielt der Sekretär der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt, W. Onclin, solche Prinzipien deshalb für notwendig, weil sie die theologischen Grundlagen für die disziplinären Bestimmungen darstellten. Diese Grundlagen zu nennen, sei in der heutigen Zeit zumindest in kurzer Form nötig, um die Bestimmungen als vernünftig und akzeptabel erscheinen zu lassen<sup>147</sup>. Dabei solle man sich aber unter besonderer Beachtung des II. Vatikanums auf feststehende (*inconcussus* = unerschütterlich) Prinzipien beschränken, die in einem inhaltlichen Bezug zu den nachfolgenden Einzelnormen stehen. Es sei, wie er hervorhob, nicht Aufgabe der Kommission, theologische Fragen zu entscheiden, in denen das Konzil entweder keine sichere Lehre gegeben habe oder habe geben wollen. Zwei Konsultoren wiesen darauf hin, der Codex solle kein theologischer Traktat werden, meinten damit aber eher eine zu weit gehende Ausführung des vorgetragenen Anliegens als dieses selbst. Insgesamt zeichnete sich daher ein Konsens *für*

---

<sup>143</sup>Vgl. A. Montan, *Funzione*, 137. Geradezu pathetisch schätzt A. Benlloch Poveda, cc. 747-833, 355, diese Canones als eine wunderbare Katechese ("una maravillosa catequesi") über die Lehrfunktion der Kirche ein.

<sup>144</sup>Vgl. C. van de Wiel, *Verkundigingstaak*, 18. Verfehlt ist es allerdings, die grundsätzliche Bedeutung dieser Canones aus ihrer Herkunft von der LEF abzuleiten wie ebd., 18. Denn die LEF wurde nie, was sie werden sollte. Die aus ihr in den CIC übernommenen Canones nahmen ihren geplanten Status nicht mit, sondern verloren ihn. Von "Verfassungsrang", vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, vor 747,2 und ähnlich A. Montan, *Funzione*, 139, kann allenfalls in materieller Hinsicht die Rede sein, da der Codex keine formelle Stufung der Rechtsordnung kennt, vgl. H. Pree, *Normen*, 24.

<sup>145</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), *Sessio I/1967*, 221f.

<sup>146</sup>Vgl. L. Wächter, *Gesetz*, 228f.

<sup>147</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), *Sessio I/1967*, 222.

die Einbeziehung doktrинeller Grundsätze in diesem Kontext ab<sup>148</sup>. Die doktrинellen Aussagen wurden also zur Legitimation der konkreten Vorschriften einbezogen.

#### 4. Prägefunktion

Erschöpft sich ihre Bedeutung in diesem instrumentellen Einsatz? Kann ausgeschlossen werden, daß "ihr theologischer Inhalt eo ipso, weil er im Codex steht, rechtlich verpflichtend gemacht ..., ihr kognitiver Status disziplinär aufgewertet (wird)"<sup>149</sup>? Bleibt ihre Relevanz unberührt von ihrer Eintragung in das Gesetzbuch? Dagegen spricht, daß nur bestimmte theologische Grundsätze ausdrücklich als Basis der übrigen Normen genannt werden, andere aber nicht, daß also eine Auswahl getroffen wurde. Für diese war das Kriterium der "Unerschütterlichkeit" entscheidend. Ihre "Erwählung" für den CIC bringt also eine bestimmte Qualifikation dieser Texte zum Ausdruck und insofern auch eine "disziplinäre Aufwertung". Als solche können sie zur theologischen Fundstelle mit besonderer Autorität werden, auf die auch andere lehramtliche Verlautbarungen zurückgreifen<sup>150</sup>.

Der Präsident der früheren Codexreformkommission - und des späteren Päpstlichen Rates zur authentischen Interpretation - kennzeichnet die Einleitungscanones als "fundamentale Elemente theologischer und rechtlicher, aber auch methodologischer Art, welche die gesamte Gesetzgebung des III. Buches dadurch inspirieren, daß sie seine Basis und seinen Grundriß oder innere Struktur bilden"<sup>151</sup>. Sein Nachfolger sieht sie auf derselben Linie als "propädeutische, inspirierende und interpretative Ca-

---

<sup>148</sup>Vgl. ebd., 223.

<sup>149</sup>A. Müller, Der Seelsorger vor dem neuen Codex, in: ThpQ 132 (1984) 136.

<sup>150</sup>Vgl. etwa KKK n. 2032 mit Bezug auf c. 747 § 2 CIC. Dies mag man bedauern, insofern der konservierende Charakter einer Kodifikation auf diese theologischen Aussagen abfährt, am Faktum ändert dies aber nichts.

<sup>151</sup>R. J. Castillo Lara, Livre III, 40 "... éléments fondamentaux d'ordre théologique et juridique, mais aussi méthodologique, qui inspirent toute la législation du Livre III, en constituent la base et en sont comme la charpente ou structure interne". Vgl. auch ebd. 41.

nonen für das gesamte Rechtsinstitut 'Lehramt', so wie es der Gesetzgeber im Codex verstanden und strukturiert hat"<sup>152</sup>.

Die cc. 747-755 CIC sind somit gedacht als theologisch nicht bestreitbare, vor allem am II. Vatikanum ausgerichtete Leitcanones. Sie bilden den Motivations- und Orientierungsrahmen, die Leitperspektive und den Verstehenshorizont des gesamten dritten Buches und verleihen so auch ihren theologischen Aussagebestandteilen rechtliche Relevanz.

## 5. Parallele im CCEO

Der größte Teil der parallelen Canones im CCEO steht ebenfalls am Beginn des Titels über das kirchliche Lehramt (cc. 596-606). Sie sind zu einem eigenen Kapitel zusammengefaßt und in die Gliederung des Lehrrechts integriert. Ihre besondere Bedeutung kommt in der Plazierung und in der Überschrift "De Ecclesiae munere docendi *in genere*"<sup>153</sup> zum Ausdruck. Mit ihr wird klargestellt, daß es um allgemeine Bestimmungen des hierarchischen Lehramtes geht, was ihre Relevanz für die weiteren Normen impliziert<sup>154</sup>.

Auch diesem päpstlichen Gesetzbuch sind theologische Aussagen nicht fremd<sup>155</sup>. Bereits vor der Einführung einer eigenen Überschrift für die ersten Canones wurden diese als "Einleitungscanones" von allgemeiner Natur bezeichnet<sup>156</sup>. Als Anfang 1982 die Stellungnahmen zum Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981 ausgewertet wurden, gingen Eingaben

---

<sup>152</sup>V. Fagiolo, "Il munus docendi": I canoni introduttivi del Libro III del "Codex" e la dottrina conciliare sul magisterio autoritativo della Chiesa, in: ME 112 (1987) 21. P. Krämer, Kirchenrecht I, 15 spricht von einer "doppelten Funktion: sie verweisen auf die theologische Einbindung rechtlicher Normierungen und stellen zugleich den übergeordneten Interpretationsrahmen für die im Anschluß an die theologischen Leitsätze folgenden Einzelnormierungen dar."

<sup>153</sup>Hervorhebung von mir.

<sup>154</sup>Dies entspricht auch der bei der Erstellung der Systematik bestehende Sorge um eine "logische Struktur", vgl. oben S. 90.

<sup>155</sup>Vgl. D. Salachas, Teologia e nomotecnica del "Codex Canonum ecclesiarum orientalium", in: Periodica 132 (1993) 511-528.

<sup>156</sup>Vgl. G. Nedungatt, Schema I, 66. Möglicherweise ist dies ein Nachhall des zunächst als Basis verworfenen Entwurfs einer Systematik des Sekretariats der Reformkommission, vgl. oben S. 123.

bereits davon aus, daß die LEF, die ebenfalls Lehramtsnormierungen enthielt, nicht mehr veröffentlicht werde. Vor diesem Hintergrund beschloß die Studiengruppe *ex officio*, die cc. 57-60 Schema LEF/1980 zu übernehmen. Mit klarer Mehrheit wurde außerdem entschieden, dies solle wörtlich geschehen, weil es um doktrinelles Fragen von so fundamentaler Bedeutung gehe, daß keine Differenz zwischen beiden Gesetzbüchern zugelassen werden dürfe<sup>157</sup>. Damit war nicht nur der grundsätzliche Charakter der übernommenen Canones klargestellt. Es wird auch deutlich, daß sie in Qualität und Funktion den parallelen Canones des CIC entsprechen<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup>Vgl. Relazione, *Denuo recognitio*, 17. Von einer fragwürdigen Methode, den CIC 1983 zu kopieren spricht G. Nedungatt, *The teaching function of the Church in Oriental Canon Law*, in: *StCan* 23 (1989) 50. Aber das Prinzip der Übernahme der lateinischen Bestimmungen sei am 2. April 1983 in einem so offiziellen Ton der Endgültigkeit angewendet oder eher vorgelegt worden, daß mit einer Ausnahme niemand in der Studiengruppe es gewagt habe, dem zu widersprechen. Insofern *Nedungatt* diese Szene kritisch aufgreift, darf angenommen werden, daß er dieser widersprechende Konsultor war.

<sup>158</sup>Die betonte wörtliche Übernahme schärft allerdings den Blick auf etwaige doch noch vorgenommene Änderungen.

## Zweites Kapitel

### Pflicht und Anspruch der Kirche in bezug auf freie Verkündigung des Glaubens und der Moral

#### I. Verkündigung der Glaubenslehre (c. 747 § 1 CIC; c. 595 § 1 CCEO)

##### 1. C. 747 § 1 CIC

C. 747 § 1 CIC besteht aus einem Hauptsatz und einem sein Subjekt näher erläuternden Relativsatz<sup>1</sup>. Der Hauptsatz enthält den normativen Teil, während der Relativsatz eine Aussage über die Kirche macht. Der Paragraph kombiniert spezifisch modifiziert die beiden Paragraphen des alten c. 1322 CIC 1917. Dieser enthielt in § 1 die Aussage über die Kirche, in § 2 eine doppelte Norm. Davon nimmt der neue Codex in c. 747 § 1 nur die erste auf.

##### a. Rechtsanspruch

##### aa. Formale Eigenart

Im normativen Kernteil des Paragraphen wird die Kirche als Subjekt einer Pflicht und eines korrespondierenden spezifischen Rechts vorgestellt. Letzteres meint ein "Recht im subjektiven Sinne als Einzelberechtigung und Anspruch"<sup>2</sup>. Es handelt sich um ein qualifiziertes Recht, um ein sog. "angeborenes" Recht (*ius nativum*). Damit bezeichnet der CIC in Übereinstimmung mit seinem Vorgänger Rechte der Kirche als solcher<sup>3</sup>. Diese Rechte gelten als "ursprünglich" und nicht abgeleitet, sind nicht

---

<sup>1</sup>"*Ecclesiae, cui Christus Dominus fidei depositum concredidit ut ipsa, Spiritu Sancto assistente, veritatem revelatam sancte custodiret, intimius perscrutaretur, fideliter annuntiaret atque exponeret, officium est et ius nativum, etiam mediis communicationis socialis sibi propriis adhibitis, a qualibet humana potestate independens, omnibus gentibus Evangelium praedicandi.*" (Hervorhebung von mir).

<sup>2</sup>G. Göbel, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983, Berlin 1993 (=Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 21), 111.

<sup>3</sup>Vgl. außer c. 747 § 1 noch: cc. 232, 1254 § 1, 1260, 1311, 1401 sowie 822 § 1 CIC. Nur c. 367 CIC hat den Papst zum Subjekt eines *ius nativum*. Zur Einschätzung dieser Ausnahme sowie zum Ganzen vgl. G. Göbel, Verhältnis, 110-113.

von irgendeiner menschlichen Gewalt verliehen, sondern gründen in der "Stiftung" der Kirche durch Christus selbst<sup>4</sup> bzw. in der Natur der Kirche als *societas perfecta*<sup>5</sup>.

Der Komplex von Einzelansprüchen der Kirche, zu dem c. 747 § 1 CIC gehört, steht in einem besonderen Zusammenhang zu c. 113 § 1 CIC, der nur die Kirche als solche und den Apostolischen Stuhl als moralische Personen "auf Grund göttlicher Anordnung" bezeichnet. Diesem "vorrechtlich begründeten Sozialverband"<sup>6</sup> werden die angeborenen Rechte zugeschrieben. Das Verständnis der Kirche als *societas* hatte im Rahmen des *Ius Publicum Ecclesiasticum* zwei Funktionen zu erfüllen: Nach innen, gegenüber den Kirchengliedern sollte die "herrschaftliche 'societas inaequalis'", also die strikt hierarchische Struktur der Kirche sichergestellt werden; nach außen, vor allem dem Staat gegenüber, galt es, den Charakter als *societas perfecta*<sup>7</sup> zu betonen, die anderen *societates perfectae* gleichberechtigt gegenüber steht.

Dementsprechend lassen sich auch bei c. 113 § 1 CIC zwei Funktionen unterscheiden: Weil eigentlich eine vorrechtliche Qualität zum Ausdruck bringend, sollte die moralische Personalität der Kirche ursprünglich nicht eigens thematisiert, sondern analog zum Staat vorausgesetzt werden; der CIC sollte nur über juristische Personen handeln. Erst während der letzten Überprüfung durch den Papst persönlich wurde der erste Paragraph in c. 113 CIC eingefügt. Die Beschränkung der moralischen Persönlichkeit auf die Universalkirche und den Apostolischen Stuhl hat eine "kirchenintern strukturierende Funktion"<sup>8</sup>: Sie hat *zum einen* nur die Universalkirche im Blick; die Partikularkirchen besitzen keine angeborene Rechtspersönlichkeit, sondern nur eine auf Grund primatialen Rechts (c. 373 CIC). *Zum anderen* ist nur vom Apostolischen Stuhl die Rede, nicht aber vom Bischofskollegium<sup>9</sup>. Die *kirchenexterne* Funktion kommt

---

<sup>4</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747,3; J. A. Coriden, in: Coriden, 546; P. Valdrini, in: Valdrini, 266 n. 347; L. Chiappetta, Codice 1, 841 n. 2912; A. Benlloch Poveda, Función, 356.

<sup>5</sup>Vgl. G. Göbel, Verhältnis, 111.

<sup>6</sup>Ebd., 119; vgl. auch ebd., 107-109.

<sup>7</sup>Vgl. ebd., 34f.

<sup>8</sup>Ebd., 112 (Hervorhebung von mir).

<sup>9</sup>Vgl. ebd., 110f.

in den defensiv-beanspruchten *iura nativa* zum Ausdruck. In ihrer Selbstqualifizierung als *persona moralis* versteht die Kirche sich weiterhin als *societas inaequalis et perfecta*, stellt sie sich "analog der Staatstheorie der beginnenden Neuzeit als eine in ihren Hoheitsfunktionen nicht ergänzungsbedürftige überindividuelle Institution dar, der die zur Verwirklichung ihres spezifischen Zweckes notwendig erachteten Handlungsmöglichkeiten höchstkompetentiell zu eigen sind"<sup>10</sup>. C. 747 § 1 CIC gehört mit dem im Hauptsatz ausgedrückten normativen Kern zu demjenigen Normenbestand, der zusammen mit der Grundnorm des c. 113 § 1 CIC "die Autonomie der Kirche gegenüber anderen Sozialgebilden, also ihre wirksame Eigengesetzlichkeit, ... nach wie vor mit einem naturrechtlichen Denkmodell zu begründen versucht"<sup>11</sup>.

#### ab. Inhalt

Der *Inhalt des angeborenen Rechts* ist im Vergleich zu c. 1322 § 2 CIC 1917 neu umschrieben. Dort wurde von der Kirche beansprucht, alle Völker die Doktrin des Evangeliums (*evangelicam doctrinam docendi*) lehren zu können. Diese war im alten Codex gleichbedeutend mit dem *depositum fidei*<sup>12</sup>, einem Begriff, in dem das spezifische Offenbarungsverständnis des I. Vatikanums aufschien - Offenbarung als abgeschlossene und so weiterzureichende Sammlung geoffenbarter Wahrheiten<sup>13</sup>. Dieser Akzentuierung der Verkündigung als Informations- und Lehrvorgang entsprach es, daß die Kanonistik das hier beanspruchte Recht als Lehrvollmacht wiedergeben und dafür die Bezeichnung *ius praedicandi* verwenden konnte<sup>14</sup>.

Der neue Codex beschreibt den Inhalt des erhobenen Anspruchs mit *Evangelium praedicare*. Diese Wortkombination kennt das Gesetzbuch

---

<sup>10</sup>Ebd., 112.

<sup>11</sup>Ebd., 112f. Zum Zusammenhang zwischen *Ius Publicum Ecclesiasticum*, moralischer Persönlichkeit der Kirche und diesem *ius nativum* vgl. auch P. Y. Otsuka, *Funzione*, 241.

<sup>12</sup>Vgl. K. Mörsdorf, *Rechtssprache*, 248.

<sup>13</sup>Vgl. P. F. Chirico, *Deposit of faith*, in: *New Catholic Encyclopedia* 4, New-York-St. Louis-San Francisco u.a. 1967, 780 sowie J. Schmitz, *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis*, in: *HFTTh* 2, 19-22, bes. 22.

<sup>14</sup>Vgl. A. C. Cipriani, *Ius praedicandi*, in: *DMC* 2, 901.



nur an dieser Stelle. *Praedicare* steht ansonsten bis auf eine Ausnahme in der absoluten Form und meint "predigen" als Wortverkündigung durch eine dazu befugte Person<sup>15</sup>. *Evangelium* ist meist verknüpft mit *annuntiare* oder *nuntiare*, den *termini technici* für "verkündigen"<sup>16</sup>. *Evangelium* meint hier die christliche Heilsbotschaft insgesamt<sup>17</sup>. In der Verbindung damit und auf Grund des Kontextes der als grundlegende und allgemeine Prinzipien gedachten Einleitungsnormen ist *praedicare* hier nicht im technischen, sondern im weiteren Sinne als "Verkündigung" zu verstehen. Auch wenn der CIC vereinzelt von der "Lehre" des Evangeliums spricht<sup>18</sup>, liegt gerade im Vergleich zur früheren Formulierung in c. 747 § 1 CIC ein Verständnis von Verkündigung zugrunde, das über die Predigt als deren eine, nämlich verbale Form hinausreicht, und - zumindest in diesem normativen Teil des Paragraphen - die Beschränkung auf die Vorlage der als *depositum* spezifisch geformten Botschaft sprengt<sup>19</sup>. Es klingt somit ein jüngereres Verständnis von Verkündigung an, welches das gesprochene Wort ebenso umfaßt wie das bezeugende Tun und letztlich "alle Verständigungsbemühungen der Kirche (meint), die Glauben eröffnen und vertiefen können"<sup>20</sup>. An die Stelle der bloßen Vermittlung eines Lehraussagenkomplexes tritt "das ganze Evangelium als Lebenszusammenhang"<sup>21</sup>.

C. 53 § 1 Schema LEF/Textus prior 1969 hatte noch ungeniert die diesbezügliche Formulierung des c. 1322 § 2 CIC 1917 übernommen; er war dort auch als einzige Quelle angegeben. Auf die Kritik einiger Sachverständiger hin wurde in c. 54 § 2 Schema LEF/Textus emendatus 1971 eine Angleichung an den konziliaren Sprachgebrauch vorgenommen, näherhin an die Ausdrucksweise der als Quellen hinzugezogenen Passagen

---

<sup>15</sup>Vgl. cc. 764-766; 386 § 1 CIC. C. 566 § 1 CIC spricht vom Predigen des Wortes Gottes. Vgl. außerdem A. Adam, R. Berger, Pastoraliturgisches Handlexikon, Freiburg-Basel-Wien 1981, 532. 419.

<sup>16</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 177.

<sup>17</sup>Vgl. A. Sleumer, Wörterbuch, 313.

<sup>18</sup>Vgl. c. 248 CIC.

<sup>19</sup>Vgl. zu letzterem P. Y. Otsuka, Funizione, 237.

<sup>20</sup>Vgl. E. Feifel, Verkündigung, in: NHthG 4, 242.

<sup>21</sup>G. Göbel, Verhältnis, 132.

in LG 24 und DV 7f.<sup>22</sup>. So wurde die Fixierung der Norm auf Lehre und Belehrung aufgehoben. Relativiert wird dies allerdings dadurch, daß das 3. Buch insgesamt durch seine Überschrift einseitig unter dem Vorzeichen des Lehrens steht. Was in dieser Norm textlich überwunden wurde, bleibt so der Sache nach präsent und wirksam.

Für die verschiedenen Bereiche, in denen das Lehramt tätig wird und denen jeweils ein eigener Titel gewidmet ist<sup>23</sup>, wird im grundlegenden Rahmen der beanspruchten Verkündigungsautonomie nur die Verwendung der eigenen sozialen Kommunikationsmittel genannt. Weniger als eine Verdeutlichung des sog. Öffentlichkeitsanspruchs der Kirche<sup>24</sup> - auch die klassischen Verkündigungsmittel Predigt, Katechese, Erziehung enthalten diesen Aspekt - ist darin auf den ersten Blick eine zeitgemäße Ergänzung der Verkündigungsmittel zu sehen und möglicherweise ebenfalls ein Moment eines aktualisierten Verkündigungsverständnisses<sup>25</sup>.

Dies allein ist aber kein hinreichender Grund für die herausgehobene Erwähnung der Kommunikationsmittel im Rahmen des grundsätzlichen Autonomieanspruchs selbst; dieses Moment kommt vielmehr schon in dem um diesen Aspekt angereicherten Titel IV des 3. Buches zum Ausdruck. Bei näherem Hinsehen ergibt sich auch hier eine Relativierung der angedeuteten Erneuerung des Verkündigungsbegriffs: Ursprünglich war in dem eigenständigen Kapitel der LEF über die Kirche und die menschliche Gesellschaft ein Canon mit einem Rechtsanspruch der Kirche auf Besitz und Anwendung von Massenmedien vorgesehen<sup>26</sup>. Indem man sich dafür auf IM 3 bezog<sup>27</sup>, griff man ein Konzilsdokument auf, das während

---

<sup>22</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus prior 1969, 122 sowie ders., Relatio: Schema LEF/Textus emendatus 1971, 146.

<sup>23</sup>Vgl. die Titel I-V des 3. Buches des CIC.

<sup>24</sup>So H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747, 4.

<sup>25</sup>Vgl. E. Feifel, Verkündigung, 242.

<sup>26</sup>Vgl. c. 91 Schema LEF/Textus prior 1969 mit W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus prior 1969, 122 sowie c. 92 Schema LEF/Textus emendatus 1971 mit W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus emendatus 1971, 158.

<sup>27</sup>Vgl. ebd. jeweils die dem Canon beigefügte Anmerkung. Zu IM 3 vgl. H. Barion, Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht. Erster Teil, in: W. Böckenförde (Hg.), Hans Barion. Kirche und Kirchenrecht, Paderborn-München-Wien u.a. 1984, 517f.: "Die

seiner Erarbeitung ebenso wie in der Endfassung als außerordentlich unbefriedigend und problematisch eingestuft wurde<sup>28</sup>. Als "Lückenbüßer" zwischen höher bewerteten Themen behandelt und unter einem gewissen Erfolgswang schon 1963 verabschiedet, konnten in ihm die späteren wichtigen ekklesiologischen Diskussionen und Ergebnisse des Konzils noch nicht berücksichtigt werden. Nach *K. Schmidthüs* blieb es zudem kommunikationswissenschaftlich hinter dem zeitgenössischen Standard zurück<sup>29</sup>. Die herangezogene Stelle spiegle den "klerikalistischen" Grundtenor des Dekrets insofern wieder, als dort nicht vom Recht des Menschen auf die Wahrheit, nicht vom Recht auf Informationsfreiheit her gedacht werde, sondern von der klassischen Konzeption der *libertas Ecclesiae* her. Der aus diesem Blickwinkel formulierte Anspruch sei zudem überflüssig bzw. unrealistisch: Denn der Medienbesitz sei vor allem von der Kirche selbst, von ihrer fachlichen und wirtschaftlichen Kapazität abhängig, der Medienezugang von den jeweiligen staatlichen Gesetzen und den sich in ihnen niederschlagenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen, gegen die er kaum durchsetzbar sei. Außerdem stünden Leitung und Verantwortung durch amtliche Kräfte im Vordergrund, denen gegenüber der Anteil der Laien als Anhängsel erscheine<sup>30</sup>.

Die massive Kritik am Kapitel Kirche-Gesellschaft der LEF hatte dazu geführt, daß es als eigener Komplex aufgegeben wurde, nicht aber dem

---

Kirche beansprucht für sich das 'angeborene' und eigenständige, von außerkirchlicher Verleihung unabhängige und auf die Verleihung durch Christus begründete Recht, alle Massenmedien (Presse, Film, Hör- und Sehfunk) zum Zweck der christlichen Verkündigung zu benutzen und auch selbst zu betreiben (Nr. 3 Abs. 2; = IM, V). Indem sie damit ihren Anspruch nicht natur-, sondern offenbarungsrechtlich unterbaut, klammert sie die dornige Frage aus, ob ein staatliches Monopol für Massenmedien, wenn es die kirchlichen Ansprüche erfüllt, mit dem Naturrecht vereinbar ist, und sichert ihren Anspruch gegen die Beschränkung auf bloße Gleichberechtigung mit anderen nicht-staatlichen Trägern massenmedialer Kommunikation, falls die nicht-staatliche Kommunikationsfreiheit im Einzelfall nicht ihren eigenen Ansprüchen genügt. Dieser Programmsatz des Dekrets ist nicht wurzelhaft neu, sondern die Explikation des in c. 1322 CIC kodifizierten, ebenfalls aus der positiven Offenbarung, nicht aus dem Naturrecht abgeleiteten Rechts auf räumlich und zuständigkeitsmäßig freie Verkündigung des Evangeliums."

<sup>28</sup>Vgl. K. Schmidthüs, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel, in: LThK<sup>2</sup> 12, 112-115.

<sup>29</sup>Vgl. ebd., 115.

<sup>30</sup>Vgl. ebd., 117.f.

sachlichen Gehalt der einzelnen Bestimmungen nach<sup>31</sup>. So hatte das Schema LEF/Zwischentext 1973 als c. 64 noch eine eigene Bestimmung über die verschiedenen Mittel der Verkündigung der christlichen Lehre enthalten und neben der Predigt und der katechetischen Unterweisung auch den Anspruch auf Medienbesitz und -zugang enthalten. Diese Bestimmung wurde im Zusammenhang der Bearbeitung des c. 56 § 1 desselben Schemas - Vorläufer des heutigen c. 747 § 1 CIC - thematisiert. Einige Konsultoren hielten sie für überflüssig - wohl weil durch den grundsätzlichen und umfassenden Anspruch auf Verkündigungsfreiheit hinreichend abgedeckt. Dagegen wollten andere Konsultoren den medienbezogenen Anspruch auf jeden Fall beibehalten, und ein Konsultor führte als Begründung dazu aus: Wo Kirchenverfolgung herrsche, bestehe deren erster Schritt in der Leugnung des Rechts der Kirche auf den Besitz publizistischer Mittel. Vor diesem motivischen Hintergrund wurde daher auf Vorschlag des Relators mit großer Mehrheit die Klausel über die Kommunikationsmittel aufgenommen<sup>32</sup>. Der zu c. 57 § 1 Schema LEF/1976 ergangene Vorschlag, wenigstens statt allgemein von "eigenen" besser von "geeigneten" (*idoneis*) Medien zu sprechen, wurde ohne Begründung abgelehnt<sup>33</sup>. In der gewählten Partizipialkonstruktion wurde aus dem ursprünglichen Doppelausspruch der einfache auf den Einsatz der *eigenen* Massenmedien.

Die Klausel hat keine ekklesiologisch-innovative Funktion in bezug auf das kirchliche Verkündigungsverständnis, sondern eine defensiv-politische im Blick auf das Verhältnis Kirche-Staat<sup>34</sup>.

## b. Adressat

An wen richtet sich der Rechtsanspruch der Kirche auf die Verkündigung, wer ist der *Adressat*? Anders als in c. 1322 § 2 CIC 1917 wird er nicht mehr mit "qualibet *civile* potestate", sondern mit "qualibet *humana* potestate" umschrieben. Jeder *menschlichen* Gewalt gegenüber wird Un-

---

<sup>31</sup>Vgl. G. Göbel, Verhältnis, 83-89, bes. 86-89.

<sup>32</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 106f.

<sup>33</sup>Vgl. I. Herranz, (Actuarius), Coetus specialis: Postrema recognitio, 100 und 166.

<sup>34</sup>So implizit auch L. de Echeverria, in: CodParis, 444 und A. G. Urru, Funzione, 601 sowie A. Benlloch Poveda, Función, 355. 356.

abhängigkeit in der Verkündigung gefordert<sup>35</sup>. Dieser Wechsel im Adressaten wird nur vereinzelt thematisiert. Im Unterschied zur sonstigen Kennzeichnung des staatlich-politischen Bereichs im CIC durch das Wortfeld *civis* wird nur hier und an zwei Stellen im Eherecht von *potestas humana* gesprochen<sup>36</sup>.

Im alten Codex hatte *potestas humana* mehrere Bedeutungen: Die Verbindung konnte gleichbedeutend sein mit *potestas civilis* und meinte dann die staatliche Gewalt<sup>37</sup>, zielte also ausschließlich auf Abgrenzung nach außen. Der Ausdruck konnte aber auch weiter gefaßt sein und eine innerkirchliche Abgrenzung miteinschließen: So unterstrich c. 218 § 2 CIC 1917 die Unabhängigkeit der päpstlichen von jedweder menschlichen Gewalt, sei sie nun weltlich oder geistlich<sup>38</sup>. Bei der Betonung der Unersetzbarkeit des Ehekonsenses und der Unauflöslichkeit der vollzogenen sakramentalen Ehe schließt die "menschliche Gewalt" die päpstliche ein<sup>39</sup> und ist von der in c. 1059 CIC genannten zivilen Autorität zu unterscheiden<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup>J. A. Coriden, in: Coriden, 546 und A. G. Urru, *Funzione*, 601 sehen darin lediglich das angeborene Recht nochmals zum Ausdruck kommen und somit eine Art Äquivalent dazu. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747, 4 und A. Benlloch Poveda, *Funzi3n*, 356 verstehen die Formel als Konsequenz des *ius nativum*. Dadurch wird die unterschiedliche Funktion der einzelnen Normteile nicht deutlich genug auseinandergehalten: Der *Anspruch* wird als *ius nativum* erhoben, sein *Inhalt* mit Verkündigung angegeben und der *Adressat* mit der angegebenen Formel.

<sup>36</sup>Vgl. G. Göbel, *Verhältnis*, 100f. sowie cc. 1057 § 1 und 1141 CIC.

<sup>37</sup>Vgl. c. 2214 § 1 CIC 1917 sowie K. Mörsdorf, *Rechtssprache*, 99.

<sup>38</sup>Vgl. A. Retzbach, *Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex Iuris Canonici für die Praxis bearbeitet*, Freiburg 1953, 54 sowie K. Mörsdorf, *Rechtssprache*, 98, der die Wortwahl kritisiert, weil sie die göttlich-rechtliche Grundlage auch der bischöflichen Gewalt nicht erkennen lasse. Aber selbst dies angenommen, bleibt bestehen, daß die betonte Unabhängigkeit in das Innere der Kirche zielte.

<sup>39</sup>Vgl. K. Mörsdorf, *Rechtssprache*, 98f., der allerdings c. 1118 CIC 1917 nicht erwähnt - wenn kein Versehen, dann möglicherweise insofern ein beredtes Schweigen, als die diesbezügliche Reichweite der päpstlichen Gewalt in der Theologie noch immer als unausgelotet gilt, vgl. dazu neuerdings R. Weigand, *Zum Problem der Dispensabilität naturrechtlicher Normen in Geschichte und Gegenwart*, in: M. Tedeschi (Hg.), *Il problema del diritto naturale nell'esperienza giuridica della Chiesa. Atti de Convegno Internazionale Napoli*, 15-16-17 ottobre 1990, Messina 1993, 127-144, bes. 143f.

<sup>40</sup>So mit Recht G. Göbel, *Verhältnis*, 101 A. 10.

In welchem Sinne wird nun *potestas humana* in c. 747 § 1 CIC verwendet? Die weiteste Bedeutung, wie sie sich im Eherecht findet, kann nicht gemeint sein; es käme der Selbsteliminierung des grammatikalischen Subjekts des Canons gleich. Gibt es aber keinen Sinn, den Anspruch nicht nur nach außen gegen staatliche - nationale wie internationale - Gewalt gerichtet zu verstehen, sondern auch nach innen<sup>41</sup>? Wird nicht bei der kirchlichen Leitungsgewalt unterschieden zwischen der göttlichen Rechts bei Papst und Bischöfen und der nur menschlich-kirchlichen Rechts<sup>42</sup>? Ist es ausgeschlossen, daß hier analog zu c. 218 § 2 CIC 1917 die Unabhängigkeit von jedweder menschlichen Gewalt unterhalb der Ebene von Papst und Bischöfen bekräftigt wird? Dazu paßte, daß die Anwendung der Qualifizierung *ius nativum* auf die Lehrkompetenz im Vergleich zum alten CIC neu ist und erstmals im Kontext der Unterstreichung lehramtlicher Autorität gegen die Eigeninitiative von Theologen auftaucht. Papst *Pius IX.* hatte 1863 anlässlich eines Theologenkongresses in München betont, daß es allein der kirchlichen Autorität als eigenes und angeborenes Recht zustehe, die theologische Lehre zu überwachen und zu lenken<sup>43</sup>. Vor diesem Hintergrund gibt diese Qualifizierung einen Hinweis darauf, wer unter dem grammatikalischen Subjekt "Kirche" zu verstehen ist. Dies wiederum würde zur herausgearbeiteten Bedeutung der Überschrift des 3. Buches passen, ist aber abschließend erst vor dem Hintergrund der Gesamtanalyse der lehrrechtlichen Grundnormen zu beurteilen.

Die Textgeschichte liefert zwar einige Hinweise, klärt die Frage aber nicht eindeutig: Bereits als die Studiengruppe über das kirchliche Lehramt mit der Überarbeitung des c. 1322 CIC 1917 begann, kam es zu einer Diskussion über dessen zweiten Paragraphen. Ein Konsultor vertrat die Auffassung, seine beiden Inhalte - Verkündigungsautonomie und Pflicht zur Annahme der Wahrheit - seien in anderen Canones bereits enthalten bzw. dort besser unterzubringen. Der Anspruch sei schon von § 1 mitabgedeckt, die Pflicht könne im Zusammenhang mit dem Prinzip des c. 1351 CIC 1917, der Freiheit der Glaubensannahme, kodifiziert werden. Der zweite Paragraph könne somit wegfallen.

---

<sup>41</sup>Für sinnlos hält dies P. Y. Otsuka, *Funzione*, 242f.

<sup>42</sup>Vgl. H. Pree, *Normen*, 111f.

<sup>43</sup>Vgl. Papst *Pius IX.*, Schreiben *Tuas libenter* vom 21.12.1863, in: ASS 8 (1874) 436f.: „... proprio, ac nativo iure ...“. Darauf macht aufmerksam Tb. L. Z. Legaspi, *The Teaching Office of the Church in the New Code*, in: *Philippina Sacra* 18 (1983) 421.

Zumindest in ihrem ersten Teil war diese Position insofern problematisch, als c. 1322 § 1 CIC 1917 keinen Anspruch formulierte, sondern eine theologische Grundaussage machte, die den in § 2 folgenden Anspruch fundierte. Dementsprechend bestanden andere Konsultoren darauf, zumindest die Aussage über den Anspruch beizubehalten. Gerade heute sei es nützlich, die Aufgabe des Lehramtes (*Magisterium*, nicht der Kirche insgesamt!) als unabhängig von jeder "menschlichen" Gewalt zu deklarieren. Der in dieser Wortmeldung bereits auftauchende Wechsel von *civilis* zu *humana* wurde von einem anderen Konsultor eigens - allerdings ohne Begründung - gefordert. Ein weiterer Konsultor wollte die Unabhängigkeitsformel gänzlich gestrichen wissen. Denn die Kirche könne ihr Lehramt gar nicht ohne jede Rücksicht auf die zivile Gewalt ausüben. Dem widersprach der präsidierende *Secretarius adiunctus*, *W. Onclin*: Recht und Rechtsausübung seien nicht dasselbe, d. h., die Notwendigkeit, sich bei der Ausübung der Verkündigungsautonomie an den gegebenen Verhältnissen zu orientieren, sei kein Argument gegen den Rechtsanspruch. Der Sekretär schlug daher die Beibehaltung der Unabhängigkeitsformel vor, und zwar in der Version mit "*humana potestate*", was auf einhellige Zustimmung stieß<sup>44</sup>.

Der Entwicklungsstrang bezüglich des Projektes einer LEF kannte von Anfang an die Formulierung *qualibet humana potestate independens* der Endfassung<sup>45</sup>. Möglicherweise hatte man sich in diesem Punkt bereits an der diesbezüglichen Vorgabe der Studiengruppe für das Lehramt orientiert. Dafür spricht, daß *W. Onclin*, auf den die Formulierung zurückging, auch Relator der LEF-Studiengruppe war. Von weitergehender Bedeutung ist dies aber insofern, als die Änderung im Rahmen der Erarbeitung des Lehramtsschemas sinnvoll war. Wie im alten Codex mußte mangels eines eigenständigen Parts über Kirche und Staat im Lehramtskontext auch diese Dimension berücksichtigt werden. Dies war im Rahmen der Arbeiten zu einer LEF aber anders: Sie kannte zunächst einen eigenen Teil über

---

<sup>44</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio I/1967, 225f. Mit Bezug darauf meint G. Göbel, Verhältnis, 132, die *humana potestate*-Formel deute einfach die Unterscheidung zwischen Recht und Rechtsausübung an. Abgesehen davon, daß er ungeklärt läßt, was das bedeutet, werden hier zwei Optionen *Onclins* unzulässig zusammengezogen: Die Unterscheidung von *ius - exercitium iuris* ist Grund für den Vorschlag, die Autonomieformel beizubehalten. Der Wechsel zu "*humana*" ist Bestandteil des zusätzlichen Vorschlags, wie sie zu formulieren sei. Dafür wird keine eigene Begründung angegeben.

<sup>45</sup>Vgl. c. 53 § 1 Schema LEF/Textus prior 1969.

das Verhältnis von Kirche und menschlicher Gemeinschaft<sup>46</sup>. Der Grundsatz des c. 53 § 2 Schema LEF/Textus prior 1969 fand sich als c. 89 § 1 desselben Schemas nochmals nach "außen" gerichtet. War es hier im Sinn der Zielsetzung der Aussage der überarbeiteten Fassung des c. 1322 § 2 CIC 1917 stimmig und nachvollziehbar, wurde die Beanspruchung nach außen in c. 53 § 2 zur redundanten Doppelung und aufgebbar, wenn sie nicht eine zusätzliche innerkirchliche Richtung haben sollte. Diese Doppelung wurde bemerkt. Der Bericht gibt jedoch an, man habe dieses Prinzip hier mit Blick auf jedwede menschliche Gewalt beibehalten, weil alles angesprochen werden sollte, was die Beziehung der Kirche zur menschlichen Gemeinschaft betrifft. Dieser Begründung scheint es anzukommen auf den Bezug zu jeder menschlichen Gewalt. Diese war allerdings in c. 53 § 2 schon enthalten. Daher scheint eher der Wunsch nach Vollständigkeit in der Beziehung Kirche-Staat den Ausschlag gegeben zu haben<sup>47</sup>.

Die neue Formel erweitert sicherlich die bisherige Fixierung auf die staatliche Gewalt in den gesellschaftlichen Bereich hinein. Im Blick stehen die allgemeinen Bedingungen unter Einfluß auch nicht-staatlicher Mächte wie Parteien oder Medien<sup>48</sup>. Von der skizzierten Textgeschichte her ist aber auch die Abgrenzung gegen innerkirchliche Kräfte im genannten Sinn nicht ausgeschlossen.

### c. Pflicht

Das angeborene Recht der Kirche gilt wie im alten Codex zugleich als ihre *Pflicht*. Die Kirche hat ihr Recht auch wahrzunehmen. Die Reihenfolge war früher jedoch umgekehrt. Die Erstplazierung des Rechts unterstrich den Unabhängigkeitsanspruch. Aus diesem Grund verteidigte ein Konsultor der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt die alte Fassung gegen den Vorschlag, die Pflicht voranzustellen, da diese die Grundlage des Rechts bilde. Dieser Vorschlag setzte sich durch, wenngleich er auch von zwei Konsultoren weniger aus sachlicher Erwägung, denn aus

---

<sup>46</sup>Vgl. dazu auch weiter unten S. 188.

<sup>47</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), Relatio Schema LEF/Textus prior 1969, 121.

<sup>48</sup>So mit Recht G. Göbel, Verhältnis, 132 gestützt auf H. Mussinghoff, in: MKCIC 747, 3.



"psychologischen Gründen" unterstützt wurde<sup>49</sup>. Die Voranstellung der Pflicht erfüllt wegen der veränderten Grundstruktur der Norm folgende Funktion: Der Inhalt des heutigen c. 747 § 1 CIC war früher auf die beiden Paragraphen des c. 1322 CIC 1917 verteilt. Der erste enthielt eine theologische Aussage; auf deren Grundlage stellte der zweite den kirchlichen Anspruch auf. Ohne Begründung war diese Grundstruktur in c. 56 § 1 Schema LEF/Zwischenentwurf 1973 aufgegeben. Beide Paragraphen waren in einen zusammengezogen. Die theologische Aussage wurde aus einer eigenständigen Prämisse zu einem Relativsatz, der das Normsubjekt, die Kirche, erläutert. Früher war die in der theologischen Prämisse ausgesagte spezifische Verpflichtung der Kirche Grundlage des Anspruchs. Jetzt ist diese Verpflichtung ein Charakteristikum des Normsubjekts. Die Funktion der Fundierung des Anspruchs ist daher verstärkt auf das vorangestellte *officium* übergegangen, das zugleich eine Art Scharnier zwischen den beiden Normteilen bildet<sup>50</sup>.

#### d. Objekt des *munus docendi*

##### da. *Depositum fidei* und Sekundärobjekt

Der *Relativsatz*, der den ersten Teil des c. 747 § 1 CIC bildet, stellt die Kirche als das "Subjekt" vor, dem Christus das *depositum fidei* zu einem vierfachen Zweck übergeben hat und bei dessen Erreichung ihr der Hl. Geist beisteht. Wie im alten Codex ist auch im neuen der Ausdruck *depositum* Fachausdruck für die Hinterlegung oder Verwahrung<sup>51</sup>. Das hinterlegte Objekt kann nach dem sprachlichen Befund entweder eine Geldsumme<sup>52</sup> oder im übertragenen Sinne der Glaube sein<sup>53</sup>. *Depositum*

---

<sup>49</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio I/1967, 226.

<sup>50</sup>In der Voranstellung der Pflicht eine größere Logik und gar einen grundsätzlichen ontologischen Vorrang der Pflicht vor dem Recht in der kirchlichen Rechtsordnung ausgedrückt zu sehen, wie P. Y. Otsuka, *Funzione*, 241, ist eine Überinterpretation. Bezeichnenderweise stellt der erste Titel des CCEO im Unterschied zum CIC die Rechte der Christgläubigen ihren Pflichten voran: *Titulus I: De christifidelibus eorumque omnium iuribus et obligationibus*.

<sup>51</sup>Vgl. K. Mörsdorf, *Rechtssprache*, 272.

<sup>52</sup>Vgl. c. 1649 § 1 n. 5 CIC: *pecuniae deposito*.

<sup>53</sup>Vgl. cc. 747 § 1 und 750 CIC.

kann auch alleine in letzterer Bedeutung, also im Sinne von Glaubensgut oder Offenbarung verwendet werden<sup>54</sup>.

*Depositum fidei* ist ein Fachterminus der Dogmatik. Er wird verwendet, um einen besonders qualifizierten Teilbereich der Zuständigkeit des Lehramts zu kennzeichnen, nämlich den sog. "primären" Gegenstandsbereich. Dieser umfaßt die unmittelbaren bzw. direkten Inhalte (= *res fidei et morum* im Sinne des Grundbestands des Offenbarungsglaubens und der Grundausrichtung des christlichen Lebens) der Offenbarung, den "Gesamtbestand der heilsbedeutsamen Glaubensinhalte"<sup>55</sup>. Die Glaubenshinterlage ist somit nach ihrem Umfang beschränkt auf formell Geoffenbartes aus dem Inhaltsbereich "Glaube und Moral"<sup>56</sup>, d. h. auf den Bereich der materialen Dogmen<sup>57</sup>. Nicht erfaßt ist von dem Ausdruck *depositum fidei* das sog. "sekundäre" Objekt des kirchlichen Lehramtes; dieses umfaßt solche Inhalte aus dem Bereich von Glaube und Moral, die nicht direkt oder unmittelbar geoffenbart sind, wohl aber in einem mittelbaren Zusammenhang zur Offenbarung stehen und die für die Auslegung und Verkündigung des *depositum fidei* unverzichtbar sind. Das Sekundärobjekt ist aber durch *custodire* und *exponere* in den Canon einbezogen<sup>58</sup>.

#### db. Offenbarungsverständnis

C. 747 § 1 CIC übernimmt die Passage über die der Kirche von Christus anvertraute Glaubenshinterlage wörtlich - lediglich grammatikalisch auf den Relativsatz zugeschnitten - aus c. 1322 § 1 CIC 1917. Der in der

---

<sup>54</sup>Vgl. c. 841 CIC, der die Sakramente zum *depositum* rechnet.

<sup>55</sup>W. Beinert, Kirchliches Lehramt, in: LKD, 317 und 320.

<sup>56</sup>Vgl. zur Paarformel *fides/mores* unten S. 250.

<sup>57</sup>Vgl. ebd. sowie W. Kern, F.-J. Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981 (= Leitfaden Theologie 4), 163f.

<sup>58</sup>Vgl. U. Betti, La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, Rom 1984 (= Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 25) 264 und 479 sowie K. Rahner, Kommentar zu Artikel 18- 27 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: LThK<sup>2</sup> 12, 238. Das Sekundärobjekt wird zu einem besonderen Problem im Zusammenhang mit dem Umfang der Unfehlbarkeit, vgl. dazu unten S. 256.

antiken Rechtskultur als Fachterminus für den Rechtsvorgang der Hinterlegung verwendete Ausdruck wurde metaphorisch in den biblischen Sprachgebrauch für die Bewahrung der Apostolischen Überlieferung übernommen<sup>59</sup>. Er bot sich auf Grund der seiner Herkunft entsprechenden statischen Bedeutung zur Wiedergabe des spezifischen Offenbarungsverständnisses des I. Vatikanums an<sup>60</sup>. Dieses Offenbarungsverständnis wurde in der mittelalterlichen Theologie vorbereitet und auf dem I. Vatikanischen Konzil als Abwehrreaktion gegen den Rationalismus entfaltet. Es faßt den Offenbarungsvorgang als Informationsgeschehen, als Belehrung durch einen göttlichen autoritativen Lehrer. Produkt und Ergebnis der Offenbarung waren geoffenbarte begriffliche Wahrheiten, welche die Glaubenshinterlage ausmachten, weshalb diese Zuspitzung auch als konzeptualistisches Offenbarungsverständnis bezeichnet wird<sup>61</sup>. Der Glaube erscheint in dieser Perspektive als gehorsames Fürwahrhalten nicht notwendig einsichtiger Offenbarungswahrheiten<sup>62</sup>. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde dieses Offenbarungsmodell weiter verschärft. Dies geschah als katholische Reaktion auf die "modernistischen" Versuche, die kirchliche Lehre als Niederschlag der menschlichen Reflexion auf Offenbarung und Dogmen in ihrer geschichtlichen und kulturellen Bedingtheit zu verstehen. Offenbarung wurde jetzt nach dem Vorbild eines autoritativen Lehrvorgangs verstanden. Der autoritative göttliche Lehrer vermittelt begriffliches Wissen (*veritates*). Die Empfänger haben wie Schüler gelehrig und gehorsam zu sein. Wie ein mit Autorität ausgestatteter Lehrer fordert auch Gott auf Grund seiner Höchstform der Autorität Gehorsam. Gegenstand der Offenbarung ist ein Depot von Aussagewahrheiten, das der Kirche anvertraut ist und von den Hirten im Namen Christi autoritativ gelehrt wird<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup>Vgl. J. R. Geiselman, *Depositum fidei*, in: LThK<sup>2</sup> 3, 236.

<sup>60</sup>Darin gründet seine besondere Wirkungsgeschichte.

<sup>61</sup>Vgl. J. Schmitz, *Christentum*, 21f. sowie M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: HfTh 2, 64-66.

<sup>62</sup>Vgl. ebd., 65.

<sup>63</sup>Vgl. A. Dulles, *Models of revelation*, Garden-City-New York 1983, 21-23. 27. 33. 41-45. 115. 118f. 122f sowie J. Schmitz, *Christentum*, 22 A. 34.

Für etwa ein Jahrhundert (ca. 1850-1950) war dieses Modell typisch und prägte die sog. katholische Neuscholastik<sup>64</sup>, die ihrerseits in einem positiven Verhältnis zum Lehramt stand und von ihm ausdrücklich belobigt wurde<sup>65</sup>. Es blieb bis in die vorkonziliaren Entwürfe wirksam und bestimmend<sup>66</sup>. Diesem Modell entsprach es vollkommen, wenn c. 1322 § 1 CIC 1917 die Verantwortlichkeit der Kirche gegenüber der geoffenbarten Glaubenshinterlage im Gefolge des I. Vatikanums allein mit den beiden Verben "überwachen/erhalten/bewahren" (*custodire*) und "darlegen/mitteilen" (*exponere*)<sup>67</sup> kennzeichnete.

Dieses Offenbarungsmodell hatte durchaus eine Reihe von Vorzügen aufzuweisen: Es besaß eine beachtliche Kohärenz, sicherte feste Lehrstandards. Die Orthodoxie oder Heterodoxie theologischer Meinungen konnte unter Bezugnahme auf diese Standards geoffenbarter Wahrheiten relativ leicht festgestellt werden, die Theologie hatte eine klare Aufgabe, nämlich die Systematisierung und logische Durchdringung des vorgefundenen Depositum. Schließlich förderte es die Einheit als Zusammenhalt durch Loyalität zu den Grunddokumenten und -traditionen, als ausgeprägtes Identitätsgefühl der Mitglieder der Gemeinschaft<sup>68</sup>. Wie schon zuvor wurden im Verlauf des II. Vatikanums aber auch die Nachteile spürbar: Es handelte sich um ein erfahrungsfernes Verständnis von Offenbarung in einer autoritären Version, welche die Unterwerfung unter Begriffe und Behauptungen fordert, die aus Situationen stammen, die von denen der zeitgenössischen Gläubigen z. T. radikal verschieden sind. Ein

---

<sup>64</sup>Vgl. A. Dulles, *Models*, 41-45.

<sup>65</sup>Vgl. P. Eicher, *Offenbarung, Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 494-496, der mit Bezug auf eine etwaige Entwicklung des Offenbarungsdenkens vom I. zum II. Vatikanum ebd., 494f. verwundert darauf hinweist: "Je mehr sich die katholischen Autoren scheuen, auch nur den Anschein einer Diskontinuität zwischen *Konzilslehren* aufkommen zu lassen, um so gnadenloser verfahren sie mit der *theologischen* Entwicklung". Die Verwunderung kann schnell einem Verständnis weichen, wenn man die Funktion dieser Art von "Stellvertreterattacken" sieht: Sie stellen eine effektive Art und Weise der Vermeidung eines Dissenses zum Lehramt und entsprechender Sanktionen dar. Dessen früheren Aussagen werden hellsichtige heutige Perspektiven zumindest ansatzweise unterstellt und alle Einseitigkeiten und Kritikwürdigkeit auf die meist toten Theologen abgeladen. Beispiele gibt *Eicher* selbst an, vgl. ebd., 495f.

<sup>66</sup>Vgl. ebd., 502-516.

<sup>67</sup>Vgl. R. Köstler, *Wörterbuch*, 103. 152.

<sup>68</sup>Vgl. A. Dulles, *Models*, 47. 122.

fragender, suchend-zweifelnder Glaube war unerwünscht, die kritische Funktion der Theologie ausgeblendet. Ökumenische Verständigung war aus einer Perspektive des Besitzes der reinen Glaubenshinterlage nicht möglich, da diese Sicht außer Katholiken nur Häretiker oder Ungläubige wahrnehmen konnte<sup>69</sup>.

Die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums brachte hier einen ambivalenten Fortschritt: Ihr 1. Kapitel (DV 2-6) gilt als "Durchbruch zu einem vertieften Offenbarungsverständnis"<sup>70</sup>, also noch nicht als dessen ausführliche und gelungene Entfaltung. In diesem Teil der Konstitution sei an die Stelle des Belehrungsmodells das der "realen personalen Selbstmitteilung" Gottes getreten, "durch die der Mensch in seiner ganzen Existenz als Partner einer Lebensgemeinschaft mit Gott betroffen ist und die im Raum der Geschichte in Taten und Worten zur innergeschichtlichen Gegebenheit kommt"<sup>71</sup>.

Die Ambivalenz dieses Fortschritts deutete sich schon in der vorsichtigen Formulierung an. Es handelt sich eher um eine deutliche Zielangabe als um eine Überschreitung der Ziellinie. Denn die oben skizzierte ältere Lehrtradition hat sich ebenfalls in diesem Dokument niedergeschlagen: Der Text bindet sich selbst in einer "äußerst vorsichtigen Formel"<sup>72</sup> (*inhaerens vestigiis*) an frühere Konzilsdokumente einschließlich des I. Vatikanums zurück. Außerdem verschaffte sich das alte Konzept an anderen Stellen der Offenbarungskonstitution - vor allem im 2. Kapitel<sup>73</sup> - und in anderen Konzilsdokumenten Geltung<sup>74</sup> mit verengender Rückwirkung auf den Neuansatz<sup>75</sup>. Man mag diesen noch so hoch bewerten und zum hermeneutischen Schlüssel für das Weitere erklären<sup>76</sup>, es bleibt im

---

<sup>69</sup>Vgl. ebd., 51. 122f.

<sup>70</sup>J. Schmitz, *Christentum*, 23.

<sup>71</sup>Ebd., 26.

<sup>72</sup>P. Eicher, *Offenbarung*, 492f.

<sup>73</sup>Z. B. DV 10 (!), 9 und 11.

<sup>74</sup>Vgl. J. Schmitz, *Christentum*, 26. Auch LG 25 verwendet unbefangen den Ausdruck *depositum fidei*.

<sup>75</sup>Vgl. P. Eicher, *Offenbarung*, 540.

<sup>76</sup>Vgl. J. Schmitz, *Christentum*, 26.

Ergebnis bei einem letztlich "unversöhnten Kompromiß"<sup>77</sup>, der die für das II. Vatikanum als typisch geltende Art der Konsensbildung widerspiegelt: Unterschiedliche Auffassungen bleiben unvermittelt nebeneinander stehen, es wird weder ein Sachkompromiß gefunden noch ein solcher als zur Zeit unerreichbar bewußt und offen aufgeschoben. Problematisch ist dies nicht nur für die genaue Auslegung der Dokumente, sondern auch für deren Wirkungsgeschichte. Denn die Möglichkeit einer jeweils optionsabhängigen selektiven Rezeption verlängert und vergrößert möglicherweise die bestehenden Spannungen<sup>78</sup>.

Die kanonistische Kommentierung des aus dem alten Codex übernommenen Teils des Relativsatzes in c. 747 § 1 CIC mit der Rede vom hinterlegten Glaubensgut geht stark auseinander: Ohne nähere Begründung behauptet auf der einen Seite *P. Krämer* mit einer gewissen Selbstverständlichkeit, hier sei "keineswegs ... eine starre Wiedergabe irgendwelcher Sätze" angezielt, sondern ein dynamischer "Prozeß der Glaubensvermittlung, der unter dem Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte Wahrheit entsprechend den verschiedenen Kulturen und Lebenssituationen aussagen will"<sup>79</sup>. Im Unterschied dazu konstatiert *J. Neumann* ebenso apodiktisch, hier werde "die der Kirche geoffenbarte Wahrheit als ... verwaltbare und lehr- und lernbare 'Lehre' verstanden"<sup>80</sup>. Bleibt man unmittelbar am Text, so ist zunächst festzustellen, daß sich durchaus ein gewisses Bemühen erkennen läßt, konziliaren Akzenten

---

<sup>77</sup>P. Eicher, *Offenbarung*, 542. S. Wiedenhofer, *Offenbarung*, in: NHTHG 3, 273f. sieht zwar im Offenbarungsverständnis des II. Vatikanums einen "wirklichen Perspektiven- und Paradigmenwechsel" vollzogen, dadurch aber eher theologische *Möglichkeiten* eröffnet, als *de facto* bereits erarbeitet - geschweige lehramtlich aufgegriffen.

<sup>78</sup>Vgl. ebd., 483-485 sowie 542. Vgl. die ähnliche Einschätzung im Zusammenhang mit einer weiteren wichtigen Konzilsmaterie, dem Verständnis des Gewissens, bei E. Schockenhoff, *Gewissen*, 101f.: Er spricht von einem empfindlichen "Mangel vieler Dokumente, der es im gegenwärtigen Streit beider Seiten - den 'Progressiven' und den 'Konservativen' erlaubt, sich als die wahren Vollstrecker des Konzilswillens zu verstehen. Es ist der oft nur mühsam verschleierte *Kompromißcharakter*, an manchen Stellen geradezu die Janusköpfigkeit, die eine angemessene Interpretation der Konzilstexte so schwierig macht." Zu den Fortschritten wie Grenzen von DV im Spiegel der nachkonziliaren Diskussion vgl. den Überblick von F. Arduzzo, *La „Die Verbum“*. A trent'anni di distanza, in: *Rassegna di teologia* 37 (1996) 29-45.

<sup>79</sup>P. Krämer, *Kirchenrecht I*, 37.

<sup>80</sup>J. Neumann, *Ergänzungsheft*, 15 Nr. 7.

Rechnung zu tragen. Überwiegend ist dies auf die LEF-Studiengruppe zurückzuführen, deren Arbeit sich die Endgestalt des Canons hauptsächlich verdankt<sup>81</sup>:

Ausgefallen aus dem altkodikarischen Normtext ist das *iugiter* als Qualifizierung des Geistbeistandes<sup>82</sup>. Von einer ausdrücklichen Kodifizierung seiner *Permanenz* wurde so Abstand genommen<sup>83</sup>.

Wie im Hauptsatz<sup>84</sup> wurde auch hier der doktrинelle Akzent zumindest sprachlich zurückgedrängt, indem nicht mehr von geoffenbarter "Lehre", sondern von geoffenbarter "Wahrheit" gesprochen wird<sup>85</sup>. Dieser Wechsel ist in doppelter Weise theologisch bedeutsam: *Zum einen* ist er in An-

---

<sup>81</sup>In der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt ist kein sonderliches Problembewußtsein in bezug auf den zu überarbeitenden c. 1322 CIC 1917 zu erkennen, vgl. diese Einschätzung auch bei R. J. Castillo Lara, Livre III, 20 sowie P. Y. Otsuka, Funzione 106. Sein § 1 findet sich unverändert als c. 1 § 1 Schema EcclMunDoc. Von Anfang an hatte man sich für die wörtliche Beibehaltung ausgesprochen. Der Berücksichtigung konziliarer Vorgaben glaubte man durch eine allgemeine Quellenverweisung auf die Offenbarungskonstitution Genüge tun zu können. Eine kurze Auseinandersetzung gab es lediglich um den Vorschlag eines Konsultors, für den der Ausgangstext die Gefahr barg, Kirche und Lehramt gleichzusetzen. Daher wollte er einen Zusatz, der klarstellte, daß es hier um das Lehramt im Sinne von Hierarchie gehe. Klarzustellen war nach dem Tenor dieser Anregung also die Beschränkung des Normsubjekts auf das hierarchische Lehramt. Als ein anderer Konsultor darauf hinwies, "Kirche" meine den Papst zusammen mit den Gläubigen, bestand sein Vorredner darauf, durch irgendeine Hinzufügung sicherzustellen, daß es hier nur um das *Magisterium* gehe, also gerade nicht um den Einschluß aller Mitglieder der Gemeinschaft. Der *Secretarius adiunctus* schlug vor, diese Hinzufügung in einem anderen Canon vorzunehmen. Nicht die sachliche Berechtigung des Anliegens also wurde damit bestritten, sondern lediglich ein anderer Ort für seine Verwirklichung bevorzugt, vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio/1967, 225.

<sup>82</sup>Das Attribut fehlte bereits in c. 53 § 1 Schema LEF/Textus prior 1969. Auch hier wurde versucht, durch die Angabe von Konzilsquellen einen neuen Verstehenshorizont zu schaffen. Verwiesen wurde u. a. auf LG 25 und DV 8. Letztere Verweisung stellt allerdings lediglich einen assoziativen Zusammenhang her, da der Text sich an DV 10,2 orientiert. Vgl. auch unten S. 160.

<sup>83</sup>P. Y. Otsuka, Funzione, 103 sieht darin keine wesentliche Änderung, verzichtet aber darauf, den Sinn dieser Änderung anzugeben. Insofern davon auszugehen ist, daß der Gesetzgeber seine Worte sorgsam wählt, ist darin durchaus eine gewisse "Selbstrelativierung" zu sehen. Das gilt jedenfalls für diese Stelle und die sprachliche Ebene. Ob sich dies in der Ausgestaltung der weiteren Grundnormen bestätigt, bleibt zu überprüfen.

<sup>84</sup>Vgl. oben S. 137.

<sup>85</sup>Diese Änderung erfolgte zum c. 54 § 1 Schema LEF/Textus emendatus 1971. Möglicherweise als Ausstrahlung auf die Arbeiten der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt wurde in c. 706 Schema CIC 1980 erstmals ebenfalls statt von geoffenbarter Lehre von Wahrheit gesprochen.

lehnung an das II. Vatikanum als Anklang an einen biblisch geprägten Wahrheitsbegriff zu verstehen, der sich von der vorwiegend philosophischen Verwendungsweise des Ausdrucks (Aussagenwahrheit) im I. Vatikanum unterscheidet und als Synonym für Evangelium, Offenbarung oder Christus eingesetzt wird. *Zum anderen* weist die singularische Form nicht so unmittelbar auf ein propositionales, satzbezogenes Offenbarungs- und Glaubensverständnis hin wie die Pluralform *veritates (fidei)*, die den Glaubensinhalt eher als eine Sammlung verschiedener Wahrheiten erscheinen läßt und die erst im 18. und 19. Jahrhundert verstärkt auftrat<sup>86</sup>.

Auch dies bestätigt sich durch die Textgeschichte: Der Relator begründete die Änderung damit, daß die Offenbarung nicht "primär" - damit aber wohl doch auch - eine von Christus der Kirche übergebene Lehre (*doctrina*), wenngleich größer als eine Lehre sei<sup>87</sup>. Damit wurde der Lehrcharakter der christlichen Heilsbotschaft nicht bestritten, aber relativiert, als sekundär eingestuft. Dies wird zwar im sonstigen Sprachgebrauch des CIC nicht deutlich, da die plurale Form *veritates fidei* mindestens ebenso häufig vorkommt<sup>88</sup>. Insofern der Canon sich aber als Leitnorm/Leitprinzip versteht, wird man auch an diesen Stellen einen gewissen Relativierungsindex eintragen dürfen.

#### dc. Verhältnis von Lehramt und Offenbarung

Diese *Andeutung* des konziliar angestoßenen Wechsels von einem gesetzlich-lehrhaften zu einem sakramentalen und personalen Offenbarungsverständnis<sup>89</sup> wird unterstrichen durch die geänderte Benennung der Verantwortlichkeiten der Kirche gegenüber dem Offenbarungsgut: Die bisherigen Aufgaben der Bewahrung und Darlegung werden *ergänzt* und *nuanciert*<sup>90</sup>. *Ergänzt* wird die Pflicht zur Bewahrung durch die Hinzufügung

---

<sup>86</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 214-218.

<sup>87</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), *Relatio: Schema LEF/Textus emendatus 1971*, 146.

<sup>88</sup>Vgl. cc. 386 § 1; 528 § 1; 787 § 2; 823 § 1; 865 §§ 1 und 2.

<sup>89</sup>So die Kennzeichnung bei J. Ratzinger, *Kommentar zu Prooemium*, I. und II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, in: *LThK*<sup>2</sup> 13, 506f.

<sup>90</sup>Vgl. bereits c. 53 § 1 Schema LEF/Textus prior 1969. Zum entsprechenden c. 57 § 1 Schema LEF 1976 wurde angeregt, hinter *custodiret* einzufügen *et propagaret*. Der Vor-



des *intimius perscrutaretur*. Dieses nur hier und gleichsinnig in c. 386 § 2 CIC vorkommende Verb signalisiert mit dem komparativischen Adverb<sup>91</sup> in der Tat eine gewisse Offenheit und Unabgeschlossenheit und erweckt den Eindruck, man sei von einem zu statischen Verständnis der Wahrheit als habhaften Besitz abgerückt<sup>92</sup>. Auf der anderen Seite bleibt undeutlich, ob diese angedeutete Dynamik nicht eher ein tieferes Eindringen in ein als abgeschlossen geltendes Ganzes meint, statt dieses selbst offenzuhalten und als auf je neue Weise aussagbar zu kennzeichnen. Im letzteren Fall wären z. B. durchaus Selbstkorrekturen denkbar, die Selbstunterstellung unter einen höheren Maßstab<sup>93</sup>. Die konziliare Vorgabe enthält dazu einen wichtigen Bestandteil, nämlich die Klausel *pie audit*<sup>94</sup>. Mit ihr wurde auch das Lehramt ausdrücklich unter das Wort Gottes gestellt, um den Eindruck zu vermeiden, die Kirche stelle sich in der Gestalt der Hierarchie über das Gotteswort. Sie wurde aber nicht in den Gesetzestext übernommen<sup>95</sup>. *Nuanciert* ist die Aufgabe der getreuen Darlegung durch die Voranstellung der Verkündigung<sup>96</sup>. Dadurch wird die Perspektive einer eher informativ-sachlichen Vorlage und Darstellung<sup>97</sup> leicht korrigiert und angereichert durch die Aufgabe der Verkündi-

---

schlag wurde ohne Begründung abgelehnt, vgl. I. Herranz (Actuarius), *Coetus specialis. Postrema recognitio*, 100 und 66.

<sup>91</sup>Vgl. dazu auch unten S. 162.

<sup>92</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747, 2.

<sup>93</sup>Das bei J. A. Coriden, in: Coriden, 546 zur Übersetzung gewählte *examine* enthält auch das Bedeutungssegment "revidieren".

<sup>94</sup>Vgl. DV 10, 2: "Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non nisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, *pie audit*, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit." (Hervorhebung von mir).

<sup>95</sup>Dieser Ausfall wurde schon während der LEF-Projektes deutlich kritisiert, vgl. Istituto per le scienze religiose - Bologna, *Appunti per un'analisi critica dello Schema die "Lex ecclesiae fundamentalis"*, in: G. Alberigo, P. C. Bori, B. Calati u. a., *Legge e vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972 (=Testi e ricerche di Scienze religiose 8), 682.

<sup>96</sup>In c. 53 § 1 Schema LEF/Textus prior 1969 war das *annuntiaret* lediglich hinzugefügt. Vorgezogen wurde es im c. 54 § 1 Schema LEF/Textus emendatus 1971.

<sup>97</sup>Vgl. die primären Bedeutungen "sichtbar aufstellen" und "darlegen" von *exponere* bei J. Köstler, *Wörterbuch*, 152 und A. Sleumer, *Wörterbuch*, 320 sowie zur entsprechenden Verwendung im CIC X. Ochoa, *Index CIC*, 184.

gung. Es wird der Vermittlungsaspekt eingetragen, das Verhältnis Offenbarung-Kirche nicht rein informativ, sondern zumindest andeutungsweise korrelativ verstanden<sup>98</sup>. Der Vorrang der Glaubensverkündigung vor der - ursprünglich ausnahmsweisen - Glaubensregulierung entspricht besser dem neutestamentlichen Befund<sup>99</sup>.

#### dd. Würdigung

Wie ist nun diese erklärtermaßen als konzilsgemäß beabsichtigte<sup>100</sup> allgemeine Definition des primären Gegenstandes des kirchlichen Lehramtes zu bewerten? Sicherlich ist durch die konziliare Terminologie auch für den wörtlich aus dem alten Codex übernommenen Teil über die Glaubenshinterlage ein Kontext geschaffen, der ihn theologisch anreichert<sup>101</sup>. Führt dies aber zu einer sachlichen Ergänzung oder wird versucht, altkodikarische Inhalte nur in konziliarer Sprache auszudrücken? Der Kerngehalt des Relativsatzes wurde aus dem alten CIC und so aus dem I. Vatikanum übernommen. Darüber hinaus hat die Orientierung am II. Vatikanum ihre Bezugspunkte gerade an solchen Passagen, die ihrerseits in Kontinuität zum vorherigen Konzil stehen: Aus der Offenbarungskonstitution ist es das traditioneller angelegte zweite Kapitel statt des neuansetzenden ersten, und auch LG 25 ist entscheidend geprägt von der Diktion des I. Vatikanums und spricht vom "Glaubensschatz". Schließlich deutet ein weiterer Hinweis aus den textgeschichtlich belegbaren Quellen in diese Richtung: Außer den beiden Konzilsstellen und dem altkodikarischen Canon als Ausgangspunkt wurde noch eine Passage der Homilie Papst *Pauls VI.* zum Abschluß des II. Vatikanums angegeben. In ihr ist gleich zweimal

---

<sup>98</sup>Vgl. E. Feifel, Verkündigung, 33.

<sup>99</sup>Vgl. B. Sesboüe, La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie, in: ACan 31 (1988) 59. 85. 90 sowie M. Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg-Basel-Wien 1988, 110.

<sup>100</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus prior 1969, 104.

<sup>101</sup>Insoweit ist P. Y. Otsuka, Funzione, 214 zuzustimmen.

vom *depositum fidei* die Rede<sup>102</sup>. Der Papst wies eingangs darauf hin, daß das Konzil sich neben dem Verständnis der Kirche auch dem Schatz ihrer "Lehre" und ihrer "Vorschriften/Gebote" gewidmet habe, d. h. dem von Christus übergebenen *Depositum*. Dieses sei in vielen Teilen illustriert und in seiner Gänze festgesetzt und geordnet worden<sup>103</sup>. Drei Absätze später ging er auf Sinn und Zielsetzung des Konzils erneut ein. Er erinnerte an eine in der Tat diesem Thema ausführlich zugedachte Ansprache Papst *Johannes XXIII.*<sup>104</sup>. Nur eine kleine Passage wird daraus zitiert, die als eine Aufgabe des Konzils angibt, die Hinterlage der christlichen Lehre auf wirksame Weise zu bewahren und darzulegen<sup>105</sup>. Papst *Paul VI.* zitiert bezeichnenderweise nur denjenigen Teil der Zielsetzung, die zuvor von Papst *Johannes XXIII.* in ihrer Berechtigung zwar nicht bezweifelt, wohl aber in ihrer Ergänzungsbedürftigkeit entfaltet worden war<sup>106</sup>. Auch daran wird erkennbar, daß ein statisches Glaubensverständnis prägend

---

<sup>102</sup>Vgl. Papst Paul VI., Homilie *Hodie Concilium* vom 07.12.1965, in: AAS 58 (1966) 51-59, von denen 51-53 als Belegstelle verzeichnet werden. Durch eine kleine Umstellung wurden die Quellenangaben zum c. 54 § 1 Schema LEF/Textus emendatus 1971 in die Reihenfolge "LG 25-DV 8-Homilie, c. 1322 CIC 1917" gebracht.

<sup>103</sup>Vgl. Papst Paul VI., Homilie vom 07.12.1965, 51.

<sup>104</sup>Es handelt sich um dessen Ansprache zur Eröffnung des Konzils "Gaudet Mater Ecclesiae" vom 11.10.1962, in: AAS 54 (1966) 786-796. Sie ist kritisch ediert bei A. Melloni, Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II "Gaudet Mater Ecclesiae" di Giovanni XXIII, in: Ders., G. Alberigo, G. Battelli, Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni e sull Vaticano II, Brescia 1984 (=Testi e ricerche de Scienze religiose 21), 235-283. Zur Entstehungsgeschichte vgl. außerdem N. Klein, Johannes XXIII.: "Gaudet Mater Ecclesia ...", in: ders., L. Kaufmann, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg-Brig 1990, 107-150.

<sup>105</sup>Vgl. Papst Paul VI., Ansprache vom 07.12.1965, 53 A. 1. Das Zitat stimmt nicht genau mit der AAS-Version überein: Vor "hoc est" fehlt das Komma; statt "verum *sane* est" heißt es "verum *perfecto* est".

<sup>106</sup>Vgl. dazu Näheres bei Norbert Lüdecke, Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution "Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung, Würzburg 1989 (= fzk 7), 692-699.

bleibt<sup>107</sup>. Demgegenüber gehen die sprachlichen Anleihen beim II. Vatikanum nicht über den Bereich der Implikation hinaus<sup>108</sup>.

e. Das Subjekt des *munus docendi*

ea. Wortlaut

Läßt das Subjekt in c. 747 § 1 CIC die Norm vielleicht in einem anderen Licht erscheinen? In der Kommentierung wird dieses Subjekt - wo thematisiert - mit "Volk Gottes" oder "kirchlicher Gemeinschaft insgesamt" wiedergegeben; und dies wird als entscheidender Unterschied zur hierarchologischen Perspektive des alten Canons herausgestellt<sup>109</sup>.

Alter und neuer Codex haben an dieser Stelle den gleichen Ausdruck: "Ecclesia"<sup>110</sup>. Die Kommentierung des alten Codex verwendete ihn noch zur Bezeichnung des Empfängers des Glaubensguts, um dann unvermittelt in bezug auf die beiden Tätigkeiten oder Wirkweisen des Bewahrens und Auslegens nur noch vom kirchlichen Lehramt und seiner Gewalt zu sprechen<sup>111</sup>. "Kirche" im Sinne von "kirchliches Lehramt" zu verstehen, lag nicht nur durch die Überschrift dieses Teils des alten Gesetzbuches nahe, sondern auch durch die gewohnte Unterscheidung von "hörender" und "lehrender" Kirche. Das letzte Attribut konnte dort, wo es erklärtermaßen um das Lehramt ging, der Kontext also eindeutig war, auch weggelassen

---

<sup>107</sup>So mit Recht K. Walf, Einführung, 136, wenngleich ohne Berücksichtigung der erwähnten Nuancierungen.

<sup>108</sup>Dies gesteht auch P. Y. Otsuka, *Funzione*, 227 ein, der insgesamt um eine positive Würdigung des Paragraphen bemüht ist. Die dort behauptete "Dynamik" des *depositum fidei* kann er aber nur impliziert sehen.

<sup>109</sup>Vgl. G. Göbel, *Verhältnis*, 131; P. Krämer, *Kirchenrecht I*, 37; J. A. Coriden, in: Coriden, 544; P. Y. Otsuka, *Funzione*, 116 und 213.

<sup>110</sup>Sowohl als Subjekt des Anspruchs auf Verkündigungsfreiheit - c. 1322 § 1 CIC 1917 und Hauptsatz c. 747 § 1 CIC - als auch für den Empfänger der Glaubenshinterlage - c. 1322 § 2 CIC 1917 und Relativsatz c. 747 § 1 CIC.

<sup>111</sup>Vgl. K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici 2*, München-Paderborn-Wien <sup>12</sup>1967, 400f.; A. Vermeersch, *I. Creusen, Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum 2*, Mecheln-Rom <sup>5</sup>1934, 456f. n. 656.

werden<sup>112</sup>. Der gleiche Begriff steht im entsprechenden Canon des neuen CIC, jedoch ohne ein Attribut, das ihn in irgendeiner Weise von dem Wortlaut im alten Codex abhebt. Woran ist nun die oben erwähnte weitere Bedeutung im Sinne der ganzen Kirche zu erkennen?

Was für die frühere reduzierte Bedeutung implizit vorausgesetzt wurde, wird für den neuen Codex explizit als Argument ins Feld geführt, nämlich der weitere und engere Kontext. So wird als Grund genannt, alle Gläubigen hätten am prophetischen Amt Christi teil. Daher sei mit Kirche das gesamte Volk Gottes gemeint<sup>113</sup>. Dieses Argument trägt jedoch nicht. Es realisiert nicht die aufgezeigte Bedeutung des alternierenden Gebrauchs der Ternarversionen und schließt unzulässig von der Teilhabe am *munus propheticum Christi* auf die am *munus docendi Ecclesiae*. Ebenso wenig überzeugt der damit eng verwandte Hinweis, die neue Überschrift des dritten Buchs signalisiere, daß es hier nicht um das Lehramt allein, sondern das ganze Volk Gottes gehe, das als Ganzes eine zugleich hörende und lehrende Gemeinschaft sei<sup>114</sup>. Auch dieser Grund fällt angesichts der Synonymität von alter und neuer Überschrift. Selbst die Bedeutung "Gesamtgemeinschaft" einmal angenommen, kann nicht davon abgesehen werden, daß es sich um eine hierarchisch strukturierte Gemeinschaft handelt. Wer "Kirche" in c. 747 § 1 CIC nicht als Lehramt versteht, das allein aktives Subjekt aller vier Wirkweisen ist, muß hier doppelt lesen, nämlich entsprechend der grundlegenden Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien<sup>115</sup> einmal für das Lehramt und sodann für alle Gläubigen. Diese semantische Verdoppelung wird besonders deutlich bei *J. I. Arrieta*: Er sieht klar, daß die einleitenden Normen vor allem die

---

<sup>112</sup>Vgl. schon vor dem alten CIC F. Heiner, *Katholisches Kirchenrecht* 2, Paderborn <sup>3</sup>1901 (=Wissenschaftliche Handbibliothek Erste Reihe VI), 242f.

<sup>113</sup>Vgl. so P. Krämer, *Kirchenrecht* 1, 37 mit kodikarischen und J. A. Coriden, in: Coriden, 546 mit konziliaren Belegen für die Ternarverwendung. Vgl. ebenso J. I. Arrieta, *Subject*, 247.

<sup>114</sup>Vgl. so C. van de Wiel, *Verkondigingstaak*, 14, G. Göbel, *Verhältnis* 131. Er qualifiziert seine Auslegung allerdings als "extensive". Dabei übersieht er, daß diese Interpretationsart kein Instrument des privaten, sondern nur des authentischen Auslegers ist, allenfalls des Gesetzesanwenders, vgl. c. 16 § 2 CIC sowie G. May, A. Egler, *Einführung*, 190. *Göbel* gibt dadurch selbst zu erkennen, daß seine Interpretation nicht vom Wortlaut gedeckt ist.

<sup>115</sup>Vgl. V. Fagiolo, *Munus*, 23f.; A. Montan, *Funzione*, 140, der das Lehramt zwar nicht explizit genannt sieht, aber dessen fundamentale Rolle in bezug auf alle vier Verpflichtungen für selbstverständlich hält, vgl. oben S. 152.

"institutionelle Rolle der Kirche" bezüglich der Lehraufgabe normieren. Dennoch begründe c. 747 CIC eine harmonische disziplinarische Verbindung zu anderen Bestimmungen, in denen der Anteil der Gläubigen am *munus propheticum* ausgesagt sei, das *Arrieta* allerdings als *munus docendi* wiedergibt. Er fährt fort, c. 747 CIC reserviere das "munus docendi" nicht der Hierarchie, sondern lasse alle Gläubigen daran Anteil haben, und zwar *insoweit* sie am *munus propheticum Christi* teilhätten. Dies bedeute, so faßt er zusammen, daß der Canon die doppelte Bedeutung von *munus docendi* kläre: einerseits als Funktion der ganzen Kirche, des prophetischen Gottesvolkes, andererseits als spezifische Funktion des Lehramts, das ausschließlich der Hierarchie zustehe<sup>116</sup>. Hier wird das für die Textgeschichte bereits gezeigte Verdoppelungsphänomen in die Auslegung des Canons prolongiert<sup>117</sup>.

#### eb. Bestätigung durch die Textgeschichte

Aus der Textgenese gibt es eine Reihe von Hinweisen, die dafür sprechen, daß c. 747 § 1 CIC mit dem Ausdruck "Kirche" nur das hierarchische Lehramt zum Subjekt hat: In der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt ist von Beginn der Reformarbeiten an die Tendenz zu einem Denken im Gegenüber von Hierarchie und Gläubigen, von Lehramt einer-

---

<sup>116</sup>Vgl. J. I. Arrieta, Subject, 248. C. J. Errázuriz M., Munus, hat systematisch durchgespielt, welche unterschiedlichen Inhalte den vier grundlegenden Aufgaben der *Rezeption*, der *Bewahrung*, der *Fundierung* oder *Vertiefung* und der *Verbreitung* des Glaubens zukommen, je nachdem, welcher Teil des Gottesvolkes als Subjekt eingesetzt wird. Seine systematische Darstellung bleibt ungeachtet verschiedener Bedenken aus der Sicht kanonistischer Methodik in weiten Teilen zutreffend. Bedenklich in methodischer Hinsicht - dies hängt mit seiner Prägung durch die kanonistische Schule von Navarra zusammen - ist vornehmlich die Prämisse, sich permanent auf das Konzil als lehramtliche Quelle zur Interpretation zu beziehen, vgl. ebd., VII, und die Quellen sprechen zu lassen, konziliare wie nachkonziliare Dokumente, historische Quellen und andere Dokumente des Lehramts, ohne das Verhältnis dieser Quellen untereinander und zum Codex zu klären, vgl. ebd., 9f. Auf diese Weise unterscheidet er nicht hinlänglich zwischen Lehre und Disziplin. Durch die Heranziehung von lehramtlichen Aussagen zur Interpretation des Gesetzbuches macht er aus der *subjektiv-entstehungszeitlichen* Interpretation, die der CIC verlangt, eine *subjektiv-auslegungszeitliche*, vgl. oben S. 77 sowie L. Örsy, *Theology and canon law. New horizons for legislation and interpretation*, Minnesota 1992, 181f; eine breitere Entfaltung seiner Prämissen bietet C. J. Errázuriz M., *Dimensione*, 177-193.

<sup>117</sup>Vgl. oben S. 99.

seits und den "Belehrten" andererseits festzustellen. Möglichst genaue Kompetenzreservierung und -abgrenzung gehörten zu den leitenden redaktionellen Interessen. Im Rahmen der allgemeinen Diskussion über die Inhalte dieses Teils des Codex und seine Betitelung trug der *Secretarius adiunctus* die Ansicht eines Konsultors vor, Thema der cc. 1322 ff. des alten CIC sei das Lehramt der Kirche, und das heiße sozusagen die "Hierarchie der Lehramter". Auf der anderen Seite gelte, was c. 1322 § 1 CIC 1917 über die Kirche als Empfängerin des Glaubensgutes sage, gemäß LG 12 für die ganze Kirche. Man könne aber dennoch den alten Titel beibehalten und auch den Paragraphen in rechter Weise verstehen, wenn man anschließend über das Lehramt der gesamten Kirche eigens handle. Des weiteren wurde vorgeschlagen, den gesamten Part über das Lehramt "substantiell" zu überarbeiten. Dabei fehlt unter den beigezogenen konziliaren Gewährsstellen für diese Überarbeitung ein Hinweis auf LG 12. Das ist kein Zufall. In einem weiteren Vorschlag wurde angeregt, präzise die Organe zu bestimmen, die in der Kirche "aus der Natur der Sache" oder "aus Anordnung der Kirche" (!) an der Funktion des Lehramts teilhaben. Es sollten die *aktiven* Subjekte des Lehramts bestimmt und nach der jeweiligen Grundlage im göttlichen Recht (Hierarchie - gemeint sind hier der Papst und die Bischöfe) oder im kirchlichem Recht (Organe des Hl. Stuhls, Bischofskonferenz, Diözesankurie etc.) unterschieden werden. Der *Secretarius adiunctus* entgegnete auf die zweite Ansicht, es sei nicht Aufgabe des Gesetzbuches, theologische Fragen zu entscheiden. Die aktiven Subjekte aber könnten in den folgenden Canones soweit möglich und nützlich angeführt werden. Nicht, wer diese aktiven Subjekte sind, war strittig, sondern lediglich ihre theologisch begründete Zuordnung zueinander. Daß dieser aktive Anteil am Lehramt exklusiv hierarchischen Organen zukommt, wird zu den sicheren und von der Kirche vorgelegten Lehren gerechnet. Die Ansicht, der Ausdruck *populus christianus* habe lediglich passive Bedeutung, stieß zwar auf Widerspruch. Dies führte aber nicht zu Konsequenzen für die Redaktionsarbeiten<sup>118</sup>. R. J. Card. Castillo Lara berichtet von widersprüchlichen Stellungnahmen zweier Bischofskonferenzen aus der bislang unveröffentlichten Konsultation zum Schema EcclMunDoc: Die US-amerikanische Bischofskonferenz kritisierte das Schema als exzessiv hierarchisch.

---

<sup>118</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio I/1967, 224f.

Es verweigere den Laien die Teilhabe am prophetischen Amt Christi, die das II. Vatikanum anerkannt habe. Die italienischen Bischöfe dagegen bemängelten, es werde zuwenig deutlich, daß zwar jedem Christen Zeugnis und Verkündigung des Evangeliums zukommen, lehramtliche Entscheide jedoch nur der Hierarchie zustehen<sup>119</sup>.

Auffallend am Entwicklungsstrang zur Erarbeitung einer LEF ist - wie erwähnt - zunächst, an welchen Passagen der herangezogenen Konzilsdokumente die konziliare Orientierung festgemacht wird. Weder bei der Offenbarungs- noch bei der Kirchenkonstitution sind es die neuen Ansätze: DV 10 spricht in Kontinuität mit der Enzyklika *Humani generis* von der alleinigen Kompetenz des Lehramts der Kirche, das Gotteswort verbindlich auszulegen. Und ausgerechnet das konziliare *pie audit* wurde in c. 747 § 1 CIC ausgelassen. *J. Ratzinger* hatte es als neu und die Sicht der Enzyklika angemessen temperierend bezeichnet, als eine Aussage, die auch das Lehramt dem Wort Gottes unterstellt und so die Antithetik von lehrender und hörender Kirche auf ihre "wahren Maße" zurückführt<sup>120</sup>. Gewährsstelle für das Kirchenverständnis ist gerade nicht das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution über das Volk Gottes, sondern das dritte über die hierarchische Verfaßtheit der Kirche.

Die beiden ersten Schemata der LEF hatten eine eigene Bestimmung enthalten, in der von der Anteilhabe des gesamten Gottesvolkes am prophetischen Amt Christi, von der Unfehlbarkeit des Volkes Gottes im Glauben und vom *sensus fidei* die Rede war<sup>121</sup>. Diese Bestimmungen sind aber der Überarbeitung des zweiten Schemas der LEF Ende 1973 zum Opfer gefallen. Über die Gründe geben die bislang zugänglichen Quellen keine Auskunft. In dem verbreiteten Konzilskommentar im LThK zur Offenbarungskonstitution hatte *J. Ratzinger* allerdings bereits 1967 zu DV 10 bemerkt: "Dabei wird man es als eine glückliche Entscheidung des Konzils empfinden, daß es bei der Betonung des Anteils der 'Laien' an der Reinerhaltung des Wortes sich nicht auf die Theorie vom Glaubenssinn eingelassen hat ... . Denn dieser Theorie haftet zuviel Ungeklärtes

---

<sup>119</sup>Vgl. R. J. Card. Castillo Lara, Livre III, 33f.

<sup>120</sup>Vgl. J. Ratzinger, Kommentar, 526-528.

<sup>121</sup>Vgl. c. 55 §§ 2 und 3 Schema LEF/Textus prior 1969 und c. 55 § 2 Schema LEF/Textus emendatus 1971.



an, als daß man sie für einen gefahrlosen Ausdruck der in Rede stehenden Sache ansehen dürfte. Hier wird man dem Mißtrauen des Tübinger Dogmatikers *J. E. Kuhn* schwerlich ganz unrecht geben können, der von der Theorie des Glaubenssinnes die Begünstigung eigenmächtiger und sekundärer Überlieferungen befürchtete"<sup>122</sup>.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, daß dem identischen grammatikalischen Subjekt keine erweiterte Semantik von theologischer Tragweite zugrundeliegt. Wie im alten Codex bereits durch die Überschrift nicht anders zu erwarten, wird auch im neuen unter der Bezeichnung "Kirche" an dieser Stelle die Hierarchie als Subjekt der kirchlichen Lehraufgabe behandelt. Sie wird damit schon im "Spitzencanon" der vorangestellten Leitprinzipien des lateinischen Lehrrechts als dessen Regelungszentrum und Kristallisationspunkt eingeführt. Daß Christus der ganzen Kirche die Glaubenshinterlage anvertraut hat, gilt nach dem neuen Codex nicht mehr oder anders als nach dem alten. Anvertraut wurde das Glaubensgut der hierarchisch strukturierten Kirche, ein anderes Verständnis gibt es - zumindest in der Konzeption beider Gesetzbücher - nicht. Ob die Kirche als Hierarchie zum Träger des *munus docendi* erklärt wird oder die Kirche als Gesamtgemeinschaft als Empfängerin des Glaubensgutes gilt und alle Gläubigen Anteil am prophetischen Amt Christi haben, aber nur die Hierarchen das Lehramt der Kirche innehaben, oder ob man dieselben Formulierungen für alle Gläubigen der Kirche verwendet, aber je nach ihrer Zugehörigkeit zum Laien- oder Klerikerstand in wesensverschiedener Weise, ergibt je nach Standpunkt einen Unterschied in der sprachlichen Gefälligkeit, nicht aber in der Sache. Die Überschrift als Vorzeichen dieses Normenkomplexes, der Wortlaut der Bestimmung sowie ihre Entstehungsgeschichte sprechen klar für die erste Version als die codexeigene Konzeption. Trotz aller Orientierungsversuche und sprachlichen Anleihen beim II. Vatikanum bleibt es in bezug auf die Beschreibung des Verhältnisses der Kirche zur geoffenbarten Wahrheit und ihrer damit verbundenen Verantwortlichkeit(en) für die Verkündigung des Evangeliums auf der Grundlage des altkodikarischen c. 1322 § 1 CIC 1917 bei einer starken Anlehnung an das I. Vatikanum<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup>J. Ratzinger, Kommentar, 527.

<sup>123</sup>Vgl. so mit Recht J. A. Coriden, in: Coriden, 546.

## 2. C. 595 § 1 CCEO

### a. Wortlaut

Wie nach der Grundsatzentscheidung, die im Rahmen der LEF projektierten fundamentalen Canones zum Lehrrecht zu übernehmen<sup>124</sup>, die während der Erarbeitung des c. 595 § 1 CCEO nochmals unterstrichen wurde<sup>125</sup>, nicht anders zu erwarten, unterscheidet sich die ostkirchenrechtliche Bestimmung nicht wesentlich von ihrem lateinischen Pendant.

Rein sprachlicher Natur sind die korrigierte Reihenfolge der Genitivkonstruktion *depositum fidei*<sup>126</sup>, die Änderung von *officium* für Pflicht in *obligatio* zur Reduzierung der Mehrdeutigkeit des ersten Begriffs, die Voranstellung des Rechts vor die Pflicht (*ius nativum ... et obligatio est*)<sup>127</sup> und die Streichung des redundanten *ipsa*<sup>128</sup>.

Auch die Ersetzung von "*intimius perscrutaretur*" durch "*penitus perscrutaretur*" wird als rein sprachlich-redaktionelle Änderung bewertet, als Austausch zweier Synonyme<sup>129</sup>. Auffallend daran ist, daß ein Komparativ durch ein unveränderliches Adverb ersetzt wurde, was bloßer Synonymität nicht angemessen ist. In der Tat mag hier die Intention getroffen sein. Das Ergebnis ist aber nicht genau erfaßt: Der Ausdruck *intimius* in seiner adverbiellen Verwendung<sup>130</sup> ist sprachlich problematisch; das entsprechende Adverb wäre *intime*. *Intimus* ist bereits Superlativ. Demgegenüber ist *penitus* ein unveränderliches Adverb. Diese grammatikalisch

---

<sup>124</sup>Vgl. oben S. 133.

<sup>125</sup>Vgl. Relazione, Denua recognitio, 19, wo man betonte, in diesem Kontext *keinerlei* Unterschied zwischen lateinischem und orientalischem Codex zu wollen.

<sup>126</sup>Sie erfolgte nach dem Schema CICO 1986, ist aber motivisch nicht näher belegt.

<sup>127</sup>Beide Änderungen finden sich bereits in c. 592 § 1 Schema CICO 1986 und erfolgten im Rahmen der terminologischen Vereinheitlichung durch die Korrdinierungsgruppe, vgl. L'operato del "Coetus de coordinatione", 18 und 17.

<sup>128</sup>Sie gehörte zu den von der Koordinierungsgruppe der letzten Vollversammlung der Reformkommission vorgeschlagenen redaktionellen Änderungen am Schema CICO 1986, vgl. ebd. 53.

<sup>129</sup>So G. Nedungatt, Magistero, 319. Die Änderungen taucht in c. 592 § 1 Schema CICO 1986 auf, ohne daß eine Motivation dafür dokumentiert ist.

<sup>130</sup>Sonst nur noch in c. 253 § 2 CIC.

motivierte Korrektur ist semantisch nicht folgenlos: Wenn c. 747 § 1 CIC die ungewöhnliche Steigerungsform verwendet, obwohl der lateinische Codex sowohl das Adjektiv *intimus*<sup>131</sup> als auch die Adverbien *intime*<sup>132</sup> und *penitus*<sup>133</sup> kennt, dann ist davon auszugehen, daß mit der unterschiedlichen Bezeichnung auch Unterschiedliches ausgedrückt werden sollte. Wo mit dem Komparativ *intimius* die Möglichkeit einer (immer) tieferen Durchdringung der geoffenbarten Wahrheit gefordert wird, erscheint diese als eine bleibend offene Vorgabe, deren vollständige Ausleuchtung offen ist. Auch wenn in korrektem Latein eine Steigerung von *intimus* nicht möglich ist, wurde sie im Sprachgebrauch des CIC verwendet, um besagte Nuance zum Ausdruck zu bringen. Die Ersetzung durch *penitus* trägt den Aspekt der Vollständigkeit, des Gänzlichen, des Ganz-und-gar-Ausleuchtens hier ein. Die geoffenbarte Wahrheit erscheint dadurch mehr als ein abgeschlossenes Ganzes, dessen vollständige Durchdringung und Erfassung prinzipiell möglich ist. Indem hier die Meßlatte sauberer Latinität angelegt wurde, blieb eine rechtssprachlich nicht unbedeutende Nuance auf der Strecke.

Von sachlicher, aber ebenfalls nicht wesentlicher Bedeutung ist, daß die ausdrückliche Beanspruchung der Anwendung eigener Medien ausgefallen ist. Sie hatte auch im CIC nur betonende Funktion, da sie sachlich im umfassenden Anspruch auf Verkündigungsfreiheit enthalten ist<sup>134</sup>. Indem der CCEO die Verkündigung des Evangeliums auf "*omnibus hominibus*" statt auf "*omnibus gentibus*" bezieht, wählt er eine Formulierung, die sich vom spezifischeren Missionsauftrag<sup>135</sup> absetzt. Die gemeinte Verkündigungsfreiheit ist nicht einzuengen auf freie Missionierung.

Damit ergeben sich im Vergleich zum c. 747 § 1 CIC weder hinsichtlich des Autonomieanspruchs im normativen Kernteil der Bestimmung<sup>136</sup> noch in bezug auf den theologischen Begründungssatz gravierende Unter-

---

<sup>131</sup>Vgl. cc. 254 § 1, 327, 675 § 2 und 1448 § 1 CIC.

<sup>132</sup>Vgl. c. 796 § 2 CIC.

<sup>133</sup>Vgl. c. 771 § 1 CIC.

<sup>134</sup>Vgl. G. Nedungatt, Magistero, 319f.

<sup>135</sup>Vgl. c. 584 § 1 CCEO: *Christi mandato omnes gentes evangelizandi obsequens ...* und Mt 28,19.

<sup>136</sup>Vgl. G. Göbel, Verhältnis, 115f. mit der Feststellung, ebd. 116, daß "substantiell ... alle Autonomiethesen des lateinischen CIC im CCEO enthalten" sind.

schiede. Insofern der Einsatz des *penitus* eher das altkodikarische Offenbarungsverständnis stützt, wird die hier vorgetragene Einschätzung des c. 747 § 1 CIC bestätigt.

#### b. Hinweise aus der Textgeschichte

Abgerundet werden kann das Bild auch hier, wenn der Blick sich nicht nur auf einen Vergleich der geltenden Canones richtet, sondern verglichen wird, was ursprünglich vorgesehen war und was die Endfassung als Folge der erwähnten Grundsatzentscheidung bietet: Auch die Textgeschichte zu c. 595 § 1 CCEO begann in enger Anlehnung an c. 1322 CIC 1917<sup>137</sup>. Aber bereits der erste Entwurf lehrrechtlicher Normen wich davon ebenso ab wie von den Vorgaben der LEF. Seine zehn Einleitungscanones waren allgemein gehalten und sollten die Bestimmungen der LEF ergänzen<sup>138</sup>. Es ging um inhaltlich Zusätzliches, dessen etwaige spätere Streichung nicht mit Verdoppelung gegenüber der LEF hätte begründet werden können. 1979 sah die Studiengruppe IV über die Kleriker und das kirchliche Lehramt zunächst einen Canon vor, der als primäre Pflicht der Kirche formulierte, beständig auf das Wort Gottes zu hören und allen Völkern die Heilsbotschaft in Christus zu verkünden. Oberste Pflicht der Kirche war somit, zunächst zu hören und dann bekannt zu machen. Während der zweiten Sitzung im November/Dezember wurde daran kritisiert, damit sei nur ein Teil dessen erfaßt, was Evangelisierung ausmache, die Bestimmung sei zu partiell, um eine allgemeine Einleitung in den Abschnitt über das kirchliche Lehramt geben zu können<sup>139</sup>. C. 1 Schema CICO Mag Eccl/1979 war daher ergänzt. Der Inhalt der Verpflichtung der Kirche hatte sich geändert: Geführt vom Geist der Wahrheit habe sie stellvertretend für den Lehrer Christus zu handeln und alle Menschen zu (be)lehren (*docere*). Diese Pflicht habe sie zu erfüllen, während oder indem sie beständig auf das Wort Gottes hört und es sorgsam bewahrt<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup>Vgl. als Ausgangstext c. 1 CICO MagEccl/1948 sowie I. Zuzek, *Compiti*, 70.

<sup>138</sup>Vgl. G. Nedungatt, *Schema I*, 65f.

<sup>139</sup>Vgl. ebd., 66f.

<sup>140</sup>*Verbum Dei assidue audiens religioseque conservans, Ecclesia tenetur, Spiritu veritatis conducta, Christi Magistri vices agere omnesque homines docere.*

Der als Relator involvierte Konsultor *G. Nedungatt* stuft die Bestimmung als Leitcanon ein, der eine theologische Grundlage für die folgenden Rechtsnormen bieten will, ohne selbst auf rechtliche Qualität zu verzichten<sup>141</sup>. Die Rede von der Stellvertretung Christi und die Voranstellung des Hinweises auf das Gotteswort interpretiert er als eine Art Bescheidenheitsgestus<sup>142</sup>. Das wird den Änderungen nicht gerecht, sondern stellt den Versuch einer Abschwächung und Harmonisierung dar. Ziel war es, die erste als partiell eingeschätzte Fassung zu ergänzen. Was hinzugefügt wurde, galt somit als wesentlich für ein vollständiges Verständnis von Verkündigung. Neu war das gewissenhafte *Bewahren* des einmal Gehörten, was dem beständigen Hören die innovative, je erneuernde Note nimmt und es punktualisiert. Der Tendenz nach wurde so aus einem lebendigen Vorgang ein "Immer-wieder-Anhören" einer festen Vorgabe. Unterstrichen wird dies dadurch, daß den Menschen die Frohbotschaft nicht nur angeboten werden soll, sondern daß das Wort Gottes in seiner bewahrten Gestalt als etwas gilt, das zu lehren sei. Die besondere Autorität, mit der dies geschieht, wird durch die rechtliche Kategorie der Stellvertretung, bezogen auf Christus als Lehrer, zum Ausdruck gebracht. Die Notwendigkeit, permanent selbst auf das Gotteswort zu hören, trat in den Hintergrund. Vorrang haben Autorität und Lehre.

Die Formulierung des Geistbeistandes hält *G. Nedungatt* für gelungener als in c. 747 § 1 CIC, weil sie im Sinne der orientalischen Pneumatologie deutlicher die dynamisch-leitende Rolle des Hl. Geistes zum Ausdruck bringe<sup>143</sup>.

Im Entwurf machte der Canon eine Aussage über die Kirche insgesamt; ihm folgten zwei Bestimmungen, die ihn in bezug auf die Pflichten und Rechte jedes einzelnen Gläubigen konkretisieren sollten. Demnach haben alle Gläubigen die Pflicht - dem Wort Gottes folgend und dem lebendigen pastoralen Lehramt der Kirche anhängend - das Geschenk des Glaubens integer zu bewahren und offen zu bekennen und es sowohl in der Praxis besser zu verstehen als auch in Werken der Liebe Frucht brin-

---

<sup>141</sup>Vgl. *G. Nedungatt*, Schema I, 66. *Teneri* ist vor diesem Hintergrund im Sinne einer allgemeinen Rechtspflicht zu verstehen, vgl. *P. Erdö*, *Expressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici*, in: *PRMCL* 76 (1987) 17.

<sup>142</sup>Vgl. *G. Nedungatt*, Schema I, 66 sowie ders., *Magistero*, 320f.

<sup>143</sup>Vgl. *ibd.*, 321.

gen zu lassen<sup>144</sup>. Anschließend wurde nach den jeweiligen Funktionen unterschieden: Die Heilsbotschaft zu verkünden, kommt allen Gläubigen nach Taufe und Firmung *pro sua competentia* zu; nur die Bischöfe lehren im Namen der Kirche, Anteil daran gibt es entweder kraft Weihe oder Mandat<sup>145</sup>. Ähnlich wie im CIC wurde bewußt von *nuntium salutis* statt von *veritates salutares* gesprochen<sup>146</sup>. Formal wurde hier somit zunächst durchgeführt, was in der lateinischen Studiengruppe über das Lehramt kaum angeklungen war, erst eine Aussage über die Kirche insgesamt zu machen, dann über alle Gläubige und deren verschiedene Rollen<sup>147</sup>.

Die Aussage über die Kirche insgesamt fiel bei der *denua revisio* durch die Zentrale Studiengruppe aus. Sie sei Gegenstand langer Diskussionen gewesen und habe einige Verbesserungsvorschläge provoziert. Kein Vorschlag sei jedoch so überzeugend begründet gewesen, daß er eine Mehrheit der 15 Anwesenden hatte finden können. Sprach dies eher für die Qualität des Canons, so entschied sich die Studiengruppe allein auf Grund der kontroversen Ansichten über ihn dazu, ihn gänzlich zu streichen. Hinzugefügt wurde, er sei für einen orientalischen Codex nicht notwendig, gehöre eher in ein Dokument wie die LEF<sup>148</sup>. G. Nedungatt, sowohl Konsultor der Studiengruppe, die den Canon erarbeitet hatte, als auch der Zentralen Studiengruppe, zeigt sich im Rückblick befremdet über dieses Vorgehen und wird deutlicher: Ab und zu habe sich die Zentrale Studiengruppe wie das "Heilige Offizium" aufgeführt, habe sie ihren hauptsächlich koordinierenden Auftrag überschritten. Zur Streichung des Canons hätten nicht sachliche, sondern rein praktische Gründe gruppendynamischer Natur geführt: Um die zu heftige und polemisch geführte Diskussion zu beenden, habe man den Canon einfach fallen lassen. Eine massive Vortragsart habe hier über die Sache der Wahrheit gesiegt - er spricht von der obskuren Geschichte eines verlorenen Canons<sup>149</sup>.

---

<sup>144</sup>Vgl. c. 2 Schema MagEccl/1979.

<sup>145</sup>Vgl. c. 3 Schema MagEccl/1979.

<sup>146</sup>Vgl. G. Nedungatt, Schema I, 67.

<sup>147</sup>Vgl. oben S. 159.

<sup>148</sup>Vgl. I. Zuzek, Note, 83, dort auch knappe Hinweise auf die inhaltlichen Vorschläge.

<sup>149</sup>Vgl. G. Nedungatt, Magistero, 322.

Nach dem Ausfall des ursprünglichen Leitcanons übernahm in den folgenden Entwürfen der frühere c. 2 diese Funktion<sup>150</sup>. Dieser zum Leitprinzip avancierte Canon erfuhr in der zweiten Reformphase, der *denua recognitio*, eine auch für das Verständnis von c. 747 § 1 CIC bedeutsame Änderung. Statt vom "pastoralen" Lehramt sollte auf Einwände dreier Konsultationsorgane hin vom "authentischen" Lehramt gesprochen werden. Als Begründung wurde der ordentliche theologische Sprachgebrauch angeführt. Aufschlußreich für den lateinischen c. 747 war dies insofern, als die Studiengruppe diese Änderung "mit Blick auf die LEF-Canones" übernahm, wo sie damals bereits eingefügt war. Das zeigt, daß man auch c. 747 CIC als Aussage über das authentische und d. h. hierarchische Lehramt verstand. Die lateinischen Canones sollten zudem just diejenige Bestimmung ersetzen, die das authentische Lehramt der Bischöfe und der höchsten Autorität behandelte<sup>151</sup>. Die Koordinierungsgruppe beschloß bei der Vorbereitung des Schemas CICO 1986, den Einleitungscanon wegen seiner außerordentlichen Bedeutung und Natur unter die Rechte und Pflichten aller Gläubigen aufzunehmen und dadurch eine wirkliche Lücke zu füllen<sup>152</sup>. Aus dem früheren Canon über die verschiedenen Rollen, die den Gläubigen je nach Zugehörigkeit zur Hierarchie oder Beauftragung durch sie zukommen, wurde der Teil über die Funktion aller Gläubigen ausgeklammert und nur die Funktion, im Namen der Kirche zu sprechen, beibehalten. Sie wurde hinter den nun wie im CIC die Spitzenstellung einnehmenden Anspruch auf Verkündigungsfreiheit gerückt<sup>153</sup>.

Bemerkenswert an dieser Textgeschichte und die Entwicklung zum CIC bestätigend ist, daß und wie der ursprüngliche ostkirchliche Versuch, den Verkündigungsauftrag der Kirche in seiner permanenten Aufmerksamkeit gegenüber dem Wort Gottes und damit in Unterstellung darunter zu kennzeichnen, zugunsten der Unterstreichung autoritativen Lehrens

---

<sup>150</sup>Vgl. c. 2 Schema CICO MagEccl/1980 und c. 13 Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981.

<sup>151</sup>Vgl. Relazione, *Denua recognitio*, 17f. Als cc. 15 bis - 15 sexies waren die cc. 747, 749f. und 752f. eingefügt.

<sup>152</sup>Vgl. L'operato del "Coetus de coordinatione", 5 sowie c. 9 Schema CICO 1986.

<sup>153</sup>Vgl. c. 593 Schema CICO 1986.

aufgegeben wurde. Die formale Struktur - Aussage über die Kirche, dann über alle Gläubigen, dann über die verschiedenen Funktionen im Lehrsektor - mußte der weitestgehenden Parallelisierung mit dem lateinischen Codex weichen.

## **II. Verkündigung im Bereich der Moral (c. 747 § 2 CIC; c. 595 § 2 CCEO)**

### 1. C. 747 § 2 CIC

Der zweite Paragraph des c. 747 CIC ist im Vergleich zum alten Codex neu<sup>154</sup>. Unabhängig vom Alter der behandelten Inhalte werden sie erstmals in eine kirchliche gesetzliche Kodifikation aufgenommen<sup>155</sup>. Dennoch hat der Paragraph in der einschlägigen Kommentierung kaum gesonderte Aufmerksamkeit herausgefordert, wird im allgemeinen recht summarisch abgehandelt<sup>156</sup>.

#### a. Rechtlicher Anspruch

Grammatikalisch geht es um einen indikativisch formulierten Aussagesatz, dessen Subjekt der Ausdruck *Ecclesia* ist. Die Bestimmung ist als Paragraph Bestandteil einer übergeordneten Einheit, nämlich eines eigenen Canons als der kleinsten selbständigen Einheit des Gesetzbuches. Deswegen ist von einem engen Zusammenhang beider Paragraphen auszugehen, von einem gemeinsamen Rahmen, innerhalb dessen beiden Teilen eine eigenständige Bedeutung zukommt. Für die Bedeutung von

---

<sup>154</sup>*Ecclesiae competit semper et ubique principia moralia etiam de ordine sociali annuntiare, necnon iudicium ferre de quibuslibet rebus humanis, quatenus personae humanae iura fundamentalia aut animarum salus id exigant.*

<sup>155</sup>Vgl. G. Göbel, Verhältnis, 134 sowie P. Y. Otsuka, Funzione, 249. Der CIC/Annotierte Ausgabe 1989 verzeichnet zu c. 747 § 2 CIC eine Reihe von Lehrdokumenten, zu denen ein inhaltlicher Bezug gesehen wird, nennt aber keinen altkodikarischen Canon.

<sup>156</sup>V. Fagiolo, Munus, der im Titel eine Beschäftigung mit *den* einleitenden Canones des III. Buchs ankündigt, hält c. 747 § 2 CIC nirgends einer eigenen Erwähnung für Wert. In eigenständiger Weise widmet sich ihm erstmals die Dissertation von P. Y. Otsuka, Funzione.



"Kirche" als "kirchliches Lehramt" gilt daher dasselbe wie für § 1. Hinweise auf eine andere Bedeutung in diesem Teil des Canons gibt es nicht<sup>157</sup>.

Trotz indikativischer Formulierung geht es nicht um einen "reinen Nichtbefehlssatz", dem mangels Imperativ die Gesetzesqualität abginge<sup>158</sup>. Zwar wird mit *competit* bevorzugt eine Zuständigkeit beschrieben, dennoch kommt damit eine rechtliche Verbindlichkeit zum Ausdruck<sup>159</sup>. Die Verbindung *Ecclesiae competit* kommt nur hier vor, während ansonsten immer Einzelpersonen oder kirchliche Organe die Bezugspunkte bilden<sup>160</sup>. Deshalb darf der Unterschied zum *ius nativum* in § 1 nicht allzu hoch veranschlagt werden. Es geht nicht nur um die Anzeige einer moralischen Verpflichtung oder bloßen allgemeinen Aufgabe, sondern um die Zuständigkeit im Sinne autoritativer Kompetenz<sup>161</sup>. Diese Auslegung wird nahegelegt durch die Kennzeichnung dieser Zuständigkeitsbeanspruchung als zeitlich und örtlich unbegrenzt (*semper et ubique*). In dieser Formel wird der Anspruch erhoben, mit absoluter Freiheit in einem noch näher zu kennzeichnenden Inhaltsbereich tätig zu werden. Sie entspricht der Bezeichnung des Anspruchsadressaten mit "jedweder menschlichen Gewalt" in § 1<sup>162</sup>.

---

<sup>157</sup>Auch G. Göbel, Verhältnis, 171 sieht hier die Amtskirche angesprochen, während er für § 1 eine weitere Bedeutung ansetzt, vgl. oben S. 156.

<sup>158</sup>So allerdings L. Wächter, Gesetz, 289. 290.

<sup>159</sup>Vgl. P. Erdö. Expressiones, 12. L. Wächter, Gesetz, 290 will dagegen Zuständigkeitsangaben "eher als Nicht-Befehlssätze" (Hervorhebung von mir) verstehen und sie als "Organisationsnormen" von Gesetzen abgehoben wissen. Seine vorsichtige Formulierung ("eher") deutet darauf hin, daß hier eine strikte Abgrenzung schwierig ist. Außerdem bleibt unbegründet, warum Organisationsnormen nicht in rechtlich verbindlicher Form ergehen sollen.

<sup>160</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 90.

<sup>161</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, Funzione, 251. Auch L. Schick, Fonction, 376 spricht hier von einem "Recht und einer Pflicht" (Hervorhebung von mir). Auch H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747,5 legt den Akzent stark auf eine diesbezügliche Verpflichtung der Kirche. Im Unterschied zu § 1 ist hier aber von einer Pflicht nicht eigens die Rede, sondern nur vom Anspruch.

<sup>162</sup>Vgl. ebd., 180. Vgl. H. Pree, Zum Stellenwert und zum Verbindlichkeitsanspruch des Rechts in Staat und Kirche, in: ÖAKR 39 (1989) 5.

b. Inhalt der beanspruchten Zuständigkeit:  
Moralische Prinzipien und Urteile

Welche Zuständigkeit wird hier zugesprochen? Der Text nennt zwei spezifisch bedingte Weisen, sich über bestimmte Inhalte zu äußern: einerseits moralische Prinzipien auch über die soziale Ordnung zu verkünden, andererseits ein Urteil über jedwede menschlichen Dinge zu fällen, sofern die fundamentalen Rechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern. Umfaßte nicht auch schon § 1 moralische Aussagen? Liegt hier eine Doppelung vor, die über den ersten Teil hinaus nichts Neues bringt, so daß der Bestimmung „keine tragende kanonisch-systematisierende Funktion“<sup>163</sup> bzw. „keine konzeptionell tragende Bedeutung“<sup>164</sup> zukommt<sup>164</sup>? Geht es nur um Erläuterung und Konkretisierung des ersten Paragraphen<sup>165</sup>? In ihm ist der Bereich der Moral nur insoweit eingeschlossen, als er entweder zum unmittelbar Geoffenbarten gehört oder zumindest in einem notwendigen Bezug zur Offenbarung steht. Damit ist aber keineswegs der Gesamtbereich abgedeckt, innerhalb dessen das kirchliche Lehramt mit Verbindlichkeit zu sprechen beansprucht. Nach § 2 bezieht sich dieser Anspruch unabhängig vom jeweiligen Grad der Verbindlichkeit auf Morallehren überhaupt, selbst ohne Bezug zur Offenbarung, etwa auf solche, die ausschließlich im sog. "natürlichen Sittengesetz" gründen<sup>166</sup>.

ba. Moralische Prinzipien

Wie werden diese Morallehren näher gekennzeichnet? An erster Stelle wird die *Verkündigung* moralischer Prinzipien genannt. Wie in § 1 wird

---

<sup>163</sup> G. Göbel, Verhältnis, 134.

<sup>164</sup> Ebd., 135.

<sup>165</sup> Vgl. P. Y. Otsuka, Funzione, 249-251.

<sup>166</sup> Vgl. zur Begrifflichkeit B. Schüller, Naturrecht und Naturgesetz, in: W. Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie, Würzburg 1989, 61-74, bes. 62 sowie F. Böckle, Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Gewissensbildung, Aschaffenburg <sup>8</sup>1977, 47-55. Zur Entstehung dieses Anspruchs als innerkirchliche Nachwirkung der nach außen geführten Verteidigung der "Gebote Gottes" gegen die Aufklärung sowie zur bleibenden Aktualität dieses Anspruchs vgl. O. H. Pesch, Begriff und Bedeutung des Gesetzes in der katholischen Theologie, in: JBTh 4 (1989) 187f. und 193-196.

*annuntiare* verwendet, das überwiegend die Verkündigung der Glaubenslehre meint<sup>167</sup>. Mißlich ist dies insofern, als dieser Bereich hier gerade nicht unmittelbar angesprochen ist. Zwar wird das Verb vereinzelt auch im Sinne von "bekanntmachen" verwendet<sup>168</sup>, der unmittelbare Zusammenhang macht es allerdings schwer, hier ein Homonym festzustellen<sup>169</sup>.

Prinzipien sind Grundsätze, allgemeingültige Grundregeln, auf denen anderes aufbaut<sup>170</sup>. Im CIC werden Prinzipien von Normen im Sinne gesetzlicher Bestimmungen<sup>171</sup> unterschieden<sup>172</sup>. Der Terminus "moralische Prinzipien" meint somit sittliche Grundsätze, die von der Beurteilung konkreter Einzelsituationen zu unterscheiden sind<sup>173</sup>. Solche moralischen Prinzipien können, müssen aber nicht in einem Zusammenhang mit der Offenbarung stehen. Die Formulierung deckt vielmehr auch rein philosophische Prinzipien<sup>174</sup> und kodifiziert die amtlich schon oft beanspruchte

---

<sup>167</sup>Vgl. oben S.137.

<sup>168</sup>Vgl. c. 351 § 3 CIC.

<sup>169</sup>In manchen Übersetzungen wird versucht, dies durch die Wiedergabe mit unterschiedlichen Verben zu markieren: Im Amerikanischen wird in § 1 "proclaim" verwendet, was einen amtlicheren Charakter hat, während in § 2 "announce" steht im Sinne von "anzeigen, angeben, bekanntmachen", vgl. Coriden, 546. L. Chiappetta, Codice I, 840 spricht - wohl mit gleicher Zielsetzung - von "annunziare" in § 1 und "proclamare" in § 2.

<sup>170</sup>Vgl. W. Brugger, Prinzip, in: F. Ricken (Hg.), Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, München 1984, 150f.

<sup>171</sup>Zur Verwendung des Normbegriffes im CIC vgl. L. Wächter, Gesetz, 27-29

<sup>172</sup>Vgl. cc. 242 § 1 und 1216 CIC.

<sup>173</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747,5; J. A. Coriden, in: Coriden, 546.

<sup>174</sup>P. Y. Otsuka, Funzione, 169f. weist auf die Diskussion über die Bedeutung von *res morum* im Rahmen der Formulierung des Objekts der Unfehlbarkeit in *Pastor aeternus* hin. Gegen den Einwand, statt von *res morum* besser von *principia fidei morumque* zu sprechen, hatte *Bischof Gasser* in seiner Relatio u. a. geantwortet, der Ausdruck "moralische Prinzipien" umfasse auch philosophische Prinzipien der natürlichen Sittlichkeit, die nicht unter jeder Hinsicht zum *depositum fidei* gehören. Daraus ging hervor, daß dieser Bereich aus der dogmatischen Formulierung des Unfehlbarkeitsobjekts herausgehalten werden sollte. Die allgemeine Zuständigkeit des Lehramts für diesen Bereich sollte damit aber nicht bestritten werden. Allerdings hatte *Gasser* die Intention des abgelehnten Vorschlags nicht angemessen erfaßt oder erfassen wollen, vgl. dazu J. Schuster, Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit, Frankfurt am Main 1984 (= Frankfurter Theologische Studien 31), 60f.

Lehrkompetenz für das erwähnte "natürliche Sittengesetz"<sup>175</sup>. Ein Zweck der Norm ist somit die Beseitigung diesbezüglicher Zweifel. Anlaß dazu bestand durch die intensive nachkonziliare vor allem moraltheologische Diskussion über die Kompetenz des Lehramts im Bereich des Naturrechts. Dem Lehramt war diese Kompetenz in "rein" naturrechtlichen Fragen, für die es nicht einmal einen indirekten Offenbarungsbezugs gibt, bestritten worden<sup>176</sup>. Eine besondere Note trug diese Diskussion durch ihre Berührungen mit der Problematik der Nicht-Rezeption der Enzyklika *Humanae Vitae*, welche die Autorität des kirchlichen Lehramts als solche tangierte<sup>177</sup>.

Dieses Anliegen war bereits im Zusammenhang mit der Erarbeitung des § 1 virulent geworden, und zwar in beiden Entwicklungssträngen: In der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt war verlangt worden, daß der Umfang der Kompetenz des kirchlichen Lehramts bestimmt werde, sowohl bezüglich des Geoffenbarten wie auch bezüglich der Vorschriften des Naturrechts. Der *Secretarius ad-iunctus* verwies das Ansinnen jedoch in den Bereich der theologisch diskutierten Fragen, die nicht per Gesetzgebung entschieden werden sollten<sup>178</sup>. In seiner Relatio zum Schema LEF/Textus prior 1969 berichtete W. Onclin, ein Konsultor meine, im Rahmen der Bestimmung des Gegenstands des kirchlichen Lehramts, die mit c. 53 § 1 des Schemas angezielt war, solle auch die Kompetenz der Kirche eingetragen werden, Prinzipien der moralischen Ordnung darzulegen, die aus der menschlichen Natur hervorgehen. Von anderen Konsultoren sei dies aber zurückgewiesen worden, weil man auf der Grundlage

---

<sup>175</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 169. 170-173 sowie H. Moll, Das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes seit dem II. Vatikanischen Konzil, in: W. Baier, S. O. Horn, V. Pfnür u. a. (Hg.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt*. FS J. Kard. Ratzinger 2, St. Ottilien 1987, 1153-1155. 1160-1163.

<sup>176</sup>Vgl. den Überblick über verschiedene Positionen innerhalb dieser Diskussion J. Schuster, *Ethos*, 330-380.

<sup>177</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 117. 160f. Für diesen Zusammenhang spricht auch, daß der CIC/Annotierte Ausgabe 1989 unter den Texten, für die er einen inhaltlichen Zusammenhang mit c. 747 § 2 CIC unterstellt, von den zahlreichen möglichen Beispielen für diesen Kompetenzanspruch gerade die Enzyklika *Humanae Vitae* (n. 4) nennt. Zur aktuellen Problematik der kirchlichen Moralverkündigung vgl. G. C. Hunold, *Lebensbegleitende Entscheidungshilfe. Der christliche Anspruch an die sittliche Verkündigung der Kirche*, in: H. J. Vogt (Hg.), *Kirche in der Zeit*. FS W. Kasper, München 1989, 184-197.

<sup>178</sup>Vgl. N. Pavoni (*Actuarius*), *Sessio I/1967*, 224.

von LG 25 bleiben wolle und vor allem weil man sagen könne, das gesamte natürliche Sittengesetz sei im Dekalog enthalten<sup>179</sup>.

Vor diesem Hintergrund ist es mißverständlich, mit Bezug auf c. 747 § 2 CIC von "Verkündigungsdienst im weiteren Sinne" zu sprechen und diesen als "Auswirkungen der sittlichen Botschaft des *Evangeliums*" vom *depositum fidei* als dem Verkündigungsdienst im engeren Sinne abzugrenzen<sup>180</sup>. Dem Wortlaut und dem beanspruchten Umfang der Zuständigkeit des Lehramtes angemessener formuliert P. Krämer, wenn er „das Glaubensgut selbst, aus dem sich Konsequenzen für den einzelnen Menschen, wie auch für das menschliche Zusammenleben ziehen lassen“ als „Kernbereich der kirchlichen Verkündigung“ bezeichnet, zugleich aber feststellt, daß diese „nicht auf die geoffenbarte Wahrheit eingeschränkt werden (darf)“<sup>181</sup>.

Unterstrichen wird dies zunächst dadurch, daß aus dem Gesamtbereich der Moral die soziale Ordnung eigens genannt wird. Der Anschluß mit *etiam* kennzeichnet sie klar als *Teilbereich*<sup>182</sup>, hebt sie aber andererseits

---

<sup>179</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus emdataus 1969, 104.

<sup>180</sup>H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747, 5 (Hervorhebung von mir).

<sup>181</sup>Vgl. P. Krämer, Kirchenrecht I, 38. Problematisch auch die Formulierung bei L. Chiappetta, Codice I, 841 n. 2913: "... i principi della morale, *inseparabili dalle verità dogmatiche*, compresi anche quelli concernenti l'ordine sociale e politico" (Hervorhebung von mir).

<sup>182</sup>Vgl. ähnlich während der Erarbeitung des c. 528 § 1 CIC. Als gegen die dortige Verpflichtung des Pfarrers, Werke zu unterstützen, die den Geist des Evangeliums fördern, "auch in bezug auf die soziale Gerechtigkeit", eingewandt wurde, letzterer Zusatz würde einer soziologischen Sichtweise der Kirche Vorschub leisten, wies man dies ab mit der Begründung, durch das "etiam" sei die Begrenztheit dieses Aspekts hinreichend deutlich gemacht: N. Pavoni (Attuario), Schema "De Populo Dei" (Esame dell'osservazione fatte allo Schema), in: Com 13 (1981) 279. Es ist daher verkürzend, hier nur auf Prinzipien der sozialen Ordnung abzustellen wie etwa E. Tejero, in: CodPampl, 470 und A. Montan, Funzione, 140 oder diese auch nur als vorrangige Aktuierung der lehramtlichen Kompetenz im Moralbereich hinzustellen, so P. Krämer, Kirchenrecht I, 38: "Von diesem Recht [= sittliche Grundstätze aufzustellen;] macht die Kirche *vor allem* bei der Verkündigung ihrer (eigenen) Soziallehre oder ihrer Beurteilung menschlicher Angelegenheiten Gebrauch" (Hervorhebung von mir). Ähnlich H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747,5. P. Y. Otsuka, Funzione, stellt einerseits klar, daß das "soziale Lehramt" ein spezifisches Element des "moralischen" Lehramts sei, das seinerseits einen Ausschnitt des Gesamtgegenstands des kirchlichen Lehramts bilde, ebd., 117. Er bleibt aber im folgenden dieser korrekten Distinktion nicht treu: Vielmehr sieht er durch das *etiam* die moralischen Prinzipien mit der sozialen Ordnung in der Weise verbunden, daß erstere das Formalobjekt, die Perspektive, letztere das Materialobjekt, den eigentlichen Gegenstand an-

heraus<sup>183</sup>, betont sie als etwas, deren Zugehörigkeit zum Kompetenzbereich nicht vergessen werden soll. Dies ist im unmittelbaren Zusammenhang insofern sinnvoll, als die auf die soziale Ordnung zielende Aktivität des kirchlichen Lehramts stark von naturrechtlicher Argumentation geprägt war und ist<sup>184</sup>. Das Bewußtsein davon spiegelt sich in der absichtlichen Vermeidung des Ausdrucks "Soziallehre". Im Rahmen der Konsultation zu c. 89 § 2 Schema LEF/Textus prior 1969 waren Zweifel geäußert worden, ob man überhaupt von einer eigenen katholischen Soziallehre sprechen könne. Deshalb wählte man die vorliegende Formulierung als die passendere<sup>185</sup>. Auch in diesem Kontext war die Debatte um die lehramtliche Zuständigkeit virulent und daher ein Bedarf der Klärung und Unterstreichung gegeben.

## bb. Moralische Urteile

Der Kompetenzanspruch des kirchlichen Lehramts im Bereich der Moral umfaßt nach c. 747 § 2 CIC aber nicht nur Prinzipien, sondern auch die konkrete Beurteilung menschlicher Dinge im Einzelfall<sup>186</sup>. Seine spezifische Autorität sieht das Lehramt nicht nur hinsichtlich der Grundlagen der Moral gegeben, sondern auch für die Beantwortung der unter-

---

gebe, vgl. ebd. 164f. Auf diese Weise nimmt auch er "soziales Lehramt" als Oberbegriff, um darunter die beiden Aufgaben der Moralverkündung und der Einzelfallbeurteilung zu subsumieren. Der Text dagegen unterteilt den Moralbereich nicht in die Verkündung von Sozialprinzipien und konkrete Urteile, sondern in Prinzipienebene mit Betonung der Sozialdimension einerseits und konkrete Einzelbeurteilungen andererseits.

<sup>183</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 173-176 mit vielen Beispielen für diese Funktion.

<sup>184</sup>Vgl. H. Schaefer, Soziallehre, in: LThK<sup>2</sup> 9, 917 sowie J. Schwarte, Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht. Einführung in die christliche Gesellschaftslehre mit systematischer Textauswahl, Paderborn 1977, 14-25. 123-134.

<sup>185</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus emendatus 1971, 158 sowie c. 90 § 2 Schema LEF/Textus emendatus 1971. W. Korff, Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: Ders., Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven einer Ethik, München-Zürich 1985, 95f. und 365 A. 2 hat bereits auf die Distanz zur Bezeichnung "Katholische Soziallehre" in den entsprechenden Lehrstuhlumschreibungen aufmerksam gemacht. Vgl. außerdem W. Dreier, Sozialethik, in: NHTG 4, 128-130 sowie J. Schwarte, Grundfragen, 135-178 mit repräsentativer Textauswahl der diesbezüglichen schon vor dem II. Vatikanum einsetzenden Diskussion.

<sup>186</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747,5.

schiedlichsten Einzelfragen der sog. "speziellen Moral"<sup>187</sup>. Das im Laufe der Textgeschichte an die Stelle von *omnibus* getretene *quibuslibet*<sup>188</sup> unterstreicht, daß jeder beliebige menschliche Bereich angezielt ist<sup>189</sup>. Anders als auf der prinzipiellen Ebene wird hier kein Inhaltsbereich herausgehoben. Daß die enorme Höhe dieses Anspruchs empfunden wird, zeigt sich wie schon im Hinblick auf die moralischen Prinzipien an bemühten Kommentierungen: War es im ersten Fall die Hinzufügung eines im Text selbst nicht genannten beschränkenden Kriteriums - der Zusammenhang mit dem Glauben -, so betont *J. A. Coriden* für den ersten Teil des Paragraphen die Beschränkung auf Prinzipien in Abhebung von der Beurteilung von Einzelsituationen. Sein anschließender Vorschlag, den zweiten Teil nicht "als arroganten Allwissenheitsanspruch" oder als Lizenz zur Einmischung in jedermanns Angelegenheiten zu verstehen, ist mehr eine Beschwichtigung und ein Bekenntnis der eigenen Option als klärende Kommentierung<sup>190</sup>. Zwar wird im Text zwischen beiden Bereichen oder Ebenen der Moral unterschieden. Aber eine Konsequenz daraus hinsicht-

---

<sup>187</sup>Vgl. zur Unterscheidung zwischen "allgemeiner" und "spezieller" Moraltheologie R. Egener, *Moraltheologie I.-IV.*, in: *LThK*<sup>2</sup> 7, 616f.

<sup>188</sup>Der Wechsel erfolgte ohne dokumentierte Begründung nach dem Schema LEF/Textus emendatus 1971 und findet sich erstmals in c. 57 § 2 Schema LEF/Zwischenentwurf 1973.

<sup>189</sup>Dieser Anspruch ist im CIC neu, aber bekannt aus der Textgeschichte des nicht zur Verabschiedung gelangten Schemas des I. Vatikanums über die Kirche, vgl. A. Riedl, *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils*, Freiburg-Basel-Wien 1979 (= *FThSt* 117), 170: Für die erste Fassung dieses Schemas war vorgesehen, als Kompetenz des Lehramts "nicht nur die Auslegung der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre (*revelatam fidei et morum doctrinam exponere*), sondern auch das moralische Urteil in jedweder privaten und gesellschaftlichen Gewissens- und Heilsfrage (*supremum ferre iudicium de iusto ac iniusto, licito ac illicito, honesto ac inhonesto, deque omni re ad conscientiam aeternamque hominum salutem spectante*)" festzuschreiben.

<sup>190</sup>Vgl. *J. A. Coriden*, in: *Coriden*, 546. Ihm schließt sich auch *P. Y. Otsuka*, *Funzione*, 185 an, obwohl er zuvor diesen Normbestandteil ohne Problematisierung referiert, vgl. ebd., 183-185. Auch *A. Montan*, *Funzione*, 140 sieht sich veranlaßt, dem möglichen Eindruck entgegenzutreten, es gehe hier um Einmischung der Kirche in die soziale Ordnung. Für *G. Damizia*, *Funzione*, 609 beruht dieser Anspruch auf der strikten Verbindung von Dogmatik und Moral, welche letztere nicht dem Belieben der Einzelperson überlassen werden könne, sondern der kontinuierlichen Erleuchtung durch das Lehramt bedürfe. *J. P. Boyle*, *Church teaching authority in the 1983 Code*, in: *Jurist* 45 (1985) 146 macht darauf aufmerksam, daß auch diese Unterscheidung eine Rolle im Kontext der Autorität des Lehramts spielt; diese Kompetenz gelte im Bereich der Prinzipien als größer.

lich der lehramtlichen Kompetenz ist nicht erkennbar. Der Anspruch wird für beide *gleichermaßen* erhoben.

Die Bestimmung mündet ein in einen weiteren Nebensatz, der mit "insofern, insoweit" (*quatenus*) eingeleitet wird. Damit wird zum Bezugssatz eine spezifische semantische Beziehung hergestellt, und zwar eine modale. D. h.: Der mit *quatenus* eingeleitete Nebensatz schränkt den Geltungsbereich des Inhalts seines Bezugssatzes ein. Diese Begrenzung bezieht sich nicht auf den kirchlichen Gesamtanspruch im Moralbereich<sup>191</sup>, sondern auf ihre Kompetenz zur Einzelbeurteilung<sup>192</sup>. Abgesehen davon, daß es wenig sinnvoll ist, den Anspruch, allgemeine moralische Prinzipien aufzustellen, auf spezifische Inhaltsbereiche zu beschränken, ist dieser Bezug auch grammatikalisch klar<sup>193</sup>.

Das Recht der Kirche, die menschlichen Angelegenheiten zu beurteilen, wird unter den Vorbehalt gestellt, daß dies hinsichtlich der Grundrechte der menschlichen Person oder des Seelenheils erforderlich, notwendig sein muß. Es handelt sich somit um ein Kriterium für die Legitimität der Ausübung dieser spezifischen lehramtlichen Kompetenz<sup>194</sup>.

---

<sup>191</sup>So allerdings H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747,5, wenn er "diesen Verkündigungsdienst im weiteren Sinne" als Bezugspunkt angibt und damit den § 2 insgesamt meint.

<sup>192</sup>So J. A. Coriden, in: Coriden, 546f.

<sup>193</sup>Der Nebensatz: ... *principia moralia* ... *necnon iudicium ferre* ... zieht zwei nebengeordnete gleichrangige Sätze zusammen. A: "Der Kirche kommt es zu, moralische Prinzipien zu verkünden". B: "Der Kirche kommt es zu, Urteile zu fällen". Verbunden sind diese beiden Nebensätze in der zusammengezogenen Form durch die Konjunktion *necnon*, die mit "und dazu, ferner, gewiß auch, und in der Tat" wiedergegeben wird, vgl. R. Köstler, Wörterbuch, 232 und A. Sleumer, Wörterbuch, 541. Beide Sätze werden durch diese Konjunktion *zwar* aneinandergereiht, ihr semantischer Bezug zueinander ist der einer bloßen Kopulation und logischen Unverbundenheit. *Aber* es wird nicht die echte koordinierende Konjunktion *et* verwendet, sondern ein Ausdruck, der im Deutschen als sog. "Konjunkturaladverb" gilt, mit dessen Hilfe innerhalb des Kopulationsbezuges eine Akzentuierung vorgenommen werden kann. Die beiden Teile sind dadurch deutlicher voneinander abgehoben, so daß ein gleichzeitiger Bezug des *quatenus*-Anschlusses auf beide ausgeschlossen ist. Im Lateinischen wird dies noch durch die Interpunktion unterstrichen, die mit *necnon* zu einer deutlich abgehobenen Einheit überleiten läßt. Auf diese Einheit ist daher der folgende abhängige Nebensatz bezogen.

<sup>194</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 182, der allerdings von Kriterien der Legitimität "oder" der Opportunität spricht. Die Frage der Opportunität stellt sich unabhängig von der Frage der Legitimität. Sofern sich ein lehramtliches Urteil als legitim im Sinne der genannten Erfor-



### c. Zusammenhang mit der *potestas-indirecta*-Doktrin

Nicht dieser spezifische und spezifisch begrenzte Anspruch auf die Verkündigung im Bereich der Moral ist neu - jedenfalls nicht im Blick auf das Verhältnis der Kirche zum Staat -, wohl aber seine Kodifizierung<sup>195</sup> und die Art seiner Formulierung.

### ca. Die klassische Konzeption der *potestas indirecta*

Auf der Grundlage der frühmittelalterlichen Zwei-Gewalten-Lehre und der späteren Zwei-Schwerter-Lehre wurde für den Fall des Konflikts zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt auf die kirchliche *potestas indirecta* auch für die zeitlichen Belange rekurriert. Indirekt war diese Gewalt insofern, als ihr Eingreifen über den "Umweg" der Beurteilung eines staatlichen Verhaltens als Sünde, dem eigentlichen direkten Gegenstand des Urteils, erfolgte<sup>196</sup>. Dieses auf die Höherrangigkeit des Zweckes der kirchlichen Gesellschaft gegründete theoretische Konzept wurde in einer für die weitere Entwicklung prägenden Weise von *Robert Bellarmin* entfaltet. In Konsequenz dieser Position griff die Kirche nicht unmittelbar in den staatlichen Hoheitsbereich ein, konnte aber unter der Perspektive ihres im Vergleich zum Staat höherrangigen Zweckes, ihrer Sendung, die Gläubigen vor der Sünde schützen. Sie tat dies, indem sie jene von der Verpflichtung gegenüber staatlichen Gesetzen entband, deren Verpflichtungscharakter aufhob oder sogar deren Nichtigkeit feststellte, da ein Gesetz, das im Widerspruch zum göttlichen (positiven oder natürlichen) Recht stehe, kein (verbindliches) Gesetz sei<sup>197</sup>. Allerdings war diese *po-*

---

dernisse erweist, steht damit noch nicht fest, daß es auch opportun ist. Die beiden Kriterien alternativ nur als solche der Opportunität einzustufen, wird ihnen nicht gerecht.

<sup>195</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 249.

<sup>196</sup>Vgl. H. Barion, *Potestas indirecta*, in: W. Böckenförde (Hg.), *Hans Barion*, 509f. und A. Pugliese, *Potestas indirecta*, in: *DMC* 3, 724f. sowie ausführlich mit zahlreichen Quellenzitaten G. Glez, *Pouvoir du pape dans l'ordre temporel*, in: *DThC* 12 (1935) 2670-2772, bes. 2704-2772.

<sup>197</sup>Vgl. ebd., 725, A. Scharnagl, *Staat und Kirche*, in: *LThK* 9, 757f. und G. Göbel, *Verhältnis*, 47 sowie W. Böckenförde, *Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolph Sohms. Eine ante-kanonistische Studie zum Verhältnis von Kirche und Kirchenrecht*, Münster in Westfalen 1969, 9f. 34. 43f. mit Beispielen bei repräsentativen Kano-

*testas indirecta in temporalibus* schon zuvor "im ganzen Mittelalter ... praktisch und bei vielen, vor allem bei Papst *Bonifaz VIII.* (Bulle "Unam sanctam" 1302), auch theoretisch zu einer unmittelbaren politischen Weisungsgewalt (*potestas directa in temporalibus*) gesteigert (*Hierokratie*)"<sup>198</sup> worden, und der Verdacht, das Konzept der indirekten Gewalt erlaube der Kirche "jegliches Eingreifen in alle grundsätzlichen politischen Fragen"<sup>199</sup>, hat die Theorie immer begleitet<sup>200</sup>.

Schimmert dieser Verdacht nicht auch in den erwähnten bemühten Kommentierungen durch? Sie wären dann als Versuch zu verstehen, die in c. 747 § 2 CIC beanspruchte Kompetenz mit der *potestas indirecta* in Verbindung zu bringen. Andererseits hat *G. Göbel* jüngst in seiner Dissertation dezidiert die Ansicht vertreten, diese Bestimmung bekräftige gerade den definitiven Abschied von dieser Doktrin; es fänden sich im CIC keinerlei Hinweise mehr auf ihre Beibehaltung<sup>201</sup>. Dies muß angesichts des Wortlauts der Bestimmung überraschen: Wenn die Kirche beansprucht, jedwede Dinge menschlicher Art - in, wie der unmittelbare Kontext nahelegt, moralischer Hinsicht - zu beurteilen, dann ist darin das staatliche Handeln eingeschlossen. Der kirchliche Interventionsanspruch kann kaum deutlicher formuliert werden<sup>202</sup>.

---

nisten. Die Zusammenfassung mit Blick auf praktische Anwendungen bei *G. Glez, Pouvoir, 2770-2772* unterstreicht solche Sorgen.

<sup>198</sup>H. Barion, *Potestas*, 509f.

<sup>199</sup>Ebd., 510.

<sup>200</sup>Vgl. heute *P. Mikat, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche*, in: *HdbStKirchR*<sup>2</sup> 1,126-130, bes. 130

<sup>201</sup>Vgl. *G. Göbel, Verhältnis*, 136 sowie 134 sowie 193.

<sup>202</sup> Verständlich wird die Auffassung *Göbels* allerdings, wenn man berücksichtigt, daß er diese Bestimmung von vornherein keines besonderen Augenmerks für Wert hält, weil für ihn die "Verwerfung" der indirekten Gewalt der Kirche schon auf Grund anderer Bestimmungen feststeht, vgl. ebd., 136 sowie 193f. Für ihn hat sich nämlich schon vorgängig zu c. 747 § 2 CIC aus dem Wegfall der drei spezifischen Ansprüche des *Privilegium fori*, des *Ius Asyli* und des *Brachium saeculare* eine "neue Positionsbestimmung der katholischen Kirche" in *politicis* ergeben, d. h. *ex negativo*, vgl. ebd. 120-130. Weil für ihn die Frage damit schon entschieden ist, stellt sie sich ihm im Kontext des c. 747 § 2 CIC gar nicht mehr. Mit der Streichung von Privilegien allein läßt sich aber eine Abkehr von der "*potestas-indirecta*-Position" nicht stützen. Es kann sich durchaus um einen opportunistischen "Rückzug aus unhaltbar gewordenen Positionen" handeln, der für den theoretischen Anspruch nichts präjudiziert, vgl. *G. May, Rez. zu G. Göbel, Verhältnis ...*, in: *AKathKR* 162 (1993) 340. Außerdem: *G. Göbel, Verhältnis*, 171 und ebd. A. 204, sieht in c. 227 § 2 CIC über die Freiheit

## cb. Die Verbindung mit neuen Kriterien

Neu im Vergleich zur klassischen *potestas-indirecta-Lehre* erscheinen allerdings die beiden Kriterien, die den Geltungsbereich des Anspruchs einschränken sollen. Traditionell hieß das Kriterium für die kirchliche Intervention in den staatlichen Bereich *ratione peccati*. An die Stelle dieses negativen Kriteriums - Beurteilung unter dem Aspekt der Sünde - sind hier zwei positive Kriterien genannt<sup>203</sup>. Während die allgemeine kanonistische Kommentierung sich überwiegend auf die bloße Paraphrasierung dieser Passage beschränkt, sieht P. Y. Otsuka in diesem Doppelkriterium eine sprachliche Anpassung des alten Kriteriums, die durch den Wandel der gesellschaftlichen Situation und der Stellung der Kirche in ihr bedingt ist. In einer nachchristlichen pluralistischen Gesellschaft könne der Anspruch, um den es geht, nicht mehr mit dem religiösen "Insiderausdruck" *ratione peccati* vermittelt werden, wenn man nicht nur Christen ansprechen will. Es werde daher mit der Rekurrerung auf die Menschenrechte eine allgemeinverständliche Sprache gewählt<sup>204</sup>. Für dieses opportunistische Motiv der einzigen Erwähnung der Menschenrechte im Codex<sup>205</sup> spricht, daß andere denkbare Gründe ausfallen: Es geht weder um eine Rezeption der Grundrechte in den kirchlichen Bereich noch darum, sie kirchlicherseits zu proklamieren<sup>206</sup>. Sicherlich ist es angesichts ihrer noch nicht allzulang vergangenen kirchlichen Verurteilung bemerkenswert, daß gerade die Menschenrechte als Kriterium für ein kirchenlehramtliches Interventionsrecht herangezogen werden, und man wird darin eine gewis-

---

der Laien in den Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens eine Prärogative der Laien im Politischen und die dortige "Schrankenformel", daß sie sich beim Gebrauch dieser Freiheit nach der vom Lehramt vorgelegten Lehre zu richten haben, einfach mit einem Hinweis auf c. 747 § 2 CIC als allgemeinen Auftrag des Lehramtes, in sozialen Fragen Stellung zu beziehen, legitimiert. Auch hier stellt er sich dem Problem des Verhältnisses von lehramtlicher Kompetenz und Freiheitsrecht der Laien nicht, weil er Probleme aus dem "*potestas-indirecta*-Kontext" a priori für nicht möglich hält.

<sup>203</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 187-190.

<sup>204</sup>Vgl. ebd., 198.

<sup>205</sup>Nur hier steht der Ausdruck *iura fundamentalia* in dieser Bedeutung, vgl. X. Ochoa, *Index CIC*, 201.

<sup>206</sup>So mit Recht G. Göbel, *Verhältnis*, 134f. Vgl. zur Problematik innerkirchlicher Grundrechte H. J. F. Reinhardt, in: *MKCIC*, Einführung vor 208 sowie F. Böckle, G. Höver, *Menschenrechte/Menschenwürde*, in: *NHThG* 3, 95-104.

se Distanzierung von der früheren Feindschaft sehen können. Ob es sich dabei aber um die "juridisch verfestigte Deklamation der Tatsache" handelt, "daß die kirchliche Lehrautorität ihren Frieden mit der Idee der Menschenrechte gemacht hat", der zudem eine "nicht zu unterschätzende Signalwirkung"<sup>207</sup> zukomme, also eine programmatische Bedeutung, hängt davon ab, wie klar und sicher dieses interventionslenkende Kriterium näherhin funktioniert.

#### (1) Ambivalenz des Kriteriums „Menschenrechte“

Der Menschenrechtsbegriff ist ambivalent, er hat sich geschichtlich gewandelt, wird in seinem Umfang unterschiedlich beurteilt und verschiedenartig begründet<sup>208</sup>. Die Erwähnung der Grundrechte in dieser Bestimmung wird als "Schwellenwert für politische Äußerungen der Institution Kirche", als "gewisse Eingriffsschwelle" für politische "Stellungnahmen und Aktionen der Amtskirche" interpretiert wird, die gewährleisten soll, "daß nicht jede politische Petitesse zum Gegenstand einer Stellungnahme der amtskirchlichen Autorität gemacht wird"<sup>209</sup>. Demgegenüber ist auf die Relativität dieser Begrenzung hinzuweisen. Denn wann diese Interventionsbedingung erfüllt ist, wird nicht objektiv festgelegt, sondern untersteht der Beurteilungskompetenz der Kirche. Der Bezugspunkt "Grundrechte" erfüllt die durch das "quatenus" angezeigte Begrenzungsfunktion jedenfalls ungenügend, weil er unscharf ist<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup>G. Göbel, Verhältnis, 135. Ebd., 136 sieht er in dieser Bestimmung auch eine indirekte Bestätigung der "Universalität der Menschenrechte" als Phänomen des modernen Rechtsdenkens.

<sup>208</sup>Vgl. E.-W. Böckenförde, R. Spaemann (Hg.), Menschenrecht und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - Säkulare Gesellschaft - Christliches Verständnis, Stuttgart 1987 sowie P. Y. Otsuka, Funzione, 199-204.

<sup>209</sup>G. Göbel, Verhältnis, 135. 136.

<sup>210</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, Funzione, 199.

## (2) Ambivalenz des Kriteriums *salus animarum*

Besagte Ambivalenz zeigt sich auch darin, daß der Gesetzgeber ein zweites Eingriffskriterium für erforderlich hält, die *salus animarum*<sup>211</sup>. Nur selten wird dies in der Kommentierung thematisiert. Zumeist begnügt man sich mit der bloßen Wiedergabe des Textes<sup>212</sup> oder mit einem Hinweis auf c. 1752 CIC, der das Heil der Seelen zum obersten Gesetz in der Kirche erklärt, ohne daß dieser Zusammenhang näher erläutert würde<sup>213</sup>. Immerhin wird dieser Canon damit als Hilfe zum Verständnis des c. 747 § 2 CIC indiziert. Die verkürzte Redeweise des c. 1752 CIC - das Seelenheil als solches kann kein "Gesetz" sein<sup>214</sup> - wird auf unterschiedliche Weise gedeutet: Sie wird gesehen als "pastorale Maxime, die für alles Handeln in der Kirche gilt, somit auch für das kirchenrechtliche Handeln"<sup>215</sup>. Die *salus animarum* bilde die tiefste Dimension und das höchste Ziel des Kirchenrechts, seine allgemeinste Norm und nicht zuletzt das Unterscheidungsmerkmal zwischen kirchlichem und staatlichem Recht<sup>216</sup>. Schließlich wird herausgestellt, daß c. 1752 CIC in exponierter Stellung zu einer Gruppe von Canones gehört, die sich allgemein oder konkret mit der Rechtsanwendung innerhalb der Kirche befassen. In ihm werde die *salus animarum* zu einem durchgehenden "Prinzip der Rechtsapplikation"

---

<sup>211</sup>Auf sie geht G. Göbel, Verhältnis, bezeichnenderweise gar nicht ein. Das "Heil der Seelen" taucht nur auf in der Paraphrasierung der Bestimmung, 133 und wird im Sachwortregister nicht eigens geführt, vgl. 227-229. C. 747 § 2 CIC wird unter der Überschrift "Menschenrechtsschwelle" behandelt. Auch P. Valdrini, in: Valdrini, 266 n. 347 erwähnt in diesem Zusammenhang nur das Menschenrechtskriterium.

<sup>212</sup>So bei J. A. Coriden, in: Coriden, 547; A. G. Urru, Funzione, 601; L. Chiappetta, Codice I, 841 n. 2913; E: Tejero, in: CodPampl, 470; A. Benlloch Proveda, Función, 356; A. Montan, Funzione, 141.

<sup>213</sup>Vgl. P. Krämer, Kirchenrecht 1, 38 sowie H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747,5.

<sup>214</sup>Vgl. J. Vries, Gottesbeziehung und Gesetz. Grund, Inhalt und Grenze kanonischer Normierung im Bereich des Religiösen Lebens des Gläubigen, St. Ottilien 1991 (=MThSt III. Kan. Abt. 44), 220 A. 195. Vgl. zur Entwicklung dieses Grundsatzes T. Schüller, Barmherzigkeit, 293-302.

<sup>215</sup>J. Vries, Gottesbeziehung, 221.

<sup>216</sup>Vgl. D. Composta, La "salus animarum". Scopa del diritto della chiesa, in: La nuova legislazione canonica. Corso sul nuovo codice di diritto canonico. 14-25 febbraio 1983, Rom 1983 (=Studia Urbaniana 19), 243f. sowie an diesem Beitrag maßgeblich orientiert und mit lehramtlichen Belegen V. Bertolone, La salus animarum nell'ordinamento giuridico della chiesa (Diss.), Rom 1987, bes. 21-65.

erhoben<sup>217</sup>. Die *salus animarum* wird in c. 747 § 2 CIC aber zu einem anderen Zweck erwähnt: Hier geht es nicht um ein Prinzip der Rechtsanwendung, um ein Kriterium für eine rechtliche Entscheidungsfindung in der Kirche<sup>218</sup>; der Ausdruck wird hier in der traditionellen Funktion verwendet: Er soll den Eigencharakter der Kirche im Unterschied zum Staat kennzeichnen und zugleich als Beurteilungskriterium für die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts in weltlichen Belangen bzw. als Legitimation für sein Tätigwerden in dieser Hinsicht dienen<sup>219</sup>.

Dieses Kriterium stellt nun zunächst nichts anderes dar, als die positive Kehrung der *ratio peccati*. Auch dort ging es um das Seelenheil, allerdings unter dem negativen Gesichtspunkt seiner Gefährdung<sup>220</sup>. Die Beschränkung auf ein Negativkriterium ermöglichte es, durch die Feststellung, daß bestimmte Handlungsweisen nicht mit dem Seelenheil vereinbar sind, mit Grenzpfosten einen Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die Suche nach Alternativen legitim ist. Die Neuformulierung des Kriteriums schließt Urteile im Sinne positiver Vorgaben nicht aus<sup>221</sup> und stellt insoweit eine Ausweitung des Anspruchs dar. Das Kriterium der *salus animarum* ist jedenfalls umfassender und liegt auf einer anderen Ebene als das der Menschenrechte und stellt somit das entscheidende dar. Bei Zweifeln, ob das erste Kriterium der Norm erfüllt ist, kann immer noch auf das weitere zurückgegriffen werden, um sich damit gegen einen Politisierungsvorwurf zu wappnen<sup>222</sup>.

---

<sup>217</sup>Vgl. T. Schüller, Barmherzigkeit, 302-321, bes. 305. 319 sowie zuvor 301 unter rechtsgeschichtlichem Blickwinkel; ebd., 309 sieht er die *salus animarum* als "vielgestaltiges Applikationsprinzip".

<sup>218</sup>Wenn ebd., 302 c. 747 § 2 CIC einfach mit zu den Bestimmungen gezählt wird, die "die Beachtung der *salus animarum* bei der rechtlichen Entscheidungsfindung" fordern, dann wird hier eine Subsumierung vorgenommen, aus der ebd., 305 c. 747 § 2 CIC in korrekter Differenzierung herausgenommen wird. Nicht alle Belege für "*salus animarum*" können für die berechtigte These ihres Charakters als tragendes kanonisches Rechtsprinzip herangezogen werden.

<sup>219</sup>Vgl. ebd., 296 und 305 sowie P. Y. Otsuka, *Funzione*, 182 und J. I. Arrieta, *Subject*, 254.

<sup>220</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 205.

<sup>221</sup>Vgl. J. T. Martin de Agar, *El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal*, in: *IusCan* 26 (1986) 560, wo er ausdrücklich empfiehlt, die Kirche sollte sich auf negative Grenzziehungen beschränken, wohlwissend, daß die Norm mehr hergibt.

<sup>222</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 209f.

## cc. Die heutige Form der Beanspruchung der *potestas indirecta*

Vor diesem Hintergrund ist nochmals die Frage zu stellen, in welchem Verhältnis diese Bestimmung zur traditionellen *potestas-indirecta*-Lehre steht. C. 747 § 2 CIC erhebt nicht mehr den Anspruch, die Kirche könne ihre Kompetenz mit rechtlicher Außenwirkung in die staatliche Sphäre hinein ausüben. Vielmehr geht es um einen Anspruch auf *moralische* Beurteilung, was bereits durch die Voranstellung der "*principia moralia*" zum Ausdruck kommt<sup>223</sup>. Damit wird aber nicht auf die *potestas indirecta* als solche verzichtet, sondern nur auf die Nennung einer ihrer Ausübungsmodi. Daß die Kirche in Gestalt des Lehramts die Kompetenz besitzt, in allen Fällen menschlicher Angelegenheiten, in denen das Heil der Seelen dies notwendig erscheinen läßt, moralische Urteile abzugeben, schließt nach wie vor nicht aus, daß das kirchliche Lehramt "seine" Gläubigen in die Pflicht nimmt. Auch als Staatsbürger sind die Gläubigen keineswegs vom autoritativen Anspruch des Lehramts freigestellt<sup>224</sup>. Die konkreten Auswirkungen auf den gesellschaftlich-staatlichen Bereich hängen davon ab, in welcher Weise kirchliche Lehren die Gläubigen verpflichten und wie konsequent die Einhaltung dieser Pflichten urgiert wird<sup>225</sup>. Was schließlich das Kriterium der *salus animarum* betrifft, so geht es einerseits um einen theologischen Begriff und andererseits um einen außerordentlich vagen<sup>226</sup> - zumindest im rechtlichen Kontext. Dadurch bleibt die "Kompetenz-Kompetenz", die Befugnis, darüber zu entschei-

---

<sup>223</sup>Vgl. A. Hollerbach, Kirche - Staat - Gesellschaft - Völkergemeinschaft. Erwägungen zum 3. Kapitel des Entwurfs einer Lex Ecclesiae Fundamentalis, in: H. Heinemann, H. Herrmann, P. Mikat (Hg.), *Diaconia et ius*. FS H. Flatten, München-Paderborn-Wien 1973, 324. Freilich wäre es wichtiger gewesen wäre, die kirchliche Kompetenz zur Fällung von Einzelurteilen als "moralische" auszuweisen. Eine solche ausdrückliche Kennzeichnung wurde aber unterlassen, vgl. unten S. 188.

<sup>224</sup>Vgl. exemplarisch W. Böckenförde, *Rechtsverständnis*, 34 mit Bezug auf den Vertreter des *Ius Publicum Ecclesiasticum* F. Card. Cavagni sowie G. Glez, *Pouvoir*, 2770 und c. 227 CIC.

<sup>225</sup>Vgl. dazu unten viertes Kapitel und zweiter Teil, erstes Kapitel.

<sup>226</sup>Vgl. zur unterschiedlichen inhaltlichen Bestimmung und zu entsprechenden Konsequenzen für seine rechtliche Bedeutung J. Vries, *Gottesbeziehung*, 227. Auch bei T. Schüller, *Barmherzigkeit*, 293-321, wird die *salus animarum* inhaltlich nicht näher bestimmt. Ebd., 293 wird sie zwar als "schillernder Begriff" realisiert. Im folgenden wird der Begriff jedoch nicht semantisch problematisiert, sondern als positiv besetzter Terminus vorausgesetzt.

den, ob eine "*salus-animarum*-Notwendigkeit" vorliegt oder nicht, auf seiten des kirchlichen Lehramts<sup>227</sup>. Was dieser Teil des Normtextes grammatikalisch verspricht - Beschränkung der lehramtlichen Kompetenz durch Selbstbindung an aufgeführte Kriterien - wird wegen der Unschärfe der Begriffe nicht eingelöst<sup>228</sup>. Die Selbstbindung an Notwendigkeiten ist ungefährlich, solange der gebundenen Instanz die Definitionskompetenz zukommt, wann eine Notwendigkeit vorliegt. Der Rekurs auf die rechtlich ungenauen Begriffe der Menschenrechte einerseits und noch mehr des Seelenheils andererseits hält dem Lehramt einen "Entscheidungsspielraum ... offen", der die "Vorhersehbarkeit und Berechenbarkeit einer Entscheidung" ausschließt<sup>229</sup> - und dies gilt entsprechend der doppelten Zielrichtung der Bestimmung sowohl innerkirchlich wie auch in bezug auf den Staat. Unabhängig von der theologischen Qualifikation der "*potestas-indirecta*-Lehre"<sup>230</sup> kann c. 747 § 2 CIC nicht die Behauptung tragen, diese Doktrin sei aufgegeben<sup>231</sup>. Vielmehr wird mit der Befugnis, die sittliche Erlaubtheit allen menschlichen Handelns, einschließlich des politischen, zu beurteilen, in der Tat der wesentliche Inhalt dieser traditionel-

---

<sup>227</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 206f., der diesen Ermessensspielraum betont.

<sup>228</sup>T. Citrini, *Il magisterio: Aspetti teologici e giuridici (cann. 747-755)*, in: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (Hg.), *Funzione*, 17 begrüßt es, daß der CIC hier allgemein bleibt, weil die mit diesen Kriterien verbundenen Probleme der Interpretation der Geschichte im Lichte der Zeit und der katholischen Sozialdoktrin ein Gesetzbuch überfordern könnten. Nicht gesagt wird jedoch, welche Funktion so allgemein gehaltene Kriterien dann noch haben.

<sup>229</sup>H. Pree, *Bemerkungen*, 34.

<sup>230</sup>Von G. May, *Rez. zu G. Göbel, Verhältnis ...*, in: *AKathKR* 162 (1993) 341 wird sie als "Dogma" qualifiziert.

<sup>231</sup>Das gilt auch für die Einschätzung als Unterstreichung eines anderweitig aus dem CIC herzuleitenden Abschieds von dieser Lehre bei G. Göbel, *Verhältnis*, 136. 134. Die Behauptung: "Für die Beibehaltung dieser Auffassung [= der *potestas indirecta in temporalibus*] finden sich im neuen CIC ... keinerlei Hinweise mehr", ebd. 194, trifft nicht zu. A. Hollerbach, *Entwicklungen im Verhältnis von Staat und Kirche*, in: H.-P. Schneider, R. Steinsberg (Hg.), *Verfassungsrecht zwischen Wissenschaft und Richterkunst. FS K. Hesse, Heidelberg 1990 (= Freiburger Rechts- und Staatswissenschaftliche Abhandlungen 52)*, 77 meint, die Kirche habe hier ihre Aufgabe nicht nur "neu formuliert", sondern auch "präzisiert" und sagt hinsichtlich ihrer "Beurteilungskompetenz": "Doch kann diese nicht total oder global sein; sie steht vielmehr unter dem einschränkenden Kriterium der Relevanz für die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen." Der Normtext läßt nicht erkennen, wie diese Kriterien die Einschränkungsfunktion garantieren sollen.



len Lehre beibehalten, einschließlich der impliziten Höherwertigkeit der Kirche<sup>232</sup>.

#### d. Bestätigung aus der Textgeschichte

Erneut läßt sich dieser am Wortlaut erhobene Befund textgeschichtlich untermauern und verdeutlichen: C. 747 § 2 CIC begann seinen Weg als Bestandteil einer Bestimmung im ursprünglich vorgesehenen Kapitel der LEF über das Verhältnis der Kirche zur Gemeinschaft der Menschen. Im Kapitel über das Lehramt wurde für diese Vorschrift zunächst keine Notwendigkeit gesehen<sup>233</sup>; dort hatte man sich mit dem Primär- bzw. Sekundärobjekt des kirchlichen Lehramts begnügt<sup>234</sup>. C. 89 § 2 Schema LEF/Textus prior 1969 formulierte den Anspruch der Kirche, immer und überall ihre Soziallehre zu predigen und über alle menschlichen Dinge ein moralisches Urteil zu fällen, und zwar auch sofern sie die politische Ordnung betreffen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Seelenheil dies erfordern. Dies war eine fast wörtliche Wiedergabe eines

---

<sup>232</sup>So zu Recht G. May, Rez. zu G. Göbel, Verhältnis ..., 341, wobei *Mays* Einschränkung der Befugnis auf den Bereich "politischen" Handelns so nicht im Text enthalten ist. Es ist daher auch zweifelhaft, ob es von der kirchlichen Doktrin her - als deren Transformation auch c. 747 § 2 CIC zu gelten hat -, "keine Zweideutigkeit im Verhältnis der katholischen Kirche zur freiheitlichen parlamentarischen Demokratie und deren spezifischem Ethos mehr geben dürfte", so A. Hollerbach, Entwicklungen, 78. Vielmehr fragen Juristen nach, "ob nicht die katholische Kirche eines neuen Selbstverständnisses über die Anerkennung der Religionsfreiheit hinaus bedürfe. Anderenfalls könne sich die mittelbare Verantwortung dieser Kirche in der Welt (*potestas indirecta*) für die Grundrechte und das Heil der Seelen so auswirken, daß im Osten die Grundrechte, im Westen aber nur das Heil der Seelen zum Tragen komme", so T. Fleiner-Gerster nach H. Goerlich, Zusammenfassung der Aussprache zum Thema: Entwicklungen im Verhältnis von Staat und Kirche, in: H.-P. Schneider, R. Steinsberg (Hg.), Verfassungsrecht, 98. Vgl. außerdem zur neutralen Haltung der Kirche gegenüber demokratischen Parteien Bischof K. Krenn: "Die Äquidistanz wurde von den Bischöfen nie akzeptiert, sie ist keine Selbstbeschreibung der Kirche. Die Kirche ist fast zwei Jahrtausende alt. Staatsformen und Parteien hingegen sind sehr flüchtige Erscheinungen, die sich immer wieder ändern. Die Parteien spielen heute nicht mehr jene Rolle wie früher. Nicht wir, die Kirche, haben die Äquidistanz einzuhalten, sondern wir beurteilen, wie sich die Parteien dem nähern, was wir für die Menschen als notwendig erachten. Wir prüfen, wie sehr diese Gruppen dem nahe kommen, was wir für die Menschen zu vertreten haben", so in: H. Wachter, Kurt Krenn, 133f. Diese Auffassung kann sich stützen auf c. 747 § 2 CIC.

<sup>233</sup>Dies stellt auch P. Y. Otsuka, *Funzione*, 117 heraus.

<sup>234</sup>Vgl. oben S.146.

entsprechenden Satzes aus GS 76. Diese Konzilspassage wird als einzige Quelle angegeben<sup>235</sup>. Sie ist in doppelter Hinsicht interessant: zum einen wegen der in ihr angesprochenen kirchlichen Soziallehre, zum anderen durch die Art ihrer gesetzlichen Verarbeitung.

P. Y. Otsuka hat herausgearbeitet, daß die kirchliche Soziallehre bei der Vorbereitung des Konzils im Zusammenhang zweier Problemkreise thematisiert wurde: Zum einen im Kontext der Frage nach der Kompetenz des Lehramts im Bereich natürlicher Sittlichkeit und zum anderen im Rahmen der Thematik Kirche-Staat<sup>236</sup>. Unabhängig davon hatte man bei der Erarbeitung von GS 76 zunächst nur die Freiheit der Glaubensverkündigung für die Kirche beansprucht. Dies wurde vor allem von einem Konzilsvater für unzureichend gehalten; die ökonomische und politische Unterdrückung vieler Menschen durch staatliche Autoritäten mache es notwendig, daß die Kirche ihre Pflicht und ihr Recht unterstreiche, gerechte Handlungsnormen in politischen Dingen auf nationaler wie auf internationaler Ebene aufzustellen. Es reiche nicht aus, Unterdrückung anzuprangern, man müsse auch Gegenmittel anbieten. Dies führte im nächsten Entwurf der künftigen Konstitution *Gaudium et spes* zur Einfügung des Anspruchs, moralische Urteile zu fällen, allerdings einschließlich der beiden bekannten Kriterien (Grundrechte - Seelenheil), die in der allgemeinen Relatio eigens als Begrenzung der Kompetenz gerechtfertigt wurden; von Soziallehre war noch keine Rede<sup>237</sup>. In einem nächsten Schritt brachte u.a. ein Mitglied der Unterkommission für das Leben der politischen Gemeinschaft den Modus von vier Konzilsvätern aus Brasilien ein, die Freiheit zur Verkündigung nicht nur des Glaubens, sondern auch der kirchlichen Soziallehre zu beanspruchen. Dies sei mit Blick auf Gegenden notwendig, in denen trotz mehrheitlich katholischer Bevölkerung die Verbreitung der katholischen Soziallehre auf staatliche Behinderung stoße. Der letzte Entwurf der künftigen Konstitution enthielt dann auch die ka-

---

<sup>235</sup>Vgl. A. 16 zu c. 89 § 2 Schema LEF/Textus prior 1969. Wenn P. Y. Otsuka, *Funzione*, 39f. alle Belege des Annotierten Codex als "Quellen" behandelt, dann legt er einen kanonistisch ungenauen Quellenbegriff zugrunde, vgl. oben S. 87.

<sup>236</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 39-74, einschließlich der Frage nach der Möglichkeit unfehlbarer Lehramtsausübung in diesem Sektor.

<sup>237</sup>P. Y. Otsuka, *Funzione*, 66 macht zudem darauf aufmerksam, daß auf der Linie der skizzierten Eingabe lediglich das Grundrechtskriterium lag, während das Seelenheil auf die Kommissionsarbeit zurückgehe.

tholische Soziallehre als Gegenstand der beanspruchten freien lehramtlichen Aktivität. Dies war insofern bemerkenswert, als vorher bereits Einigkeit darüber bestanden hatte, in der gesamten Konstitution die Formulierung *doctrina socialis* zu vermeiden. In Erinnerung an diesen Konsens wurde noch einmal eine Änderung vorgenommen und statt von *socialem suam doctrinam* von *suam doctrinam de societate* gesprochen. In dieser Fassung wurde der Text von den Bischöfen approbiert und als Bestandteil der Gesamtkonstitution feierlich verabschiedet. Überraschenderweise enthält der fast auf den Tag ein Jahr später in den AAS erschienene amtliche Text von GS wieder den Ausdruck "Soziallehre". Hier wurde nachträglich in den von den Bischöfen verabschiedeten Text eingegriffen<sup>238</sup>. Der Kontext dieser Aussage ist von besonderer Bedeutung: Der kirchliche Anspruch in GS 76e wurde nämlich durch die spezifische Rahmung, die ihn umgab - ausdrücklicher Verzicht auf Privilegien und selbst auf wohlerbundene Rechte sowie auf alle nicht dem Evangelium gemäßen Mittel - als "Mindestanspruch" gekennzeichnet, dessen Glaubwürdigkeit abhängig ist von der Einlösung der versprochenen Verzichtleistungen<sup>239</sup>. Von diesem Rahmen findet sich von Anfang an nichts in der geplanten Rechtsnorm.

Die Überarbeitung des Schemas der LEF aus dem Jahre 1969 führte zu einer Änderung in der Bestimmung, die das Anliegen der Konzilsväter der Sache nach wieder zur Geltung bringen sollte: C. 90 § 2 Schema

---

<sup>238</sup>Vgl. zum Ganzen ebd., 63-77. Dies ist kein Einzelfall. Ebd., 70 gibt er den Konzilschronisten *G. Caprile* mit drei weiteren Beispielen wieder, nämlich DV 7. 11. und 12. Anders als *Caprile* meint, ist GS 76 keineswegs der einzige Fall nachträglicher Retouche von inhaltlichem Belang am konziliar verabschiedeten Text, vgl. in bezug auf das Ehekapitel Norbert Lüdecke, Eheschließung, 682-690.

<sup>239</sup>Vgl. O. von Nell-Breuning, Kommentar zum 4. Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution "Gaudium et spes", in: LThK<sup>2</sup> 14, 531f. Vgl. den Duktus der „Bescheidenheit“ zumindest in der Formulierung auch in GS 33b. Auf die Sinnfrage der Menschen von heute antwortete die Kirche nicht einfachhin als Besitzerin der Wahrheit. Sie hütete das hinterlegte Wort Gottes, aus dem die Prinzipien der religiösen und weltlichen Ordnung gewonnen werden, habe aber nicht immer zu allen einzelnen Fragen eine fertige Antwort bereit. Die Kirche möchte daher das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis und der Erfahrung der Menschen zusammenbringen, um die Frage nach dem Sinn menschlichen Schaffens zu beantworten. Dies sei - so kommentiert jedenfalls A. Auer, Kommentar zum dritten Kapitel des ersten Teils der Konstitution „Gaudium et Spes“, in: LThK<sup>2</sup> 14, 380 - „nicht der Anspruch einer monologischen Verkündigung, sondern der Geist des Dialogs“.

LEF/Textus emendatus wies nur einen Unterschied zur vorherigen Fassung auf, nämlich die Ersetzung des Anspruchs, die eigene Soziallehre zu predigen, durch den, moralische Prinzipien auch über die soziale Ordnung zu verkünden. Die Relatio begründete diese Änderung mit Zweifeln aus der Konsultation, ob die Kirche überhaupt eine mit dem Evangelium verbundene Soziallehre habe; daher sollte eine passendere Formel gefunden werden<sup>240</sup>. Ob dies von der Ersatzformel über die moralischen Prinzipien behauptet werden kann, muß bezweifelt werden. Denn es wurde ein Begriff gewählt, der den doktrinellen Charakter des sozialetischen Engagements der Kirche und den Eindruck eines geschlossenen Systems vermied. Zudem veränderte diese Ersatzformel die Stoßrichtung der Vorschrift. Prinzipien über die gesellschaftliche Ordnung sind nur noch ein Teil des Gesamtanspruchs, moralische Prinzipien zu verkünden.

Als das Kapitel "Kirche-Gesellschaft" des LEF-Projekts aufgegeben wurde, gehörte dieser Anspruch zu den Materien, auf die man dennoch nicht verzichten wollte. Bei der Suche nach einem angemessenen Ort verfiel man auf den Einleitungscanon zur Lehramtsnormierung und fügte ihn dort als Ergänzung des bislang als ausreichend empfundenen Anspruchs auf freie Glaubensverkündigung hinzu<sup>241</sup>. Der neue Kontext erweiterte die Bedeutung der Norm: Sie nahm zwar ihre Relevanz für das Verhältnis Kirche-Staat mit, erhielt aber im Zusammenhang mit der Lehramtsnormierung auch eine innerkirchliche Sinns Spitze. Außerdem kam es zu weiteren Änderungen: Die Qualifizierung der eventuell zu fällenden Urteile als "moralische" - wie in GS 76e - wurde gestrichen. Denkbar ist zwar, daß man dies als überflüssige Doppelung zur entsprechenden Qualifizierung der zuvor genannten Prinzipien empfand. Es bleibt dennoch unglücklich, da der inhaltliche Zusammenhang der beiden zusammgezogenen Sätze grammatikalisch als nicht eng anzusehen ist und außerdem gerade im Kontext der brisanten *potestas indirecta* eine deutliche Kennzeichnung der kirchlichen Kompetenz als eine (nur) moralische gewichtige Gründe für sich gehabt hätte. Darüber hinaus betonte man auch in diesem Teil der Norm die Allgemeinheit des Anspruchs: man strich den besonderen Bezug auf die politische Ordnung und ersetzte "rebus humanis omnibus" durch "*quibuslibet* rebus humanis". Schließlich wurde zu die-

---

<sup>240</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), Relatio Schema LEF/Textus emendatus 1971, 158.

<sup>241</sup>Vgl. c. 56 § 2 Schema LEF/Zwischenentwurf 1973. G. Göbel, Verhältnis, 134 übersieht dies, wenn er die Umstellung erst im nächsten Schema situiert.

sem Zeitpunkt auch die Anbindung der Kriterien - Grundrechte und Seelenheil - mittels des bedingenden *quando*, das in GS 76e verwendet wurde, durch das striktere, weil modal einschränkende *quatenus* ersetzt; dies blieb jedoch infolge der rechtlichen Unbestimmtheit der Kriterien selbst - wie erwähnt - ohne Konsequenz. Damit war bereits die Endfassung der Bestimmung erreicht.

Sie ging unverändert als c. 57 § 2 in das nächste Schema LEF 1976 ein<sup>242</sup>. Ohne Einfluß auf den Wortlaut blieben auch drei Stellungnahmen aus dem Rücklauf zu diesem Schema: Die eine kritisierte die Terminologie als der kirchlichen Sendung unangemessen; dies gelte auch für die Vorschriften bezüglich der Autorität der Kirche und der Angabe ihrer Handlungsbereiche. Es bestehe die Gefahr einer Opposition zum Staat, insofern bestimmte Materien auch in dessen Kompetenz fielen<sup>243</sup>. Ein anderer Vorschlag lautete, das Recht der Kirche, das Naturrecht autoritativ zu interpretieren - so wurde die Bestimmung also verstanden - könne mit Hilfe von DH 14 ausgedrückt werden. Denn dort sei vom Recht und von der Pflicht der Kirche die Rede, die Prinzipien der moralischen Ordnung, die aus der menschlichen Natur hervorgehen, zu deklarieren und zu bekräftigen. Schließlich wurde noch angeregt, nach den Grundrechten als weiteres Kriterium nochmals die moralischen Prinzipien zu erwähnen, da erstere nicht den moralischen Gesamtbereich abdeckten. Es wird darin die Sorge erkennbar, der Text könne Zweifel am umfassenden Charakter des Anspruchs zulassen<sup>244</sup>. Die Antwort auf alle drei Einwendungen lautete lapidar *Placet uti est*<sup>245</sup>. Der Hinweis auf DH 14,2 wird mit dieser Wei-

---

<sup>242</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 106f. sowie Coetus specialis, Postrema recognitio/1980, 66.

<sup>243</sup>Vgl. ebd., 100.

<sup>244</sup>Vgl. ebd. 100f.

<sup>245</sup>Vgl. ebd., 66. P. Y. Otsuka, Funzione, 110 sieht darin eine Billigung, weil er diese Antwort mit der klaren Zurückweisung von Änderungsvorschlägen in bezug auf den § 1 der Bestimmung unmittelbar zuvor kontrastiert - hier hatte die Spezialgruppe geantwortet: *Non placent animadversiones propositae*, vgl. Coetus specialis, Postrema recognitio/1980, 66 - und weil er in dem bloßen Hinweis auf Beibehaltung des Textes die Auffassung impliziert sieht, er enthalte bereits, was gefordert wird. Dieser Schluß ist allerdings nur dann zulässig, wenn tatsächlich eine inhaltliche Deckung vorliegt. Dies ist aber allenfalls in bezug auf den letzten Einwand der Fall: Der Hinweis auf die moralischen Prinzipien war nicht nötig, weil für den Fall, daß das Grundrechtskriterium nicht griff, immer noch der Rekurs auf das - umfassendere - Seelenheil blieb. In bezug auf die terminologische Kritik kann die Verweigerung

gerung nicht akzeptiert, sondern zurückgewiesen. Denn der Vorschlag, sich auf diese konziliare Gewährsstelle bei der Formulierung der kirchlichen Autorität bezüglich des Naturrechts zu beschränken, hätte zum Ausfall der Kompetenz zu Einzelurteilen geführt, da der Konzilstext nur von moralischen Prinzipien spricht. Außerdem wurden diese Prinzipien dort nicht auf das Naturrecht gestützt; als Grundlage wurde die menschliche Natur angegeben. Die ausdrückliche Nennung des Naturrechts war bewußt unterlassen worden, um die Aussage nicht durch die Diskussion über die Kompetenz des kirchlichen Lehramts bezüglich des Naturrechts zu belasten<sup>246</sup>. Diese Beschränkung wurde mit der Beibehaltung des Wortlauts ebenfalls abgelehnt; damit war die Bedeutung dieser Befugnis unterstrichen<sup>247</sup>.

Vor dem Hintergrund der Textgeschichte ist es eine Verkürzung und Verharmlosung, c. 747 § 2 CIC als "einen theologisch begründeten, inhaltlich jedoch eng begrenzten Öffentlichkeitsanspruch" zu präsentieren<sup>248</sup>. Vielmehr gilt: Ursprünglich sollte mit dieser Bestimmung GS 76 durch Transformierung in eine Rechtsnorm rezipiert werden; das Konzil formulierte dort einen spezifischen Anspruch der Kirche gegenüber dem Staat. Bereits in bezug auf die zugrunde liegende Konzilsstelle ist bezweifelt worden, ob darin eine wesentliche Änderung der kirchlichen Doktrin

---

einer Änderung des Textes aber nicht als Billigung verstanden werden.

<sup>246</sup>Vgl. zur Textgeschichte von DH 14 P. Y. Otsuka, *Funzione*, 81-88.

<sup>247</sup>Daher steht DH 14,2 zwar in einem Zusammenhang mit c. 747 § 2 CIC, was die Verweisung in CIC/Annotierte Ausgabe 1989 rechtfertigt - dort allerdings DH 15, was P. Y. Otsuka, *Funzione*, 40 A. 1 als Druckfehler wertet -; aber dieser Zusammenhang ist der einer bewußten Absetzung. Dies wird in Kommentierungen übersehen, die diese Konzilsstelle hier einfach wiederfinden wollen oder sie gleichbedeutend illustrierend neben den Normtext stellen, vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 747,5; L. Chiappetta, *Codice I*, 841 n. 2913. Zum weiteren Weg der nicht mehr geänderten Norm vgl. c. 58 § 2 Schema LEF 1980; *Relatio* 1981, 356; c. 747 § 2 Schema CIC 1982.

<sup>248</sup>J. Listl, *Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des *Ius Publicum Ecclesiasticum**. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Ders., W. Aymans, A. Egler (Hg.), *Fides et ius*. FS G. May, Regensburg 1991, 472, der dort behauptet, die Bestimmung stimme wörtlich mit DH überein, wobei er DH 4 angibt, vgl. ebd. A. 58. Dies stimmt auch nicht, wenn damit DH 14 gemeint gewesen sein sollte.

im Kontext der *potestas indirecta*-Problematik zu sehen ist<sup>249</sup>. Immerhin wird man eine Temperierung und Nuancierung des kirchlichen Anspruchs im oben dargestellten Sinn nicht übersehen können. In der für die Reform des Kirchenrechts insgesamt typischen Weise praktizierte man die Orientierung am Konzil nicht in Form einer rechtlichen Transformierung, sondern in der weithin wörtlichen Übernahme von Konzilstexten. So verfehlte man die Chance einer Rezeption des Konzils<sup>250</sup>. Mit der Isolierung der konziliaren Vorgabe aus ihrem Kontext ging der selbstkritische Modus, in welcher der kirchliche Anspruch vorgetragen wurde, verloren. Durch die Einbeziehung der Bestimmung in die Leitnorm des kirchlichen Lehrrechts wuchs ihr eine über das Verhältnis Staat-Kirche hinausgehende Dimension zu, nämlich die auch *ad intra* relevante Einbeziehung der Moral in den Gegenstandsbereich des Lehramts<sup>251</sup>. Durch die spezifischen Eingriffe in den Text wurde der Anspruch immer mehr ausgeweitet. Die inhaltliche Stoßrichtung auf den Bereich der politischen Ordnung wurde aufgehoben, das sozialetische Engagement der Kirche wurde (nur) zu einem, wenngleich betonten Teilbereich des allgemeinen Anspruchs auf Verkündigung "moralischer Prinzipien"; dahinter verbirgt sich die Einbeziehung des Naturrechts in den Lehramtsgegenstand. Aber nicht nur die prinzipielle Ebene sollte erfaßt werden; in Kontinuität zur *potestas-indirecta*-Tradition erstreckt sich die kirchliche Kompetenz auf menschliche Dinge jedweder Art. Die diesen Anspruch durch ihre grammatikalische Verknüpfung als Begrenzungskriterien ausweisenden Bereiche der menschlichen Grundrechte und des Seelenheils sind semantisch zu vage, um diese Funktion erfüllen zu können. Daher ergibt sich die Beanspruchung kirchlicher Allzuständigkeit für den moralischen Bereich: sie wird innerkirchlich wie auch im Verhältnis zum Staat geltend gemacht. Nach innen wiederholt der CIC die Zuständigkeit des Lehramts in der Moral, die keinen

---

<sup>249</sup>Vgl. H. Barion, "Weltgeschichtliche Machtform"? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: W. Böckenförde (Hg.), Hans Barion, 617, der ebd. A. 41 einen Unterschied zwischen der Bulle *Unam sanctam* und GS 76 nur "in den Folgerungen und in der jeweiligen konkreten Bestimmung des moralischen Elements im politischen Bereich, nicht im Prinzip" erkennen kann.

<sup>250</sup>Vgl. zur Kritik an dieser Vorgehensweise der Reformkommission bereits W. Böckenförde, Zur Erneuerung des kanonischen Rechts. Eine Zwischenbilanz, in: Rechtsfragen der Gegenwart. FS W. Hefermehl, Stuttgart-Köln-Berlin u. a. 1972, 446.

<sup>251</sup>Vgl. auch P. Y. Otsuka, *Funzione*, 117. 167.

wesentlichen Unterschied zu klassischen Formulierungen etwa Papst *Pius' XII.* erkennen läßt<sup>252</sup>; nach außen bleibt er "stark im Banne der geschlossenen traditionellen Lehre"<sup>253</sup>, indem er den Kern der *potestas indirecta* kodifiziert samt der darin eingeschlossenen "Suprematieforderung"<sup>254</sup>.

## 2. C. 595 § 2 CCEO

Die in c. 595 § 2 CCEO festzustellenden Unterschiede zum CIC wurden von der Koordinierungsgruppe der letzten Vollversammlung der Reformkommission im Jahre 1988 vorgeschlagen<sup>255</sup>. Eine Begründung ist nicht dokumentiert. Inhaltlich von Bedeutung ist die Erwähnung der Würde der menschlichen Person als weiteres Kriterium für die kirchliche Intervention. Dieses Kriterium ist als Grundlage der Menschenrechte zwar auch in c. 747 § 2 CIC impliziert. Es wird hier aber eigens genannt und damit ausdrücklich der Anspruch der Kirche erhoben, über alles, was die Menschenwürde betrifft, moralisch zu urteilen<sup>256</sup>. Substantiell stimmt C. 595 § 2 CCEO mit seiner lateinischen Parallelbestimmung überein<sup>257</sup>. Für diese Bestimmung des CCEO gilt daher die Auslegung zu c. 747 § 2 CIC gleichermaßen.

---

<sup>252</sup>Vgl. J. P. Boyle, Church, 144-146.

<sup>253</sup>Vgl. P. Mikat, Verhältnis, 154. Was c. 747 § 2 CIC als Leitcanon statuiert, stellt c. 768 § 2 CIC für die alltägliche Verkündigung sicher, wenn zu den Pflichten der Verkündiger des Wortes Gottes gezählt wird, "die Lehre aufzuzeigen ... über die nach der gottgegebenen Ordnung zu regelnden weltlichen Angelegenheiten" (*Impertiant quoque fidelibus doctrinam ... de rebus temporalibus iuxta ordinem a Deo statutum componendis*).

<sup>254</sup>So G. May, Rez. 341 gegen Göbel.

<sup>255</sup>Vgl. L'operato del "Coetus de coordinatione", 53.

<sup>256</sup>Zur Ambivalenz auch dieses Kriteriums vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf <sup>2</sup>1980, 321-324.

<sup>257</sup>"Ecclesiae competit semper et ubique principia moralia, etiam *ad ordinem socialem spectantia*, annuntiare necnon iudicium ferre de quibuslibet rebus humanis, quatenus *dignitas personae humanae eiusque iura fundamentalia aut animarum salus id exigunt*" (H. der Unterschiede von mir). Vgl. diese Einschätzung mit Recht bei G. Nedungatt, Magistero, 319f.



### III. Fazit

Damit ergibt sich zu c. 747 CIC: In beiden päpstlichen Kodifikationen besteht der "Spitzencanon" des Lehrrechts aus zwei Paragraphen. Diese Systematik weist zunächst auf eine relative Eigenständigkeit der beiden Bestandteile des Canons hin. Das bedeutet: Es gibt einen gemeinsamen Bezugspunkt, ohne daß die Inhalte beider Paragraphen schlechthin aufeinander rückführbar sind<sup>258</sup>. *Gemeinsam* ist beiden Paragraphen das Subjekt, nämlich die Kirche im Sinne des hierarchischen Lehramts, die Statuierung einer jeweils gegenständlich konkretisierten Lehrkompetenz, eines Zuständigkeitsanspruchs, der sich nach innen wie nach außen richtet. Die Paragraphen *unterscheiden* sich durch den jeweiligen Gegenstandsbereich des Lehramts, den sie thematisieren. Während c. 747 § 1 CIC die beiden Paragraphen des c. 1322 CIC 1917 in seine Hauptsatz-Nebensatz-Struktur aufgenommen hat und so die Zuständigkeit des hierarchischen Lehramts für den Bereich der zu bewahrenden und auszulegenden Offenbarungswahrheiten, also den sog. "primären und sekundären Lehramtsgegenstand" beansprucht, geht c. 747 § 2 CIC darüber hinaus: Der in ihm

---

<sup>258</sup>Daß § 2 eine Doppelung darstelle, nichts über § 1 Hinausgehendes formuliere und daher redundant sei, behauptet G. Göbel, *Verhältnis*, 135f. Seine dafür angeführten Argumente halten einer Prüfung jedoch nicht stand: Er sieht eine Spannung zwischen c. 747 § 2 CIC und c. 227 CIC, der das innerkirchliche Recht der Laien auf die allen Bürgern zukommende Freiheit in den Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens kodifiziert. Diese Freiheit lasse für c. 747 § 2 CIC keinen Sinn mehr übrig; denn c. 227 CIC statuiere eine "Prärogative" des Laien "im Politischen". Diese Auffassung reduziert c. 227 CIC: Die in ihm enthaltenen Grenzen beim Gebrauch dieser Freiheit werden nicht hinreichend berücksichtigt: Die Laien haben sich dabei nach der vom kirchlichen Lehramt vorgelegten Lehre zu richten. Damit ist der Rahmen der Ausübung dieser Freiheit abgesteckt. Sie besteht nicht mehr im vollen Umfang in Materien, zu denen eine lehramtliche Stellungnahme vorliegt. C. 747 CIC gibt an, in welchen Materien der Kirche eine autoritative Stellungnahme zusteht. Daher besteht sogar ein sehr enger Zusammenhang zwischen den beiden Bestimmungen: Der Umfang der in c. 227 CIC garantierten bedingten Freiheit ist abhängig vom Umfang der in c. 747 CIC statuierten Zuständigkeit des Lehramts. Die bei *Göbel* selbst angegebenen kritischen Kommentierungen anderer Kanonisten, vgl. ebd., 170f. bleiben daher gültig; vgl. realistisch auch J. T. Martin de Agar, *Derecho*, 544 A. 29 sowie 552-554. Ebenso wenig sticht das Argument, c. 747 § 2 CIC sei gesetzssystematisch unglücklich plaziert, hätte "einen besseren Platz nach dem jetzigen c. 748 (sic!) gehabt, also nach und im Unterschied zum Kanon über die Infallibilität. Denn die kommt Lehraussagen zur sozialen Ordnung schlechterdings nicht zu", vgl. ebd., 136. Hier wird übersehen, daß es in c. 747 CIC und damit auch im § 2 nicht um das Objekt der *unfehlbaren* Ausübung des Lehramts geht, sondern um den Gegenstand des Lehramts überhaupt. Abgesehen davon ist die Ausklammerung von lehramtlichen Aussagen zur Sozialordnung aus dem Unfehlbarkeitsobjekt nicht so selbstverständlich wie vorgetragen.

enthaltene Zuständigkeitsanspruch umfaßt dem Wortlaut nach unabhängig vom Offenbarungsbezug auch Fragen der fundamentalen wie der speziellen Moral und auch der reinen Kirchendisziplin<sup>259</sup>.

Entgegen manchen Kommentierungen werden die beiden Bereiche über ihre formale Einbeziehung in die Kompetenz des Lehramts hinaus in ihrem Verhältnis zueinander nicht weiter geklärt. Der zweite Paragraph wird nicht etwa konsekutiv auf den ersten bezogen und damit insofern begrenzt, als hier eine anders zu wertende, weil abgeleitete Zuständigkeit zum Ausdruck käme<sup>260</sup>. Dieser theologische Zusammenhang kommt in der Norm nicht zum Tragen. Vielmehr werden zwei Gegenstandsbereiche unter der formalen Klammer der Zuständigkeit additiv zusammengefaßt. Sie erscheinen unter dem Gesichtspunkt ihrer gemeinsamen Unterstellung unter die hierarchische Lehrautorität und nicht unter dem Aspekt ihres spezifischen Verhältnisses zueinander<sup>261</sup>. Obwohl c. 747 CIC lediglich

---

<sup>259</sup>Vgl. in bezug auf letzteres H. Pree, Aus der Rechtsprechung der Rota Romana. Ausgewählte Fragen der Gerichtsjahre 1989/90-1993/94, in: DPM 1 (1994) 100f.: Dort meint er mit Bezug auf die kirchenrechtliche Qualität der jährlichen Rota-Ansprache des Papstes: Sie sei "insofern ein eigenes Genus, als sie nicht schlechthin dem Lehramt und der aus diesem erfließenden Gehorsamspflicht (vgl. cc. 212 § 1; 747ff.) zugeordnet werden könne, der Kompetenzbereich des Lehramtes nämlich ist auf Gegenstände *de fide vel de moribus* (vgl. cc. 747 §§ 1 und 2; 749 §§1 und 2) beschränkt. Dies aber trifft auf Fragen der reinen Kirchendisziplin nicht zu, sondern nur auf Materien, die in enger Beziehung zur Glaubens- und Sittenlehre stehen. C. 747 § 2 könnte für manche lehramtlichen Äußerungen zu kirchenrechtlichen Fragen als Grundlage einer Gehorsamspflicht dienen." Hierzu ist festzuhalten, daß c. 747 CIC eben nur in § 1 den gegenständlichen Bezug zu *fides vel mores* enthält; § 2 reicht darüber hinaus.

<sup>260</sup>Vgl. für eine solche konsekutive Deutung P. Krämer, Kirchenrecht I, 38, der in § 2 Konsequenzen aus dem *depositum* angezielt sieht, das er als Kernbereich der Verkündigung versteht. L. Chiappetta, Codice I, 841 n. 2913 sieht den Sinn von § 2 darin, eine Begrenzung der Lehramtszuständigkeit auf religiöse Wahrheiten im strikten Sinne zu verneinen und sieht moralische Prinzipien mit einbezogen, die untrennbar mit dogmatischen Wahrheiten verbunden sind. Dies ist ebenfalls eine dem Wortlaut nicht entsprechende Begrenzung auf das Sekundärobjekt.

<sup>261</sup>Vgl. eine solche additive Interpretation bei L. de Echeverria, in: CodParis, 444. Seine Belegung mit GS 42 ist allerdings assoziativ; die Konzilsstelle ist als Quelle nicht dokumentiert. Andere Autoren formulieren schillernd zwischen Nebeneinanderstellung bis hin zum Eindruck, daß § 2 nur noch expliziere, was § 1 bereits implizit enthalte, so P. A. Otsuka, *Funzione*, 245. 250f. und R. J. Card. Castillo Lara, *Livre III*, 50, der von Folgen und Beziehungen der Offenbarungswahrheiten zum Leben der Menschen in sehr verschiedener Hinsicht spricht. In solchen Kommentierungen wird anschaulich, wie der theologische Unterschied zwischen beiden Gegenstandsbereichen durch die enge und rein additive gesetzssystematische Kodifizierung undeutlich zu werden droht.

das Faktum der lehramtlichen Zuständigkeit für zu unterscheidende Bereiche statuiert, lassen die Parallelisierung des neu aufgenommenen zweiten Paragraphen und der Verzicht auf Hinweise zur Verhältnisbestimmung nicht erkennen, daß dem eine hinsichtlich ihres Verbindlichkeitsgrades zu differenzierende Art der Zuständigkeit entspricht.

## Drittes Kapitel

### Suche nach der Wahrheit sowie Annahme und Bewahrung des Glaubens

#### I. Pflicht zur Wahrheitssuche sowie Pflicht und Recht zur Annahme und Bewahrung des Glaubens (c. 748 § 1 CIC)

##### 1. Wortlaut der Vorschrift

C. 748 § 1 CIC spricht für alle Menschen von der *Pflicht*, in den Dingen, die Gott und seine Kirche betreffen, die Wahrheit zu suchen, und *sowohl* von der *Pflicht als auch* dem *Recht*, die erkannte Wahrheit anzunehmen und zu bewahren, und zwar kraft göttlichen Gesetzes<sup>1</sup>. Der Paragraph besteht im Lateinischen aus einem einzigen komplexen Satz. Ein identisches Subjekt (*omnes homines*) ist bezogen auf mehrere gleichartige Satzglieder<sup>2</sup>. Zwei Verbalgruppen, die aus dem Prädikatskern (*tenentur* bzw. *adstringuntur* und *gaudent*) und dem Objekt (*veritatem quaerere* bzw. *eamque cognitam ... amplectendi ac servandi obligatione*) bestehen, werden koordiniert. Zwei selbständigen Sätzen<sup>3</sup> wird ein zusammengesetzter Satz vorgezogen. Dies ist sprachökonomischer, kürzt den Text,

---

<sup>1</sup>*Omnes homines veritatem in iis, quae Deum eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere tenentur eamque cognitam amplectendi ac servandi obligatione vi legis divinae adstringuntur et iure gaudent.* Der CCEO kennt keine parallele Bestimmung zu c. 748 § 1 CIC, vgl. C. G. Fürst, *Canones*, 49. Eine genaue Begründung dafür ist nicht auszumachen. Ausgangspunkt war auch hier c. 1322 § 2, 2. Teilsatz CIC 1917, da er wörtlich c. 1 § 2 Schema CICO Mag Eccl/1949 entsprach, der im Ausgangsschema stand. Für das Schema MagEccl/1979, das schon keine entsprechende Norm mehr kannte, findet sich lediglich ein Hinweis: Bei seiner Erarbeitung habe man sich an den cc. 54-63 Schema LEF/Textus emendatus 1971 sowie an den einleitenden Canones des Schema CICO MagEccl orientiert. In Ergänzung zur LEF habe man weitere Canones in das Schema aufgenommen und damit auf diejenigen aus dem ostkirchenrechtlichen Ursprungstext verzichtet, die rein moralischer Natur gewesen seien. Darunter konnte aber der c. 1 dieses Schemas kaum fallen, insofern er ausdrücklich von einer Verpflichtung kraft göttlichen Gesetzes sprach.

<sup>2</sup>Zum einen auf: *veritatem ... quaerere tenentur*, zum anderen auf: *eamque ... amplectendi ac servandi obligatione ... adstringuntur et iure gaudent*.

<sup>3</sup>"Alle Menschen haben die Pflicht, die Wahrheit ... zu suchen." und: "Alle Menschen haben die Pflicht, die erkannte Wahrheit ... anzunehmen und zu bewahren".

rückt die koordinierten Aussagen zu einer Einheit zusammen und drückt ihre Zusammengehörigkeit aus<sup>4</sup>.

Um den genauen Inhalt des Paragraphen zu erfassen, ist zunächst die Koordination aufzulösen. Auf diese Weise kommen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der einzelnen Teile besser in den Blick. Anschließend ist der von der Grammatik indizierte enge Bezug zu thematisieren.

#### a. Pflicht zur Wahrheitssuche

Der *erste Teil des Paragraphen* bringt eine Pflicht<sup>5</sup> zum Ausdruck, die inhaltlich näher bestimmt wird. Die *Verpflichtung* wird angezeigt durch *tenentur*, einen Ausdruck, der im CIC eher für moralische als für strikt rechtliche Pflichten Verwendung findet; er wird auch für unbestimmte Rechtspflichten herangezogen und bedarf dann näherer Spezifizierung<sup>6</sup>. Geht es hier also um eine (nur) moralische Pflicht? Dafür spricht, daß

---

<sup>4</sup>Diese sprachliche Fassung der Zusammengehörigkeit wird in Übersetzungen nicht vollständig beibehalten: Im Deutschen und Englischen erfolgt die Wiedergabe durch zwei mit Semikolon verbundene Hauptsätze, vgl. die Übersetzung im Auftrag der DBK: "Alle Menschen sind gehalten, in den Fragen, die Gott und seine Kirche betreffen, die Wahrheit zu suchen; sie haben kraft göttlichen Gesetzes die Pflicht und das Recht, die erkannte Wahrheit anzunehmen und zu bewahren". Und ähnlich Coriden, 547. Dies erbringt zwar immerhin eine schwächere Trennung als beim Punkt; die Wiedergabe als zusammengezogener Satz kommt der eigentlichen Zusammengehörigkeit aber näher. In den romanischsprachigen Übersetzungen werden Satzgefüge zur Wiedergabe bevorzugt, die den Text entgegen seiner ökonomischen Anlage verkomplizieren, vgl. CodParis, 444f.; CodPampl, 470 und L. Chiappetta, Codice I, 841.

<sup>5</sup>Bei L. Chiappetta, Diritto I, 842 n. 2914 ist vom Wortlaut des Gesetzes abweichend auch für den ersten Teil des Paragraphen von "Pflicht *und* Recht" die Rede. Ebenso ungenau J. Vries, Gottesbeziehung, 243f. und ebd. A. 300. Er entdeckt hierin sogar das Recht der Gläubigen, "selbst einen aktiven Beitrag zur tieferen Erforschung (c. 748 § 1) und Auszeugung des Glaubens (c. 750) zu liefern". Er begründet dies damit, daß c. 747 § 1 CIC auch von der tieferen Erforschung der Offenbarungswahrheit durch die Kirche spricht. Dabei übersieht er, daß *Kirche* hier nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern die *Hierarchie* meint. I. Riedel-Spangenberg, Der Verkündigungsdienst (munus docendi) der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes (sensus fidelium), in: W. Lentzen-Deis, E. Schneck (Hg.), Wege der Evangelisierung. FS H. Feilzer, Trier 1993, 202 sieht hier "Pflicht, ... Recht und ... Freiheit für alle Menschen zur Suche nach der Wahrheit" normiert.

<sup>6</sup>Vgl. P. Erdö, Expressiones, 17f.

sich die Norm - als einzige im Codex unmittelbar<sup>7</sup> - an *alle* Menschen richtet. Damit scheidet auf Grund von c. 11 CIC aus, daß es um ein rein kirchliches Gesetz geht, da ein solches nur katholisch Getaufte bzw. einmal in die katholische Kirche Aufgenommene bindet. Damit ist durch die Ausdrucksweise nicht ausgeschlossen, daß es sich um eine Rechtsnorm aus dem Bereich des sogenannten "göttlichen Rechts" handelt, an das alle Menschen gebunden sind und das im zweiten Teil der Bestimmung ausdrücklich vorkommt.

Näheren Aufschluß kann der *Inhalt der Pflicht* geben. Er besteht in der Suche nach der Wahrheit in bezug auf Gott und seine Kirche. Das Verb *quaerere* wird im Codex zweifach verwendet: Vereinzelt - im Prozeßrecht - wird es im Sinne einer direkten Fragestellung eingesetzt<sup>8</sup>. Überwiegend bedeutet es "suchen" im Sinne eines stärker engagierten auch existentiellen Bemühens<sup>9</sup>. Bestätigt wird dies durch den Zielpunkt der Suche, die "Wahrheit". Wie bereits in c. 747 § 1 CIC weist der singularische Gebrauch von *veritas* auf das Bemühen des Codex hin, zumindest in diesen grundlegenden Einleitungsnormen im Sinne einer Rezeption des II. Vatikanums einen eher biblisch und weniger philosophisch-propositional geprägten Wahrheitsbegriff zu verwenden<sup>10</sup>. Es geht damit außerdem nicht um irgendwelche, sondern um geoffenbarte und darum heilsrelevante Wahrheiten. Durch diesen Zusammenhang und die Überschrift des dritten Buchs ist allerdings ebenfalls klar, daß der Bezug auf bestimmte Inhalte und der Lehrcharakter der christlichen Botschaft nicht geleugnet werden sollen. Vor einem solchen Mißverständnis soll in c. 748 § 1 CIC außerdem durch die Ergänzung *in iis, quae Deum eiusque Ecclesiam respiciunt* bewahrt werden. Das Demonstrativpronomen weist vorbereitend hin auf die noch folgende Erläuterung. Es steht nicht im

---

<sup>7</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 211: Von 25 Belegen für *homo*, bezeichnet das Wort nur in c. 861 § 2 CIC und in c. 864 CIC den Normadressaten, und dies nicht unmittelbar. Im ersten Fall geht es um die Erlaubtheit der Nottaufe durch jeden Menschen mit rechter Intention und im letzteren um die Fähigkeit nur von Menschen zum Taufempfang. Unmittelbare Adressaten einer Pflicht sind alle Menschen nur in c. 748 CIC.

<sup>8</sup>Vgl. c. 1677 § 3 CIC.

<sup>9</sup>Vgl. cc. 619; 665 § 2; 1733 § 2 CIC. Dieser unterschiedlichen Verwendung wird auch in den Übersetzungen durch die Wiedergabe mit verschiedenen Ausdrücken Rechnung getragen.

<sup>10</sup>Vgl. oben S. 152.

Singular (*in eo*), womit auf einen noch näher zu bezeichnenden Gesamtbereich verwiesen würde, sondern im Plural. Die Wahrheit ist nicht in *dem* zu suchen, was Gott und seine Kirche angeht, sondern in *den Dingen*, die damit zusammenhängen. Auf diese Weise wird im Unterschied zum singularischen Gebrauch von *veritas* doch wieder ein Akzent auf Einzelinhalte gelegt, der thematisch spezifizierte Bereich als eine Mehrheit von Verschiedenem angedeutet<sup>11</sup>. *Gegenstand* der Wahrheitssuche sind somit nicht unmittelbar Gott und die Kirche<sup>12</sup>, sondern einzelne Inhalte *über* Gott und seine Kirche. Diese beiden Themenbereiche konkretisieren die Pflicht zur Suche nach der Wahrheit. Dabei geht es nicht um irgendeine abstrakte unbestimmte Wahrheit. *Veritas* steht in c. 748 § 1 CIC für Offenbarungswahrheit und in engem Zusammenhang mit c. 747 CIC. Zu suchen ist diejenige Offenbarungswahrheit, welche die kirchliche Hierarchie in Erfüllung des Auftrags Christi lehrt. Darin sind die Wahrheiten über die Kirche wegen ihrer Heilsnotwendigkeit gleichrangig eingeschlossen<sup>13</sup>. Gleichzeitig wird dem Mißverständnis vorgebeugt, es gehe um ein Streben nach Gottunmittelbarkeit; die enge Einbindung der Kirche als Objekt der Wahrheitssuche gibt sozusagen die Zielrichtung dieser Suche an. Zu Recht sieht P. Krämer den Zweck dieser Verpflichtung zur Wahrheitssuche darin, daß der Glaubensakt "keineswegs der subjektiven Beliebigkeit anheimgestellt werden" soll<sup>14</sup>.

## b. Pflicht und Recht zur Annahme und Bewahrung des Glaubens

Der *zweite Teil des Paragraphen* formuliert - ebenfalls für alle Menschen - eine *weitere Pflicht*, aber deren Inhalt *zugleich* als *Recht*. Kam

---

<sup>11</sup>Dieser Akzent wird verdeckt, wo nur von der Suche nach der "religiösen Wahrheit" gesprochen wird, vgl. L. de Echeverria, in: CodPampl, 445, oder einfachhin von "der Wahrheit" über Gott und seine Kirche", vgl. A. G. Urru, *Funzione*, 601. J. A. Coriden, in: *Coriden*, 547 läßt die Wahrheit in Dingen über die Kirche aus.

<sup>12</sup>So die Formulierung bei H. Mussinghoff, in: MKCIC, 748,1.

<sup>13</sup>Vgl. ebd. Wo *Kirche* nicht das Gebäude meint, wird *Ecclesia* im CIC wie *Deus* und *Christus* groß geschrieben, vgl. X. Ochoa, *Index CIC*, 78f. 140. 157-161.

<sup>14</sup>P. Krämer, *Kirchenrecht* 1, 38. Das Zitat lautet im Kontext: "Mit der Betonung der Freiheit, die im Glaubensakt gelegen ist, soll dieser aber keineswegs der subjektiven Beliebigkeit anheimgestellt werden. Um ein solches Mißverständnis zu vermeiden, ist in c. 748 § 1 von der Verpflichtung zur Wahrheitssuche die Rede ...".

die spezifisch erläuterte Wahrheit zuvor als Gegenstand der Suche, als noch ausstehende, nicht-gefundene in den Blick, so wird nun in logischer und chronologischer Folge das Verhältnis aller Menschen zur Wahrheit als bereits gefundener, erkannter normiert. Sprachlich kommt dies im Gebrauch des Perfekts im resultativen Sinn für *cognoscere* zum Ausdruck, was durch die Verwendung als prädikatives Partizip (*veritatem ... cognitam* = die Wahrheit als erkannte) noch unterstrichen wird. Damit wird ein Zustand in der Gegenwart bezeichnet, der auf eine abgeschlossene Handlung folgt. Dieser Zustand wird mit *cognitam* ausgedrückt. Seine Wiedergabe mit "als erkannte Wahrheit" trägt unterschiedlichen Bedeutungsnuancen des zugrunde liegenden mehrdeutigen Verbs *cognoscere*<sup>15</sup> Rechnung: Etwas ist in seinen charakteristischen Eigenschaften kennengelernt worden und jetzt im Bewußtsein. Mit Blick auf den in c. 747 CIC hergestellten Zusammenhang mit dem Bereich des Sittlichen geht es darum, sich einer Sache, die Berücksichtigung oder Verwirklichung nahelegt, bewußt zu sein. Zu diesem Zustand des Kennens trägt der Ausdruck "Er-kennen" noch den Hinweis auf den Beginn dieses Zustands bei. Dies ist deshalb von Bedeutung, weil mit Eintritt dieses Zustands die im Teilsatz formulierte Pflicht greift. Die Pflicht zur Wahrheitssuche wird abgelöst durch einen Zusammenhang von Pflicht und Recht: Inhalt der Pflicht und des Rechts ist es, die Wahrheit als erkannte "anzunehmen und zu bewahren".

Auch diese Norm ist gerichtet an alle Menschen. Sie sind verpflichtet und berechtigt zur Annahme und zur Bewahrung der (Glaubens-) Wahrheit<sup>16</sup>.

Im Unterschied zum ersten Teil des Paragraphen ist hier der formale Charakter der Verpflichtung bzw. Berechtigung eindeutig als rechtlich auszumachen. Mit der Formulierung *iure gaudent* werden nach dem Sprachgebrauch des Codex subjektive Rechte ausgedrückt, mit *obligatione adstringuntur* einfache, allgemeine Rechtsverpflichtungen<sup>17</sup>. Durch die

---

<sup>15</sup>Vgl. R. Köstler, Wörterbuch, 72; A. Sleumer, Wörterbuch, 219 sowie die entsprechende engl., frz., it. und span. Übersetzung.

<sup>16</sup>*Amplectari* diente in c. 1351 CIC 1917 bereits zur Kennzeichnung der Glaubensannahme; so auch in c. 788 § 1 CIC. In c. 642 CIC kennzeichnet es das Aufsichnehmen einer bestimmten Lebensform.

<sup>17</sup>Vgl. P. Erdö, *Expressiones*, 11f. 21; sowie für *adstringi* K. Mörsdorf, *Rechtssprache*, 75.



Beifügung *vi lege divinae*<sup>18</sup> ist diese Pflicht - nicht das angefügte Recht<sup>19</sup> - noch besonders qualifiziert. Ihr eignet daher höchste kirchenrechtliche Verpflichtungskraft<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup>Zu "Aufstieg" und "Fall" der Kategorie des Gesetzes allgemein in Soteriologie und theologischer Ethik bei bleibender Aktualität für das Lehramt vgl. O. H. Pesch, Begriff, 171-213. Im ökumenischen Zusammenhang problematisiert den Begriff A. Dulles, *A Church to believe in. Discipleship and the dynamics of freedom*, Crossroad-New York 1982, 80-102. Für die kanonistische Diskussion vgl. R. Potz, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts*, Wien 1978 (= *Kirche und Recht* 15), 186-220 und K.-C. Kuhn, *Kirchenordnung als rechtstheologisches Begründungsmodell. Konturen eines neuen Begriffs und Modells katholischer Rechtstheologie unter besonderer Berücksichtigung von Peter J. M. J. Huizing*, Frankfurt a. M.-Bern-New York u.a. 1990 (= *Kontexte* 7) 129-167 und J. J. Koury, "Ius divinum" as a canonical problem: On the interaction of divine and ecclesiastical laws, in: *Jurist* 53 (1993) 104-131. Eine frühere Problematisierung vor dem Hintergrund der Darstellung der herkömmlichen kanonistischen Positionen bereits bei W. Böckenförde, *Rechtsverständnis*, 209-222. Zu diesen klassischen Positionen stellt F. Pototschnig, *Zur Wandelbarkeit des unwandelbaren göttlichen Rechts*, in: Ders., A. Rinnerthaler (Hg.), *Im Dienst von Kirche und Staat. FS C. Holböck*, Wien 1985 (= *Kirche und Recht* 17), 387 fest: "Die Reform des Codex fiel in eine vielversprechende, durch das 2. Vatikanum eingeleitete, im positiven Sinn anpassungswillige Periode, die allerdings schon vor der Promulgation des Gesetzbuches ihr vorläufiges Ende gefunden hat. Diese Feststellung gilt jedoch nicht für die zeitgenössische Kanonistik, die jedenfalls von der Trendumkehr, durch die der Gesetzgeber offenbar ein Signal setzen wollte, unbeeindruckt geblieben ist. *So kann es geschehen, daß Grundbegriffe verwendet werden, mit denen der Gesetzgeber traditionelle, die Kanonisten jedoch sehr differenzierte Vorstellungen verbinden. So hat sich etwa die Begriffsbestimmung des "ius divinum" für den Gesetzgeber nicht verändert, während sich die Kanonistik und zum Teil auch die Theologie um eine tiefere Erfassung bemühen*" (Hervorhebung von mir).

<sup>19</sup>Der MKCIC 748 wählt ebenso wie die deutsche Übersetzung im Auftrag der DBK eine Formulierung, die den Eindruck erweckt, auch das Recht beruhe auf göttlichem Gesetz. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 748 verstärkt diesen Eindruck noch; er hebt als unterscheidendes Moment zum alten CIC hervor, daß dort nur von der Pflicht göttlichen Rechts die Rede war; vgl. ebenso auch J. A. Coriden, in: Coriden, 547 und E. Tejero, in: CodPampl, 470 sowie J. J. Koury, "Ius divinum", 115. In den dortigen Kommentierungen wird aber nicht weiter darauf eingegangen, welche Bedeutung die Erweiterung um das Recht hat. Dagegen übersetzt L. de Echeverria, in: CodParis, 444f. genauer, indem der Bezug des göttlichen Gesetzes auf die Pflicht beschränkt wird: "Tous les hommes ... sont tenus, en vertu de la loi divine, par l'obligation d'y adhérer et de la garder, et ils en ont le droit".

<sup>20</sup>Vgl. H. Socha, in: MKCIC, Einführung vor 7, 14.

## c. Die formale Eigenart der Norm

### ca. Unterschiedliche kanonistische Einschätzungen

Vor diesem Hintergrund ist nochmals die Frage nach der *formalen Eigenart dieser Norm* zu stellen: Muß ihr Auftauchen in einem *Gesetzbuch* nicht befremden? Sind (Heils-)Wahrheitssuche und Wahrheits"besitz" nicht innere Vorgänge, welche die personale Gottesbeziehung betreffen? Kann in diese Dimension hinein *befohlen*, gesetzlich normiert werden? Oder sind hier nur moralische Verpflichtungen denkbar und gegeben<sup>21</sup>? Bedeutet die Aufnahme einer solchen Bestimmung in ein *Gesetzbuch* schon eine bedenkliche Verrechtlichung der Gottesbeziehung des Menschen? Diese Fragen werden gespiegelt in den unterschiedlichen und nicht eindeutigen Formulierungen der Kommentatoren zu diesem Punkt: Neben der einfachen Behauptung einer (bloß) sittlichen Pflicht<sup>22</sup> stehen vorsichtiger Äußerungen. *G. Luf* meint, es handle "sich wohl um eine sittliche, und nicht unmittelbar um eine rechtliche Pflicht"<sup>23</sup>. Der sittliche Charakter wird hier vorsichtig als Annahme gekennzeichnet<sup>24</sup> und zudem dadurch eingeschränkt, daß ein mittelbar rechtlicher Charakter nicht verneint wird. Dieser mittelbare Rechtscharakter wird allerdings auch nicht näher charakterisiert.

Ähnlich geht es hier auch für *P. Krämer* "eigentlich ... nicht um eine rechtliche, sondern um eine sittliche Verpflichtung"<sup>25</sup>. Auch er gibt

---

<sup>21</sup>Vgl. G. May, A. Egler, Einführung, 158: "Wo rein (bloß) innere Handlungen normiert werden, liegt Ethik, nicht Recht vor".

<sup>22</sup>So bei I. Riedel-Spangenberg, Verkündigungsdienst, 202 und C. van de Wiel, Verkondigingstaak, 19. L. de Echeverria, in: CodPampl, 445 stellt § 1 als moralische Pflicht der rechtlichen in § 2 gegenüber.

<sup>23</sup>Vgl. G. Luf, Glaubensfreiheit und Glaubensbekenntnis, in: HdbKathKR, 565 (Hervorhebung von mir).

<sup>24</sup>Die unbetonte Partikel "wohl" drückt eine Annahme oder Vermutung des Sprechers aus.

<sup>25</sup>P. Krämer, Kirchenrecht I, 39 (H von mir); das vollständige Zitat lautet im Kontext: "Mag diese Verpflichtung auch kraft 'göttlichen Gesetzes' bestehen, eigentlich handelt es sich hier nicht um eine rechtliche, sondern um eine sittliche Verpflichtung, die zum Ausdruck bringt, daß der Mensch 'gottfähig' ist, daß er zur Erkenntnis Gottes gelangen kann und deshalb der religiösen Wahrheitsfrage nicht ausweichen darf". H. J. F. Reinhardt, Religionsfreiheit aus kanonistischer Sicht, in: Klaus Lüdicke (Hg.), Neue Positionen des Kirchenrechts, Graz 1994, 185 sagt diese Interpretation zwar inhaltlich zu, hält aber doch die kritische Anfrage für notwendig, warum der Text von göttlichem Recht spricht, obwohl DH 2b ausdrück-

(durch das Adverb *eigentlich*) zu erkennen, daß er gegen den äußeren Anschein argumentiert, der eher für eine rechtliche Intention spricht. Für ihn gehört die Bindung im Glauben zu den "Legitimationsprinzipien für kirchliche Rechtsbildung". Diese Prinzipien thematisiert er im Rahmen einer "theologischen Grundlegung des kirchlichen Rechts". Sie besagt nach *Krämer*, "daß dieses Recht nicht bloß ein zwischenmenschliches Verkehrsrecht meint, das völlig in die Beliebigkeit des Menschen hineingestellt ist, sondern in einem tieferen und insofern unverfügbaren Bereich verankert ist"<sup>26</sup>. Im Zusammenhang mit der Bedeutung der "Bindung im Glauben" weist er darauf hin, daß "mit der inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubensgehaltes ... zugleich auch rechtliche Aspekte gegeben (sind). Denn das zum Heil des Menschen Geoffenbarte ist nicht menschlicher Beliebigkeit anheimgestellt oder ausgeliefert, sondern muß in Treue festgehalten werden und ist insofern einer rechtlichen Abgrenzung zugänglich"<sup>27</sup>. Auch dem läßt sich entnehmen, daß Glaubenswahrheit und Rechtlichkeit nicht völlig beziehungslos sind. Eine eigenartige Kombination aus sittlicher und rechtlicher Pflicht nimmt *J. I. Arrieta* an: Gemeint sei, daß Ungetaufte unmittelbar durch die Wahrheit selbst in der moralischen Ordnung verpflichtet seien. Kirchenzugehörige seien auf Grund des hierarchischen Prinzips in rechtlicher Hinsicht gebunden durch alles, was die Hirten ihnen in legitimer Weise vorlegen<sup>28</sup>. Er übersieht allerdings zweierlei: *Zum einen* entspricht es nicht dem Wortlaut des Paragraphen; zudem wäre es eine ungewöhnliche und daher unwahrscheinliche Homonymie, *omnes homines* einmal umfassend und als identisches Subjekt zu verstehen, ein anderes Mal aber auf Gläubige einzuschränken. *Zum anderen* wird nicht differenziert zwischen Offenbarungswahrheiten und anderen von der kirchlichen Autorität vorgelegten Lehren. Nur von ersteren ist in diesem Canon die Rede<sup>29</sup>.

---

lich die Qualifizierung als „moralische Pflicht“ enthält. Vgl zur Antwort die Hinweise aus der Textgeschichte unten S. 210.

<sup>26</sup>Ebd., 23. Vgl. auch ebd., 25-27.

<sup>27</sup>Ebd., 26. Auch die Formulierung: "In rechtlicher Hinsicht bedeutsamer für den Schutz des Glaubensvollzuges vor subjektiver Beliebigkeit sind jedoch die Bestimmungen des Codex über die Verbindlichkeit lehramtlicher Aussagen" (Hervorhebung von mir), ebd., 39, leugnet den rechtlichen Charakter der "eigentlich" sittlichen Verpflichtung nicht vollständig.

<sup>28</sup>Vgl. *J. I. Arrieta*, Subject, 255.

<sup>29</sup>Dies geht auch aus der Textgeschichte hervor, vgl. unten S. 208.

## cb. Charakterisierung nach der Textstruktur

Für eine richtige Charakterisierung ist auf den durch die grammatikalische Struktur indizierten engen *inhaltlichen Zusammenhang von erstem und zweitem Teil* des Paragraphen zurückzukommen. Sie legt von vornherein ein Verständnis nahe, das die Beibehaltung von "omnes homines" als identisches Subjekt ermöglicht. Zudem ist die Stellung der Bestimmung nach c. 747 CIC von Bedeutung. Die durch das identische Subjekt geschaffene enge Zusammengehörigkeit der verschiedenen Pflichten darf nicht dadurch aufgebrochen werden, daß man zwei Kreise von Normadressaten in den Text einträgt. Der Paragraph differenziert nicht nach Normadressaten, sondern nach dem Zeitpunkt, von dem an die Pflichten greifen und nach ihrer Dauer. Für alle Menschen gilt nach der Konzeption dieser Bestimmung: Die Pflicht zur Wahrheitssuche ist zeitlich begrenzt und wird abgelöst durch eine anders geartete Pflicht. Diese besteht in der Annahme und der Bewahrung der Wahrheit über Gott und die Kirche betreffende Fragen, sobald sie erkannt ist. Der Zeitpunkt der Ablösung der einen Pflicht durch die andere kann nicht terminlich fixiert werden, sondern nur durch eine sachliche Bedingung: Ist die eine (bestimmte) Wahrheit erkannt, dann ist in bezug auf sie die Suche beendet, und es erübrigt sich die diesbezügliche Verpflichtung<sup>30</sup>. Diese Abfolge gilt logisch wie chronologisch für alle Menschen und kann daher auch sprach-ökonomisch in dieser gedrängten Form zum Ausdruck gebracht werden.

Der Gesetzgeber sieht die Wahrheitssuche nicht als einen lebenslang unabgeschlossenen Prozeß. Er geht vielmehr aus von der Vorfindbarkeit der Wahrheit in Gestalt des der kirchlichen Hierarchie (c. 747 § 1 CIC) anvertrauten *depositum fidei*<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup>Es ist daher vom Wortlaut der Bestimmung her unzutreffend, wenn J. Vries, Gottesbeziehung, 78 mit Bezug auf c. 748 § 1 CIC von der Pflicht der "Gläubigen" zur Wahrheitssuche spricht.

<sup>31</sup>Auch dies entspricht eher dem Offenbarungs- und Glaubensverständnis des I. Vatikanums, vgl. oben S. 147. In diesem Sinne trifft auch die pointierte Formulierung bei J. Vries, Gottesbeziehung, 278 den Kern: "Der Eintritt in die Kirche ist ... das entscheidende Ereignis auf dem Weg des Heiles, nicht der Tod". Die Konzeption des c. 748 § 1 CIC sperrt sich gegen Versuche, das Verständnis der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und die dadurch eröffnete geschichtliche Dimension der Glaubenswahrheit fruchtbar zu machen für die Relevanz der faktisch gelebten Glaubensüberzeugung der Christen in der Kirche. Vgl. neuerdings S. Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens-

Die Pflicht zur Wahrheitssuche betrifft sicherlich die personale Gottesbeziehung des Menschen. Es ist unzulässig, die Wahrheitsfrage auf sich beruhen zu lassen, sich ihr gegenüber indifferent zu verhalten. Diese Pflicht besteht Gott gegenüber sicher als moralische Pflicht. Eine nur moralische Pflicht aller Menschen in ein kirchliches Gesetzbuch aufzunehmen, ist zumindest ungewöhnlich. Es wäre zudem unverständlich, wenn die auf Zusammengehörigkeit angelegte Struktur des Rechtssatzes in der Weise gesprengt würde, daß der erste Teil für alle Menschen eine sittliche Pflicht und der zweite Teil für alle Menschen eine rechtliche Pflicht statuierte. Vielmehr gilt: Die für alle Menschen im CIC aufgestellte Pflicht zur Wahrheitssuche stellt einen Satz des göttlichen Rechts dar, dessen rechtliche Verpflichtungskraft mit ihm selbst gegeben ist und von der Kirche lediglich authentisch deklariert wird<sup>32</sup>. Da sich dies aus der Natur der Sache und dem Normadressaten ergibt, der durch kirchliches Recht nicht gebunden wäre, konnte der Gesetzgeber auf eine eigene Kennzeichnung dieser Rechtsqualität verzichten<sup>33</sup>.

---

und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart-Berlin-Köln 1994 (= Praktische Theologie heute 19).

<sup>32</sup>Vgl. H. Socha, in: MKCIC, 11,15 sowie H. Barion, Kirchenrecht, in: W. Böckenförde (Hg.), Hans Barion, 337. Nach H. Pree, Bemerkungen, 48f. gehört der Ausdruck *lex divina* im CIC zu jenen Begriffen, die "einen erhöhten Verbindlichkeitsgrad" implizieren. Er bezeichne "eine ursprünglich moralische Verpflichtung, die der Gesetzgeber aufgreift, um auch rechtliche Wirkungen daran zu knüpfen." Dies ist hier nicht der Fall. Dennoch gilt nach Pree, daß "*lex divina* in allen Fällen undifferenziert als '*Recht*' verstanden wird". Ausführlich und kritisch zu bestimmten Verständnisweisen des *ius divinum* vgl. ders., Zur Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit des *Ius Divinum*, in: H. J. F. Reinhardt (Hg.), *Theologia et ius canonicum*. FS H. Heinemann, Essen 1995, 111-135.

<sup>33</sup>Zur Problematik, die Gottesbeziehung als Rechtsbeziehung zu verstehen, vgl. J. Vries, Gottesbeziehung, 25-47. Er spricht sich gegen dieses Verständnis aus. Die Tatsache, daß der CIC Normen enthält, welche die innere persönliche Gottesbeziehung berühren, will er vor dem Vorwurf in Schutz nehmen, dies bedeute eine Verrechtlichung der Gottesbeziehung. Ohne daß auf diese Diskussion näher eingegangen werden kann, ist doch die Frage zu stellen, ob der Autor hier den Gesetzgeber nicht an einer Stelle verteidigt, wo dieser gar nicht in Schutz genommen werden will. O. H. Pesch, Gesetz, 199-201 und ebd., 193-196 belegt das Vordringen gerade eines juristischen Gesetzesbegriffes in Soteriologie und Ethik sowie seine Lebendigkeit in Äußerungen des päpstlichen Lehramts. Vgl. zum Problem einer Vorstellung von Gott als Gesetzgeber im sittlichen Bereich H. Kramer, Der moralische Gott. Wege und Gefahren einer Versuchung, in: K. Demmer, K.-H. Ducke (Hg.), *Moraltheologie im Dienst der Kirche*. FS W. Ernst, Leipzig 1992 (= Erfurter Theologische Studien 64), 87-101, bes. 95-99. Auch gibt es Hinweise darauf, daß der Gesetzgeber selbst das Verständnis der Gottesbeziehung als Rechtsbeziehung weitaus unbefangener beurteilt, als dies J. Vries für möglich

Gilt dies nicht auch für den zweiten Teil der Bestimmung? Auch er richtet sich an alle Menschen und spricht doch eigens vom göttlichen Gesetz? Wenn hier die göttlich-rechtliche Grundlage der Norm ausdrücklich angezeigt wird, dann kann dies in der Tat nicht einen sachlichen Unterschied zum ersten Teil bedeuten. Der Sinn dieses Hinweises besteht vielmehr in Betonung und Einschärfung. Für diejenigen, welche die Wahrheit erkannt haben, wird die höchstmögliche Verpflichtungskraft, die einem kanonischen Gesetz zukommen kann, eigens markiert, weil es nicht nur um die Pflicht zur Glaubensannahme, sondern auch um die zur Bewahrung des Glaubens geht. Der Abfall vom einmal gefundenen Glauben wurde historisch immer strenger beurteilt als der Zustand, in dem jemand noch nicht zum Glauben gefunden hat<sup>34</sup>.

## 2. Textgeschichte

Die Norm entstammt den Arbeiten der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt. Ausgangspunkt war der zweite Teil des c. 1322 § 2 CIC 1917. An den Anspruch der Kirche auf freies Lehren der Doktrin des Evangeliums schloß sich durch einen Doppelpunkt als Schlußfolgerung gekennzeichnet an, daß alle kraft göttlichen Gesetzes verpflichtet sind, diese Lehre recht zu erlernen und der wahren Kirche

---

hält. Schon ziemlich weit geht seine Formel: "nicht Recht statt personalen Heilsgeschehens. Aber auch: kein personales Heilsgeschehen ohne Recht", die er aus der Promulgationskonstitution zum CIC erarbeitet, vgl. J. Vries, Gottesbeziehung, 270 sowie ausführlicher 20-24. Es bleiben aber weitere Stellen unberücksichtigt, die ein deutlich juristisches Gesetzesverständnis erkennen lassen, und Vries theologisch bedenklich erscheinen müßten. So spricht Papst Johannes Paul II., Ap. Konst. *Sacrae disciplinae leges* vom 25.01.1983, XVII vom Rechtserbe (*hereditas iuris*), das in den Büchern des Alten und Neuen Testaments enthalten sei. In seiner Ansprache vom 03.02.1983 bei der öffentlichen Präsentation des CIC bezeichnete der Papst Christus als Mittler und obersten Gesetzgeber und setzte die als Beleg beigefügte Schriftstelle 1 Tim 2,5, die sich nur auf die Mitterschaft Christi bezieht, hinter seine Kennzeichnung als Gesetzgeber. Auch hier wird nicht Berührungsangst spürbar, sondern Unbefangenheit, vgl. Johannes Paul II., Ansprache *Ho desiderato* vom 03.02.1983, in: *OssRom* 123 (1983) Nr. 28 vom 04.02.1983, 1 n. 4.

<sup>34</sup>vgl. J. Fuchs, Kontinuität, 135.

Gottes anzugehören<sup>35</sup>. Dem Anspruch der Kirche entsprach somit die Pflicht zur Übernahme der Lehre und zum Eintritt in die Kirche.

Der während der ersten Sitzungsperiode der Arbeitsgruppe präsidierende *Secretarius adiunctus*, *W. Onclin*, stellte zunächst die Meinungen von Konsultoren zu diesem zweiten Halbsatz der Ausgangsnorm vor. Als erstes erwähnte er den Vorschlag, diese Verpflichtung rechtssystematisch anders einzuordnen, nämlich sie in c. 1351 CIC 1917 einzuarbeiten, der missionsrechtlichen Vorschrift über die Freiheit der Glaubensannahme<sup>36</sup>. Ein anderer hatte vorgeschlagen, diese Bestimmung von c. 1322 § 2 CIC 1917 abzukoppeln und in erweiterter Form als eigenen dritten Paragraphen anzufügen. Diese Erweiterung sollte in Anlehnung an die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (DH) eine Erläuterung der Pflicht zur Übernahme der Lehre und zum Kircheneintritt darstellen. Denn nach der Statuierung dieser Pflicht sollte es heißen, daß dennoch (*tamen*) kein Mensch dazu gezwungen werden dürfe, der Kirche anzugehören, und zwar aus zwei Gründen:

Die Religionsfreiheit, die persönliche wie auch die der Völker, sei von allen anzuerkennen und zu schätzen, und der Glaube sei schließlich ein Geschenk Gottes. Durch die Berufung auf die Religionsfreiheit und den Gnadencharakter des Glaubens sollte also die Verpflichtung zur Annahme des Glaubens und der Kirche vor dem Mißverständnis eines möglichen Zwangs zum eigenen Heil bewahrt werden. Den Inhalt der Aussage bewertete der Sekretär als zulässig, ihre sprachliche Formulierung jedoch als etwas zu verworren<sup>37</sup>.

Den Grundgedanken eines eigenen Paragraphen aufgreifend, wurde des weiteren angeregt, für ihn die Formulierung aus DH 1,1 zu übernehmen, daß alle Menschen verpflichtet seien, die Wahrheit besonders in den Dingen, die Gott und seine Kirche betreffen, zu suchen und sie als erkannte anzunehmen und zu bewahren<sup>38</sup>. Ein weiterer Konsultor stimmte dem zu, verlangte aber eine klarere Formulierung. *W. Onclin* wandte sich

---

<sup>35</sup>"Ecclesiae, independenter a qualibet civili potestate, ius et officium gentes omnes evangelicam doctrinam docendi: *hanc vero rite ediscere veramque Dei Ecclesiam amplecti omnes divina lege tenentur*" (Hervorhebung von mir). Vgl. zum ersten Teil der Norm oben S. 198.

<sup>36</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio I/1967, 226.

<sup>37</sup>Vgl. ebd., 226f.

<sup>38</sup>Vgl. ebd., 227.

dagegen, einen dritten Paragraphen anzufügen. Stattdessen sollte ein eigenständiger Canon verfaßt werden, weil es hier nicht um die Kirche gehe, sondern um die Pflicht der Menschen, die Lehre der Kirche anzunehmen. Damit waren alle fünf Konsultoren einverstanden.

In bezug auf den Text unterstrich ein Konsultor, daß es besser sei, von *quaerere* als von *ediscere* zu sprechen, weil es hier um die Heilswahrheit gehe. Dem außerdem geäußerten Einwand, das *omnes* sei unpassend, weil es hier um Getaufte gehe, widersprach *W. Onclin*: Das hier formulierte Prinzip müsse für *alle* Menschen aufgestellt werden und nicht nur für Getaufte. Eine Begründung gab er nicht. Sein anschließender Textvorschlag wurde als provisorische Fassung angenommen. Er enthielt die Pflicht zur Wahrheitssuche als Begründungssatz; auf ihr aufruhend die Verpflichtung, die Wahrheit des Evangeliums und die wahre Kirche Gottes anzunehmen und zu bewahren<sup>39</sup>. Dieser Vorschlag hatte als c. 1322 § 2 Schema MagEccl substantiell Bestand<sup>40</sup>.

Während der nächsten Sitzungsperiode schlug *W. Onclin* vor, die Bestimmung aus dem früheren c. 1322 CIC 1917 ganz herauszunehmen und als ersten Paragraphen eines eigenen Canons zu fassen, dessen zweiter Paragraph c. 1351 CIC 1917 aufgreifen sollte<sup>41</sup>. Dementsprechend wurde c. 2 Schema MunEcclDoc als neu gekennzeichnet. In § 1 hatten sich, ohne daß Gründe dafür dokumentiert sind, Änderungen im letzten Teil ergeben. Statt: *lege divina amplecti ac servare obligantur* hieß es nun *amplectendi ac servandi lege divina obligantur ac iure gaudent*. Außer der grammatikalischen Veränderung wurden Verpflichtung und Geltungs-

---

<sup>39</sup>Vgl. ebd., 227: *Cum omnes homines veritatem in iis quae Deum eiusque Ecclesiam respiciunt quaerere teneantur, veritatem evangelicam veramque Dei Ecclesiam quam cognoscant, lege divina amplecti ac servare tenentur (vel obligentur)*. Im Vergleich zu DH 1,1 waren hier das nur im dortigen Kontext sinnvolle *vero* sowie das betonende *praesertim* vor dem Objekt der Wahrheitssuche weggefallen.

<sup>40</sup>Durch die Vorziehung von *omnes homines* an die Spitze der Bestimmung wird es als identisches Subjekt klargestellt. Von den beiden Alternativen zur Kennzeichnung der Verpflichtung des zweiten Teils wurde *obligantur* vorgezogen, ohne daß dies begründet wurde. Mit *eiusque Ecclesiam* wurde die Großschreibung angepaßt; vor *quam cognoscant* wurde ein Komma eingefügt und als Quelle DH 1 vermerkt.

<sup>41</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio II/1968, 122f. und ebd. c. 1322 bis § 1 Schema MagEccl<sup>a</sup>. Als einzige textliche Änderung, die aber im nächsten Schema schon wieder verschwand, hieß es: "... in iis quae *sunt* ... respiciunt" (Hervorhebung von mir).



grundlage näher zusammengerückt und vor allem die Erwähnung des Rechts hinzugefügt.

C. 707 § 1 Schema CIC 1980 hatte die Kausalstruktur der Bestimmung durch die Streichung des *cum* aufgegeben. Aus der Unterordnung wurde eine Nebenordnung, die auch zur Einfügung von "*eamque*" führte. Hatte die Pflicht zur Wahrheitssuche zuvor eine Funktion für den anschließenden rechtlich normativen Teil und trat sie so als die moralische Grundlage der Rechtspflicht auf, wird sie nun sprachlich wie inhaltlich eigenständig, kommt ihr nun auch rechtlich eigenständige Normativität zu<sup>42</sup>. Indem das Pronomen "*eamque*" den zweiten Teil auf die Wahrheit und ihre Erläuterung im Relativsatz zurückbezog, konnte auf die Nennung der Wahrheit des Evangeliums und der wahren Kirche als anzunehmender und zu bewahrender Inhalte verzichtet werden<sup>43</sup>.

Obwohl die dokumentierten Einwände nicht zugelassen wurden, legte die Kommission noch einmal Hand an den Text des Entwurfs. Mit überwiegend sprachlichen Glättungen war mit c. 748 § 1 Schema CIC 1982 bereits die Endfassung erreicht. Der *veritas* erläuternde Relativsatz wurde in Kommata eingefasst und damit klarer abgehoben; statt *eamque, quam cognoscant* konnte klarer<sup>44</sup> und ökonomischer *eamque cognitam* gesagt werden und der schon zuvor gewählten Gerundium-Konstruktion entsprach es besser, von *obligatione ... adstringuntur* statt von *obligantur* zu

---

<sup>42</sup>Für das *eiusque* wurde wieder die Kleinschreibung gewählt.

<sup>43</sup>Laut Relatio 1981, 167f. bemängelte Kard. Parecattil an dieser Fassung zunächst, daß "die Kirche betreffende Wahrheit" weiter erscheine als "Heilswahrheit". Es gebe vieles, was die Kirche betreffe, aber nicht zum Heil notwendig sei. Außerdem könne man nicht sagen, jemand solle die Kirche bewahren (*Ecclesiam amplectendi ac servandi*). Diese Einwände wurden einfach mit dem Hinweis abgelehnt, der Text stamme fast wörtlich aus DH. Dabei wäre eine sachliche Entkräftung möglich gewesen. Dem ersten Einwand trug der Text bereits dadurch Rechnung, daß *veritas* hier im Sinne von Offenbarungswahrheit verwendet wurde und damit anderes "die Kirche Betreffendes" ausschloß. Der zweite Einwand beruhte auf einem Mißverständnis, da *amplectendi ac servandi* nicht auf die Kirche, sondern auf die Wahrheit über sie bezogen ist. Auch die zweite Stellungnahme des Kardinals fußte auf diesem Mißverständnis des grammatikalischen Bezugs. Er meinte, das frühere *omnes* habe die Ungetauften bezeichnen wollen; *omnes homines* umfasse auch die Katholiken. Diese bildeten aber die Kirche und könnten nicht verpflichtet werden, sie *anzunehmen*. Hier stellte die Antwort der Kommission den Bezug zu *Wahrheit* klar und fügte erläuternd hinzu, daß alle an die Pflicht zur Wahrheitssuche gebunden blieben, auch wenn andere sie schon angenommen hätten. Zwischen dem *omnes* im alten Canon und dem *omnes homines* gebe es keinen Unterschied.

<sup>44</sup>Vgl. oben S. 200.

sprechen. Darüber hinaus wurde die göttlich-rechtliche Grundlage deutlicher an die Pflicht gebunden und vom anschließend erwähnten Recht weggerückt. Die vorherige Fassung *lege divina obligantur ac iure gaudent* hatte noch die Möglichkeit offen gelassen, diese Geltungsart als gemeinsame Klammer auf Pflicht und Recht zu beziehen. Daß die Bestimmung den Rekurs auf das göttliche Recht überhaupt beibehielt, obwohl die konziliare Quelle DH 1a darauf verzichtete, ist als auf Kontinuität zum alten Codex bedachte Betonung zu werten.

### 3. Fazit

Der textgeschichtliche Überblick zeigt, daß zu Beginn der Reformarbeiten zum hier einschlägigen zweiten Teil des c. 1322 § 2 CIC 1917 kurzzeitig versucht wurde, den Gedanken der *Religionsfreiheit* mit der Pflicht zur Wahrheitssuche in Verbindung zu bringen; zur Begründung wurde nur allgemein auf DH verwiesen. Richtig ist auch, daß der Gesetzestext *fast* wörtlich aus DH 1,1 übernommen wurde. Reicht das aber hin, um die Behauptung zu stützen, c. 748 § 1 CIC kodifiziere die Religionsfreiheit<sup>45</sup>? Dies kann bei näherem Hinsehen weder vom Wortlaut der Norm noch von ihrer Textgeschichte her bejaht werden. Vor jeder grundsätzlichen Überlegung zur Möglichkeit von Religionsfreiheit in einer Überzeugungsgemeinschaft ist festzustellen: Die "Wende"<sup>46</sup>, die durch

---

<sup>45</sup>Vgl. so L. Schick, *Fonction*, 377. I. Riedel-Spangenberg, Verkündigungsdienst, 202 spricht in diesem Zusammenhang von "Glaubens- und Gewissensfreiheit". Auch L. Chiappetta, *Codice I*, 842 gibt zunächst den Inhalt der Norm wieder, vgl. ebd., n. 2914, und fährt dann fort, "dieses Recht" werde ungeachtet seiner Aufnahme in Menschenrechtskataloge als Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit auch heute verletzt.

<sup>46</sup>Zum Problem der Einordnung dieser Erklärung in die kirchliche Lehrentwicklung vgl. P. Pavan, Einleitung zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: *LThK*<sup>2</sup> 13, 710; J. R. Dionne, *The Papacy and the Church. A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective*, New York 1987, 147-194; J. Fuchs, Kontinuität kirchlicher Morallehre? Überlegungen am Beispiel der Religionsfreiheit, in: Ders., *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik 2*, Freiburg i. Br.-Freiburg/Schweiz-Wien 1989 (= *Studien zur theologischen Ethik* 26), 122-137; J. T. Noonan, Development in moral doctrine, in: *ThSt* 54 (1993) 667f. 673-677 sowie E.-W. Böckenförde, Einleitung, in: Ders., *Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche 3*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 9-12. Eine gedrängte Aufzählung unterschiedlicher exemplarischer Einschätzungen bietet M. Seckler, Religionsfreiheit und Toleranz. *Die "Erklärung über die Religionsfreiheit" des Zweiten Vatikanischen Konzils im Kontext der kirchlichen Toleranz- und Intoleranzdoktrinen*, in: *ThQ* 175 (1995) 2f.

die Konzilserklärung *Dignitatis Humanae* markiert wird, ist bezogen auf die kirchliche Haltung zur Religionsfreiheit als staatlichem Recht<sup>47</sup>. Die Erklärung thematisiert an zwei Stellen die Pflicht zur Wahrheitssuche. DH 2b spricht von der *moralischen* Pflicht, vor allem die religiöse Wahrheit zu suchen, als einer Pflicht, die der Mensch nur seinem Wesen gemäß erfüllen kann, wenn er frei von äußerem Zwang und zugleich psychologisch, innerlich frei ist. Dieser Satz steht im wichtigsten Artikel der Erklärung<sup>48</sup> und geht unmittelbar dem "rechtlichen Kern der neuen kirchlichen Lehre"<sup>49</sup> voraus, nämlich der Feststellung: "Das Recht auf diese Freiheit bleibt auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt".

C. 748 § 1 CIC schöpft seinen Inhalt gerade nicht aus dieser konziliaren Gewährsstelle<sup>50</sup>. Die Bestimmung stützt sich vielmehr auf DH 1b. Diese Stelle bildet zusammen mit dem ihr folgenden Abschnitt DH 1c einen zusammengehörigen Komplex des ersten Artikels von DH. Dieser Komplex klammert bestimmte Problembereiche der zu verhandelnden Thematik von vornherein aus und legt Kontinuitätsbekenntnisse<sup>51</sup> ab, um so "eine überflüssige Flut 'traditionsgebundener' Opposition zu vermeiden"<sup>52</sup>. Es wird der Wahrheitsanspruch der katholischen Religion und damit zusammenhängend die Verpflichtung zur Wahrheitssuche, -an-

---

<sup>47</sup>Vgl. P. Pavan, Einleitung, 708. Zu Entstehung, Hintergrund und Inhalten der Erklärung vgl. außerdem A. M. Neophitos, *The legal limitation of religious liberty: An historical study of the documents of the World Council of Churches and the Second Vatican Council*, (Diss.) Rom 1974, 110-171. 249-286.

<sup>48</sup>Vgl. P. Pavan, Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: LThK<sup>2</sup> 13, 714.

<sup>49</sup>Vgl. E.-W. Böckenförde, Einleitung, in: *Zweites Vatikanisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit*, Münster 1968, 10.

<sup>50</sup>Daher trägt auch der Hinweis auf DH 2,2 nichts aus für die Begründung der moralischen Qualität der Pflicht zur Wahrheitssuche in c. 748 § 1 CIC, vgl. so G. Luf, *Glaubensfreiheit*, 569 A. 19 sowie oben S. 202.

<sup>51</sup>Beide Absätze werden mit *profitetur Sacra Synodus* eingeleitet.

<sup>52</sup>J. Fuchs, *Kontinuität*, 124.

nahme und -bewahrung<sup>53</sup> in aller Klarheit aufrechterhalten. Dadurch sollte auf jeden Fall der Eindruck vermieden werden, die traditionswidrige These des Indifferentismus könne Auswirkungen in der Erklärung zeigen<sup>54</sup>. Es geht an dieser Stelle *nicht* um das Recht auf Religionsfreiheit, sondern um die unabhängig davon auf der moralischen Ebene bestehende Pflicht zur Wahrheitssuche. Die Zielrichtung der Konzilserklärung, der Kontext des für die Abfassung des Canons herangezogenen Belegs sowie der Wortlaut selbst schließen aus, daß c. 748 § 1 CIC das Prinzip der Religionsfreiheit in die lateinische Kodifikation aufnehmen will.

Der *Sinn der Bestimmung* ist ein gänzlich anderer: Nachdem c. 747 CIC das hierarchische Lehramt als *Subjekt*<sup>55</sup> der kirchlichen Lehraufgabe behandelt hat, thematisiert c. 748 § 1 CIC nun das Gegenüber, den "Empfänger"<sup>56</sup> oder *Adressaten* dieser Lehrtätigkeit. Für alle Menschen gilt auf Grund göttlicher Autorität die rechtliche Verpflichtung, die Wahrheitsfrage nicht zu suspendieren, sondern die Wahrheit zu suchen<sup>57</sup>. Diese Konzeption von Sender und Empfänger, von Lehrer und Hörer bzw. Lernendem setzt die schon in c. 747 CIC weiterlebende Gegenüberstellung von lehrender und lernender Kirche fort und verstärkt sie. Sie war in c. 1322 § 2 CIC 1917 sprachlich deutlicher erkennbar (*ediscere*), wird aber durch die Wahl einer passenden Konzilsstelle in neuem Sprachgewand substantiell unverändert tradiert.

Neu ist, daß es in diesem Canon implizit in bezug auf die Suche nach der Wahrheit und explizit hinsichtlich ihrer Annahme und Bewahrung auch um ein entsprechendes Recht geht. *Implizit* folgt aus der in c. 747 § 1 CIC neben dem Recht auch statuierten Pflicht zur Verkündigung des Evangeliums ein "bedingter Anspruch gegenüber der Kirche"<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup>Vgl. E.-W. Böckenförde, Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. *Überlegungen 20 Jahre danach*, in: Ders., Schriften 3, 65.

<sup>54</sup>Vgl. J. Fuchs, Kontinuität, 124.

<sup>55</sup>In der Version der "Doppellesung" als "aktives" Subjekt, vgl. oben S. 157.

<sup>56</sup>Vgl. V. Fagiolo, *Munus*, 36: *destinatari*.

<sup>57</sup>Vgl. ebd., 36f.

<sup>58</sup>H. Socha, in: MKCIC, 11,15.

auf eine Chance, die wahre Lehre kennenzulernen<sup>59</sup>. Das *explizit* angefügte Recht auf Annahme der einmal erkannten Wahrheit(en) begründet ein Recht auf Taufempfang, das nicht willkürlich verweigert werden darf<sup>60</sup>. Das Recht auf Bewahrung der Wahrheit ist notwendiges Korrelat der zugrundeliegenden und erstgenannten Pflicht. Sein näherer Inhalt ist nur zu klären vor dem Hintergrund weiterer Pflichten, welche die richtige Weise der Glaubensbewahrung normieren (cc. 750-754 CIC).

## II. Freie Annahme des Glaubens (c. 748 § 2 CIC; c. 586 CCEO)

### 1. C. 748 § 2 CIC

Als letzter von drei missionsrechtlichen Canones hatte c. 1351 CIC 1917 bestimmt, daß niemand zur Annahme des katholischen Glaubens gegen den Willen gezwungen werden darf<sup>61</sup>. Das geltende Gesetzbuch enthält ein entsprechendes Verbot in c. 748 § 2: *Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est*. Die Formulierung ist aufwendiger geworden. Auf eindringlichere Weise wird die Unzulässigkeit einer Handlungsweise in der Glaubensvermittlung festgestellt und auf diese Weise ein strenges Verbot ausgesprochen.

#### a. Formaler Charakter des Verbots

Der Terminus *fas est* ist eine der Formeln, in denen der Codex eine rechtliche Verpflichtung zum Ausdruck bringt. Überwiegend bezeichnet er eine Erlaubnis rein kirchlichen Rechts. Er kann aber auch einen höheren Verpflichtungsgrad kennzeichnen<sup>62</sup>. C. 748 § 2 CIC ist eine von nur

---

<sup>59</sup>Auch E. Tejero, in: CodPampl, 471 äußert, die Tatsache, daß jemand ungetauft sei, hindere die Kirche nicht daran, ihm ihre Heilsbotschaft zukommen zu lassen. In diesem Sinne kann von einem Recht auf das Angebot des Depositum gesprochen werden.

<sup>60</sup>Vgl. A. E. Hierold, Taufe und Firmung, in: HdbKathKR, 665.

<sup>61</sup>*Ad amplectendam fidem catholicam nemo invitus cogatur*.

<sup>62</sup>Vgl. P. Erdö, Expressiones, 10. 11.

zwei Stellen im Gesetzbuch<sup>63</sup>, an denen *fas est* mit dem negierenden Indefinitpronomen "niemand" (*nemo*) in untersagender Funktion auftaucht. Beiden Stellen eignet eine besondere Nachdrücklichkeit<sup>64</sup>. In c. 748 § 2 CIC steht *nemini ... fas est* in betonter Schlußstellung. Das Adverb "jemals" (*umquam*) ist für eine einfache Vorschrift, die künftig gelten soll, eigentlich überflüssig. Hier hat es aber eine eigenständige Funktion: Es wirkt unterstreichend und verleiht der Vorschrift eine überzeitliche Geltung, insofern sie sich durch dieses Wort auf jeden beliebigen Zeitpunkt in der Zukunft oder in der Vergangenheit erstreckt. Damit wäre es möglich, daß *fas est* in diesem Zusammenhang keine Verpflichtung rein menschlichen Rechts bezeichnet, sondern eine göttlich-rechtliche Grundlage impliziert<sup>65</sup>. Vor diesem Hintergrund ist zur Wiedergabe im Deutschen auf jeden Fall die Formulierung vorzuziehen, niemandem sei es jemals *erlaubt*, das noch näher zu bestimmende Verhalten zu zeigen. Besser als bei der Formulierung, dazu habe niemand das *Recht*, kommt dadurch die grundsätzliche moralische Unzulässigkeit zum Ausdruck<sup>66</sup>.

## b. Inhalt des Verbots

*Was* wird nun näherhin als so strikt unzulässig qualifiziert? Niemand darf jemals Menschen allgemein und überhaupt in einer bestimmten Weise zu etwas Bestimmten *veranlassen* oder *bewegen* (*adducere*). Objekt der Veranlassung ist die Annahme des katholischen Glaubens gegen deren (der Menschen) eigenes Gewissen, näherhin das so erfolgende erstmalige Ergreifen des katholischen Glaubens gegen das eigene Gewissen. Denn nur dieser Akt wird mit *amplectari* bezeichnet<sup>67</sup>. Dieser spezifische Zusammenhang schränkt den Kreis der genannten "Menschen" insofern ein,

---

<sup>63</sup>Vgl. außerdem c. 628 § 3 CIC.

<sup>64</sup>In c. 628 § 3 CIC kommt dies durch den betonten Kontrast zum ersten Teil der Norm zum Ausdruck.

<sup>65</sup>Vgl. auch die Bedeutung "göttliches Recht" oder "göttliches Gebot" von *fas est* bei R. Sleumer, Wörterbuch, 327.

<sup>66</sup>*Recht* im engen Sinn als Rechtsanspruch zu verstehen, hätte bedeutet, das Verbot weniger strikt erscheinen zu lassen. *Recht* hätte im übertragenen Sinne als moralische Zulässigkeit überhaupt verstanden werden müssen, um dies zum Ausdruck zu bringen.

<sup>67</sup>Vgl. c. 748 § 1 CIC sowie oben S. 200.

als damit nur Personen gemeint sind, die entweder als Ungläubige oder als Christen anderer Konfession niemals zuvor dem katholischen Glauben anhängen.

Die weitere adverbielle Bestimmung *per coactionem* bezeichnet den *Modus der Veranlassung*. *Coactio* bedeutet Zwang<sup>68</sup> und taucht sonst nur noch in c. 219 CIC auf. Insofern dieser Canon von "jedwedem Zwang" spricht, kann er als Oberbegriff für verschiedene Arten von Zwang aufgefaßt werden, die entweder durch Gewalt (*vis*) oder schwere Furcht (*metus*) verursacht werden<sup>69</sup>. In der Kanonistik wird dementsprechend zwischen absolutem Zwang, der den freien Willen ausschaltet, und bedingtem Zwang, der ihn rechtserheblich beeinträchtigt, unterschieden<sup>70</sup>. Mit der Verwendung von *coactio* ist somit klargestellt, daß hier beide Spielarten des Zwangs im Sinne des kirchlichen Gesetzbuches - aber auch nur diese - als Modi der Hinführung zum Glauben für absolut unzulässig erklärt werden.

Was erbringt die Neuformulierung des Paragraphen im Vergleich zum altkodikarischen Ausgangs-canon? Hat das Christentum nicht von jeher die Freiheit des Glaubensaktes betont<sup>71</sup>, auch wenn die Faktizität seiner Intoleranz nicht zu bestreiten ist<sup>72</sup>? Geht es hier um die sprachliche Überarbeitung eines kirchlich immer schon verfochtenen Prinzips? Eine solche Behauptung der Kontinuität im Grundsätzlichen bei Diskontinuität im Faktischen erweist sich als zu undifferenziert. Selbst konzediert, die päpstlichen Verurteilungen der Religionsfreiheit hätten sich tatsächlich vor allem gegen eine Version der Religionsfreiheit gerichtet, die Indifferentismus bedeutete<sup>73</sup>, wird man dem Wandel von der Ablehnung der

---

<sup>68</sup>Vgl. R. Köstler, Wörterbuch, 70; R. Sleumer, Wörterbuch, 217.

<sup>69</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 528. 276.

<sup>70</sup>Vgl. H. Pree, Normen, 105f. und F. J. Urrutia, De normis generalibus. Adnotationes in Codicem: Liber I, Rom 1983, 85 sowie H. J. F. Reinhardt, in: MK, 219, 2.

<sup>71</sup>Vgl. W. Kasper, Religionsfreiheit als theologisches Problem, in: J. Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993 (= Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 2), 214 mit Berufung u. a. auf c. 1351 CIC 1917 und c. 748 CIC.

<sup>72</sup>Vgl. ebd., 225.

<sup>73</sup>Vgl. zur Diskussion um die Bewertung dieser päpstlichen Lehräußerungen G. Denzler, Menschenrechte in den Lehren der Päpste, in: H. Helbling (Hg.), Religionsfreiheit im 20.

Religionsfreiheit hin zum positiven Einsatz für sie in DH<sup>74</sup> nicht gerecht. Sicherlich gebar das Christentum den Gedanken der Intoleranz nicht sozusagen aus sich selbst. Es gilt allerdings sehr wohl, daß es "zwar von der spätantiken Staats- und Gesellschaftstheorie her auf den Weg zur Intoleranz gebracht wurde, ... aber eben doch in seinen maßgeblichen Repräsentanten diesen Weg mitgegangen ist und dafür die theologischen Instrumente lieferte"<sup>75</sup>. Auch hat die Tatsache, daß *Augustinus* als "rigider Theoretiker der Intoleranz" gilt<sup>76</sup>, nichts an seiner bleibenden Hochschätzung als Kirchenlehrer und damit auch als Verkörperung der Rechtgläubigkeit in der Lehre geändert<sup>77</sup>. Darüber hinaus war es auf der Grundlage des alten Codex nicht einmal ausgemacht, ob aus Sicht der kirchlichen *Lehre* die Gewaltanwendung in Sachen des Glaubens verboten war<sup>78</sup>. Vielmehr konnte festgestellt werden, daß "die Frage nach dem grundsätzlichen Anspruch der Kirche auf die Ausübung äußeren Glaubenszwanges noch nicht abschließend geklärt ist"<sup>79</sup>.

Sieht nicht genau dies mit c. 748 § 2 CIC anders aus? Die Aufnahme des unscheinbaren Adverbs *umquam* in den Gesetzestext und die Verwendung eines Verpflichtungsterminus, der auch für Bestimmungen göttlichen Rechts geeignet ist, bedeutet eine grundsätzliche Verurteilung aller erfolg-

---

Jahrhundert, Zürich 1977, 65-78, bes. 70, der sich gegen Versuche wendet, die Strenge und Tragweite der päpstlichen Urteile historisch interpretierend zu relativieren. Eben darum bemüht, muß aber auch J. Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: E.-W. Böckenförde, R. Spaemann (Hg.), Menschenrechte, 138-174 "Grenzen der historischen Relativierbarkeit und der rückwirkenden Harmonisierbarkeit" zugestehen, ebd., 145-147.

<sup>74</sup>So die Wertung ebd., 212.

<sup>75</sup>M. Seckler, Toleranz, Wahrheit, Humanität, in: H. J. Vogt (Hg.), Kirche in der Zeit. FS W. Kasper, München 1989, 133.

<sup>76</sup>Vgl. ebd., 133f.

<sup>77</sup>Vgl. H. Rahner, Kirchenlehrer, in: LThK<sup>2</sup> 6, 229f. *Augustinus* wurde von Papst *Bonifaz VIII.* 1295 als Kirchenlehrer anerkannt.

<sup>78</sup>Vgl. H. Barion, Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts, in: W. Böckenförde (Hg.), Hans Barion, 316 sowie P. Krämer, Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung, Trier 1981 (= Canonistica 5), 15-17.

<sup>79</sup>H. Barion, Tragweite, 316. Insofern ist die pauschale Behauptung einer von der Kirche immer schon vertretenen Freiheit des Glaubensaktes allgemein und die Berufung auf c. 1351 CIC 1917 nicht haltbar.



ten und künftig noch erfolgenden Handlungsweisen, die irgendeinen Menschen durch Zwang gegen sein Gewissen zur erstmaligen Annahme des katholischen Glaubens bewegen wollten. Es entspricht dem und wird zugleich ebenfalls als Grundsatzentscheidung ausgewiesen, daß der Gesetzgeber den früheren kirchlichen Anspruch auf Verhängung auch zeitlicher Strafen und auf die Nutzung des *brachium saeculare* zur "Strafvollstreckung wegen eines kirchlich festgestellten Delikts durch den Staat, ohne daß er dieser Vollstreckung ein eigenes unabhängiges Erkenntnisverfahren oder eigene Unrechtstatbestände zugrundelegen würde"<sup>80</sup>, aufgegeben hat<sup>81</sup>. Diese Grundsätzlichkeit und die Erfassung nicht nur zu missionierender Ungetaufter, sondern auch von getauften Andersgläubigen wird unterstrichen durch die rechtssystematische Umplazierung der Norm. Dadurch wird aus einer missionsrechtlichen Einzelbestimmung ein Leitcanon des Lehrrechts<sup>82</sup>, der gleichwohl nicht ausdrücklich als göttlichen Rechts qualifiziert wird.

### c. Innerkirchliche Anerkennung der Religionsfreiheit?

Über diese Würdigung geht die kanonistische Kommentierung des Paragraphen und des c. 748 CIC insgesamt *weit hinaus*. Es wird in ihm zu Recht die Sprache des Vatikanum II, näherhin seiner Erklärung über die Religionsfreiheit wiedererkannt. Daraus werden aber weitreichende Schlüsse gezogen. Man sieht die dargelegte Freiheit der Glaubensannahme in "den Rang eines Grundrechts" erhoben, "das Wirkung entfaltet auch hinsichtlich ... der ... nicht mehr ganz glaubenden Katholiken". Es wird gesprochen von "Glaubens- und Gewissensfreiheit", die "absolut" gelte, "d. h. auch gegenüber dem katholischen Glauben, d. h. auch ge-

---

<sup>80</sup>G. Göbel, Verhältnis, 126.

<sup>81</sup>Vgl. statt c. 2214 § 1 CIC 1917 heute c. 1311 CIC sowie die Streichung von c. 2198 CIC 1917. G. Göbel, Verhältnis, 127-128 macht allerdings darauf aufmerksam, daß dies weder im bislang zugänglichen Quellenmaterial noch in der wissenschaftlichen Literatur sonderlich gewürdigt wurde. Vgl. außerdem ebd., 129 den Hinweis und Beispiele dafür, daß der Ausfall von c. 2198 CIC 1917 nicht "das Ende des Phänomens staatlicher Vollstreckungshilfe bei Verstößen gegen die Kirchendisziplin darstellt".

<sup>82</sup>Vgl. insoweit zu Recht H. Mussinghoff, in: MK, 748, 4.

genüber der absoluten Wahrheit"<sup>83</sup>. Man sieht das Prinzip der Religionsfreiheit angewendet auf den katholischen Glauben, glaubt hier in Wendungen des Konzils den Primat des Gewissens ausgedrückt zu sehen<sup>84</sup>. In bezug auf c. 748 CIC insgesamt ist zu lesen: "Der c. 748 § 1 normiert die sittliche Pflicht, das Recht und die Freiheit für alle Menschen zur Suche nach der Wahrheit. Systematisch wäre diese Bestimmung als fundamentales Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit eher den allgemeinen Grundrechten zuzuordnen, zumal der § 2 das Recht auf Glaubensfreiheit auch innerhalb der Kirche einräumt"<sup>85</sup>. Es sei hier abgesehen davon, daß dem geltenden katholischen Recht "Grundrechte" im heute allgemein vorherrschenden Sinn als formal höherrangige verfassungsmäßig garantierte Rechte fremd sind, weil der Gesetzgeber bewußt auf sie verzichtet hat<sup>86</sup>, weshalb der besseren Verständigung halber in Äußerungen *de iure condito* auf diesen Begriff verzichtet werden sollte. Die vorgestellten Behauptungen sind vielmehr unabhängig davon in doppelter Hinsicht nicht haltbar: *zum einen* läßt sich zeigen, daß die konstatierte Konzilsrezeption keine substantielle, sondern eine vorwiegend sprachlich-rhetorische ist; *zum anderen* ist die unterstellte Möglichkeit einer innerkirchlichen Gewährung von Religionsfreiheit grundsätzlich zu hinterfragen. Ersteres ergibt sich textgenetisch, letzteres aus grundsätzlichen Erwägungen und begrifflichen Klärungen.

#### ca. Hinweise aus der Textgeschichte

Die Dokumentation zur Überarbeitung des c. 1351 CIC 1917 gibt keinen Hinweis darauf, daß hier ein besonderes Problem gesehen worden wäre. Nachdem im Zusammenhang mit der Überarbeitung von

---

<sup>83</sup>Ebd., 748,4. Von "Gewissensfreiheit" spricht auch L. Chiappetta, Codice I, 843 n. 2916.

<sup>84</sup>Vgl. J. A. Coriden, in: Coriden, 547. L. Schick, Fonction, 377 sieht hier die Religionsfreiheit kodifiziert, wie DH sie verstehe.

<sup>85</sup>I. Riedel-Spangenberg, Verkündigungsdienst, 202.

<sup>86</sup>Vgl. H. J. F. Reinhardt, in: MK, Einführung vor 208 sowie H. F. Zacher, Statt einer Zusammenfassung: Grundrechte als Sache der Welt und als Sache der Kirche, in: E.-W. Böckenförde, R. Spaemann (Hg.), Menschenrechte, 346-350, bes. 349 und G. Luf, Grundrechte im CIC/1983, in: ÖAKR 34 (1985) 107-131.

c. 1322 § 2 CIC 1917 kurz der Vorschlag aufgetaucht war, dessen zweiten Teil mit c. 1351 CIC 1917 zusammenzuziehen<sup>87</sup>, fand sich ohne nähere Diskussion bereits im ersten Schema der Substanz nach die heutige Bestimmung<sup>88</sup>. Als Quelle wurden DH 2 und 4 angegeben. Es gab keinen Anlaß für weitere Diskussionen<sup>89</sup>. Die Endfassung erhält die Bestimmung im Schema CIC 1982, ohne daß die Änderungen nach dem Schema CIC 1980 begründet wurden. Es handelte sich im Wesentlichen um eine syntaktische Umstellung und die Einfügung des *fas est*, das im Unterschied zum vorherigen *possunt* nicht konstatierend die Unmöglichkeit, sondern normativ die Unzulässigkeit zum Ausdruck brachte.

Für die immer noch knappe Norm verwiesen die Entwürfe auf die beiden Artikel der Erklärung über die Religionsfreiheit<sup>90</sup> insgesamt. Sie umfassen mehrere Absätze (DH 2, 1-2 und DH 4, 1-5). Das könnte zu dem Schluß Anlaß geben, es sei beabsichtigt gewesen, in der Neuformulierung des c. 1351 CIC 1917 den Gesamtgehalt dieser Stellen zur Geltung kommen zu lassen. Dies ist aber schon allein deshalb nicht der Fall, weil DH 4b-f sich nicht mit der Religionsfreiheit einzelner, sondern mit der von Gemeinschaften befaßt. Außerdem wird der Konzilstext nicht einfach übernommen, sondern in spezifischer Weise transformiert. Der sowohl in DH 2a als auch in DH 4a formulierte Grundgedanke der Freiheit von Zwang in religiösen Dingen wird dabei in doppelter Hinsicht reduziert: DH 2,2 erklärt, daß "das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten (bleibt), die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen". Der Wortlaut des c. 748 § 2 CIC erfaßt dagegen diejenigen Personen nicht, die nach Abfall vom katholischen

---

<sup>87</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio I/1967, 225.

<sup>88</sup>Vgl. c. 1322bis Schema MagEccl: *Ad amplectendam fidem catholicam a nemine umquam homines contra propriam conscientiam coactione adduci possunt (cfr. Vat. II. Declar. Dignitatis humanae, nn. 2,4).*

<sup>89</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio II/1978, 123. Hier fand sich die Schreibweise *unquam* statt *umquam*, auf welche letztere man später wieder zurückkam. Vgl. des weiteren c. 2 § 2 Schema EcclMunDoc und c. 707 § 2 Schema CIC 1980.

<sup>90</sup>Der CIC/Annotierte Ausgabe 1989 enthält weitere Verweisungen, die nicht als Quellen belegbar sind. Das gleiche gilt für die Heranziehung von DH 10 als Bezugspunkt, auf den A. Montan, *Funzione*, 141, G. Damizia, *Funzione*, 610 und C. van de Wiel, *Verkondigingstaak*, 20 A. 1 sowie P. Krämer, *Kirchenrecht* 1, 25. 38 verweisen. Es ist DH 10, wo der Glaubensakt als seiner Natur nach frei bezeichnet wird.

Glauben ihn wieder annehmen wollen. Die Bestimmung gilt mithin nicht für katholische Gläubige. Die Abkehr vom Anspruch auf Anwendung zeitlicher Strafen und von der Unterstützung durch den weltlichen Arm schließen allerdings solchen *äußeren* Glaubenszwang auch für diesen Personenkreis aus. Die Kirche erhebt aber nach wie vor den Anspruch auf Erlaß und Anwendung eines eigenen innerkirchlichen Strafrechts (c. 1311 CIC). Dem reformierten lateinischen Strafrecht liegt kein einheitliches Konzept zugrunde<sup>91</sup>. Daher bleibt es in Anspruch und Ausführung offen für ein Verständnis des kanonischen Rechts auf der Basis eines allgemeinen Rechtsbegriffs<sup>92</sup>. Insofern die kirchlichen Strafen daher weiterhin aus der Sicht des Gesetzgebers wie aus der Sicht der von ihnen Betroffenen als echte Zwangsmittel, wenn auch psychischer Natur, verstanden werden *können*<sup>93</sup> und diese für Glaubensdelikte angedroht sind<sup>94</sup>, ist die Ausklammerung von Abgefallenen aus der Freiheit der Glaubensannahme systemgerecht.

---

<sup>91</sup>Vgl. Klaus Lüdicke, in: MKCIC, Einleitung vor 1311, 4.

<sup>92</sup>Vgl. zu dieser wirkmächtigen Konzeption in kanonistischen Lehrbüchern und lehramtlicher Position W. Böckenförde, Rechtsverständnis, 4-95.

<sup>93</sup>Gegen Ansätze, etwa die Exkommunikation gar nicht als Strafe, sondern als (bloße) Feststellung zu verstehen, macht R. Pahud de Mortanges, Zwischen Vergebung und Vergeltung. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts, Baden-Baden 1992 (= Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft 3) 83 geltend: "Der Exkommunizierte verliert praktisch alle Mitwirkungsrechte und soll durch diese Verschlechterung seiner Rechtslage und den daraus entstehenden psychischen Druck gezwungen werden, seine abweichende Haltung aufzugeben. Das ist etwas ganz anderes als eine deklaratorische Feststellung. Mag sich auch die Exkommunikation theologisch als Feststellung erweisen - über ihren strafrechtlichen Charakter entscheidet weder die normative Idee noch das kirchenrechtliche Etikett, sondern einzig die Erfahrung des Betroffenen". Auf das von H. Barion, Tragweite, 309-311 aufgeworfene Problem, ob die geistlichen Strafen einen "Überzeugungstäter" überhaupt subjektiv betreffen können und sich so der behauptete psychische Druck reduziert auf die tragische Schwäche von Gewissen, "die weder die Kraft haben, das eigene Ich mit seinen subjektiven Meinungen und Strebungen in die objektive Gemeinschaft der katholischen Kirche einzufügen, noch die entgegengesetzte Kraft, das eigene Gewissen über die Lehre der Kirche zu stellen, wenn es von ihnen abweicht", ebd., 310 kann hier nicht näher eingegangen werden. Zur heutigen Diskussion um Eigenart und Begründung des lateinischen Strafrechts vgl. Klaus Lüdicke, in: MKCIC, Einleitung vor 1311 sowie A. Borrás, Les sanctions dans l'Eglise. Commentaire des Canons 1311-1399, Paris 1989, 197-220, bes. 200-207 und L. Gerosa, Ist die Exkommunikation eine Strafe?, in: AKathKR 154 (1985) 83-120.

<sup>94</sup>Vgl. c. 751 iVm c. 1364 CIC.

Gilt die Freiheitsgarantie in bezug auf die Glaubensannahme nur für einen bestimmten Personenkreis oder für die erstmalige Glaubensergreifung, so ist eine *Freiheit* der Glaubensbewahrung oder -bewahrung gar nicht vorgesehen<sup>95</sup>. Für diese Form religiösen Handelns schließt das geltende positive Recht kirchliche Zwangsmaßnahmen ebenfalls nicht aus. Anders als während der Reformarbeiten in der Kanonistik gefordert, hat der Gesetzgeber es keineswegs als zwingend angesehen, aus der Freiheit des Glaubensaktes auch die Eröffnung freier Entfaltungs- und Wirkungsmöglichkeiten zu schließen<sup>96</sup>.

### cb. Grundsätzliche Erwägungen

DH übernahm für seine Ausführungen den modernen Begriff der Religionsfreiheit und konnte dies, weil die Erklärung sich thematisch auf die Behandlung dieses Grundrechts im bürgerlichen Bereich beschränkte<sup>97</sup>. Es umfaßt die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, d. h. die Freiheit und das Recht von Individuen wie Gemeinschaften, weltanschauliche und moralische Überzeugungen zu bilden, zu äußern und im Handeln zu befolgen bzw. solches bewußt zu lassen<sup>98</sup>. Dieser spezifisch rechtliche Begriff von Religionsfreiheit geht nicht auf die großen Kirchen zurück<sup>99</sup>. Er ergab sich vielmehr aus der politischen und juristischen Re-

---

<sup>95</sup>Vgl. G. Luf, Glaubensfreiheit, 566.

<sup>96</sup>Vgl. P. Krämer, Kirche der freien Gefolgschaft: kirchenrechtliche Überlegungen zu einem umstrittenen Kirchenmodell, München 1981 (= Eichstätter Hochschulreden 29), 7 sowie heute ders., Kirchenrecht I, 37.

<sup>97</sup>Vgl. oben S. 160 sowie W. Kasper, Religionsfreiheit, 826f.

<sup>98</sup>Vgl. zu Inhalt und Umfang näherhin A. von Campenhausen, Der heutige Verfassungsstaat und die Religion, in: HdbStKirchR 1, bes. 58-63; N. Blum, Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention, Berlin 1990 (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 19) mit der Konstatierung der Tendenz einer Auflösung der systematischen Zusammenfassung verschiedener Freiheiten unter der Religionsfreiheit zu einer davon unterschiedenen Gewissens- und Gedankenfreiheit und O. Kimmenich, Religionsfreiheit als Menschenrecht. Untersuchung zum gegenwärtigen Stand des Völkerrechts, Mainz-München 1990 (= Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 52), 64-190.

<sup>99</sup>Christlichen Ursprungs ist das grundlegende Toleranzprinzip als Gedankengut der puritanischen Sekten im England des 17. Jahrhunderts. Zur Begründung ihres Freiheitsanspruchs formulierten sie als Prinzip, keine Überzeugung könne so unfehlbar sein, daß sie zu ihren

aktion auf die Erfahrung der Not der Religionskriege, aus dem Gedanken der Notwendigkeit einer Friedensordnung, die vom zerstörerischen Kampf um die religiöse Wahrheit aus nicht mehr im Blick war, und wurde geistesgeschichtlich gestützt durch die Philosophie der Aufklärung<sup>100</sup>. Seit dem 19. Jahrhundert wurde die ursprüngliche Konzeption der Religionsfreiheit als "Abwehr- und Ausgrenzungsfreiheit 'vom Staat'" zu einer "Entfaltungsfreiheit 'im Staat'" ergänzt<sup>101</sup>.

Charakteristikum dieses modernen und heute zumindest im europäischen Raum überwiegenden Begriffs der Religionsfreiheit "als gleiche Freiheit gerade auch für die Andersdenkenden"<sup>102</sup> ist die Lösung der Freiheitsdefinition aus dem Zusammenhang mit der theologischen Wahrheitsfrage<sup>103</sup>. Für den modernen Staat ist die Religionsfreiheit eine "offene, säkulare Rechtsform", in der "Religion" und "Freiheit" "allgemeine, ausfüllungsbedürftige Rahmenbegriffe" sind<sup>104</sup>.

Daher kann Religionsfreiheit als solche nicht für die katholische Kirche übernommen werden, ohne daß dies in Selbstwidersprüche führt. Denn für sie gilt, daß sie gerade darauf beruht, „daß bestimmte Glaubensinhalte als wahr angenommen und in Lehre und Praxis festgehalten werden. Diesen Inhalten gegenüber, die die Identität“ dieser Glaubensgemeinschaft begründen, „kann es nicht - innerkirchlich - Religionsfreiheit

---

Gunsten die Unterdrückung der Überzeugung anderer in einer Gemeinschaft rechtfertigen könne, vgl. R. Niebuhr, Tolerance, in: Collier's Encyclopedia 22, New York-Toronto-Sydney 1994, 354.

<sup>100</sup>Vgl. dazu als Überblick M. Heckel, Religionsfreiheit I. *Geschichte und Grundsatzfragen*, in: StL<sup>7</sup> 4, 820-825 und J. Neumann, Religiöse Freiheit im System der katholischen Kirche, in: H. Helbling (Hg.), Religionsfreiheit im 20. Jahrhundert, Zürich 1977, 53-64 und Einzelheiten bei E.-W. Böckenförde, Die Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat, in: Ders., Schriften III, 33-41 sowie G. Luf, Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte. Überlegungen zur normativen Genese und Struktur der Religionsfreiheit, in: J. Schwartländer (Hg.), Freiheit, 72-92, hier: 74-84.

<sup>101</sup>Vgl. M. Heckel, Religionsfreiheit, 824 sowie G. Luf, Grundrechte, 112f. gegen kanonistische Versuche, das Verständnis der Religionsfreiheit wie der Grundrechte überhaupt auf die erste Phase "einzufrieren", um sie auf dieser Grundlage als mit der innerkirchlichen Ordnung unvereinbar zu (dis)qualifizieren.

<sup>102</sup>M. Heckel, Religionsfreiheit, 822.

<sup>103</sup>Vgl. ebd., 823.

<sup>104</sup>Vgl. ebd., 824.

geben"<sup>105</sup>. Damit ist bei näherem Hinsehen keineswegs die Berechtigung des Anliegens derjenigen Autoren geleugnet, die - vor allem während der Phase der Vorbereitung des neuen CIC - als weitergehende Konsequenz aus DH eine innerkirchliche Verwirklichung der Religionsfreiheit befürworteten bzw. befürworten<sup>106</sup>. Dieses berechnete Anliegen besteht darin, unter der Voraussetzung der Kompatibilität zwischen neuzeitlichem und christlichem Freiheitsverständnis, von einem allgemeinen, den Menschen schlechthin auszeichnenden Freiheitsbegriff, von einem grundlegenden Freiheitsbezug allen Rechts nach den Möglichkeiten einer Verwirklichung von Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung zu fragen<sup>107</sup>. Damit eng verbunden ist das theologische Grundproblem des Verhältnisses von Freiheit und Wahrheit<sup>108</sup> und das Bemühen, den "Freiheit eröffnenden und offenhaltenden Faktor Zeit/Geschichte"<sup>109</sup> im Wahrheitsverständnis zur Geltung zu bringen. Freiheit und Identitätsbewahrung durch Übereinstimmung im Wesentlichen schließen sich nicht aus. "Die Frage allerdings, wo die Grenzen des absolut Wesentlichen liegen, läßt einen größeren Beantwortungsspielraum zu, als es der die theologische Prinzipienlehre in dieser Frage in der Neuzeit leitende Wahrheitsbegriff verlangt. ... Ein ganz auf die Ebene der Satz- und Urteilswahrheit fixierter Wahrheitsbegriff wird nicht nur dem biblischen Wahrheitsverständnis nicht mehr gerecht; er führt auch dazu, daß die Spielräume der dialogischen Toleranz eingeeengt werden und daß jede freiere Entfaltung schon als Identitätsstö-

---

<sup>105</sup>E.-W. Böckenförde, *Bedeutung*, 68. Vgl. ebenso M. Seckler, *Toleranz*, 148.

<sup>106</sup>Vgl. in geraffter Form etwa P. Krämer, *Religionsfreiheit und ders.*, *Kirchenrecht* 1, 25 sowie eingehender P. Colella, *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico*, Neapel 1979, bes. 43-134.

<sup>107</sup>Vgl. dazu das "Programm" von G. Luf, *Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts*, in: *HdbKathKR*, 24-32, bes., 29-32; ders., *Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis*, in: E.-W. Böckenförde, R. Spaemann (Hg.), *Menschenrechte*, 119-137; ders., *Freiheit*, 85-88; ders., *Grundrechte*, 115-117; ders., *Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und Kirchenrecht*, in: *ÖAKR* 30 (1979), 550-571. Auf ihn beruft sich auch P. Krämer, *Kirche*, 7f. und gibt damit zu erkennen, daß es ihm um dasselbe Grundanliegen geht, allerdings vorgetragen unter einem ungeeigneten Programmwort.

<sup>108</sup>Vgl. W. Kasper, *Religionsfreiheit*, 827.

<sup>109</sup>W. Kern, *Wahrheit und Freiheit: das Spannungsfeld des christlichen Glaubens*, in: U. Horst (Hg.), *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Ringen um einen lebendigen Glauben*, Düsseldorf 1989, 102-133, hier: 124.

rung erscheint"<sup>110</sup>. Mit Blick auf das im geltenden Lehrrecht leitende Wahrheits- bzw. Offenbarungsverständnis<sup>111</sup> handelt es sich dabei aber bereits um Überlegungen *de iure condendo*<sup>112</sup>. Sie weiter zu verfolgen, sprengt den gesteckten Rahmen dieser Arbeit.

C. 748 § 2 CIC enthält somit die grundsätzliche Garantie der Freiheit der erstmaligen Glaubensannahme von Zwang im kanonischen Sinn, nicht weniger, aber auch keineswegs mehr. Dies wird noch durch die gesetzssystematische Anordnung hinter die grundlegenden Pflichten/Rechte zur Wahrheitsannahme und -bewahrung bekräftigt. Zumindest rechtssystematisch gilt daher nicht "Wahrheit aus Freiheit", sondern "Wahrheit vor Freiheit". Nicht der erste Paragraph will ergänzende Spezifizierung der im zweiten statuierten grundlegenden Freiheit sein<sup>113</sup>. Vielmehr garantiert § 2 für einen Teilbereich der in § 1 angesprochenen religiösen Grundhandlungen die Freiheit von kanonischem Zwang<sup>114</sup>.

---

<sup>110</sup>M. Seckler, Toleranz, 148. Zur Behinderung solcher Einsichten durch eine bestimmte und innerkirchlich wirkmächtige Form des Naturrechtsdenkens vgl. G. Luf, Begriff, 127f.

<sup>111</sup>Vgl. oben S. 145.

<sup>112</sup>Dies gilt auch für die Einschätzung des Rechts auf religiöse Freiheit als Legitimationsprinzip des kirchlichen Rechts bei P. Krämer, Kirchenrecht I, 25: "Kirchliches Recht ist ... *legitim*, sofern und soweit es das Recht auf religiöse Freiheit zur Geltung bringt; es ist *illegitim*, wenn eben dieses Recht verletzt oder außer Kraft gesetzt wird. Mit anderen Worten: Gegen den Grundsatz, daß der Glaubensakt seiner Natur nach ein freier Akt ist, darf auch die innerkirchliche Rechtsordnung nicht verstoßen". Die Frage, die sich hier unausweichlich stellt, ist: *Quis iudicabit?* Gegen wen würde die etwaige Illegitimität einer Norm geltend zu machen sein, wenn nicht gegen den Gesetzgeber? Wie soll dies legitim möglich sein, wenn es sich um ein päpstliches Gesetz handelt?

<sup>113</sup>Diesen Eindruck erweckt P. Krämer, Kirchenrecht I, 38, wenn er die Paragraphen in umgekehrter Reihenfolge behandelt und die Bedeutung des ersten (lediglich) darin sieht: "Mit der Betonung der Freiheit, die im Glaubensakt gelegen ist, soll dieser aber keineswegs der subjektiven Beliebigkeit anheimgestellt werden. Um ein solches Mißverständnis zu vermeiden, ist in c. 748 § 1 von der Verpflichtung zur Wahrheitssuche die Rede".

<sup>114</sup>Dieser Befund wird durch die Bedeutung des Themas "Religionsfreiheit" im Rahmen der Arbeiten zur LEF nicht relativiert, vgl. cc. 5 und 87 § 1 Schema LEF/Textus prior 1969; cc. 4 und 88 § 1 Schema LEF/Textus emendatus 1971 sowie I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 100f.; P. Krämer, Religionsfreiheit, 28 sowie P. G. Camaiani, La libertà religiosa nella Lex ecclesiae fundamentalis, in: G. Alberigo, P. C. Bori, B. Calati u. a., Legge e vangelo, 225-248.



## 2. C. 586 CCEO

### a. Text und Kontext

Die Parallele zu c. 748 § 2 CIC ist c. 586 CCEO<sup>115</sup>. Die beiden Bestimmungen unterscheiden sich in Aufbau, Inhalt und rechtssystematischer Position. C. 586 CCEO besitzt eine zweiteilige Struktur. Zwei Normteile sind durch Semikolon voneinander abgehoben, das stärker zäsiert als ein Komma, aber weniger als ein Punkt. Die Normteile werden also als inhaltlich eigenständig, aber dennoch eng aufeinander bezogen ausgewiesen.

Im ersten Teil der Bestimmung wird eine negative Pflicht, ein Verbot ausgesprochen. Dazu wird das Verb *prohibere* verwendet, das in der kirchlichen Rechtssprache dazu dient, einfache Verbote rein kirchlichen Rechts ohne besondere Sanktionen zum Ausdruck zu bringen<sup>116</sup>. Mit *severe* erfolgt allerdings eine adverbelle Verstärkung, so daß das Verbot als "streng" eingeschränkt wird. Im Vergleich zur lateinischen Parallele fällt auf, daß die Pflicht nicht bezogen ist auf die *Glaubensannahme*, sondern auf die Annahme der *Kirche* bzw. die Zuwendung zu ihr. Ohne daß die Zielrichtung der Norm beeinträchtigt würde, erfolgt auf diese Weise eine Beschränkung des von einer Rechtspflicht Erfassten auf die Beziehung "Person - Kirchengemeinschaft". Diese bleibt zwar heilsbedeutsam; aber es kommt zum Ausdruck, daß die persönliche Gottesbeziehung von anderer Qualität ist, Glaubens- und Kirchenannahme werden nicht einfachhin auf eine Ebene gestellt<sup>117</sup>. Auch hier geht es um die erstmalige Zuwendung zur Kirche, nicht um den Übertritt durch Rituswechsel zu ihr. Dessen Freiheit wird durch eigene Bestimmungen garantiert und strafrechtlich sanktioniert<sup>118</sup>. Die erstmalige Zuwendung zur Kirche darf

---

<sup>115</sup>*Severe prohibetur, ne quis ad Ecclesiam amplectendam cogatur vel artibus importunis inducatur aut alliciatur; omnes vero christifideles curent, ut vindicetur ius ad libertatem religiosam, ne quis iniquis vexationibus ab Ecclesia deterreatur.*

<sup>116</sup>Vgl. P. Erdö, *Expressiones*, 21. Vgl. entsprechende Belege für den CCEO bei I. Zuzek, *Index*, 274f.

<sup>117</sup>Es kann hier nicht weiter überprüft werden, ob dies einem Grundzug des Ostkirchencodex entspricht.

<sup>118</sup>Vgl. cc. 31 iVm 1465 CCEO sowie Klaus Lüdicke, in: *MKCIC*, vor 1378.

nicht nur nicht erzwungen werden; zu ihr darf auch niemand durch zudringliche Mittel veranlaßt noch geködert bzw. angelockt werden. In absteigender Folge wird hier jede Unlauterkeit bei der Werbung für die Kirche untersagt. Nicht nur im engen Sinn physischer und moralischer Zwang sind streng untersagt, sondern schon ein zudringliches oder unverschämtes Auftreten oder auch Anlocken etwa unter Ausmalung von Vorteilen, die nicht unmittelbar etwas mit der kirchlichen Sendung zu tun haben. Dabei ist zwar die Ausweitung der "Schutzzone" begrüßenswert. Die rechtliche Umsetzung ist aber wegen der Verwendung wertender Termini ("*artibus importunis*", "*alliciatur*") wenig geglückt. Entscheidend dafür, ob einer der verbotenen Verhaltensweisen vorliegt, müßte die subjektive Perspektive des Umworbenen sein. Das Verbot bestünde dann darin, alles zu vermeiden, was potentiell als Anlocken, Bedrängen oder Zwang empfunden werden könnte.

Ergänzt wird das Verbot im zweiten Teil der Norm wie von einer Kehrseite durch eine positive Pflicht. Auch sie ist betont, indem nicht einfachhin die Gläubigen, sondern unterstreichend "alle" Gläubigen in Pflicht genommen werden. Das die beiden Normteile verbindende Adverb *vero* ("tatsächlich, in der Tat"), bringt eine Bestätigung oder Bekräftigung der Richtigkeit des ersten Teils zum Ausdruck. Die positive Pflicht besteht darin, das Recht auf religiöse Freiheit zur Geltung zu bringen, und zwar zu dem Zweck (*ne* = "damit, daß"), daß niemand durch ungerechte, üble Druckmittel von der Kirche abgehalten werde. Anders als im lateinischen Codex wird hier ausdrücklich das "Recht auf religiöse Freiheit" erwähnt. Unabhängig von der grundsätzlichen Unmöglichkeit der Rezeption des Prinzips der Religionsfreiheit als solchen<sup>119</sup>, wird aber auch hier schnell deutlich, daß es keineswegs um die Rezeption der in DH verwendeten Konzeption in den kirchlichen Binnenbereich geht. Insofern die adverbelle Verknüpfung der Normteile eine semantische Symmetrie herstellt, der zweite Teil also nochmals positiv bekräftigt, was der erste in Verbotsform forderte, wird erkennbar, daß "Religionsfreiheit" hier nicht mehr als das Recht zum freien Eintritt in die und zum Verbleib in der Kirche meint. Der Begriff erhält eine spezifisch kirchliche Bedeutung.

---

<sup>119</sup>Vgl. oben S. 223.

Dies wird gestützt durch den Kontext der Norm. Es handelt sich nicht um einen lehrrechtlichen Leitcanon wie bei der lateinischen Parallele. Vielmehr gehört c. 586 CCEO zum Titel über die "Evangelisierung der Völker". Dieser Titel umfaßt mit den cc. 584-594 CCEO das päpstliche Missionsrecht für die unierten Ostkirchen. "Evangelisierung der Völker" ist im traditionellen Sinne der missionarischen Erstverkündigung gemeint<sup>120</sup> und nicht in der jüngeren und weiteren Bedeutung einer "Re- oder Neuevangelisierung"<sup>121</sup>. Nachdem c. 584 CCEO Christi Sendungsbefehl als Grundlage der missionarischen Tätigkeit genannt und eine gewisse Inkulturation erlaubt hat, regelt c. 585 CCEO missionsrechtliche Zuständigkeiten, bevor sich c. 586 CCEO dem *Modus*, der Art und Weise der Missionstätigkeit widmet. Anders als im CIC bemüht der Gesetzgeber sich zwar auch hier um eine Betonung der Norm, aber nicht in der Form rechtssystematischer Abhebung und der Konsequenz prägender Funktion auch für andere Bestimmungen. Es bleibt bei einer zwar mit Nachdruck versehenen, aber dennoch einfachen missionsrechtlichen Bestimmung unter anderen.

#### b. Bestätigung aus der Textgeschichte

Dies wird durch das Quellenmaterial bestätigt: Die für diesen Themenkreis ebenfalls zuständige Studiengruppe IV über die Kleriker und das kirchliche Lehramt begann ihre Arbeit auf der Grundlage von c. 1351 CIC 1917, da der Ausgangstext der Reform damit wörtlich übereinstimmte<sup>122</sup>. Unter Berücksichtigung von AG 13<sup>123</sup>, c. 4 Schema LEF/1980<sup>124</sup> wurde c. 5 § 1 Schema EvGent/1980<sup>125</sup> verfaßt<sup>126</sup>. *De facto*

---

<sup>120</sup>Vgl. G. Nedungatt, Schema 2, 55.

<sup>121</sup>Vgl. K. H. Schmitt, Evangelisierung, in: G. Bitter, G. Miller (Hg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe 1, München 1986, 170-174.

<sup>122</sup>Vgl. c. 1 des Caput II: "De recipiendis in Ecclesiam acatholicis" des Schemas CICO magEccl/1948.

<sup>123</sup>Vgl. AG 13,3: *Ecclesia severe prohibet ne quis ad fidem amplectendam cogatur vel artibus importunibus inducatur aut alliciatur, sicut et fortiter vindicat ius ne ullus iniquis vexationibus a fide deterreatur.*

<sup>124</sup>Vgl. oben S. 224.

bestand die Bestimmung in einer fast identischen Paraphrase der entsprechenden Passage aus AG 13,3. Die Religionsfreiheit war thematisch nur über diese konziliare Gewährsstelle präsent, die sich in einer Anmerkung auf DH stützte<sup>127</sup>. C. 5 § 1 Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981 blieb unverändert. Bei der Überarbeitung zu c. 583 Schema CICO 1986, der bereits die Endfassung darstellte, wurde beanstandet, daß die Pflicht zur Beanspruchung freier Zuwendungsmöglichkeit zur Kirche, nicht auf die Hierarchie beschränkt sein dürfe. Es sei Aufgabe aller Menschen, ein Menschenrecht wie das der Religionsfreiheit zu verteidigen. Deshalb sei "Hierarchie" durch "alle Gläubigen" zu ersetzen. Dem wurde stattgegeben mit der Maßgabe, den zweiten Teil der Norm direkt auf die Religionsfreiheit zu konzentrieren. Zur Wiedergabe des Verbots wurde *nefas*, das man für mißverständlich hielt, und in Angleichung an das Missionsdekret durch *severe prohibetur* ersetzt<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup>*Nefas est ut quis ad Ecclesiam amplectendam cogatur vel artibus importunis inducatur aut alliciatur; Hierarchae curent ut vindicetur ius Ecclesiae ne ullus iniquis vexationibus ab ipsa deterreatur.*

<sup>126</sup>Vgl. G. Nedungatt, Schema 2, 57.

<sup>127</sup>Vgl. AG 13,3 A. 16.

<sup>128</sup>Vgl. Relazione, Denua recognitio, 10f.

## **Viertes Kapitel**

### **Ausübung und Verpflichtungskraft des kirchlichen Lehramts**

Das ganze Buch III des CIC ist, wie dargelegt, der Lehrfunktion der kirchlichen Hierarchie gewidmet. C. 747 CIC erhebt und begründet für sie unter dem Namen "Kirche" den Anspruch auf die Lehrkompetenz nach außen wie nach innen, und c. 748 CIC formuliert zwei Grundprinzipien hinsichtlich der religiösen Wahrheit<sup>1</sup>. In diesem Canon schränkte sich der Blickwinkel auf "alle Menschen" zum Teil dadurch ein, daß damit "nach der Annahme der Wahrheit" nur noch eine Teilmenge gemeint war. In den folgenden Canones richtet sich der Blick ganz auf den kirchlichen Binnenbereich und bietet Konkretionen.

Die cc. 749-753<sup>2</sup> befassen sich in systematischem Gefälle<sup>3</sup> mit den unterschiedlichen Modi der Ausübung des hierarchischen Lehramts in seinen verschiedenen Formen sowie der jeweiligen Verpflichtungskraft bzw. der von den Gläubigen jeweils rechtlich geforderten Anstehung. Die cc. 749-751 CIC behandeln die unfehlbare Ausübung des universalkirchlichen Lehramts durch den Papst oder das auf einem ökumenischen Konzil versammelte bzw. über den Erdbereich verbreitete Bischofskollegium. Die cc. 752f. CIC widmen sich der nicht-unfehlbaren Ausübung zunächst des universalkirchlichen, dann des partikularkirchlichen Lehramts.

---

<sup>1</sup>Vgl. P. Y. Otsuka, *Funzione*, 31 sowie oben drittes Kapitel.

<sup>2</sup>Vgl. entsprechend cc. 597f. 599f. CCEO.

<sup>3</sup>Vgl. H. Schmitz, *Die Lehrautorität der Bischofskonferenz*, in: H. Müller, H. J. Pottmeyer (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989, 202.

## I. Die unfehlbare Ausübung des authentischen Lehramts (c. 749 CIC; c. 597 CCEO)

An erster Stelle thematisiert c. 749 CIC in Abhängigkeit von den diesbezüglichen Lehren der beiden Vatikanischen Konzilien die Unfehlbarkeit<sup>4</sup> im Lehramt.

### 1. Begriffliche Klärungen

#### a. Zum Begriff *magisterium*

Mit *magisterium* taucht im Lehrrecht erstmals jener Terminus auf, der sich bereits hinter der Ausdrucksweise vom *munus docendi* implizit verbirgt<sup>5</sup>. Im Unterschied zum Element der Munera-Trias wird *magisterium* im CIC wie im CCEO nicht nur zur Kennzeichnung der *Funktion* amtlichen Lehrens<sup>6</sup> verwendet, sondern auch und zwar vorwiegend personifizierend. Der abstrakte Begriff wird zusammen mit Ausdrücken gebraucht, die menschliche Tätigkeiten ausdrücken. Der personifizierte Begriff des Lehramts wird so zu einer Kollektivbezeichnung unterschiedlicher Träger der Funktion<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 749, 2 Begriff, Verständnis und Problematik der Unfehlbarkeit werden hier vorausgesetzt. Einen Überblick zum Inhalt des Dogmas über die päpstliche Unfehlbarkeit und die neuere Diskussion seit dem 100. Jahrestag liefert E. Fastenrath, Papsttum und Unfehlbarkeit, Frankfurt a. M. 1991 (= Fuldaer Hochschulschriften 13). Eine kritische Bestandsaufnahme aus Anlaß der Ehrung des maßgeblich in die Diskussion um die Unfehlbarkeit involvierten Dogmatikers Hans Küng bietet O. H. Pesch, Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: H. Häring, K.-J. Kuschel (Hg.), Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. FS H. Küng, München 1993, 88-128. Vgl. außerdem M. Rebeiro, The ongoing debate on infallibility. Hans Küng's contribution, in: Louvain studies 19 (1994) 307-337.

<sup>5</sup>Vgl. oben S. 121 und 126.

<sup>6</sup>Vgl. die Belege zu *magisterium* bzw. *magisterium Ecclesiae* insgesamt bei X. Ochoa, Index CIC, 268, davon in funktionaler Verwendung die cc. 749, 752, 753 CIC, und entsprechend I. Zuzek, Index, 188 mit den cc. 598, 600 CCEO. Nur c. 674 n. 2 CCEO kennt *magisterium* auch als Bezeichnung der akademischen Lehrtätigkeit.

<sup>7</sup>Vgl. cc. 252 § 1 und 978 § 2 CIC groß geschrieben, ansonsten klein cc. 218, 227, 696 § 1, 750, 760, 768 § 2, 830 § 2 CIC und cc. 10, 21, 351, 402, 404 § 1, 600, 606 § 1, 664 § 2, 1436 § 2 CCEO.

*Magisterium* wird in den päpstlichen Gesetzbüchern nicht inhaltlich erläutert, sondern sein Verständnis nach dem allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauch vorausgesetzt. Dieses Verständnis entspricht der Verwendungsweise von *magisterium*, die sich im 19. Jahrhundert unter bestimmten historischen Voraussetzungen durchgesetzt hat. Sie ist gekennzeichnet durch eine mehrfache semantische Beschränkung des ursprünglich allgemeineren Begriffs *magisterium*<sup>8</sup>: Bereits von seinem sprachlichen Ursprung her indiziert der von *maior* (im Gegensatz zu *minor*) abgeleitete Begriff ein "Autoritäts- bzw. Superioritätsverhältnis einer Person bzw. einer Instanz zu anderen, ihr untergeordneten Personen bzw. Instanzen"<sup>9</sup>. Wer (z. B. ein Kleriker oder Laie) welche Autorität (z. B. eine Sach-, Person- oder Amtsautorität, eine moralische oder rechtliche Autorität) in welchem Bereich (z. B. in der politischen oder kirchlichen Leitung oder in der Wissenschaft) unter dem Namen *magisterium* besaß und ausübte, das sah in der Geschichte der Kirche lange Zeit außerordentlich vielfältig aus<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup>Grundlegend bleiben hier die wortgeschichtlichen Beiträge von Y. Congar, *Bref historique des formes du "magistère" et des relations avec les docteurs*, in: RSPTh 60 (1976) 99-112. und ders., *Die Geschichte des Wortes "magisterium"*, in: Conc(D) 12 (1976) 465-472. Über die bloße Feststellung des Wortgebrauchs hinausgehend, fragt B. Sesboüé, *Notion*, 55f. zu Recht nach den Gründen für die spezifisch neue Verwendungsweise des Ausdrucks. Unter Berufung auf *Congar* verweist er auf den deutschen Kanonisten *F. Walter*, der den „modernen“ Gebrauch des Ausdrucks *magisterium* im Sinne einer hierarchischen Körperschaft verbreitete, bevor Gregor XVI. den Ausdruck als erster Papst in seiner Enzyklika *Commissum divinitus* vom 17.05.1835, in: Gasparri, *Fontes* II, 762-768, hier: 763 und im Breve *Dum accerbissimas* vom 26.09.1835 gegen den Theologen *Georg Hermes*, vgl. *Denz.-Hün.* 2739 erstmals verwendete. Bei *Congar* wie bei *Sesboüé* bleibt allerdings offen, wie, auf welchem Wege die Begrifflichkeit deutscher Kanonisten Eingang in den päpstlichen Sprachgebrauch gefunden hat. H. H. Schwedt, *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, Rom-Freiburg-Wien 1980 (= RQ. 37. Supplementheft), 177-186, bes. 180-184 hat als dieses entscheidende Bindeglied *Kard. von Reisach* ausgemacht. Er war als kuriennaher Jurist, der das Werk des Kanonisten *Walter* kannte und empfahl, an der Vorbereitung der beiden genannten päpstlichen Dokumente beteiligt. Der Ausdruck *Ecclesiae Magisterium* steht in dem als „Herzstück“ des päpstlichen Breve geltenden Katalog von sieben angeblichen Irrtümern des verurteilten Theologen. Diese Texteinheit geht wie zwei weitere auf *Reisach* zurück. Vgl. zu diesem auch weiter unten S. 315.

<sup>9</sup>Vgl. B. Lauret, *Lehramt*, in: NHTHG 2, 375.

<sup>10</sup>Vgl. B. Sesboüé, *Notion*, 56-76, bes. 67 mit dem Hinweis auf nichthierarchische Lehrinstanzen in patristischer Zeit und auf die theologischen "Schulen" als Vorläufer der mittelalterlichen Doktoren. Vgl. außerdem R. Gryson, *The authority of the teacher in the ancient and*

Dies änderte sich mit bleibender zentraler Bedeutung, als die katholische Kirche in bestimmter Weise auf eine Reihe von Bedrohungserfahrungen reagierte. Sie hatte bereits die Reformation als Infragestellung ihrer legitimen Autorität und als Ungehorsam im Glauben empfunden<sup>11</sup>. Im 17. und 18. Jahrhundert sah sie sich durch Aufklärung, Staatskirchentum, konziliaristische Tendenzen und französische Revolution erneut in der Defensive<sup>12</sup>. Sie reagierte darauf mit einer restaurativen Identitätsfindung durch einen "Rückzug auf sich selbst"<sup>13</sup>. Die hierarchische und zentralistische Struktur der Kirche wurde betont, der lehrenden Kirche eine hörende gegenübergestellt, das Autoritätsprinzip in der Kirche veränderte sich. Anstelle des Grundsatzes, daß die "Kirche x lehrt, weil x wahr ist", trat die Auffassung "x ist wahr, weil das legitime Lehramt der Kirche x lehrt"<sup>14</sup>. Die *formale* Seite der *Autorität* wurde in den Vordergrund gestellt, so daß Y. Congar von einer "Mystik der Autorität" sprach. Man habe die kirchliche Autorität absolutistisch verstanden und die göttliche Autorität recht unvermittelt in den kirchlichen Autoritäten repräsentiert gesehen<sup>15</sup>.

---

medieval church, in: P. Fransen (Hg.), *Authority in the church*, Löwen 1983, 176-189, der die Lehrtätigkeit von Christen in der Taufkatechese wie in Philosophie und Theologie auf der Grundlage von Sach- und Personautorität nennt, die in der Mitte des dritten Jahrhunderts von einer "Klerikalisierung" des Erziehungssektors abgelöst wurde. Erst 1000 Jahre später kam es auf der Grundlage des mittelalterlichen Welt- und Gesellschaftsbildes mit seinen drei Regelungsinstanzen *sacerdotium*, *regnum* und nun auch *studium* zu einer Zunahme der Belege für *magisterium*, aber wiederum in einer weiten und vielfältigen Bedeutung, vgl. dazu B. Sesboüé, *Notion*, 72-76. So verstand sich die Universität nicht als eine Körperschaft der Hierarchie, und die Theologen hatten ein eigenständiges Lehramt inne, vgl. H. Schachten, *Hirtenamt und Lehramt. Ihre Eigenart und Verbundenheit nach Thomas von Aquin*, in: G. Biemer, B. Casper, J. Müller (Hg.), *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* FS O. Saier, Freiburg-Basel-Wien 1992, 178-188. Vgl. insgesamt auch Y. Congar, *The historical development of authority in the church. Points for christian reflection*, in: J. M. Todd (Hg.), *Problems of authority*, Baltimore-London 1962, 119-156.

<sup>11</sup>Vgl. Y. Congar, *Development*, 144 sowie B. Sesboüé, *Notion*, 76f.

<sup>12</sup>Vgl. K. Schatz, *Kirchengeschichte der Neuzeit II*, Düsseldorf 1989 (= *Leitfaden Theologie* 20), 9-28.

<sup>13</sup>So ebd., 14 als Kennzeichnung der Periode von der französischen Revolution bis zum I. Vatikanum.

<sup>14</sup>Vgl. B. Sesboüé, *Notion*, 77.

<sup>15</sup>Vgl. Y. Congar, *Development*, 145f.



Was in der Theologie bereits vorbereitet war, wurde in diesem Kontext vom päpstlichen Lehramt aufgegriffen und schließlich im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert wiederum von der Theologie systematisch entfaltet<sup>16</sup>. *Magisterium* wurde hinsichtlich der Träger eingeschränkt auf den Papst und die Bischöfe; ausschließlich ihnen kommt die Lehrfunktion in der Kirche zu. Bei der nur noch dem Papst und den Bischöfen eigenen Autorität wurde der Akzent auf die formale Seite gelegt. Ebenso wie Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsprimat des Papstes eng zusammengehören, wurden auch dem Begriff *magisterium* jurisdiktionelle Elemente beigelegt<sup>17</sup>. Auf der Grundlage vor allem der neuscholastischen Theologie und ihrer teilweisen päpstlichen Rezeption<sup>18</sup> sowie in Korrelation zu einem jeweils spezifischen Verständnis von Kirche, Autorität und Wahrheit bzw. Kommunikation<sup>19</sup> erhielt der Begriff *magisterium* die folgenden Konturen<sup>20</sup>:

Als *Funktions-* und *Kompetenzbezeichnung* meint *magisterium* den apostolischen - d. h. von Christus den Aposteln und deren Nachfolgern erteilten - Auftrag und das entsprechende Recht, die Glaubenslehre mit spezifischer Autorität zu verkünden, mit einer Autorität nämlich, die vor

---

<sup>16</sup>Vgl. B. Sesboüé, *Notion*, 78-85.

<sup>17</sup>Vgl. ebd., 82. Zur Abhängigkeit dieses Zusammenhangs von staatlichen Mustern vgl. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975 (= *Tübinger Theologische Studien* 5) und ders., *Ultramontanismus und Ekklesiologie*, in: *StZ* 210 (1992) 449-464.

<sup>18</sup>Vgl. B. Sesboüé, *Notion*, 80-85. Wie die Übernahme des "neuen" Lehramtsbegriffs mit einer Zunahme lehramtlicher Aktivität, sich darauf stützender theologischer Reflexion und erneutem lehramtlichem Rückgriff auf bestimmte Theologen und Theologien zusammenhing, zeigt L. Örsy, *The church: Learning and Teaching. Magisterium. Assent. Dissent. Academic Freedom*, Wilmington/Delaware 1987, 46-51.

<sup>19</sup>Vgl. den Aufweis dieser Korrelation am Beispiel der Lehramts theologien bedeutender Dogmatiker an der Päpstlichen Universität Gregoriana durch T. H. Sanks, *Authority in the Church. A Study in Changing Paradigms*, Missoula/Montana 1974, bes. 108-128.

<sup>20</sup>Vgl. Y. Congar, *Geschichte*, 469; T. H. Sanks, *Authority*, 21-128 sowie den Überblick über das Verständnis des Lehramts in neuscholastischen Handbüchern dieses Jahrhunderts und bei Papst *Pius XII.* Das lehramtliche Oeuvre dieses Papstes wird als "die wohl bisher expliziteste Selbstdarstellung (in Praxis und Theorie) des Lehramtes" bzw. seines Selbstverständnisses eingeschätzt, vgl. G. Rheinbay, *Das ordentliche Lehramt in der Kirche. Die Konzeption Papst Pius' XII. und das Modell Karl Rahners im Vergleich*, Trier 1988 (= *Trierer Theologische Studien* 46), 21 sowie 25-64. Als Beispiel für die allgemeinen Klärungen zum Begriff des Lehramts vgl. F. M. Gallati, *Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen*, Wien 1960, 9-11.

den Menschen die Autorität Gottes vertritt. Was diese Lehrautorität näherhin auszeichnet, ist, daß sie Lehren nicht nur vorlegen, sondern auch die Zustimmung zu ihnen befehlen, rechtlich einfordern kann; dies tut sie *de facto* bis hin zum Erlaß von Glaubensgesetzen<sup>21</sup>. Die Autorität, die hier wirksam wird, ist eine rechtliche, sie kann nötigenfalls auch Maßnahmen ergreifen, um die geforderte Zustimmung sicherzustellen.

Als *Personifizierung* steht *magisterium* ausschließlich für den Papst und die Bischöfe. Anders als beim *munus docendi*, das die Funktion hierarchischen Lehrens meint und die Grenze vor allem zwischen Ordinierten und Laien zieht<sup>22</sup>, verläuft sie beim *magisterium* zwischen denen, die in der apostolischen Sukzession stehen einerseits und den übrigen Klerikern und Laien andererseits.

Diesen "modernen" Begriff des *magisterium* benutzt auch das II. Vatikanum, wenngleich in einem quantitativ relativ geringen Ausmaß<sup>23</sup>. Einen eigenständigen Beitrag zur Lehramtsproblematik lieferte das Konzil nicht. Seine Bedeutung in diesem Zusammenhang wird eher in Ansätzen für ein erneuertes Verständnis der Korrelatbegriffe<sup>24</sup> gesehen, die Rückwirkungen auf das Lehramtsverständnis haben könnten. Eine entsprechende

---

<sup>21</sup>Vgl. G. May, Das Glaubensgesetz, in: A. Scheuermann, G. May (Hg.), *Ius sacrum*. FS K. Mörsdorf, München-Paderborn-Wien 1969, 349-372. bes. 353-355. Kritisch zu einer solchen Konzeption P. Huizing, W. Basset, Glauben auf Befehl? Rechtsprobleme rund um die Lehrautorität, in: *Conc(D)* 12 (1976) 405-409.

<sup>22</sup>Vgl. oben S.121. Auch hier ist die Art der Teilhabe der Priester und Diakone an diesem *munus* eine andere als bei den Bischöfen, aber keine *wesens*verschiedene. Priester und Diakone sind hinsichtlich der Beteiligung an der amtlichen Lehre zwar ebenso wie die Laien abhängig vom zuständigen Bischof und bedürfen einer Sendung. Aber ihre sakramentale Weihe schafft eine besondere Disposition für diese Funktion mit Konsequenzen für Umfang und Dauer des Sendungsauftrags im Unterschied zur bloßen Sendung bei Laien, vgl. W. Aymans, *Begriff*, 536f.

<sup>23</sup>Vgl. X. Ochoa, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Rom 1967, 291.

<sup>24</sup>Genannt werden hier die Betonung des Bischofskollegiums, die Erwähnung des *sensus fidei* sowie neue Ansätze im Verständnis von Offenbarung und Glaubenswahrheit. Vgl. dazu jeweils mit weiterführender Literatur zur nachkonziliaren theologischen Diskussion über das kirchliche Lehramt B. Lauret, *Lehramt*, 376 und A. Dulles, *Lehramt und Unfehlbarkeit*, in: *HfTh* 4, 159-161.

Wirkung im lehramtlichen Selbstbewußtsein ist allerdings nicht zu erkennen<sup>25</sup>.

#### b. Die Version *magisterium authenticum*

Aus dem allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauch haben die päpstlichen Gesetzbücher auch die Verbindung von *magisterium* mit verschiedenen Adjektiven übernommen. Damit stellt sich das Problem, das Verhältnis der Kombinationen zueinander zu bestimmen: Cc. 752 und 753 CIC sprechen vom *magisterium authenticum*, c. 750 CIC spricht von *magisterium sollemne* und *magisterium ordinarium et universale*. Die beiden letzten Kombinationen sind älter und bezeichnen verschiedene Formen der Ausübung der Unfehlbarkeit im Lehramt: Sie meinen zum einen die außerordentliche (feierliche) Form der unfehlbaren Ausübung des Lehramts durch eine *ex-cathedra*-Entscheidung des Papstes oder durch das Bischofskollegium in einem Ökumenischen Konzil<sup>26</sup>, zum anderen deren ordentliche und universale Form durch die über die Welt verbreiteten Bischöfe<sup>27</sup>.

Jünger und problematischer ist sowohl nach Umfang wie nach Inhalt die Kombination *magisterium authenticum*. Das Adjektiv *authenticus* kann begriffsgeschichtlich Autorität oder Echtheit, auch rechtlich garantierte Originaltreue bedeuten<sup>28</sup>. Seine Anwendung auf das kirchliche Lehramt in der genannten Kombination ist erst seit dem II. Vatikanum im kirchlichen Sprachgebrauch allgemein üblich geworden<sup>29</sup>, aber im Unterschied zum

---

<sup>25</sup>Für das Lehramtsverständnis Papst *Pauls VI.* und Papst *Johannes Pauls II.* vgl. H. Moll, Selbstverständnis, 1156-1172; M. Seckler, Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft, in: Ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg-Basel-Wien 1988, 105-135, bes. 125-127 und O. H. Pesch, Unfehlbarkeit, 88-93.

<sup>26</sup>Vgl. c. 749 § 1 und § 2 erster Teilsatz CIC.

<sup>27</sup>Vgl. c. 749 § 2 zweiter Teilsatz CIC.

<sup>28</sup>Vgl. K. Kienzler, M. Seckler, Authentizität. I. Systematisch-theologisch, in: LThK<sup>3</sup> 1, 1287f.

<sup>29</sup>Vgl. ebd. 1288 sowie UR 21; LG 25; DV 10. Es ist aber weder im lehramtlichen Gebrauch noch in der Theologie völlig neu vgl. Papst Leo XIII., Enzyklika *Satis cognitum* vom 29.06.1896, in: ASS 28 (1895/1896) 721: "Quamobrem instituit Iesus Christus in Ecclesia

CIC bis heute weder in der systematischen Theologie noch in der Kanonistik einheitlich<sup>30</sup>. Für manche gilt *authenticus* als Gegensatz zu unfehlbar<sup>31</sup>. Für andere ist *authenticus* ein genereller und grundsätzlicher "Qualifikator" des kirchlichen Lehramtes<sup>32</sup>. Man griff auf das Adjektiv zurück, um zu verdeutlichen, was *magisterium* als solches in seinem exklusiven Gebrauch auszeichnet, nämlich eine spezifische Form von Verbindlichkeit, die sich etwa von akademischer Autorität unterscheidet<sup>33</sup>.

Es gab aber auch den bewußten Versuch, einen neuen Sprachgebrauch zu etablieren; dieser setzte sich zwar nicht durch, wurde aber mitverantwortlich für die bis heute vorfindbare uneinheitliche Terminologie. *J. Beumer* problematisierte in den 40er Jahren, daß für die nicht-unfehlbaren Ausübungsweisen des kirchlichen Lehramts und die von ihm

---

vivum, *authenticum*, idemque perenne magisterium, quod suapte potestate auxit, spiritu veritatis instruxit, miraculis confirmavit, eiusque praecepta doctrinae aequae accipi ac sua voluit gravissimeque imperavit" (Hervorhebung von mir) sowie M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik 1, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1959 (=M. Grabmann [Hg.], M. J. Scheeben. Gesammelte Schriften 3), 72-79. Zur Eigenart dieser vorgängigen Verwendung von *authenticus* und dem Zusammenhang mit dem Gebrauch im II. Vatikanum vgl. unten S. 237.

<sup>30</sup>Vgl. H. Schmitz, Lehrautorität, 201 mit A. 14.

<sup>31</sup> So jüngst W. Beinert, Lehramt, 318 sowie mit Berufung auf LG 25 B. Sesboüé, Notion 89f. und H. Weber, Konkurrenten oder Weggenossen? Das Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt, in: J. Gründel (Hg.), Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, Düsseldorf 1990 (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 135), 92f. Auch von Kanonisten wird der Ausdruck *authenticus* ausschließlich im Zusammenhang mit den cc. 752f. gebraucht, in denen es um die nicht-unfehlbare Ausübungsweise des kirchlichen Lehramts geht. Dadurch wird der Eindruck erweckt, nur diese sei damit gemeint; vgl. etwa K. Walf, Einführung, 137 oder E. Tejero, in: Código (Navarra), 474f.

<sup>32</sup>Vgl. K. Kienzler, M. Seckler, Authentizität, 1288f. sowie H. Schmitz, Lehrautorität, 202 und F. J. Urrutia, La réponse aux textes du magistère pontifical non infallible, in: ACan 31 (1988) 95 und 99; F. A. Sullivan, Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church, New York-Ramsey 1983, 28. So bereits auch K. Rahner, Lehramt, in: LThK<sup>2</sup> 6, 885f.

<sup>33</sup>Vgl. auch L. Kösters, Lehramt, in: LThK 6, 456f. Dafür, daß es sich aber noch um keine allgemein übliche Terminologie handelte, spricht, daß ältere Fachlexika bei den Lemmata "authentisch" oder "Authentizität" noch keine spezifische Bedeutung im Zusammenhang mit Lehramt verzeichnen, vgl. L. Kellermayer, Authenticus, in: M. Buchberger (Hg.), Kirchliches Handlexikon 1, Freiburg i. Br. 1907, 423f.; J. B. Nisius, Authentie, in: Ebd., 424 und ders., Authentizität, in: Ebd., 424 sowie F. Glasschröder, Authentik, in: LThK 1, 854f.; J. Felderer, Authentizität der Schrift, in: LThK<sup>2</sup> 1, 1126f. sowie F. Grass, Authentik, in: Ebd., 1126.

getroffenen Entscheidungen ein positiver Begriff fehlte<sup>34</sup>. Um diesem Mangel abzuhelpfen, griff er das Adjektiv *authenticus* zur näheren Qualifizierung auf. Dabei war ihm durchaus bewußt, daß dies in zweierlei Hinsicht problematisch war: *Zum einen* lieferte *authenticus* seinem Wortsinn nach als "autoritativ" oder "verbindlich" keine adäquate Unterscheidung zu "unfehlbar", das ja ebenfalls eine spezifische Verbindlichkeit zum Ausdruck brachte. *Zum anderen* war das mit *authenticus* Angezeigte bereits im gängigen exklusiv verwendeten Fachbegriff *magisterium* voll und ganz enthalten. Dennoch befand *Beumer* *authenticus* für geeignet, die dem Lehramt eigene und mit seinem Begriff im damaligen Verständnis bereits eindeutig gegebene Verpflichtungskraft mit besonderem Nachdruck hervorzuheben<sup>35</sup>. Was dem Ausdruck von sich aus an Abgrenzungskraft fehlte, sollte mit einer sprachlichen Setzung ergänzt werden: *Beumer* empfahl als Sprachregelung, "allgemein die nicht-unfehlbaren Lehrentscheidungen der Kirche Äußerungen des authentischen Lehramtes, authentische Entscheidungen etc." zu nennen<sup>36</sup>. Diese Sprachregelung hat sich zwar nicht allgemein durchgesetzt, fand aber Befürworter<sup>37</sup> und wird heute zu Recht als "gekünstelt und irreführend" abgelehnt<sup>38</sup>.

Im Unterschied dazu hat das II. Vatikanum zwar die Wortkombination *magisterium authenticum* übernommen, aber vor dem Hintergrund des exklusiven Gebrauchs des *magisterium*-Terminus als Pleonasmus. Mit *authenticus* sollte die dem kirchlichen Lehramt als solchem bereits zukommende Autorität attributiv *unterstrichen*, nicht eine unterscheidende Qualität zu unfehlbar ausgedrückt werden<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup>Vgl. J. Beumer, Das authentische Lehramt der Kirche, in: ThGl 38 (1947/48) 274.

<sup>35</sup>Vgl. ebd., 275.

<sup>36</sup>Vgl. ebd.

<sup>37</sup>Vgl. B. Schüller, Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: ThPh 42 (1967) 535 A.: "Authentische Lehrverkündigung ist gleichbedeutend mit nicht-unfehlbarer Verkündigung. Diese Bezeichnung hat sich zwar noch nicht allgemein durchgesetzt, wird aber von vielen Theologen verwendet". Als Gewährsmann nennt er allerdings nur *J. Beumer*. Der konziliare Sprachgebrauch kommt nicht in den Blick.

<sup>38</sup>Vgl. K. Kienzler, M. Seckler, Lehramt, 1289.

<sup>39</sup>LG 25 bezeichnet die Bischöfe allgemein als *doctores authentici* und thematisiert dann unterschiedliche Weisen und Formen der Ausübung des einen authentischen Lehramts. Der Ausdruck *authenticus* findet sich seit den ersten Entwürfen zu LG 25 immer in diesem allgemeinen Sinne, vgl. Schema De Ecclesia 1962, Caput VII: De Ecclesiae Magisterio n. 28. [De

Erst in der Nachkonzilszeit ist dem Adjektiv die Funktion eines unterscheidenden Attributs zugewachsen. Der in den Konzilstexten noch einheitlich exklusive Gebrauch von *magisterium* ist anschließend von der Theologie in den Versuchen, ein eigenes "Lehramt der Theologen" zu re-etablieren, auf breiter Front durchbrochen worden<sup>40</sup>.

Damit sind Umfang und Funktion von *authenticus* in der Verbindung mit *magisterium* geklärt. Offen bleibt noch, was das Adjektiv inhaltlich bedeutet und wie es außerhalb des Lateinischen am besten wiederzugeben ist. In vielen Übersetzungen der entsprechenden Gesetzespassagen wird das Problem umgangen und der Kommentierung überlassen, indem man es bei dem entsprechenden Latinismus beläßt<sup>41</sup>. Die Wiedergabe von *authenticus* muß erkennen lassen, daß es sich um eine Qualifizierung des Lehramts überhaupt handelt, sei es in seiner unfehlbaren, sei es in seiner nicht-unfehlbaren Ausübung und unabhängig von der gewählten ordentlichen oder außerordentlichen Form. Genau dieser Anforderung genügt der Latinismus "authentisch" aber nicht, weil er nicht mehr die Ursprungsbedeutung des Wortes und seine spezifisch innerkirchliche Verwendungsweise im Zusammenhang mit dem Lehramt abdeckt. In den modernen Sprachen und überwiegend in der kirchlichen Rechtssprache hat sich der Begriff eingeengt auf "Echtheit"/"Originaltreue", die gegebenenfalls auch rechtlich verbürgt ist<sup>42</sup>. In der Bedeutung der verbürgten Übereinstimmung mit dem Original taugte *authenticus* aber lediglich zur Qualifizierung der unfehlbaren Ausübung des Lehramts, denn nur von ihr

---

existentia et natura magisterii authentic] sowie ebd., 57 A. 5 mit Berufung auf die genannte Äußerung Papst Leo XIII., vgl. oben S. 235. Nicht haltbar ist die Behauptung von T. Schneider, Ungeschicklichkeit oder Absicht? Erwägungen zu den neuen römischen Formeln aus der Sicht gegenwärtiger Dogmatik, in: Ders., G.Thils, Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den "neuen" römischen Formeln für kirchliche Amtsträger, Mainz 1990, 99: "Lumen Gentium ... greift auf den ursprünglichen Wortsinn zurück, überspringt den gängigen theologischen Gebrauch des Wortes und identifiziert an dieser Stelle eindeutig 'authentisch' mit 'infallibel'".

<sup>40</sup>Vgl. A. Dulles, Lehramt, 161-163. Demgegenüber skeptisch F. A. Sullivan, Magisterium, 28f.

<sup>41</sup>"Authentisch", "authentic", "autentico", "auténtico".

<sup>42</sup>Zur geschichtlichen Entwicklung vgl. erneut K. Kienzler, M. Seckler, Authentizität, 1287f. Für den diesbezüglichen Sprachgebrauch des CIC vgl. X. Ochoa, Index CIC, 53 sowie R. Puza, Authentizität. II. Kirchenrechtlich, in: LThK<sup>3</sup> 1, 1289.

wird der Beistand des Geistes in diesem Sinne ausgesagt. Bei der Anwendung auf die nicht-unfehlbare Ausübung ergäbe sich die falsche Konsequenz, nur beim Lehramt sei von vornherein mit Treue zum Original zu rechnen<sup>43</sup>. Demgegenüber meint *authenticus* im Zusammenhang mit dem Lehramt der Bischöfe ein Lehren in spezifischer "Autorität". Diese wird in LG 25 ihrem Ursprung nach identifiziert als "Autorität Christi"<sup>44</sup>. Sowohl bei der unfehlbaren als auch bei der nicht-unfehlbaren Äußerung des Lehramts geht es um autoritatives, verbindliches, verpflichtendes Lehren<sup>45</sup>. Nicht die Authentizität im heute geläufigen Sinne, sondern die nicht als persönliche Überlegenheit oder "Würde" erfahrbare, sondern unabhängig von persönlichen Eigenschaften des Trägers gegebene und als gestuft zu denkende Autorität im Sinne von Amtsautorität<sup>46</sup> oder Zuständigkeit will das Adjektiv *authenticus* als Qualifikator zu Lehramt ausdrücken<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup>Vgl. so mit Recht F. A. Sullivan, *Magisterium*, 26f.; ähnlich weitere Autoren bei B. C. Auza, *Magisterium*, 79-85.

<sup>44</sup>Vgl. LG 25a: ... *Episcopi ... sunt ... doctores authenticus seu auctoritate Christi praediti ...*. Das *seu* hat hier die Funktion, Gleiches als Synonymes miteinander zu verbinden. Vgl. F. A. Sullivan, *Magisterium*, 27. Diese Formulierung war während der Erarbeitung des Konzilstextes zur Unterstreichung der bischöflichen Autorität gewählt worden, vgl. B. C. Auza, *Magisterium*, 52.

<sup>45</sup>Der Latinismus *autoritativ* hat den Vorzug, auch über Sprachgrenzen hinweg verständlich zu sein - so plädiert F. A. Sullivan, *Magisterium*, 27f. für "authoritative" als angemessenere englische Wiedergabe für *authenticus*. Vgl. bei B. C. Auza, *Magisterium*, 81 auch den Vorschlag von A. Dulles, von "hierarchischem" Lehramt zu sprechen. Diese Übersetzung ist zwar für *munus docendi Ecclesiae* angemessen, insofern sich hier Träger des Lehramts und Angehörige der Hierarchie decken. Dem ist aber beim *magisterium authenticum* nicht so, da es nur das Lehramt der Bischöfe umfaßt. Priester und Diakone sind keinesfalls *doctores authenticus*.

<sup>46</sup>Gemeint ist hier der theologische Amtsbegriff, näherhin das Bischofsamt als Vollgestalt des kirchlichen Amtes, gründend in der Fülle des Weihesakramentes, vgl. H. J. Pottmeyer, *Bischof*. III. Systematisch-theologisch, in: *LThK*<sup>3</sup> 2, 487. Zu den verschiedenen Arten von Autorität vgl. J. Schröteler, W. Brugger, *Autorität*, in: W. Brugger (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien <sup>17</sup>1985, 37f. sowie M. Müller, L. Honnefelder, *Autorität*. I. Philosophisch, in: *LThK*<sup>3</sup> 1, 1298f.

<sup>47</sup>Das verkennen K. Kienzler, M. Seckler, *Authentizität*, 1288f., wenn der Zusammenhang zwischen Authentizität und dem authentischen Lehramt wie folgt beschrieben wird: "Damit soll den aml. Lehrfunktionen der Kirche nach den Kriterien der Kirchenverfassung *juridisch* u. nach den Kriterien der Theol. Erkenntnislehre *dogmatisch* die dem apost. Verkündigungs- und Zeugnisamt zukommende Echtheit, Verbürgtheit u. Verbindlichkeit zugesprochen werden" und wenn von der Authentizität gesagt wird, sie sei als gestufte zu denken.

## 2. Die Unfehlbarkeit des Papstes im Lehramt

### a. Subjekt der Unfehlbarkeit

Im Unterschied zu LG 25<sup>48</sup> wendet sich c. 749 CIC wie das altkodikarische Recht an erster Stelle, aber ausführlicher<sup>49</sup> der *unfehlbaren* Ausübung dieses autoritativen Lehramts zu. Erneut im Unterschied zu LG 25<sup>50</sup>, aber in Übereinstimmung mit der systematischen Zuordnung von

---

Bei Authentizität im Sinne von Echtheit gibt es keine Stufung, kein Mehr oder Weniger, sondern nur ein Entweder-Oder. Das Lehramt spricht immer mit Autorität, aber nicht immer mit der gleichen. Dagegen gilt nur bei unfehlbarer Ausübung des Lehramts die *Echtheitsgarantie*. Aus kanonistischer Sicht ist es daher unangemessen, daß das kirchliche Lehramt im neuen LThK unter dem Lemma "Authentizität" sowohl systematisch-theologisch als auch kirchenrechtlich erfaßt ist, im letzteren Kontext aber schon in einem weiteren Sinne, vgl. R. Puza, Authentizität. II. Kirchenrechtlich, 1289, nicht aber unter dem Lemma "Autorität", vgl. M. Müller, Autorität. I. Philosophisch, 1298f.; P. Hünermann, Autorität. III. Systematisch-theologisch, in: LThK<sup>3</sup> 1, 1300f.; T. Hausmanning, Autorität. IV. Theologisch-ethisch, in: Ebd., 1301f.; W. Nastainczyk, Autorität. V. Pädagogisch-religionspädagogisch, in: Ebd., 1302f.

<sup>48</sup>Dort ist die Reihenfolge nicht ab-, sondern aufsteigend: Zunächst werden alle Bischöfe als autoritative Lehrer bezeichnet, dann die nicht-unfehlbare und anschließend erst die unfehlbare Ausübungsweise des Lehramts behandelt.

<sup>49</sup>In c. 1323 CIC 1917 taucht zwar nicht der Ausdruck Unfehlbarkeit auf, er findet sich in der Tat erst in c. 1326 CIC 1917, wo es darum ging, einzelnen oder in Partikularkonzilien versammelten Bischöfen eben diese Unfehlbarkeit des Lehrens abzusprechen. Die Einschätzung von K. Walf, Unfehlbarkeit - wie sie der Codex sieht, in: Orientierung 52 (1988) 171, der alte CIC spreche "nur am Rande und zudem nur in einer negativen Formulierung die Unfehlbarkeit an", geht jedoch zu weit. Denn mit den Hinweisen auf das *sollemne iudicium* eines Ökumenischen Konzils oder des Papstes, wenn er *ex cathedra* spricht, und auf das ordentliche und universale Lehramt der Bischöfe waren die entscheidenden Stichworte zur Unfehlbarkeitsthematik unmißverständlich gefallen. Bemerkenswert ist allerdings, daß in den angeführten Quellen jeder Hinweis auf das I. Vatikanum fehlt.

<sup>50</sup>Der Konzilstext spricht bei der nicht-unfehlbaren wie bei der unfehlbaren Ausübung des Lehramts jeweils zuerst von den Bischöfen, dann vom Papst. Dieser Aufbau fand sich bereits für das Schema De Ecclesiae. Textus emendatus 1964, n. 25. Er war das Ergebnis einer schrittweisen Abkehr von der ursprünglich vollständig auf den Papst zentrierten Systematik: Das von der Vorbereitenden Theologischen Konzilskommission erarbeitete Schema De Ecclesiae 1962, nn. 28-35 widmete sich in Caput VII mit sieben Abschnitten dem Thema des Lehramts der Kirche. Der ausführlichste von ihnen befaßte sich mit dem Subjekt (Sg.!) des authentischen Lehramts, zunächst des Papstes in der Reihenfolge unfehlbare und nicht-unfehlbare Ausübung, dann der Bischöfe unter Voranstellung der nicht-unfehlbaren. Zur bewußten Intention dieses Aufbaus bei der Erarbeitung dieses Schemas vgl. B. C. Auza, Magisterium, 20f.



Papst und Bischofskollegium im Kontext der hierarchischen Verfaßtheit der Kirche<sup>51</sup>, wird als erstes die unfehlbare Ausübung des *päpstlichen* Lehramts behandelt<sup>52</sup>.

Dem Papst kommt kraft Amtes<sup>53</sup> Unfehlbarkeit im Lehramt zu. Diese Formulierung lehnt sich insofern eng an das I. Vatikanum an, als sie vermeidet, von der Unfehlbarkeit *des Papstes* zu sprechen<sup>54</sup>. Es bleibt an der Formulierung wie an dem anschließenden konditionalen Nebensatz erkennbar, daß die Unfehlbarkeit "nicht eine ständige (ausnahmslose) Eigenschaft der Person (auch nicht der Amtsperson) des Papstes, ja nicht einmal seines Lehramts unabhängig von der Art und Weise seiner Aus-

---

<sup>51</sup>Vgl. cc. 330-341 CIC.

<sup>52</sup>Vgl. c. 749 § 1 CIC: *Infallibilitate in magisterio, vi muneris sui gaudet Summus Pontifex quando ut supremus omnium christifidelium Pastor et Doctor, cuius est fratres suos in fide confirmare, doctrinam de fide vel de moribus tenendam definitivo actu proclamat.* C. 597 CCEO stimmt damit fast wörtlich überein. Die Änderungen sind nicht substantiell. Alle Unterschiede entstammen einer Phase der Reform, in der substantielle Änderungen ausgeschlossen waren, vgl. oben Einleitung S. 90. In § 1 wurde der Papsttitel ersetzt durch *Romanus Pontifex*, was als sprachliche Rücksichtnahme auf die Ostkirchen zu verstehen ist. AnPont 1995, 28\* enthält weiterhin die amtliche Selbstbezeichnung des Papstes als "Sommo Pontefice della chiesa universale". In §§ 1 und 2 wurde die Konjunktion *quando* durch die eindeutiger konditionale *si* ersetzt. In § 2 heißt es im zweiten Halbsatz ".. et cum *sancti* Petri successore .." als Aufwertung des Petrus gegenüber seinen Nachfolgern, und in § 3 wurde die grammatikalisch geläufigere Form *constat* gewählt, auch dies aber als sprachliche, nicht als sachliche Korrektur. Vgl. diese Unterschiede bereits in c. 594 Schema CICO 1986; einziger Unterschied zum Endtext ist "et cum *Beati* Petri successore ...". Schließlich ist im ersten Teil von § 2 ein *ut* vor *definitive tenendam* eingeführt und damit eine Parallelisierung zum *tamquam* im zweiten Teil vorgenommen worden, vgl. zu diesen Änderungen und zur Textgeschichte vor der Übernahme der LEF-Bestimmungen F. Kalde, Paarformel, 84-87. Die geringfügigen Unterschiede lassen eine größere Sensibilität "für grammatische Feinheiten" und damit verbunden das Bemühen erkennen, "Mißverständnisse und Zweideutigkeiten auszuschließen", ebd. 86f.

<sup>53</sup>Das Schema De Ecclesia. Textus prior 1963, n. 19a formulierte noch "*per se gaudet*" (Hervorhebung von mir). Unter den schriftlichen Eingaben zur Verbesserung des Schemas fand sich der Vorschlag: *Qua infallibilitate ipse quoque personaliter [vel: singulariter] gaudet Romanus ...*, vgl. Emendationes, 317 n. 328. Er wurde für diesen Kontext nicht aufgegriffen. Das Schema De Ecclesia. Textus emendatus 1964, n. 25 enthielt bereits die endgültige Formel *vi muneris sui gaudet*, ohne daß der Bericht über Änderungen zwischen diesen beiden Schemata darauf einging, vgl. Relatio de N. 25, antea 19, 251f. (M).

<sup>54</sup>Das 4. Kapitel von *Pastor aeternus* trägt die Überschrift: *De Romani Pontificis infallibili magisterio.*

übung (ist), sondern eine Prärogative zwar des Papstes selbst, die aber nur fallweise und in einem ganz bestimmten Lehrakt aktuiert wird"<sup>55</sup>.

Anders als in den beiden Vatikanischen Konzilien wird im CIC als Titel für den Papst nicht *Romanus Pontifex*, sondern *Summus Pontifex* verwendet<sup>56</sup>. Dieser Titel, den das II. Vatikanum nur für Christus gebrauchte, diente seit dem 11. Jahrhundert dazu, den Papst als höchste Autorität in der Kirche auszuweisen. Er wurde 1970 von der CTI fast einstimmig als künftig zu vermeiden, weil mißverständlich, eingestuft<sup>57</sup>. Dem Gesetzgeber dagegen ist er geläufig<sup>58</sup>. Darin zeigt sich sein Selbstverständnis, das in den lehrrechtlichen Grundnormen allein dreimal zur Geltung kommt<sup>59</sup>. Diese Akzentuierung fällt umso deutlicher ins Auge, als die Kennzeichnung des Papstes als Haupt des Bischofskollegiums, die in mehreren Entwürfen zu diesem Canon noch enthalten war, gestrichen wurde<sup>60</sup>. Darin allerdings eine Veränderung des Konzilstextes "von weitreichender ekklesiologischer Bedeutung" und eine deutliche Illustrierung der "'Papalisierung' entscheidender Texte des II. Vatikanischen Konzils durch den neuen CIC" zu sehen, weil die konziliar "ausgesprochene Einbindung des päpstlichen Amtes oder des Primats in das Bischofskollegium aufgegeben wurde"<sup>61</sup>, führt zu weit. Es ist unzutreffend, weil hier der angelegte Maßstab überschätzt wird.

Das erste Schema über die Kirche betonte im Kapitel über das Subjekt der Unfehlbarkeit die Oberhoheit des Papstes in doppelter Weise, nämlich sowohl in bezug auf alle Gläubigen als auch hinsichtlich der übrigen Bi-

---

<sup>55</sup>A. Riedl, *Lehrautorität*, 275.

<sup>56</sup>Kritisch angemerkt bei K. Walf, *Unfehlbarkeit*, 171.

<sup>57</sup>Vgl. Y. Congar, *Titel, welche für den Papst verwendet werden*, in: *Conc(D)* 11 (1975) 542f., bes. 543.

<sup>58</sup>Vgl. X. Ochoa, *Index CIC*, 477 mit 20 Belegen. Y. Congar, *Titel*, 543 spricht vom "meistverwendeten Titel zur Bezeichnung des Papstes im modernen Sprachgebrauch".

<sup>59</sup>Vgl. neben c. 749 die cc. 751 und 752 CIC.

<sup>60</sup>Vgl. c. 56 § 1 Schema LEF 1976 mit dieser Kennzeichnung und c. 58 § 1 Schema LEF 1980 ohne diese. Die Dokumentation der zwischenzeitlichen Überarbeitung enthält keinen Hinweis auf diese Entscheidung und ihre Begründung, vgl. I. Herranz (*Actuarius*), *Coetus specialis, Postrema recognitio* 1980, 66. 101. Einen gerafften Überblick zur Genese des c. 749 CIC bietet F. Kalde, *Paarformel*, 75-81. Ebd. 80 A. 144 vermutet er als Zweck der Auslassung, "die Eigenständigkeit der päpstlichen Autorität (zu) unterstreichen".

<sup>61</sup>K. Walf, *Unfehlbarkeit*, 171f.

schöfe. Der göttliche Lehrer, den der römische Bischof vertrete, habe ihn nicht nur zum Lehrer aller Gläubigen bestellt, sondern auch zum Bestärker (*confirmator*) seiner Brüder im Episkopat<sup>62</sup>. In einem Erläuterungssatz zu den vorher genannten Bedingungen der unfehlbaren Ausübung des päpstlichen Lehramts wurde wiederum eine zweifache Qualifizierung des Papstes gewählt, nämlich als Hirt und Lehrer der ganzen Kirche und als Haupt des Bischofskollegiums<sup>63</sup>. Die Formel hatte in diesem Kontext nicht den Sinn, den Papst in das Bischofskollegium *einzubinden*, sondern - ganz auf der Linie des unmittelbaren Gehalts dieser Metaphorik - seine Sonderstellung zu betonen. Zuvor war der Papst bereits als oberster Lehrer der ganzen Kirche bezeichnet worden<sup>64</sup>.

Das nächste wesentlich gekürzte und inhaltlich gedrängtere Schema zog diese auseinanderliegenden Kennzeichnungen zusammen in die Aussage über das unfehlbare päpstliche Lehramt. Die Unfehlbarkeit komme dem römischen Bischof, dem *Haupt des Bischofskollegiums*, zu, wenn er als *oberster* Hirt und Lehrer etc. spreche<sup>65</sup>. Dadurch war die ursprüngliche zweifache Akzentuierung in Richtung auf die Gläubigen und die Bischöfe weniger augenfällig; der neue Text konnte auch als sinnvariiender Einschub in Ergänzung des I. Vatikanums verstanden werden. Es kam daher zu gegenläufigen Verbesserungsvorschlägen: Einige französische Bischöfe wollten - in sonst enger Anlehnung an den Wortlaut des I. Vatikanums - die Apposition in den Bedingungssatz verschieben, um eine

---

<sup>62</sup>Vgl. Schema De Ecclesia 1962, n. 30a.

<sup>63</sup>Vgl. ebd., n. 30b. Dem war in der Theologischen Vorbereitungskommission ein heftiger Disput vorausgegangen: Es war verlangt worden, deutlicher herauszustellen, daß der Papst bei einer *ex-cathedra*-Definition nicht Sprachrohr der Bischöfe sei, sondern *princeps Collegii Episcoporum*. In diesem Sinn sollte *pastor et doctor universalis Ecclesiae* ergänzt werden durch *caput Collegii*. Man entschied sich zunächst für die Formulierung ... *et princeps Episcoporum*. In einer zweiten Phase wurde dann von *Collegii Episcoporum Caput* gesprochen, um anzuzeigen, daß der Papst innerhalb des Kollegiums verbleibe, vgl. U. Betti, Dottrina, 46-48; U. Betti gehörte zur Unterkommission der Theologischen Vorbereitungskommission für das Schema über die Kirche, vgl. ebd., 29 A. 10. Auch bei der nicht-unfehlbaren Ausübung des Lehramts wurde auf Abhebung des päpstlichen Lehramts von dem der übrigen Bischöfe geachtet. Vgl. dazu weiter unten S. 324.

<sup>64</sup>Vgl. Schema De Ecclesia 1962, n. 30b: *Est igitur Romanus Pontifex pro universa Ecclesia catholica veritatis supremus magister ....*

<sup>65</sup>Vgl. Schema De Ecclesia. Textus prior 1963, n. 19a: "Qua ipse quoque per se gaudet Romanus Pontifex, *Collegii Episcoporum caput*, quando, ut *supremus* pastor et doctor, ... proclamat" (Hervorhebung von mir).

weitere Bedingung für die päpstliche Unfehlbarkeit zu erreichen: daß der Papst nämlich *als* Haupt des Bischofskollegiums spreche<sup>66</sup>. Auf der anderen Seite wurde vorgeschlagen, die Beifügung "Haupt des Bischofskollegiums" an dieser Stelle zu streichen<sup>67</sup>, sie aber in dem erläuternden Satz, der die unfehlbare Lehrweise des Papstes von seinen privaten Äußerungen durch seine Funktion als Lehrer und Hirt der ganzen Kirche abheben wollte, einzufügen<sup>68</sup>. Ein Vorschlag wollte die Metapher "Haupt" aus dem Zusammenhang mit dem Bischofskollegium streichen und den Papst als Haupt der ganzen Kirche bezeichnet wissen. Dadurch sollte das Mißverständnis ausgeschlossen werden, seine Lehren seien auf Grund eines kollegialen Aktes der Bischöfe oder der Kirche irreformabel, während sie es doch in Wahrheit einfachhin aus dem Akt des Hauptes seien, in dem das Charisma der ganzen Kirche zusammengefaßt sei<sup>69</sup>. Das nächste Schema beließ es bei der bisherigen Formel und ihrer Position<sup>70</sup>, aber dies wurde eigens begründet<sup>71</sup>: Ihre Streichung wurde aus zwei Motiven als *inopportun* - also nicht *sachlich* unangemessen - abgelehnt. *Haupt des Kollegiums* habe keine restriktive Bedeutung; bewußt habe man nämlich nicht formuliert: "*ut vel quatenus caput collegii*". Andererseits verlange die Gedankenfolge diesen Einschub, denn durch ihn werde verständlich, warum man in einem Text über das *munus docendi* der Bischöfe so breit

---

<sup>66</sup>Vgl. Emendationes, 318 n. 329: ... *gaudet Romanus Pontifex quando, ut collegii Episcoporum caput, ...*

<sup>67</sup>Vgl. ebd., 318, n. 330.

<sup>68</sup>So ebd., 319 n. 340.

<sup>69</sup>Vgl. ebd., 318f. n. 338: *Dicatur: "tamquam Caput, Doctor et Pastor Ecclesiae Universalis exponit vel tuetur. Ideo non ex quodam actu collegiali Episcoporum vel Ecclesiae, irreformabiles sunt, sed simpliciter ex actu Capitis in quo charisma totius Ecclesiae recapitulari intelligitur"*.

<sup>70</sup>Vgl. Schema De Ecclesiae. Textus emendatus 1964, n. 25c. *Caput* wurde jetzt großgeschrieben und so der Charakter als stehende Formulierung unterstrichen. So blieb es auch in LG 25c, von wo aus die Formel in c. 55 § 1 Schema LEF 1969 und c. 56 § 1 Schema LEF/Textus emendatus 1971 gelangte.

<sup>71</sup>Es ist anzunehmen, daß die Begründung deshalb so ausführlich ausfiel, weil auch Papst *Paul VI.* vorgeschlagen hatte, das Attribut "Collegii Episcoporum Caput" auszulassen. Seine Anregungen wurden der Kommission als Anlage zu einem Schreiben des Generalsekretärs des Konzils, *Teb. P. Felici*, vom 19. Mai 1964 mitgeteilt. Es ist abgedruckt als *Intervento del Sommo Pontefice del 19 maggio 1964*, in: U. Betti, *Dottrina*, 493-495, hier: 495 n. 12. Der Vorschlag stimmt wörtlich überein mit dem, auf den die *Relatio* antwortete, vgl. die folgende A.

über die Lehrgewalt des Papstes spreche. Daß der Papst zudem höchster Lehrer der ganzen Kirche ist, sei im übrigen bereits an anderer Stelle gesagt<sup>72</sup>. Damit war der Sinn der Apposition klargestellt: keinerlei Abstrich von der päpstlichen Sonderstellung dem Kollegium gegenüber, bewußte Abwehr einer mißverständlichen "Einbindung" in das Kollegium und Erwähnung der Metapher "Haupt des Bischofskollegiums", um zu illustrieren, warum im Kontext einer Funktion der Bischöfe der Papst ausführlich thematisiert werden muß.

Vor diesem Hintergrund ist die Streichung der Formel während der Erarbeitung des c. 749 § 1 CIC zu verstehen. Ein Mißverständnis sollte vermieden werden, dem bereits der Konzilstext zu begegnen versucht. Auf diese Weise wird in den Grundnormen bereits sprachlich durch den verwendeten Papsttitel unter Auslassung jeden unmittelbaren Konnexes mit dem Bischofskollegium und gesetzssystematisch, indem jedem Subjekt der Unfehlbarkeit ein eigener Paragraph gewidmet ist, eine Dualität in der Trägerschaft des qualitativ höchsten Lehramts in der Kirche deutlich: Erstbehandeltes Subjekt der Unfehlbarkeit ist der Papst als *Summus Pontifex* (§ 1) unter bewußter Auslassung seiner Stellung im Bischofskollegium. Dieses folgt als zweites Subjekt in zweifacher Form (§ 2): Das Ökumenische Konzil gibt es *per definitionem* nur in Verbindung mit dem Haupt des Kollegiums, wobei der Papst "Herr des Konzils" ist und das Konzil rechtlich<sup>73</sup> "in unmittelbarer, vollständiger und absoluter Abhängigkeit vom obersten Hirten der Kirche steht"<sup>74</sup>. Beim ordentlichen und universalen Lehramt des Bischofskollegiums wird die Verbindung mit dem Nachfolger Petri und dem römischen Bischof gleich zweifach zum Ausdruck gebracht.

---

<sup>72</sup>Vgl. Relatio de N. 25, antea N. 19, 251f. (M).

<sup>73</sup>Vgl. cc. 331-340 CIC.

<sup>74</sup>So O. Stoffel, in: MKCIC, 338, 4 mit Berufung auf R. Metz, Der Einfluß des Ersten Vatikanischen Konzils auf die Rechtslage des Konzils im Codex Iuris Canonici von 1917, in: Conc(D) 19 (1983) 572.

## b. Bedingungen der Unfehlbarkeit

An diesen *gesetzlichen* Teil des Paragraphen<sup>75</sup> schließt ein erläuternder Nebensatz an<sup>76</sup>. Dieser enthält die Bedingungen der Unfehlbarkeit im päpstlichen Lehramt<sup>77</sup>. Der Paragraph nennt vier Bedingungen:

- a. *ut supremus omnium christifidelium Pastor et Doctor, cuius est fratres suos in fide confirmare*
- b. *doctrinam de fide vel de moribus*
- c. *tenendam*
- d. *definitivo actu.*

### ba. Inanspruchnahme der obersten Autorität

Die *erste Bedingung* ist eine formale und auf das Subjekt des Lehramts bezogen. Sie ist der Formulierung in LG 25 entnommen und gibt an, in

---

<sup>75</sup>Zu *gaudere* als Rechtsterminus in Verbindung mit *ius* und *potestas* und seiner Verwendung in strikt rechtlich verpflichtenden Canones vgl. P. Erdö, *Expressiones*, 11f. 15f. sowie L. Wächter, *Gesetz*, 292f., der c. 749 § 1 CIC zu den Canones zählt, die aus einem Rechtssatz und einem Nebensatz ohne Befehl bestehen.

<sup>76</sup>Er wird zwar mit *quando* eingeleitet, d. h. mit einer temporalen Konjunktion, die für ein wiederholtes Geschehen verwendet wird und angibt, wann etwas der Fall ist. Die entsprechende Formulierung des I. Vatikanums (Denz.-Hün. 3074), verwendete das mehrdeutige, sowohl temporal als auch konditional einsetzbare *cum*, das auch im Schema De Ecclesia 1962, n. 30b noch enthalten war. Seit dem Schema De Ecclesia. Textus prior 1963, n. 19a wurde es im II. Vatikanum mit *quando* wiedergegeben. Dort wurde aber in A. 51 auf die Erklärung Gassers verwiesen, die in LG 25 A. 79 aufgenommen wurde. Sie stellt klar, daß dem Papst der ihm verheißene göttliche Beistand nur dann zukommt (*solummodo tunc gaudet*), wenn er sein Amt des höchsten Richters in Glaubenskontroversen und das des Lehrers der ganzen Kirche an sich und tatsächlich ausübt ("quum munere supremi iudicis in controversiis fidei et universalis Ecclesiae doctoris *reipsa et actu* fungitur"). Ohne daß der Wechsel in der Konjunktion begründet wurde, ist damit jedenfalls weiterhin der konditionale Sinn von *quando* klar. Über LG 25 gelangte diese Anschlußform in den CIC, vgl. bereits c. 56 § 1 Schema LEF. Textus prior 1969. Dieser spezifischen Verwendungsweise trägt die im Auftrag der DBK erfolgte Übersetzung zu wenig Rechnung mit ihrer dem sonstigen kodikarischen Sprachgebrauch entsprechenden, aber leicht sinnverschiebenden Wiedergabe von *quando* durch "wann immer". Zur Verwendung von *quando* im CIC vgl. X. Ochoa, *Index CIC*, 393: Eigentliche Bedingungen zeigt nicht diese Konjunktion an, sondern *si*, vgl. z. B. c. 166 § 1 CIC. Daher ist das zwar ebenfalls mehrdeutige, aber eben auch strikt konditional verwendbare *wenn* vorzuziehen, vgl. so MKCIC, 749. Vgl außerdem oben S. 241.

<sup>77</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 749, 2; E. Tejero, in: *CodPampl*, 472; J. A. Coriden, in: *Coriden*, 547; P. Valdrini, in: *CodPairs*, 268 n. 349 spricht von Kriterien.

welcher Eigenschaft der Papst unfehlbar lehrt<sup>78</sup>, nämlich als der oberste Hirt und Lehrer aller Gläubigen<sup>79</sup>. Dadurch unterscheidet sich sein Lehren in mehrfacher Hinsicht: Er handelt dabei nicht als Privatgelehrter oder (nur) als Bischof von Rom<sup>80</sup>. Er wendet sich nicht an Gruppen von Gläubigen, sondern an alle Gläubige, an die ganze Kirche<sup>81</sup>. Darüber hinaus bringt *supremus* ein weiteres zur Geltung: Zwar sind auch die Bischöfe Lehrer, als einzelne jedoch nur für ihre Gläubigen, als im ökumenischen Konzil versammelte zwar Lehrer und Richter für die ganze Kirche, aber nicht als höchste kirchliche Autorität<sup>82</sup>. Anders als die konziliaren Gewährstellen unterstreicht der Paragraph den Unterschied zwischen Papst und Bischöfen durch die Großschreibung von *Pastor et Doctor* beim Papst<sup>83</sup>.

Diese Bedingung wird noch durch einen Relativsatz erläutert. Hirt und Lehrer ist der Papst gegenüber allen Gläubigen. In bezug auf einen bestimmten Personenkreis, nämlich in bezug auf die bischöflichen Brüder,

---

<sup>78</sup>Vgl. F. A. Sullivan, *Magisterium*, 101.

<sup>79</sup>Die Formulierung in *Pastor aeternus*, Kap. 4 (Denz.-Hün. 3074): ... *cum omnium christianorum pastor et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolorum auctoritate* ... wurde zu der entsprechenden in LG 25c zusammengezogen. Das Schema *De Ecclesia* 1962, n. 30b sprach vom *pro universa Ecclesia catholica veritatis supremus magister* und vom *universalis Ecclesiae Pastor et Doctor*. Das Schema *De Ecclesia*. *Textus prior* 1963 war gestrafft, kombinierte n. 19a in der Formulierung der Bedingung: ... *quando, ut supremus pastor et doctor*, ... und sprach im erläuternden Satz vom *Doctor et Pastor Ecclesiae universalis*. Einige der Verbesserungsvorschläge wollten angegeben haben, wessen oberster Hirt und Lehrer der Papst sei, näherhin der aller Christen bzw. der ganzen Kirche, vgl. *Emendationes*, 318f. nn. 329f. 338-340. Das folgende Schema *De Ecclesia*. *Textus emendatus* 1964 ergänzte in n. 25b bei der Bedingung unfehlbaren Lehrens den Adressaten mit *omnium christifidelium*. Dieser letztere Begriff wurde vorgezogen, weil er anders als "Christen" allgemein nicht für die Orthodoxen und Protestanten verwendet werde, vgl. *Relatio de n. 25, antea n. 19, 252 (M)*. Im Erläuterungssatz wurde auf das vorkonziliare Schema zurückgegriffen und wieder vom *universalis Ecclesiae magister* gesprochen, vgl. *ibd.*, 252 (N)c).

<sup>80</sup>Vgl. F. A. Sullivan, *Magisterium*, 101; A. G. Urru, *Funzione*, 603; E. Tejero, in: *CodPampl*, 472.

<sup>81</sup>Vgl. *ibd.*, 472.

<sup>82</sup>Vgl. LG 25a und b.

<sup>83</sup>So bereits seit c. 56 § 1 Schema LEF/*Textus prior* 1969 und noch früher im Recht der katholischen Ostkirchen, vgl. F. Kalde, *Paarformel*, 35 mit A. 167.

wird diese Position spezifiziert und akzentuiert: Auch sie im Glauben<sup>84</sup> zu stärken, obliegt dem Papst als oberstem Hirten und Lehrer aller Gläubigen. Vor der Abstimmung über die Konstitution *Pastor aeternus* auf dem I. Vatikanum hatte Gasser in seinem erläuternden Bericht die zugrundeliegende Schriftstelle (Lk 22,32) als Beleg dafür benutzt, um die Notwendigkeit einer Mitwirkung der Kirche oder Bischöfe an einer unfehlbaren päpstlichen Definition zu bestreiten<sup>85</sup>. In der Konstitution selbst wurde dieser Aspekt des Petrusdienstes als Schriftargument in dem auf die Unfehlbarkeitsdefinition hinführenden Teil verwendet, in dem zur Begründung des Dogmas die lehramtliche Praxis geschildert wurde<sup>86</sup>. Im konzilsvorbereitenden Schema De Ecclesia 1962 wurde dieses Zitat eingesetzt, um nach der Stilisierung des Papstes als Vertreter des göttlichen Lehrers hinsichtlich der Ausübung des päpstlichen Lehramts zu spezifizieren: der Papst sei nicht nur Lehrer der Gläubigen (*non doctor fidelium dumtaxat*), sondern auch Bestärker seiner Brüder im Episkopat im Glauben (*sed etiam Fratrum suorum in Episcopatu fidei confirmator*)<sup>87</sup>. In den folgenden Schemata und in LG 25c wurde der Schriftbeleg in die Wiedergabe der Definition des I. Vatikanums und damit in den Kontext der Bedingungen der Unfehlbarkeit einbezogen. Als beschreibend-erläuternder Relativsatz kennzeichnet er das Wirken des Papstes als oberster Lehrer *ipso facto* auch als Bestärkung der übrigen Bischöfe im Glauben. Der Gesetzgeber hat die Passage für den CIC transformiert. Durch den Anschluß mit *cuius est* wird die Glaubensbestärkung als eine ihm als Recht wie als Pflicht zukommende Aufgabe ausgewiesen<sup>88</sup>. Dieser Aspekt der ersten

---

<sup>84</sup>Bis zu c. 57 § 1 Schema LEF/Zwischenentwurf 1973 hieß es nur *confirmare*. In der folgenden Überarbeitung wurde dem Vorschlag stattgegeben, *de fide* zu ergänzen, vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 107 sowie entsprechend c. 58 Schema LEF 1976.

<sup>85</sup>Vgl. A. Riedl, Lehrautorität, 342.

<sup>86</sup>Vgl. ebd., 248-250.

<sup>87</sup>Das Schriftzitat Lk 22,32 ist in diesem Schema mit einer Anmerkung versehen. Diese A. 13 verweist auf Papst Pius XII., Ansprache *Si diligis ... pasce* vom 31.05.1954, in: AAS 46 (1954) 314f. Dadurch entstand der Eindruck, die Verwendung dieses biblischen Arguments stütze sich auf Äußerungen dieses immer wieder um die päpstliche Lehrautorität bemühten Kirchenoberhauptes. Es findet sich dort aber nur die Parallelisierung der Eigenschaften des Papstes, oberster Lehrer in der Kirche und Stellvertreter Christi auf Erden zu sein.

<sup>88</sup>*Esse* iVm mit dem *Genitivus possessivus* kann im kirchlichen Sprachgebrauch sowohl eine Pflicht als auch eine Kompetenz zum Ausdruck bringen, vgl. R. Köstler, Wörterbuch, 142; A. Sleumer, Wörterbuch, 755. Die deutsche und englische Übersetzung wählt jeweils



Bedingung ist im Vergleich zum I. Vatikanum neu, in LG 25 bereits unscheinbar enthalten<sup>89</sup> und wird nun im CIC deutlich angeführt<sup>90</sup>: Bei der unfehlbaren Ausübung seines Lehramts hat der Papst auch in dieser seiner Eigenschaft als Bestärker der übrigen Bischöfe im Glauben zu sprechen. Dieses Moment akzentuiert die Lehrposition des Papstes auch in bezug auf die Bischöfe, indem die Einheit der Kirche über die Einheit der Lehre von der Spitze des pyramidalen Aufbaus der Kirche her garantiert wird<sup>91</sup>.

Es folgen an *zweiter und dritter Stelle* zwei *materiale Bedingungen*. Sie begrenzen die unfehlbare Ausübung des päpstlichen Lehramts auf ein in spezifischer Weise umschriebenes Objekt. Dies geschieht in Anlehnung an LG 25c und das Unfehlbarkeitsdogma des I. Vatikanums<sup>92</sup>.

---

Ausdrücke, die den Pflichtaspekt betonen, die Übersetzung im Auftrag der DBK sagt ebenso "Aufgabe" wie H. Mussinghoff, in: MKCIC, 749 und J. A. Coriden in: Coriden, 547 mit "task". Im Unterschied dazu, ziehen die Übersetzungen in die romanischen Sprachen Ausdrücke vor, die den Akzent auf Kompetenz und Recht legen, vgl. CodParis, 445. "appartenir á"; CodPampl, 471: "competir a"; L. Chiappetta, Codice 1, 843: "spettare a". Insofern es lediglich um Akzentsetzungen geht und der jeweils andere Aspekt in beiden Fällen nicht ausgeschlossen ist, fallen diese Unterschiede sachlich nicht ins Gewicht. Die Pflicht ist nur sinnvoll unter der Voraussetzung einer entsprechenden Kompetenz. Ebenso kann diese Kompetenz des Papstes nicht losgelöst von der korrespondierenden Pflicht verstanden werden. Mit F. Kalde, Paarformel, 77 A. 130 ist hierin eine wichtige, im Unterschied zu ihm aber nicht "die bedeutendste Veränderung gegenüber LG 25" zu sehen.

<sup>89</sup>Vgl. K. Rahner, Kommentar zu Artikel 18- 27 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: LThK<sup>2</sup> 12, 238, der hier nur eine Wiedergabe des I. Vatikanums sieht, die nicht weiter kommentiert werden müsse. Er geht nicht darauf ein, daß sein Denzinger-Beleg das Schriftzitat nicht enthält.

<sup>90</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 749, 2d, der zwar auf LG 25 hinweist, aber dennoch behauptet, dieses Kriterium gehe über die bisherigen Konzilslehren, also auch die des II. Vatikanum hinaus.

<sup>91</sup>Vgl. E. Tejero, in: CodPamplona, 472. Der Zusatz war in c. 56 § 1 Schema LEF/Textus emendatus 1971 eingefügt worden, weil dies besser mit LG 25 übereinstimme, vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF. Textus emendatus 1971, 146. Dieser Entwurf enthielt noch die falsche Bibelstelle als Beleg, nämlich Lk 23, 32, statt Lk 22, 32. Man ließ sie aber schon bei der folgenden Überarbeitung ganz weg, vgl. c. 57 § 1 Schema LEF/Zwischentext 1973.

<sup>92</sup>Während der CIC/Annotierte Ausgabe 1989 zu diesem Paragraphen nur LG 25 als "Quelle" notiert, weisen die Entwürfe der Codexreformkommission zu dieser Bestimmung in chronologischer und sachlicher Abfolge vor LG 25 auf die Unfehlbarkeitsdefinition hin, vgl. A. 13 zu c. 56 § 1 Schema LEF/Textus prior 1969 und A. 12 zu c. 56 § 1 Schema LEF/Textus emendatus 1970.

## bb. Inhalt des Unfehlbarkeitsobjekts

Als Objekt der Unfehlbarkeit wird eine Lehre (*doctrina*) angegeben, die gegenständlich eingegrenzt wird. Dies geschieht zunächst durch das Präpositionalattribut *de fide vel de moribus*. In ihm treten zwei Ausdrücke in einer Kombination auf. Diese Kombination wird zu Recht als "Schlüsselbegriff" des dritten Buches des CIC bezeichnet<sup>93</sup>. Der kirchliche und spezifisch rechtliche Sprachgebrauch weisen die Kombination als eine zweigliedrige feststehende Formulierung, als *Paarformel* oder *Binom*<sup>94</sup> aus. Während die kombinierte Verwendung bereits im Mittelalter begegnet, hat sich ihre heutige Bedeutung erst in der Zeit vor dem I. Vatikanum herausgebildet<sup>95</sup>. Der CIC verwendet sie wie die letzten beiden Konzilien.

Beide Elemente der Formel werden im objektiven Sinn verwendet, d. h., *fides* als *Glaubensinhalt* und *mores* in der Bedeutung "Moral, Sittlichkeit, Sitte" (Sg.!)<sup>96</sup>, "als generelles Handlungsmuster anerkanntes Verhalten Einzelner", das unter moralischem Aspekt gesehen wird<sup>97</sup>.

Auf dem I. Vatikanum und in den von ihm verabschiedeten Konstitutionen wurden mit der Formel *fides#mores* im Gefolge früherer lehramtlicher Äußerungen und theologischer Auffassungen relativ unproblematisch der Bereich theoretischer und spekulativer Wahrheiten einerseits und der Bereich unmittelbar handlungsbezogener, d.h. sittlicher Verhaltensregeln andererseits angezeigt<sup>98</sup>; beide Bereiche wurden als Inhalt möglicher un-

---

<sup>93</sup>Vgl. F. Kalde, *Paarformel*, 1. Die Kombination *fides#mores* taucht 14 mal und damit doppelt so häufig wie im CIC 1917 auf, davon elf mal im Lehrrecht und davon allein in den cc. 749 und 752 CIC vier mal. Zum Gebrauch der Kombination im lateinischen Codex vgl. F. Kalde, *Paarformel*, 72-84. "#" steht für verschiedene Konjunktionen, mit denen die Paarformel verwendet wird. Vgl. dazu unten S. 251 und 256.

<sup>94</sup>Vgl. ebd., 7-11.

<sup>95</sup>Zu Verwendung und geschichtlicher Entwicklung vgl. ebd., 10-94.

<sup>96</sup>Vgl. F. Kalde, *Paarformel*, 20. 21f. 106. Letzteres im Unterschied zu *Brauch*, *Herkommen*, *Mode*, *Gewohnheit*, *Sitten* (Pl.), ersteres in Abgrenzung zu *Glaubensakt* und zur Angabe theologischer Qualifikationen, vgl. ebd., 20 sowie unten S. 250 und c. 750 CIC.

<sup>97</sup>Vgl. ebd., 21.

<sup>98</sup>Zu der dem Tridentinum entnommenen und bekräftigten Kompetenz der Kirche zur verbindlichen Interpretation der Hl. Schrift in *Dei filius*, Kap. 2d (Denz.-Hün. 3007) vgl. A. Riedl, *Lehrautorität*, 102-124, bes. 105f. und 110 sowie J. Schuster, *Ethos*, 36-43; zur Definition der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes (Denz.-Hün. 3074) vgl. ebd., 50-61 und A. Riedl, *Lehrautorität*, 298f. 336f.; zu der ursprünglich geplanten Gesamtkonstitution

fehlbarer Entscheidungen definiert. *Mores* wurde dabei im Sinne des damaligen allgemeinen theologischen Sprachgebrauchs verwendet<sup>99</sup> und zeigte an, daß das unfehlbare Lehramt grundsätzlich auch in bezug auf "Dinge des praktischen Lebens und nicht allein über Glaubensfragen im engeren, theoretischen Sinn" ausgeübt werden kann<sup>100</sup>. Als Lehrgegenstand war mit *mores* zwar in erster Linie, wenn auch nicht ausdrücklich exklusiv<sup>101</sup> das sittliche Verhalten gekennzeichnet; gemeinhin stand der Begriff aber "doch generell für alles, was im Bereich des kirchlichen Lebens und christlichen Handelns" Inhalt unfehlbaren Lehrens sein kann<sup>102</sup>. LG 25 hat diese formelhafte inhaltliche Kennzeichnung des Unfehlbarkeitsobjekts übernommen, wie sich überhaupt das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums prinzipiell eng an seinen Vorgänger anlehnte<sup>103</sup>.

Wie verhalten sich die in diesem ersten Attribut auf Grund des Formelcharakters zu einer Inhaltsangabe zusammengefaßten Elemente *fides#mores* zueinander? Sowohl im CIC als auch in den zugrundeliegenden konziliaren Quellen sind die beiden Elemente *grammatikalisch* durch eine Konjunktion miteinander verknüpft<sup>104</sup>. Bei der inhaltlichen Abgrenzung des Unfehlbarkeitsobjekts wird in c. 749 CIC wie in der Unfehlbarkeits-

---

über die Kirche bzw. ihren beiden Schemata und die Relatio des Konzilstheologen *J. Kleutgen*, die zugleich einen Einblick in die zugrundegelegte Lehramts- und Theologiegeschichte bietet, vgl. ebd., 164. 192. 203f. 219-233 und J. Schuster, *Ethos*, 43-50.

<sup>99</sup>Vgl. A. Riedl, *Lehrautorität*, 345 sowie J. Schuster, *Ethos*, 59f.

<sup>100</sup>Vgl. A. Riedl, *Lehrautorität*, 363.

<sup>101</sup>Seit dem Tridentinum hatte sich die Bedeutung von *mores* tendentiell verengt auf sittliche Weisungen, während der Bereich der kirchlichen Disziplin ausgeklammert und vom eigentlichen Lehrbereich unterschieden wurde, vgl. ebd., 364 sowie J. Schuster, *Ethos*, 62f., der dieses Faktum stark akzentuiert, sich aber dem Ergebnis *Riedls* anschließt. Als Indiz dafür gilt ebd., 62, daß die Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimats zwischen Glaube und Sitten auf der einen Seite und Disziplin und Leitung auf der anderen unterscheidet (Denz.-Hün. 3064), vgl. ebd., 62.

<sup>102</sup>A. Riedl, *Lehrautorität*, 364.

<sup>103</sup>Vgl. LG 25a. Auch A. Riedl, *Lehrautorität*, 5 vermerkt den mehrfachen und ausdrücklichen Rückgriff des II. Vatikanums auf die Dokumente und Akten des I. Vatikanums beim Thema "Lehramt und Moral". Er sieht "mit dieser autoritativen und zugleich komplementierenden Reaffirmation dessen fortdauernde Gültigkeit" demonstriert.

<sup>104</sup>Vgl. F. Kalde, *Paarformel*, 13-19.

definition die vergleichsweise schwächere disjunktive Konjunktion *vel*<sup>105</sup> (stärker: *aut*<sup>106</sup>) verwendet. Sie erfüllt die Funktion des logischen Junktors "und", d. h.: Es geht dem Wortlaut nach bei der Ausübung des unfehlbaren Lehramts um eine Glaubenslehre *oder* um eine Sittenlehre *oder* um eine Lehre, die *sowohl* Glaubens- *als auch* Sittenangelegenheiten betrifft. *Vel* ließe sich im Deutschen durch "und oder oder" (=und/oder) paraphrasieren. Damit ist zunächst eine negative Grenze gezogen: Eine Lehre, die weder zum Glaubens- noch zum Sittenbereich zählt, kann vom Papst nicht unfehlbar vorgelegt werden<sup>107</sup>.

In welchem *semantischen* Bezug stehen die beiden Elemente der Formel zueinander? In Anlehnung an die von *F. Kalde* herangezogenen sprachwissenschaftlichen Klassifikationen sind für den hier interessierenden Zusammenhang drei Möglichkeiten zu bedenken: *Fides#mores* können sich komplementär zueinander verhalten, sich also gegenseitig ergänzen (z. B. *verbo et opere*), sie können sich partiell ergänzen, wobei hier meist das erste Glied das Umfassendere ist (z. B. *diebus ac horis*), und die Sittenlehren können sich als Konsequenz aus Glaubenslehren ergeben<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup>Diese Konjunktion taucht erstmals in einem Textvorschlag von *Kard. Bilio* vom 19. Juni 1870 für das Unfehlbarkeitsobjekt auf, vgl. J. Schuster, *Ethos*, 58 und A. Riedl, *Lehrautorität*, 336f. Gründe werden nicht genannt.

<sup>106</sup>Diese Konjunktion wurde in einem der Entwürfe zu *Pastor aeternus* zur deutlichen Abgrenzung beider Inhalte verwendet, vgl. J. Schuster, *Ethos*, 53.

<sup>107</sup>Vgl. ebd., 18.

<sup>108</sup>Vgl. *F. Kalde*, *Paarformel*, 26-28, bes. 28. Dabei sind zwei Vorbehalte gegen die dortige Einteilung anzumelden: *Kalde* erläutert das konsekutive Verhältnis zwischen beiden Elementen als Beschränkung der *mores* "auf aus dem depositum fidei ableitbare moralische Sätze". Hier vermischt er zwei Perspektiven: Die Paarformel ist bezogen auf die möglichen Inhalte unfehlbaren Lehrens, meint theoretisch-spekulative#praktische Aussagen. Auf dieser *inhaltlichen* Ebene ist der konsekutive Bezug anzusetzen. Davon abzuheben ist die Frage, in welchem *Umfang* die solchermaßen inhaltlich eingegrenzten Lehren vorgetragen werden können, ob nur aus dem primären oder auch aus dem sekundären Kompetenzbereich des Lehramts, vgl. oben S. 146 sowie unten S. 257. Aus dem gleichen Grund scheidet die vierte bei *Kalde* angegebene Möglichkeit aus, daß sich beide Elemente konträr zueinander verhalten. Wäre dies auf die inhaltliche Ebene bezogen, müßte *vel* exklusiv verstanden werden. Wären beide Bereiche im konträren Sinne eigenständig, könnte es keine Lehre geben, die beiden Bereichen gleichzeitig angehörte. *Kalde* legt hier wohl der Formel das Verhältnis von Offenbarungsinhalten zu offenbarungsunabhängigen Inhalten zugrunde und vermischt damit die beiden verschiedenen Aspekte, unter denen das Unfehlbarkeitsobjekt zu bestimmen ist.

Darüber, welche der möglichen semantischen Relationen in c. 749 CIC vorliegt, gibt das Gesetzbuch selbst keine explizite Auskunft; auch den beiden letzten Konzilien stellte sich diese Frage nicht speziell. Dem I. Vatikanum ging es nicht um die Qualifizierung bestimmter lehramtlicher Verlautbarungen zu ethischen Fragen, sondern um die grundsätzliche Einbeziehung der Moralfragen in die lehramtliche Kompetenz. Es ging m. a. W. nicht um die *Inhaltsfrage*, welche konkreten ethischen Forderungen zur Offenbarung zu rechnen seien, sondern um die grundsätzliche Frage der *Kompetenz*<sup>109</sup>.

In der Moraltheologie wurden und werden verschiedene Zuordnungsmodelle vertreten: Auf der einen Seite stehen Autoren, welche die Glieder der traditionellen Formel *nicht* einfach parallel und als gleichwertig *additiv* nebeneinanderstellen, sondern das erste Element als das maßgebliche betrachten<sup>110</sup>. Das Verhältnis beider Elemente sei *konsekutiv*<sup>111</sup> zu bestimmen, es gehe um die "Bedeutung des christlichen Glaubens für das sittliche Handeln des Menschen"<sup>112</sup>; die Funktion von *mores* als Bestandteil der Formel sei (lediglich), davor zu bewahren, den "Glauben" auf seinen theoretisch-spekulativen Gehalt einzuschränken<sup>113</sup>, den Handlungsbereich einzuholen und zu integrieren, was der Ausdruck *fides* allein nicht ebenso gut leiste<sup>114</sup>. "Die Heilsbedeutsamkeit des sittlichen Verhaltens des Menschen" besage "nicht, daß durch sie bereits gewußt wird,

---

<sup>109</sup>Vgl. W. Korff, Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge, in: Ders., A. Hertz, T. Rendtorff u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik 1, Freiburg-Basel-Wien 1978, 143.

<sup>110</sup>Vgl. A. Riedl, Lehrautorität, 365, der auch im I. Vatikanum die *mores* von der *fides* her bestimmt sieht, "sie stehen nicht einfach neben, sondern vielmehr unter 'fides', als ein Teil, ein Ausdruck davon". Vgl. auch ders., Lehramt und Moraltheologie, in: Ders., M. Löhrer, H. Fries u. a., Theologie und Hierarch, Zürich 1988 (=Theologische Berichte 17), 99.

<sup>111</sup>In dieser Weise faßt J. Schuster, Ethos, 381 seinen Überblick über verschiedene moraltheologische Zuordnungsmodelle, ebd., 303-380, zusammen; dabei schließt er sich dieser ersten Position an. Vgl. auch D. Mieth, Theologie und Ethik / Das unterscheidend Christliche, in: Ders., J.-P. Wils, Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn-Wien-München u. a. 1992 (=UTB 1648), 217f.

<sup>112</sup>J. Schuster, Ethos, 381.

<sup>113</sup>Vgl. ebd., 99.

<sup>114</sup>Vgl. A. Riedl, Lehrautorität, 363f.

was sittlich gut und richtig ist, sondern bedeutet, daß der Mensch in seinem sittlichen Verhalten unter dem Gericht Gottes steht. ... Offenbarungscharakter hat das Verhältnis von Evangelium und Gesetz, nicht der materiale Gehalt sittlicher Forderungen"<sup>115</sup>. Es kämen somit für die Unfehlbarkeit "wesentliche und entscheidende 'Anwendungen' des Glaubens" in Frage<sup>116</sup>. Damit wird auf LG 25a angespielt, wo die dort betonte Verkündigungsaufgabe der Bischöfe konkretisiert wird durch den Zusatz *fidem credendam et moribus applicandam praedicant*<sup>117</sup>. Sprachlich spricht dafür die Spitzenstellung von *fides* in der Paarformel, wodurch sich das stärkere Element auszeichnet<sup>118</sup>.

Allerdings muß realistisch darauf hingewiesen werden, daß dieses Zuordnungsmodell in kritischer Distanz und Spannung zur andersartigen Zuordnung in Aussagen des authentischen Lehramts selbst erarbeitet wurde<sup>119</sup>. Das Lehramt und in seinem Gefolge eine Reihe anderer Theo-

---

<sup>115</sup>J. Schuster, *Ethos*, 380 sowie ders., *Kirchliches Lehramt und Moral*, in: W. Ernst (Hg.), *Grundlage und Probleme der heutigen Moralthologie*, Würzburg 1989, 189.

<sup>116</sup>A. Riedl, *Lehramt*, 104.

<sup>117</sup>Unter Berufung darauf hat vor allem *F. Böckle* die spezifische Kompetenz des Lehramts als "Anwendung von Glaubenseinsichten auf die Sittenlehre" bestimmt, vgl. den Überblick über dessen diesbezügliche Stellungnahmen bei J. Schuster, *Ethos*, 336f. Auch hier fällt allerdings die mangelnde Unterscheidung der Frage nach dem Verhältnis der beiden Inhalte *fides#mores* innerhalb der Offenbarung von der Frage auf, in welchem *Umfang* solche Inhalte Gegenstand des Lehramts sind. *Böckle* rekurriert außerdem nur auf den konziliaren Endtext und fragt nicht weiter nach Gewicht und Motivation im Konzilsgeschehen, obwohl dies lohnenswert erscheint. Die genannte Konkretisierung des Verkündigungsauftrags der Bischöfe begegnet nämlich bereits im ersten während des Konzils erarbeiteten Schema *De Ecclesia. Textus prior* 1963 n. 19a. Im vorkonziliaren Schema *De Ecclesia* 1961 n. 30d hieß es bezeichnenderweise noch: "Episcopis ..., Apostolorum successoribus, ex divina institutione officium et ius competunt tum gregi sibi commisso *Evangelium* praedicandi *eiusque praecepta* cum auctoritate proponendi ..." (Hervorhebung von mir). Diese Redeweise von den "Vorschriften" des Evangeliums war also aufgegeben worden zugunsten der Ausdrucksweise "Anwendung des Glaubens". Die Formulierung taucht erstmals in einem Schema des Konzilsperitus G. Philips, *Caput II<sup>um</sup>: De institutione hierarchica ecclesiae et in specie de episcopatu* n. 4b auf, das als Basis für die Erarbeitung des Schemas *De Ecclesia. Textus prior* 1963 diente, vgl. U. Betti, *Dottrina*, 72-75. 84 sowie 446-452 den Abdruck des Entwurfs. Den Motiven dieser Änderung nachzugehen, bleibt ein Desiderat, das hier nicht erfüllt werden kann. Der Hinweis bei J. Schuster, *Ethos*, 64, eine "Durchsicht der Konzilsakten", für die er pauschal auf die *AcSynVat* 1971-1978 verweist, ebd., A. 4, "zeige, daß die Konzilsväter den 'mores' kaum Aufmerksamkeit geschenkt haben", trägt nichts aus.

<sup>118</sup>Vgl. F. Kalde, *Paarformel*, 12.

<sup>119</sup>Vgl. A. Riedl, *Lehramt*, 100f.

logen gingen und gehen davon aus, daß die Offenbarung selbst materiale sittliche Normen enthält<sup>120</sup>. Hinzu kommt, daß für eine konsekutive Zuordnung der beiden Inhalte *fides#mores* ein Offenbarungsverständnis vorausgesetzt wird, das in der zeitgenössischen Theologie zwar favorisiert wird, im II. Vatikanum jedoch nur ansatzweise vorhanden, in nachkonziliaren lehramtlichen Aussagen keineswegs selbstverständlich und im CIC ohne prägenden Niederschlag geblieben ist<sup>121</sup>.

An der Formulierung des Codex fällt zudem zweierlei auf: Anders als in LG 25 wurde nicht die - zumindest vor dem Hintergrund des Einleitungssatzes von LG 25a - auch kopulativ interpretierbare Konjunktion *et* gewählt<sup>122</sup>, sondern - wie in der Unfehlbarkeitsdefinition<sup>123</sup> - das dis-

---

<sup>120</sup>Vgl. J. Schuster, *Ethos*, 75-164 mit Belegen sowie den Überblick über Zuordnungsvorstellungen nicht nur bei Moraltheologen, die aus "glaubensethischer" Perspektive argumentierten, ebd., 362-380. Zur Fortsetzung der Diskussion vgl. J. Fuchs, *Sittliche Wahrheiten - Heilswahrheiten?*, in: *StZ* 200 (1982) 662-676 und ders., *Christliche Moral. Biblische Orientierung und menschliche Wertung*, in: *StZ* 205 (1987) 671-684. Als neueres Beispiel für die "glaubensethische" Position vgl. A. Günthör, *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie I*, Vallendar-Schönstatt 1993, 26-30.

<sup>121</sup>Vgl. J. Schuster, *Ethos*, 380 sowie zuvor 306-309. Es dürfte aber zu pauschal und ungenau sein, das Verständnis der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes als "das leitende Offenbarungsverständnis des Vatikanum II" zu kennzeichnen, ebd., 306, zumal ebd., 73 gerade mit Blick auf die Unfehlbarkeitspassagen in LG 25 "das Konzil ... (als) der traditionellen Theologie verhaftet" gesehen und bedauert wird, "daß z. B. ein deutlich abhebendes neues Verständnis von Offenbarung sich nicht in einer modifizierten Theologie des kirchlichen Lehramts niedergeschlagen hat", vgl. ebd., 73. Vgl. auch D. Mieth, *Theologie*, 214, der ebenfalls von *dem* "kommunikationstheoretischen Offenbarungsbegriff" *des* II. Vatikanums spricht, aber auch exemplarisch auf eine Äußerung von Papst *Johannes Paul II.* hinweist, der dieses Verständnis nicht zu entnehmen ist.

<sup>122</sup>Nach F. Kalde, *Paarformel*, 15-17 ist *et* zwar im Kirchenlatein auch disjunktiv verwendbar, in der Paarformel jedoch kopulativ zu verstehen. Dies ist als allgemeine Feststellung über den Sprachgebrauch sicher richtig. In bezug auf das I. Vatikanum bedarf es allerdings der Differenzierung: In einer Reihe von Textentwürfen zur Unfehlbarkeitsdefinition war von *res fidei et morum* (Hervorhebung von mir) die Rede. Als *res* durch *doctrina* ersetzt wurde, wurde auch die Konjunktion ausgetauscht und bis zum Schluß *vel* beibehalten. Beim vorherigen Plural *res* war der disjunktive Sinn von *et* klarer. Als der Singular *doctrina* eingeführt wurde, hätte auch ein disjunktives Verständnis Platz greifen können. Vgl. A. Riedl, *Lehrautorität*, 322, der entsprechend hier keine sachliche Änderung, sondern eine Verdeutlichung sieht. Die vorherigen Formulierungen sind zusammengestellt bei J. Schuster, *Ethos*, 54-59. Da in LG 25 *et* ebenfalls in Verbindung mit *res* steht, ist auch hier ein disjunktives Verständnis von *et* sprachlich nicht ungewöhnlich.

<sup>123</sup>Vgl. A. Riedl, *Lehrautorität*, 278, der damit ein "doppeltes Unfehlbarkeitsobjekt" markiert sieht, so daß "sowohl auf eine 'doctrina de fide' als auch auf eine 'doctrina de moribus' unfehlbar verpflichtet werden kann".

junktive *vel*. Erstere hätte im Sinne des logischen Junktors "und" einen engeren Zusammenhang der beiden Elemente signalisieren können; damit wäre ermöglicht worden, als Inhalt des Unfehlbarkeitsobjekts, Lehren, die *beiden* Bereichen angehören, zu bestimmen, wodurch ein konsekutives Verständnis näher gelegen hätte. Schließlich wird - anders als in den konziliaren Vorlagen - beim zweiten Bestandteil der Formel, obwohl grammatikalisch nicht gefordert, die Präposition *de* wiederholt. Dies hat außer dem stilistischen Effekt einer stärkeren Symmetrie auch den einer Akzentuierung von *mores*<sup>124</sup>.

Mit dem besprochenen Präpositionalattribut ist klargelegt, daß der Papst nicht nur Glaubenslehren im Sinne theologisch-spekulativer Lehren, sondern auch *Sittenlehren* unfehlbar vorlegen kann<sup>125</sup>. Damit ist aber noch nicht geklärt, ob *sämtliche* Glaubens- und Sittenlehren Gegenstand unfehlbaren Lehrens sein können. Es ist zu unterscheiden zwischen Glaubens- und Sittenlehren, die unmittelbar zur Offenbarung gehören (Primärobjekt), nur in einem mittelbaren (Sekundärobjekt) oder auch in gar keinem Bezug zur Offenbarung stehen. Gegenstand des autoritativen Lehramts als solchen sind alle drei Kategorien<sup>126</sup>. Können sie auch Gegenstand unfehlbaren Lehrens sein?

#### bc. Umfang des Unfehlbarkeitsobjekts

Der CIC beantwortet diese Frage mit einer *dritten Bedingung*. Sie ist enthalten in einem weiteren Attribut, dem Gerundivum *tenendam*. Im Zusammenhang mit dem Gegenstand der Unfehlbarkeit stellt dieses *tenendam* einen theologischen Fachterminus dar; er ist als solcher bereits Bestandteil des Unfehlbarkeitsdogmas. Galt die formelhafte Bestimmung des Gegenstands nach seiner inhaltlichen Seite durch *fides#mores* in ihrer Bedeutung vor und in den beiden letzten Konzilien weithin als unproblema-

---

<sup>124</sup>Vgl. F. Kalde, Paarformel, 31.

<sup>125</sup>Vgl. A. Riedl, Lehrautorität, 356f.

<sup>126</sup>Vgl. oben S. 146.



tisch<sup>127</sup>, so war die Frage nach dem Umfang des Gegenstands, nach der Bedeutung des Offenbarungsbezugs der jeweiligen Lehren für ihre Zugehörigkeit zum Unfehlbarkeitsobjekt umstritten<sup>128</sup>. Vor dem I. Vatikanum war klar, daß außerhalb des Bezugs zur Offenbarung kein Unfehlbarkeitsanspruch erhoben wird. Allgemein wurde auch angenommen, daß sich der Gegenstand der Unfehlbarkeit nicht auf das unmittelbar Geoffenbarte beschränkt. Kontrovers war aber das Abgrenzungsproblem<sup>129</sup>. Die Unfehlbarkeitsdefinition des I. Vatikanums trug dem durch die bewußte Verwendung des Terminus *tenendam* Rechnung<sup>130</sup>. Dieses *tenere* verpflichtet allgemein zu einem Festhalten, nicht aber zwingend zu einer Glaubenszustimmung, für die der Ausdruck *credendam* steht<sup>131</sup>. Der allgemeinere Ausdruck *tenendam* weist darauf hin, daß auch solche Glaubens- und Sittenlehren vom Papst unfehlbar vorgelegt werden können, die als solche nicht geoffenbart, aber zur Bewahrung des Offenbarungsgutes unerlässlich sind, also in dieser spezifischen Relation zur Offenbarungshinterlage stehen<sup>132</sup>. Kriterium für die Zugehörigkeit zum Unfehlbarkeitsobjekt ist somit der Offenbarungsbezug<sup>133</sup>. Damit erfolgte die generische, gattungsmäßige Bestimmung des Unfehlbarkeitsobjekts: Die unfehlbare Ausübung des päpstlichen Lehramts ist bezogen auf Glaubens- und Sittenlehren, die festzuhalten sind, d. h. die entweder der Offenbarung selbst, also dem Primärbereich angehören oder dem Sekundärbereich. Diese generische Bestimmung ist aber unvollständig. Sie ist in

---

<sup>127</sup>Für das II. Vatikanum möglicherweise mit der oben S. 127 indizierten Einschränkung.

<sup>128</sup>Vgl. A. Riedl, Lehrautorität, 87f.

<sup>129</sup>Vgl. ebd., 87.

<sup>130</sup>Vgl. ebd., 278.

<sup>131</sup>Insgesamt wurde während der Entwicklungs- und Textgeschichte zu *Pastor aeternus* weithin von der Einbeziehung des Sekundärbereichs in das Unfehlbarkeitsobjekt ausgegangen. Nur vereinzelt gab es Versuche, die Möglichkeit unfehlbaren Lehrens auf den Primärbereich zu beschränken. Sie wurden aber bewußt zurückgewiesen, vgl. insgesamt A. Riedl, Lehrautorität, 234-359; zum Auftauchen von *credenda* oder Einschränkungen des *tenenda* durch Zusätze wie *de fide* im Stadium der Vorbereitung einer ersten Konzilsvorlage und später bei der unmittelbaren Textgeschichte zur Definitionsformel der päpstlichen Unfehlbarkeit, vgl. ebd., 288. 314f. 317. 319f. sowie J. Schuster, Ethos, 54-59.

<sup>132</sup>Vgl. A. Riedl, Lehrautorität, 356 und 202-206 für die Unfehlbarkeit der Kirche als solcher im Rahmen des Kirchenschemas. Vgl. ebenso J. Schuster, Ethos, 43-50.

<sup>133</sup>Vgl. A. Riedl, Lehrautorität, 365.

der Unfehlbarkeitsdefinition des I. Vatikanums spezifisch ergänzt worden: die päpstliche Unfehlbarkeit wird darin als jene identifiziert, die der Kirche selbst zukommt.

Wieso ist das eine Spezifizierung? Sie ist es insofern, als immer klar war, daß es gerade die Unfehlbarkeit der Kirche war, die für den Papst ausgesagt werden sollte. Im Zuge der Umreißung des Unfehlbarkeitsobjekts wurde aber bewußt, daß zwar unter den Theologen gemeinhin als sicher gelte, daß die Kirche auch in dem lediglich mit der Offenbarung notwendig zusammenhängenden Bereich unfehlbar sei<sup>134</sup>, daß aber nur die Unfehlbarkeit im Bereich des direkt Geoffenbarten, im Primärbereich, ihrerseits als Glaubenssatz gelte. Durch den Hinweis auf die gleiche Reichweite von kirchlicher und päpstlicher Unfehlbarkeit wurde nun auch in bezug auf letztere nach dem Gewißheitsgrad zwischen Primär- und Sekundärbereich unterschieden: *Dogma*, Glaubenssatz ist die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts im *Primärbereich*, nicht *Dogma*, aber *theologisch gewiß*<sup>135</sup> ist sie auch im Bereich des zum Schutz der Offenbarung Notwendigen (*Sekundärbereich*)<sup>136</sup>. Damit war auch klargestellt, daß sittliche Prinzipien rein philosophischer Natur und damit der Gesamtbereich der natürlichen Sittlichkeit *nicht* zum Unfehlbarkeitsobjekt gehören<sup>137</sup>.

M. a. W: Es steht unfehlbar fest, daß der Papst sowohl in Glaubens- als auch in Sittensachen Dogmen<sup>138</sup> erlassen, d. h. Geoffenbartes definie-

---

<sup>134</sup>Zur Begründung dieses Anspruchs vgl. ebd., 202-228; zur Kritik daran vgl. J. Schuster, *Ethos*, 47-50.

<sup>135</sup>Die entsprechende theologische Qualifikation ist *theologica certa*: Sie qualifiziert einen Satz aus dem indirekten Bereich der Lehramtszuständigkeit, über den dieses sich noch nicht endgültig geäußert hat, dessen Wahrheit aber durch einen inneren Zusammenhang mit der Offenbarung verbürgt ist bzw. dessen Leugnung eventuell eine Glaubenswahrheit bedroht, vgl. L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien <sup>10</sup>1981, 11; W. Beinert, *Lehramt*, 320 sowie zu den theologischen Qualifikationen unten S. 295. 297. 431. 473. 517 und 529.

<sup>136</sup>Vgl. A. Riedl, *Lehrautorität*, 349. 357. 365 sowie J. Schuster, *Ethos*, 60. Daher ist auch der Ausdruck *doctrina* nicht identisch mit dem *depositum fidei*, sondern weiter, er meint die kirchliche Lehre als autoritative Auslegung und Entfaltung der Glaubenshinterlage, d. h. das darauf bezogene kirchliche *Lehrgebäude* insgesamt, vgl. ebd., 60 und erneut A. Riedl, *Lehrautorität*, 353. 355.

<sup>137</sup>Vgl. A. Riedl, *Lehrautorität*, 345 und J. Schuster, *Ethos*, 60.

<sup>138</sup>*Dogma* ist ein festgelegter Begriff. Vgl. L. Ott, *Grundriss*, 5: "Unter Dogma im strengen Sinn versteht man eine von Gott unmittelbar (formell) geoffenbarte Wahrheit, die vom

ren kann<sup>139</sup>. Es steht ebenfalls fest, aber nur mit theologischer Gewißheit, daß der Papst auch solche Glaubens- und Sittenlehren unfehlbar vorlegen kann, die als solche nicht geoffenbart sind, aber in einem notwendigen Zusammenhang zur Offenbarung stehen, weil sie zu ihrem Schutz unerläßlich sind<sup>140</sup>. Dieses Verständnis ist aus dem Wortlaut der Definition allein nicht zweifelsfrei zu erheben, sondern nur unter Beziehung der als maßgebliche Auslegung akzeptierten mehrfachen Erläuterungen Bischof *Gassers*<sup>141</sup>. Das II. Vatikanum hat die Umfangbestimmung der Unfehlbarkeit ohne Änderung übernommen<sup>142</sup>.

---

kirchlichen Lehramt als solche zu glauben vorgelegt wird". Vgl. ebenso W. Beinert, *Dogma*, 89. *Dogma* bezieht sich somit nur auf das primäre Unfehlbarkeitsobjekt. In einem konkreten Fall zu behaupten, der Papst habe kein Dogma verkündet, besagt nur, er habe nicht eine von Gott geoffenbarte Lehre unfehlbar verkündet, nicht aber, er habe gar nicht unfehlbar gesprochen.

<sup>139</sup>Zur moraltheologischen Diskussion, ob es formell geoffenbarte sittliche Normen gibt vgl. die Hinweise oben S. 253 und 255. Bei der Vorbereitung einer Konzilsvorlage für das I. Vatikanum wurde in einem Gutachten als Beispiel einer dogmatisierbaren sittlichen Norm die Unerlaubtheit des Ehebruchs angegeben, vgl. A. Riedl, *Lehrautorität*, 288f. Später, bei der unmittelbaren Arbeit an *Pastor aeternus* ist von heilsnotwendigen *praecepta morum* die Rede, vgl. ebd., 334 und J. Schuster, *Ethos*, 53. Vereinzelt Kritik an der Möglichkeit der Dogmatisierung von Sittenlehren überhaupt wurde von der zuständigen Konzilskommission, der Glaubensdeputation, mißverstanden und daher nicht aufgegriffen, vgl. ebd., 56f. und 59f.

<sup>140</sup>Zum Zeitpunkt der Promulgation des CIC gab es keinen historischen Präzedenzfall einer unfehlbar vorgelegten Sittenlehre. Weil die Möglichkeit einer solchen Vorlage nicht selbst zum Glaubenssatz erhoben wurde, stellten Moraltheologen sie mit Berufung auf die sprachliche Eigenart sittlich normativer Aussagen überhaupt in Frage, vgl. oben S. 253 (Lit.). Bei der Erarbeitung der Unfehlbarkeitsdefinition tauchten als Beispiel für unfehlbar vorlegbare Sittenlehren aus dem Sekundärbereich explizit jene "Angelegenheiten" (sittliche Verhaltensweisen) auf, die "per se bona et mala sunt", vgl. J. Schuster, *Ethos*, 53.

<sup>141</sup>Vgl. in schematischer Darstellung A. Riedl, *Lehrautorität*, 358 sowie 347. F. Kalde, *Paarformel*, 71 übersieht bei seinem Schema zur Verdeutlichung der Bedeutung des Binoms *fides#mores*, daß sie eine *Inhaltskennzeichnung* ist, die sowohl im Primärbereich als auch im Sekundärbereich gilt. Dadurch gelangt er zur unkorrekten Identifizierung von *mores* in der Formel mit "‘Moral’ (= geoffenbarte Sittenlehren)". Umstritten ist in der Theologie, wie weit seinerseits dieses sekundäre Unfehlbarkeitsobjekt reicht, dessen Lehren als "katholische Wahrheiten" bezeichnet werden. K. Rahner, *Lehramt* 185: "Ob und wie weit Aussagen des Lehramts über solche Objekte faktisch vorkommen und am Lehramt und an der Qualität eigentlicher Glaubensaussagen partizipieren, ist weithin wohl eine offene Frage". Traditionell werden vier Möglichkeiten solcher Aussagen genannt: 1. *Facta dogmatica*, 2. Theologische Konklusionen, 3. *Praeambula fidei* und 4. Heiligsprechungen, vgl. L. Ott, *Grundriss*, 9-11; W. Beinert, *Lehramt*, 317f.; W. Kern, F.-J. Niemann, *Erkenntnislehre*, 164-166. Im Zusammenhang mit der jüngeren Auseinandersetzung um die Qualität von Heiligsprechungen tritt E. Piacentini, *L'infalibilità papale nella canonizzazione dei santi*, in: *ME* 117 (1992) 91-

Im Unterschied dazu greift c. 749 § 1 CIC mit der Formulierung *doctrinam de fide vel de moribus tenendam* nur die generische Bestimmung des Unfehlbarkeitsobjekts auf, d. h. die Möglichkeit unfehlbaren Lehrens durch den Papst im Primär- wie im Sekundärbereich<sup>143</sup>. Der

---

132 sehr engagiert für ihre Unfehlbarkeit ein. Eine Beschränkung auf die *facta dogmatica* schlug vor J. G. Ziegler, Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie. Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion, in: TThZ 78 (1969) 82-86. Im übrigen gilt: "Ob ein Gegenstand unter die Kompetenz des Kirchlichen Lehramtes fällt, bestimmt dieses selber", W. Beinert, Lehramt, 318.

<sup>142</sup>Vgl. LG 25c sowie K. Rahner, Kommentar, 238 und J. Schuster, Ethos, 63-73, bes. 72f. Die Formulierung: "Daß sich die Unfehlbarkeit auch auf diese (= sekundäre Gegenstände; N. L.) erstrecke, wird ... von der Kirche nicht verbindlich gelehrt, wenngleich ihnen im Rahmen des ordentlichen Lehramts eine große Bedeutung zukommt (Lumen gentium n. 25)" bei H. Fries, J. Finsterhölzl, Unfehlbarkeit, in: SM 4, 1058 gibt diesen Befund nicht korrekt wieder, denn der Aussage des I. Vatikanums fehlt es in diesem Punkt zwar an der Unfehlbarkeit, nicht aber an der autoritativen Verbindlichkeit. Umgekehrt trifft die vereinzelte Behauptung nicht zu, das II. Vatikanum habe in LG 25c das Unfehlbarkeitsobjekt auf den Bereich des Geoffenbarten beschränken wollen, so W. Simonis, Glaube und Dogma der Kirche: „Lobpreis seiner Herrlichkeit“ (Eph 1,14). Leitfaden der katholischen Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanum, St. Ottilien 1995, 59-63 sowie A. 80-98, u. a. zurückgreifend auf eine ältere These von L. Oeing-Hanhoff, „Ist das kirchliche Lehramt für den Bereich des Sittlichen zuständig?“, in: ThQ 161 (1981) 56-66, bes. 62f. mit A. 33. Im Gegenteil: Der Zusatz *tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum* wurde in das Schema De Ecclesia. Textus emendatus 1964, n. 25c eingefügt mit der Begründung: „*Obiectum infallibilitatis Ecclesiae, ita explicatae* [wie im Schema De Ecclesia. Textus prior 1963, n. 19a, also ohne den Zusatz], eadem habet extensionem ac depositum revelatum; ideoque extenditur ad ea omnia, et ad ea tantum, quae vel directe ad ipsum depositum revelatum spectant, vel quae ad idem depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur, ut habetur in CONC. VAT. I: DENZ. 1836 (3070), ubi de infallibilitate Romani Pontificis.“; vgl. Relatio de n. 25, antea 19, 251 (L) b). Vgl. zudem die damaligen Periti K. Rahner, Kommentar, 238 und U. Betti, Dottrina, 264 und 479 sowie oben S. 146.

<sup>143</sup>Bereits dies kommt in der kanonistischen Kommentierung nicht immer hinreichend differenziert zum Ausdruck: Ungenau ist es, wenn P. Valdrini, in: Valdrini, 268 n. 349 das Unfehlbarkeitsobjekt einfachhin mit *depositum fidei* wiedergibt, da dieser Terminus nur das Primärobjekt bezeichnet. Wenn H. Mussinghoff, in: MKCIC, 749, 3 in bezug auf das außerordentliche und H. Schwendenwein, Kirchenrecht, 297 in bezug auf das ordentliche und universale Lehramt des Bischofskollegiums von "geoffenbarter Wahrheit" bzw. von einem "von Gott geoffenbarten" Lehrsatz sprechen, so ist dies von Wortlaut und Sinn des c. 749 § 2 CIC nicht gedeckt, vgl. unten S. 273. Die Formulierungen von D. Composta, in: Pinto, 472 sind irreführend, weil sie Inhalt und Umfang der Unfehlbarkeit vermengen: Unter den von den Theologen allgemein anerkannten Bedingungen für die päpstliche Unfehlbarkeit nennt er auch, daß die vorgelegte Materie "Glaube und Sitte" betrifft oder eng mit ihnen verbunden ist, wie z. B. die Vorlage, Erklärung und Anwendung des Naturgesetzes. Deshalb gebe es auch eine Unfehlbarkeit im Bereich der Moralordnung, wobei er sich auf LG 25 beruft. Dazu

spezifizierende Hinweis auf die geringere Gewißheit im letzteren Fall, d. h. der Hinweis auf die Unfehlbarkeit der Kirche fehlt hier. Der dadurch entstehende Eindruck, die unfehlbare Ausübung des päpstlichen Lehramts sei generell und gleichermaßen in beiden Bereichen möglich, entspricht nicht den konziliaren Aussagen, ist aber gleichwohl intendiert. Denn bei der Erarbeitung dieses Canons wurde die Umfangsbestimmung ausdrücklich problematisiert; der Ausdruck *tenendam* wurde ganz bewußt eingesetzt. Die nach beiden vatikanischen Konzilien jene Aussage korrekt dimensionierende Ergänzung der Identifizierung mit der Unfehlbarkeit der Kirche fehlte von Anfang an<sup>144</sup>. Nachdem der Gesetzgeber in diesem als

---

ist zu sagen: Das Sekundärobjekt der Unfehlbarkeit ist nicht qualifiziert durch seinen Zusammenhang mit den Inhalten (*fides et mores*), sondern durch seinen Bezug zur Offenbarung. Wenn etwas zum Inhaltsbereich Glaube und Sitten gehört, ist damit noch nicht gesagt, daß darüber unfehlbare Aussagen möglich sind. Mit der Zuständigkeit des Lehramts für die Moralordnung ist noch nichts über das sekundäre Objekt der Unfehlbarkeit entschieden. Der Schluß vom Inhalt auf den Umfang der Unfehlbarkeit ist unzulässig. Lehramtsgegenstand und Unfehlbarkeitsobjekt sind nicht deckungsgleich, der erstere ist vielmehr weiter.

<sup>144</sup>Näherhin zeigt die Textgenese eine Entwicklung von anfänglicher Unsicherheit zu Problembewußtsein: C. 56 Schema LEF/Textus prior 1969, der LG 25 entsprechen sollte, vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus prior 1969, 105, enthielt - wie LG 25c, wo man sich in A. 78 zwar auf die Unfehlbarkeitsdefinition berief, aber das *tenendam* wegließ, - in § 1 nur das Präpositionalattribut *doctrina de fide vel de moribus*, während § 2 auch *tenendam* aufwies. § 1 war damit durch die Beschränkung auf definierte Glaubens- und Sittenlehren verstehbar als Begrenzung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf den Primärbereich, obwohl dies in Spannung stand zu der als Maßstab angegebenen Konzilspassage LG 25. Für ein Verständnis im Sinne dieser Begrenzung spricht eine Beobachtung zu § 2: Hier hatte nämlich ein Konsultor den Vorschlag gemacht, - im Sinne von LG 25a - *doctrina de fide vel de moribus ut tenendam* zu ergänzen durch *et moribus applicandam*. Der Relator gibt an, dies habe den anderen Konsultoren mißfallen, weil der Canon *de credendis* handle, vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus prior 1969, 105f. Für den Vorschlag ist keine Begründung verzeichnet. Geht man davon aus, daß diesem Konsultor die Bedeutung des *tenendam* als Öffnung des Objekts auf den Sekundärbereich hin bewußt war, dann kann sein Zusatz als Ausklammerung der Sittenlehre als solcher verstanden werden. Seine Kollegen verstanden ihn aber laut Relatio anders: Sein Vorschlag wurde implizit als Erweiterung verstanden; man ging nämlich davon aus, es gehe hier nur um zu glaubende (*credenda*) Inhalte, obwohl man das etwas anderes signalisierende *tenendam* im Text verwendete und eigentlich eine Orientierung an LG 25 vorhatte. C. 56 § 1 Schema LEF/Textus emendatus 1971 blieb in diesem Punkt unverändert. Bei seiner Überarbeitung schlug ein Konsultor vor, das Unfehlbarkeitsobjekt einzugrenzen durch den Zusatz *si in Revelatione continetur*. Der Vorschlag wurde abgelehnt, weil dies Anlaß zu Kontestationen (*contestationibus*) geben könnte. Ein anderer Konsultor wies darauf hin, daß LG 25 - wie die Textgeschichte zeige - bewußt *tenendam* verwende, um auch das einzubeziehen, was zum natürlichen Gesetz gehöre, also nicht nur das Geoffenbarte, vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 107. Dieser Hinweis war ungenau: denn das Naturgesetz gehört nur insoweit zum Unfehlbarkeitsobjekt, als es in einem

grundlegend zu verstehenden Canon die Kompetenz zu unfehlbarer Sprechweise für den Gesamtumfang des Bereichs von Glaube und Sitten mit größerer Selbstverständlichkeit beansprucht, ist dies als Ausdruck des Selbstverständnisses des päpstlichen Lehramts zur Kenntnis zu nehmen<sup>145</sup>.

---

notwendigen Zusammenhang zur Offenbarung steht, vgl. oben A. 130. C. 58 § 1 Schema LEF 1976 blieb in diesem Punkt weiterhin unverändert; man vervollständigte ihn nicht durch das soeben problematisierte *tenendam*, vgl. ebd., 108. Nachdem das Schema den beiden Reformkommissionen zur Konsultation vorgelegen hatte, wurde auf Vorschlag einer Eingabe dennoch eine Eingrenzung auf den Primärbereich vorgenommen, indem man hinzufügte: *uti divinitus revelatam, credendam*, vgl. I. Herranz (Actuarius), *Coetus specialis, Postrema recognitio/1980*, 101 und c. 58 § 1 Schema LEF/1980 und c. 749 § 1 Schema CIC 1982; dies ist nach der skizzierten Vorgeschichte in der Tat "verwunderlich", vgl. F. Kalde, *Paarformel*, 79. Der Zusatz wird von U. Betti, *Margine*, 643 A. 38 auf den großen Einfluß eines Kardinals, der ihn gefordert habe, zurückgeführt. Der Einschub wurde während der letzten Überarbeitung durch den Papst zusammen mit einer siebenköpfigen Beratergruppe (U. Betti, I. Mester, Z. Grochowski, E. Egan, E. Corecco, J. Ochoa, L. Díez) und einem vierköpfigen Redaktionskomitee (die Kardinäle Casaroli, Ratzinger, Jubany sowie der Kanonist V. Fagiolo) auf Anregung des Konsultors der Kongregation für die Glaubenslehre U. Betti wieder gestrichen und durch *tenendam* ersetzt, um nicht von der konziliaren Vorgabe abzuweichen, vgl. R. J. Card. Castillo Lara, *Livre III*, 38f. Eine Problematisierung der spezifischen Bestimmung des Unfehlbarkeitsobjekts ist nicht belegt. Es sollte wohl eine durch das I. Vatikanische Konzil (nur) als theologisch sicher aufgegriffene Lehre, an der das II. Vatikanum keine Korrektur vorgenommen hatte, nicht durch eine gesetzliche Formulierung eingeschränkt werden.

<sup>145</sup>Noch SC Fid, *Declaratio Mysterium Ecclesiae* vom 24.06.1973, in: AAS 65 (1973) 401 hatte die Unfehlbarkeit im Sekundärbereich auf solche Lehren beschränkt, ohne welche die Glaubenshinterlage nicht gewahrt und ausgelegt werden könne, und als *doctrina catholica* bezeichnet. Es wurde damit eine Qualifizierung verwendet, welche die unterschiedliche Gewißheit wahrt, näherhin theologische Gewißheit zum Ausdruck bringt, vgl. auch F. A. Sullivan, *Magisterium*, 134. Aus kirchenhistorischer Sicht hat im Zusammenhang mit dem Problem der Identifizierung päpstlicher Ex-cathedra-Entscheidungen "in weit zurückliegenden Jahrhunderten" K. Schatz, *Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind "ex cathedra"?* Historische und theologische Überlegungen, in: W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 413, gezeigt, daß auch das Urteil über die Offenbarungsnähe einer Lehre geschichtlichem Wandel unterlag. Seine Schlußfolgerung ist - zumindest in dieser absoluten Formulierung - mit der geltenden Rechtslage allerdings nicht vereinbar: "Schon von da aus dürfte die Vorstellung von unfehlbaren Ex-cathedra-Entscheidungen, die sich nicht auf Häresie und Glauben, sondern auf den Randbereich beziehen, deshalb unhaltbar sein, weil dieser Randbereich unter dem Vorzeichen der Vorläufigkeit und geschichtlichen Relativität steht und deshalb nie Gegenstand einer 'definitiven' Entscheidung sein kann."

## bd. Definitive Lehrvorlage

Bleibt schließlich als *vierte* und letzte Voraussetzung für die Unfehlbarkeit des Papstes im Lehramt eine weitere *formale Bedingung*. Die unfehlbare Ausübung des päpstlichen Lehramtes hat *definitivo actu* zu geschehen. Die Formulierung stammt aus LG 25c, gibt dort aber nur das *definire* der Unfehlbarkeitsdefinition wieder. Dieser Terminus bedeutete in der Auslegung *Gassers* einen Akt, mit dem ein Zustand des Schwankens beendet werden soll, mit dem der Papst seine Auffassung über eine Glaubens- bzw. Sittenlehre "direkt und endgültig ausspricht ... . Als 'Definition' ist demnach jede die Auffassung des Papstes sicher zu erkennen gebende direkte und endgültige Lehraussage zu betrachten, bei der es sich um eine der 'res fidei et morum' handelt"<sup>146</sup>.

Auf dieser Grundlage und vor dem Hintergrund der Feststellung der Codexreformkommission, daß die Formulierungen *definitivo actu* (cc. 749 § 1; 752 CIC), *definitive* (c. 749 § 2 CIC) und *definita* (c. 749 § 3 CIC) synonym verwendet werden<sup>147</sup>, ist mit *H. Schmitz* festzuhalten, daß mit ihnen "die endgültige, abschließende Entscheidung" bezeichnet wird, daß es sich um eine unfehlbar vorgelegte Glaubens- bzw. Sittenlehre handelt: "'Definitiv' bedeutet kanonistisch-juridisch Irreformabilität; definitive Entscheidungen sind unwiderruflich und unanfechtbar"<sup>148</sup>.

Es kommt darauf an, daß diese Endgültigkeit klar erkennbar ist. Es gibt weder Beschränkungen hinsichtlich des Zustandekommens - etwa vorherige Konsultation des Weltepiskopats oder hinsichtlich der Notwendigkeit, Kontroversen beizulegen - noch eine gegenständliche auf das Primärobjekt<sup>149</sup>. Ebenso wenig ist verbindlich vorgeschrieben, in welcher

---

<sup>146</sup>A. Riedl, Lehrautorität, 356 sowie 346 in Auswertung der Reden *Gassers*.

<sup>147</sup>Vgl. so I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 107.

<sup>148</sup>H. Schmitz, "Professio fidei" und "Iusiurandum fidelitatis". Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides?, in: AKathKR 157 (1988) 411. Der dort verwendete Ausdruck "Glaubenswahrheiten" ist insofern mißverständlich, als er reduziert auf das Primärobjekt verstanden werden könnte. Auf die Irreformabilität stellt auch ab L. Chiappetta, Codice I, 844 n. 2922. Vgl. auch F. A. Sullivan, Magisterium, 102.

<sup>149</sup>Vgl. A. Riedl, Lehrautorität, 356 mit Bezug auf die Ausführungen *Gassers*. Auf dem I. Vatikanum hatte die Minorität als "bescheidenen Rettungsanker" zwar die sog. historische Vorbemerkung in den Text eingebracht, aber schon hier in einer schwächer als gewünscht ausgefallenen Formulierung. Ihrzufolge haben sich die Päpste bei der Ausübung ihres Lehr-

Weise diese Endgültigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Wird man die entscheidende Frage, "wann eine Lehre als unfehlbar definiert anzusehen ist"<sup>150</sup>, im Falle einer päpstlichen oder konziliaren Definition noch für vergleichsweise einfach beantwortbar halten, so stößt eine solche Feststellung beim ordentlichen und universalen Lehramt auf ungleich größere Schwierigkeiten. Dies ist aber eine Frage, der sich c. 749 § 3 CIC widmet. Vor seiner Analyse ist die unfehlbare Ausübung des Lehramts durch das Bischofskollegium zu behandeln.

### 3. Die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums im Lehramt

#### a. Die außerordentliche Form

Entsprechend dem systematischen Gefälle von der unfehlbaren zur nicht-unfehlbaren Ausübung und von der außerordentlichen zur ordentlichen Form<sup>151</sup> folgt im ersten Teilsatz des c. 749 § 2 CIC<sup>152</sup> zunächst die außerordentliche Form der unfehlbaren Ausübung des Lehramts durch

---

amts stets der Hilfe der Bischöfe versichert oder anderer Hilfsmittel bedient (Denz.-Hün. 3069), vgl. K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, 199. In LG 25d ist davon die Rede, daß Papst und Bischofskollegium sich bei der unfehlbaren Ausübung ihres Lehramts eifrig um geeignete Mittel für die rechte Erhellung und angemessene Darstellung der Offenbarung bemühen. Aber alle Versuche, darin eine funktionale Bedingung für die Ausübung des Lehramts oder gar eine sittliche Verpflichtung auf solche vorgängige Konsultation und Information zu sehen, kommen nicht an der nüchternen Feststellung vorbei: "Das letzte Urteil rechtlicher Art, wie diese Mittel eingesetzt werden sollen, bleibt natürlich beim Lehramt selbst", vgl. K. Rahner, *Kommentar*, 240 und F. A. Sullivan, *Magisterium*, 102-109. O. H. Pesch, *Unfehlbarkeit*, 99 resümiert: Wer nach dem Unfehlbarkeitsdogma "nicht den Weg etwa eines Ignaz von Döllinger und später der altkatholischen Kirche gehen wollte und will und trotzdem dem unguuten Gefühl der Skepsis, dem inneren Widerstreben gegenüber solch absolutistischen Ansprüchen nicht einfach das Wort verweigern wollte, mußte und muß selbstverständlich alle Aufmerksamkeit darauf richten, wo der Text des Dogmas selbst klare Grenzen zieht"; ebd., 126 A. 25 nennt er "liebenswerte Beispiele für dieses Bemühen".

<sup>150</sup>H. Schmitz, "Professio fidei", 411.

<sup>151</sup>Vgl. zu dieser Bezeichnung unten S. 267.

<sup>152</sup>*Infallibilitate in magisterio pollet quoque Collegium Episcoporum quando magisterium exercent Episcopi in Concilio Oecumenico coadunati, qui, ut fidei et morum doctores et iudices, pro universa Ecclesia doctrinam de fide vel de moribus definitive tenendam declarant ...*



das Bischofskollegium. Auch (*quoque*)<sup>153</sup> ihm eignet Unfehlbarkeit im Lehramt. Subjekt der Unfehlbarkeit ist das Bischofskollegium, das hier in der außerordentlichen, d. h. in der nicht alltäglichen Form der auf einem Ökumenischen Konzil versammelten Bischöfe tätig wird. Als *formale Bedingungen* für diese Ausübung des unfehlbaren Lehramts werden angegeben, daß die Bischöfe in ihrer Funktion als Lehrer und Richter<sup>154</sup> (*doctor et iudices*) des Glaubens und der Sitten sprechen und daß sich ihr spezifisch verbindliches Sprechen an die gesamte Kirche richtet (*pro universa Ecclesiae*).

Das *Objekt der Unfehlbarkeit (materiale Bedingung)* wird nach *Inhalt* und *Umfang* identisch mit § 1 angegeben (*doctrinam de fide vel de moribus ... tenendam*)<sup>155</sup>.

Die weitere *formale Bedingung* der *Endgültigkeit* der konziliaren Erklärung wird auch hier mit dem adverbial eingesetzten *definitive* angezeigt. Bezogen ist es auf die Erklärung, d. h. die mit *tenendam* ausgedrückte spezifische Verpflichtungsweise wird auch hier in einem Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit anzeigenden Akt zum Ausdruck gebracht.

---

<sup>153</sup>Bis zur Fassung des c. 59 § 2 Schema LEF 1976 wurde der Paragraph über die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums eingeleitet mit: *Eodem infallibili magisterio pollet ...*, vgl. c. 56 § 2 Schema LEF/Textus prior 1969 und c. 56 § 2 Schema LEF/Textus emendatus 1971 sowie c. 57 § 2 Schema LEF/Zwischenentwurf 1973. Bei seiner Überarbeitung glich man die Einleitung dem § 1 an und nahm so eine Parallelisierung der beiden Paragraphen vor. Dabei wurde das *quoque* hinzugefügt und verlangt, nicht von derselben (*eodem*) Unfehlbarkeit zu sprechen, um irrige Interpretationen zu vermeiden, vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 107. Welche gemeint sind, wird nicht gesagt.

<sup>154</sup>*Iudices* findet sich erstmals in c. 58 § 2 Schema LEF/1980. Es war eingefügt worden, nachdem dies bei der Konsultation der beiden Reformkommissionen gefordert worden war, verbunden mit dem Hinweis auf die auch in LG angezeigte doppelte Funktion des Episkopats, die Übereinstimmung einer Lehre mit der Offenbarung zu lehren und zu beurteilen, vgl. Coetus speciali, Postrema recognitio, 101 und I. Herranz (Actuarius), Postrema recognitio/1980, 66 mit der im Anhang ebd., 101 irrtümlich § 3 zugeordneten Anregung.

<sup>155</sup>Hier wiederholte sich der für § 1 beschriebene Vorgang: Vom ersten Schema an fand sich mit *tenendam* das Signalwort für die Einbeziehung des Sekundärbereichs in das Unfehlbarkeitsobjekt. Der auf beide Paragraphen bezogene Vorstoß eines Konsultors, das Objekt auf den Primärbereich zu beschränken, wurde abgelehnt, dann aber wie bei § 1 für c. 58 Schema LEF/1980 durch den Zusatz *uti divinitus revelatam* doch zugelassen und in der Phase der letzten päpstlichen Prüfung des Schemas CIC 1982 wieder gestrichen, vgl. I. Herranz (Actuarius), Postrema recognitio/1980, 66 und ebd., 101 sowie oben S. 261.

Nicht die Verpflichtungsweise ist endgültig, sondern der Akt, mit dem sie erklärt wird<sup>156</sup>.

## b. Die ordentliche Form

Der zweite Halbsatz des c. 749 § 2 CIC<sup>157</sup> ist wie der erste kein Gesetz, sondern eine theologische Aussage<sup>158</sup>. Daher bindet auch hier nicht

---

<sup>156</sup>Damit war man nach einem eher zu Unklarheiten führenden Zwischenspiel zum Sinn der Formulierung des c. 56 § 2 Schema LEF/Textus prior 1969: *ut tenendam definiunt* zurückgekehrt. In dieser Weise wurde das einfache *definitionibus* aus LG 25 korrekt wiedergegeben. C. 56 § 2 Schema LEF/Textus emendatus 1971 formulierte jedoch: *ut definitive tenendam declarant*. Die Änderung wurde durch eine angeblich größere Übereinstimmung mit LG 25 begründet. Die Intention erscheint vorgeschoben, weil gerade im Unterschied zu LG 25 weiterhin die Bezeichnung der Bischöfe als *iudices* fehlt und der Vorschlag eine Sinnverschiebung enthielt: Das *definitive* bezog sich hier auf *tenendam* und nicht auf den Erklärungsakt. Dies ist insofern wichtig, als sich dadurch das Verständnis der Endgültigkeit aus einer Formalanforderung an den Akt zu einer Qualität der Verpflichtung verwandeln kann. Es kommt dann nicht darauf an, daß etwas in einem als endgültig erkennbaren Akt erklärt wird, sondern daß die Verpflichtung als eine endgültige, unwiderrufliche erklärt wird. Dies wäre ein Unterschied zu § 1 gewesen und hätte einer ebenfalls anzutreffenden Verwendungsweise von *definitive* im Sinne von hoher Verbindlichkeit und starker Verpflichtungskraft entsprochen, vgl. zu dieser Verwendungsweise des aus sich nicht eindeutigen Ausdrucks *definitiv* H. Schmitz, "Professio fidei", 409f. Diese Formulierung hätte Anlaß bieten können, das Erfordernis der Endgültigkeit im Zusammenhang mit der Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts zu verstehen als eine Kombination aus hoher Verbindlichkeit und ständiger Vorlage, vgl. ebd., 410. Bei der Erstellung des Schema LEF/1980 wurde zunächst die Synonymität der "*definitiv*"-Varianten im gesamten Canon erklärt; schließlich wurde durch die Streichung des *uti divinitus revelatam* zu der heutigen Formulierung gefunden, die nicht mehr von "*ut definitive*" spricht und daher den Bezug auf *declarant* klar erkennen läßt. Diesem Befund tragen die deutschen Übersetzungen - MKCIC und die im Auftrag der DBK erfolgte - durch die Wiedergabe mit "definitiv als verpflichtend erklären" Rechnung. Irreführend ist die Wiedergabe bei J. A. Coriden, in: Coriden, 547: "they declare that ... a doctrine ... must be definitively held;" und L. de Echeverria, in: CodParis, 445: "... déclarent ... qu'il faut tenir de manière définitive und doctrine ..."; E. Tejero, in: CodPampl, 471: "... declaran ... que ha de sostenerse como definitiva una doctrina ..."; L. Chiappetta, Codice I, 843: " ... dichiarano ... che una dottrina è da tenersi definitivamente ... ". Weiteres dazu im folgenden unter b.

<sup>157</sup>*Infallibilitate in magisterio pollet quoque Collegium Episcoporum quando magisterium exercent Episcopi ... per orbem dispersi, communionem inter se et cum Petri successore servantes, una cum eodem Romano Pontifice authentice res fidei vel morum docentes, in unam sententiam tamquam definitive conveniunt.*

<sup>158</sup>Vgl. L. Wächter, Gesetz, 289, der ihn zu den reinen Nichtbefehlssätzen rechnet.

c. 17 CIC. Die Bedeutung der Aussage ist entsprechend ihrer Eigenart aus ihren theologischen Quellen zu erheben<sup>159</sup>. Der Text ist fast identisch mit der entsprechenden Formulierung in LG 25b<sup>160</sup>, die auch als eine der Quellen dokumentiert ist<sup>161</sup>.

#### ba. Subjekt der Unfehlbarkeit

Das identische Subjekt der Unfehlbarkeit, das Bischofskollegium als solches, übt diesen Lehrmodus nicht nur als zu einem Ökumenischen Konzil versammeltes Kollegium aus, sondern unter bestimmten Umständen auch, wenn seine Mitglieder über den Erdkreis verteilt sind (*per orbem dispersi*). Diese in LG 25b wie in c. 749 § 2 CIC umschriebene Form wird in c. 750 CIC mit dem Fachterminus *magisterium ordinarium et universale* bezeichnet<sup>162</sup>.

Als Bezeichnung für das "allgemeine, tagtäglich auf dem Erdkreis geschehende" autoritative Lehren der Bischöfe<sup>163</sup> wurde dieser Fachterminus in der Form *magisterium ordinarium* in die offizielle Sprache des Lehramts eingeführt durch das Schreiben *Tuas libenter* Papst Pius' IX.<sup>164</sup>.

---

<sup>159</sup>Vgl. J. A. Coriden, in: Coriden, 547.

<sup>160</sup>*Licet singuli praesules infallibilitatis praerogativa non polleant, quando tamen, etiam per orbem dispersi, sed communionis nexum inter se et cum Successore Petri servantes, authentice res fidei et morum docentes in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt, doctrinam Christi infallibiliter enuntiant.*

<sup>161</sup>Vgl. A. 14 zu c. 56 § 2 Schema LEF/Textus prior 1969, die außerdem *Dei filius* Kap. 3 nennt. Die heutige Endgestalt dieses Teils des Canons besteht im wesentlichen seit der Erstfassung, vgl. F. Kalde, Paarformel, 76-81. Ausgenommen ist ein zwischenzeitlich eingefügter Zusatz, dessen Anlaß allerdings § 3 des Canons war, weshalb er systematisch geeigneter dort zu besprechen sein wird, vgl. unten S. 290.

<sup>162</sup>Im Unterschied zu den außergewöhnlichen Formen eines Konzils oder einer Ex-cathedra-Entscheidung, vgl. oben S. 264. In LG 25b wird dieser Terminus durch die in der dazugehörigen Anmerkung verzeichneten Quellen vorausgesetzt.

<sup>163</sup>Vgl. E. Klinger, Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes, in: K. Rahner (Hg.), Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Freiburg-Basel-Wien 1971 (=QD 54), 281.

<sup>164</sup>Vgl. Papst Pius IX., Schreiben *Tuas libenter* vom 21.12.1863, in: ASS 8 (1874) 436-442, hier: 440: "Namque etiamsi ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum, aut Romanorum Pontificum huiusque Apostolicae Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extenda quae *ordinario* totius Ecclesiae per orbem dispersae *magisterio* tamquam divinitus

Der Papst hat den Begriff höchstwahrscheinlich aus den Arbeiten des Theologen *J. Kleutgen* übernommen<sup>165</sup>.

Das I. Vatikanum verwendete den Begriff in *Dei filius* und ergänzte ihn durch *et universale* zur heutigen Form<sup>166</sup>, um in aller Deutlichkeit das Mißverständnis auszuschließen, hier sei auch das päpstliche Lehramt gemeint<sup>167</sup>. Dort wie bereits in dem päpstlichen Schreiben ging es aber nicht um die Bestimmung des Subjekts der Unfehlbarkeit, sondern um den Gegenstand des "göttlichen und katholischen Glaubens". Unter dem Blickwinkel des Trägers der Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums im Lehramt und ihrer Bedingungen verwandte das I. Vatikanum diesen Terminus nicht; dies hätte sachlich in die Kirchenkonstitution gehört, zu der es auf jenem Konzil nicht (mehr) kam. Erst das II. Vatikanum griff ihn auf, als es um die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums ging<sup>168</sup>.

Diese begriffliche Klarstellung unterstreicht, was aus der Struktur des Gesamtcanons augenfällig wird: Nur § 2 über das Bischofskollegium kennt eine zweifache Form der unfehlbaren Ausübung des Lehramts, nicht aber § 1 über das Lehramt des Papstes. Eine Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramts des Papstes<sup>169</sup>, wie sie in unterschiedlichem Umfang

---

revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis Theologis ad fidem pertinere retinentur" (Hervorhebung von mir). Vgl. zu den höchst problematischen Entstehungsumständen des Schreibens J. P. Boyle, *The ordinary magisterium: Towards a history of the concept* (1), in: *HeyJ* 20 (1979) 380-398.

<sup>165</sup>Vgl. J. P. Boyle, *The 'ordinary magisterium': Towards a history of the concept* (2), in: *HeyJ* 21 (1980) 14-29.

<sup>166</sup>Vgl. *Denz.-Hün.* 3011 sowie c. 750.

<sup>167</sup>Vgl. E. Klinger, *Unfehlbarkeit*, 281f. sowie A. Riedl, *Lehrautorität*, 91f. 123f. Der ursprüngliche Formulierungsvorschlag lautete in Übereinstimmung mit der Verwendungsweise in den Arbeiten Kleutgens "ordentliches und dauerndes Lehramt", vgl. J. P. Boyle, *Magisterium*, 25. Er ging zurück auf den Regensburger Bischof *I. von Senestrey*, der mit Erzbischof *Manning von Westminster* zu den vehementesten Kämpfern für das Unfehlbarkeitsdogma gehörte, vgl. K. Schatz, *Primat*, 189. In der Konzilsdebatte wandte man sich entschieden gegen das für sich mißverständliche *magisterium ordinarium*. Das veranlaßte die Glaubensdeputation zu der genannten Ergänzung und der Klarstellung, es solle hier in keiner Weise um die päpstliche Unfehlbarkeit gehen, die als Hauptthema ja noch ausstand.

<sup>168</sup>Vgl. U. Betti, *Dottrina*, 416. Die A. 76 zu LG 25b bezieht sich auf die beiden Kirchenschemata des I. Vatikanums, vgl. dazu A. Riedl, *Lehrautorität*, 191-193.

<sup>169</sup>Das vor dem Konzil erarbeitete Schema *De Ecclesia* 1962 n. 30e wandte sich in zwei Sätzen der Unfehlbarkeit der über die Welt verstreuten Bischöfe zu und verwies am Ende auf

von einer - so E. Klinger 1971 - "zwar zahlenmäßig kleine(n), aber ideell bislang recht einflußreiche(n) Gruppe von Theologen"<sup>170</sup> behauptet wird<sup>171</sup>, kennt der CIC nicht. Damit ist aber die Frage nach der Bedeu-

---

*Dei filius* Kap. 3 und seine Aufnahme in c. 1323 § 1 CIC 1917 (im Text irrtümlich 1321). Auffällig daran ist, daß nur der erste der beiden Sätze eine korrekte Umschreibung der Belegstellen gab. Der zweite dagegen war als Folgerung (*igitur*) gefaßt und lautete: "Quaecumque igitur in rebus fidei et morum ubique locorum ab universis Episcopis, una cum ipso *Summo Pontifice*, tenentur et *ordinario magisterio* docentur, ea etiam citra sollemnem definitionem tamquam irrevocabiliter vera eo sensu quo docentur tenenda sunt, et si tamquam divinitus revelata proponuntur fide divina et catholica sunt credenda". Obwohl die Belegstelle bekanntermaßen absichtlich vom *magisterium ordinarium et universale* sprach, trug man hier nur das ordentliche Lehramt ein, unter dem neben dem Lehramt des Bischofskollegiums auch das des Papstes hätte verstanden werden können. Auffällig ist zudem der Wechsel im Papsttitel: Der erste Satz sprach vom *Romanus Pontifex*, der zweite akzentuierend vom *Summus Pontifex*.

<sup>170</sup>E. Klinger, Unfehlbarkeit, 282.

<sup>171</sup>Die Behauptung tritt in verschiedenen Versionen auf, die sich in Anlehnung an J. R. Dionne, *Papacy*, 31-39 zu drei Grundtypen zusammenfassen lassen. Sie alle bauen auf der These von A. Vacant auf, *Pastor aeternus* habe zwar ausdrücklich gelehrt, der Papst könne *ex cathedra*, also in außerordentlicher Form unfehlbar lehren, habe aber nicht ausdrücklich gelehrt, daß er dies nicht auch in der ordentlichen Form könne: *Typ A* geht davon aus, daß dem Papst eben jene Unfehlbarkeit eigne, die auch der ganzen Kirche zukomme. Nun könne diese aber in außerordentlicher und in ordentlicher Weise betätigt werden. Den Papst auf die außerordentliche Weise zu beschränken, verstoße gegen seinen Primat. Der einzelne Papst übe sein ordentliches Lehramt in unfehlbarer Weise immer dann aus, wenn er klar seine Intention zu einer Verpflichtung zum Ausdruck bringe, die absolute Zustimmung verlangt (maßgeblicher Vertreter ist J. Salaverri de la Torre). *Typ B* will diese Möglichkeit nicht für einen isolierten Einzelentscheid des Papstes gelten lassen. Es komme vielmehr darauf an, daß er neuerlich eine Lehre verkündet, die bereits eine Reihe von Päpsten vor ihm in gleichem Sinne gelehrt haben. Bei gleicher Blickbündelung auf den Papst wird hier im Unterschied zu *Typ A* der Faktor einer Art "Lehrkette" oder Traditionalität geltend gemacht (maßgebliche Vertreter sind F. Gallati, A. Naud). *Typ C* ist mit dem Namen A. Peiffer und seiner Arbeit "Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Freiburg/Schweiz 1968 (= *Studia Friburgensia* NF 47)" verbunden und besagt, eine absolute Gewißheit, deren Grundlage die Unfehlbarkeit ist, ergebe sich durch das Zusammentreffen zweier Faktoren, daß nämlich *a*) der weltweite Episkopat weit überwiegend - nicht notwendig ausnahmslos - eine bestimmte Wahrheit eine gewisse Zeit als *de fide* (sei es als Offenbarungswahrheit oder als mit der Offenbarung notwendig zusammenhängende Wahrheit) lehre und *b*) der Papst in einer Enzyklika mit den übrigen Bischöfen genau darin übereinkommt und ausdrücklich erklärt, daß es sich tatsächlich um eine solche Wahrheit handelt. Durch diese "mehr deklarative Lehrvermittlung" hebe der Papst somit eine materielle *de-fide*-Wahrheit auf die Ebene einer formellen. Vgl. dazu unten zweiter Teil, zweites Kapitel.

tung des ordentlichen päpstlichen Lehramts für unfehlbares Lehren in der Kirche noch keineswegs vollständig beantwortet<sup>172</sup>.

## bb. Bedingungen der Unfehlbarkeit

Welche Bedingungen werden an diese ordentliche und universale Ausübungsform unfehlbaren Lehrens des Bischofskollegiums gestellt?

### (1) Gemeinschaft untereinander und mit dem Papst

Die über die Welt verstreuten Bischöfe müssen in gemeinschaftlicher Verbundenheit untereinander und mit dem Papst stehen (*communio nexum inter se et cum Petri successore servantes*). Es geht um den katholischen Episkopat. Das hier gemeinte Erfordernis der *communio hierarchica* beinhaltet die Anerkennung des päpstlichen Primats<sup>173</sup>. Die Bedeutung der Passage reicht aber tiefer. Das vor dem Konzil entworfene Schema De Ecclesia 1962 setzte in n. 30e die unfehlbare Lehrweise der über den Erdkreis verstreuten Bischöfe klar ab von der kollegialen, die es dem Konzil reservierte. Nachdem dieser Text am Ende der ersten Sitzungsperiode des Konzils "abgestürzt"<sup>174</sup> war, hieß es im nächsten Schema "per orbem dispersi, sed *collegialem nexum servantes*"<sup>175</sup>.

Der Lehramtsabschnitt des neuen Schemas basierte im wesentlichen auf einer Vorlage des Peritus G. Philips<sup>176</sup>, der Ausdruck *kollegial* allerdings ging zurück auf Bemerkungen deutschsprachiger Bischöfe zu einer im Februar 1963 in München erarbeiteten Vorlage für das Konzil<sup>177</sup>. In

---

<sup>172</sup>Vgl. dazu unten S. 289.

<sup>173</sup>Vgl. F. A. Sullivan, *Magisterium*, 124; H. Mussinghoff, in: MKCIC 749, 3 sowie O. Stoffel, in: MKCIC, 336, 2.

<sup>174</sup>Vgl. das diesbezügliche Kapitel: "Atemberaubende Kritik" bei O. H. Pesch, *Konzil*, 141-144.

<sup>175</sup>Vgl. Schema De Ecclesia. *Textus prior* 1963, n. 19a (Hervorhebung von mir).

<sup>176</sup> Vgl. das Schema von G. Philips, *Caput II<sup>um</sup>*: De institutione hierarchica ecclesiae et in specie de episcopatu, in: U. Betti, *Dottrina*, 446-452.

<sup>177</sup>Am 5./6. Februar versammelten - unter Beiziehung der Theologen Grillmeier, Hirschmann, Rahner, Ratzinger, Schmaus, Schnackenburg, Semmelroth und Wulf, vgl. ebd., 76. 67 - sich die deutschen und österreichischen Bischöfe in München, um die Konzilspause

ihr war argumentiert worden, die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums außerhalb des Konzils könne nur begründet werden mit einem Akt des Kollegiums als solchem. Denn die Summe nicht-unfehlbaren Lehrens der einzelnen Bischöfe könne keine Unfehlbarkeit ergeben; falls man fordern wolle, die einzelnen Bischöfe müßten einmütig eine Wahrheit als Glaubenswahrheit lehren, sei zu fragen, woher die einzelnen Bischöfe das wüßten; wolle man dafür allein auf die päpstliche Autorität rekurieren, als ob die Bischöfe bloße Lehrzeugen der absoluten päpstlichen Doktrin seien und nicht selbst autoritative Zeugen, dann löse sich jede Lehre über die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums letztlich auf, und der Papst werde als einziges Subjekt der Unfehlbarkeit konstituiert<sup>178</sup>.

Die neue Formulierung verursachte Diskussionen. Man wollte ihre genaue Bedeutung erfahren, sah sie als Bestätigung der kollegialen Handlungsweise in diesem Fall oder lehnte sie rundweg ab: Eine Gruppe von fünf Konzilsvätern, darunter *M. Lefebvre*, wandte sich gegen die Auffassung, es gehe um einen kollegialen Akt. Die Übereinstimmung könne lediglich ein Kriterium, ein Anzeichen für die Unfehlbarkeit der verkündeten Lehre sein, da jeder so lehre, wie er meine, lehren zu sollen<sup>179</sup>.

Die Vorbereitung des nächsten Schemas<sup>180</sup> brachte die entscheidende Änderung. *U. Betti* hatte in der zuständigen Unterkommission vorge-

---

zur Erstellung einer Vorlage zu nutzen, vgl. AcSynVat I/4, 601. Diese bestand aus zwei Faszikeln: a) "Adnotationes criticae ad schema *de Ecclesiae*", vgl. ebd., 602-608, und b) „Adumbratio schematis constitutionis dogmaticae *de Ecclesiae*“, vgl. ebd., 608-639. Nach diesem Treffen verfaßten auf Anfrage einige Väter (*aliquibus Patribus*) erläuternde Bemerkungen zu dieser Vorlage. Sie sind auszugsweise wiedergegeben bei *U. Betti*, *Dottrina*, 453-455 als "Quaedam Annotationes" allo Schema dei Patri di lingua tedesca. Vgl. außerdem ebd., 76. 84f. 90.

<sup>178</sup>Vgl. Annotationes n. 5b, in: Ebd., 454f.

<sup>179</sup>Vgl. Formulierungsvorschlag und Begründung in: AcSynVat II/1, 651 sowie die Auflistung nur des Vorschlags im Rahmen der Emendationes, 316f. n. 321 sowie *U. Betti*, *Dottrina*, 172.

<sup>180</sup>Die dafür zuständige Doktrinale Kommission verteilte die Arbeit auf eine Zentrale Kommission und acht mit bestimmten Nummern befaßte Unterkommissionen, vgl. *U. Betti*, *Dottrina*, 197-199. *U. Betti*, heutiger Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre, war Peritus der Zentralen Unterkommission sowie der u. a. für das Lehramtskapitel zuständigen Unterkommission. In ihr war er Aktuar und insbesondere zuständig für das Thema "Unfehlbarkeit", zusammen mit *C. Colombo*, der allerdings das Thema "Lehramt allgemein" bearbeitete, vgl. ebd., 201 A. 11 sowie *Relatio de laboribus Subcommissionis V<sup>ae</sup>*, in: Ebd., 468 und 478.

schlagen, die Passage *collegialem nexum servantes* zu streichen, um der *quaestio disputata* aus dem Wege zu gehen, ob es sich hier um einen *actus proprie collegialis* handle. Zustimmung erfuhr er von *H. Schauf* und *Eb. Florit*, die diese Worte für überflüssig hielten. *K. Rahner* widersprach und plädierte für die Beibehaltung der Passage. Als andere meinten, die bisherige Formulierung mache bloß in psychologischer Hinsicht Schwierigkeiten, und man solle daher besser eine andere Ausdruckweise finden, wurde der Text auf Vorschlag des Vorsitzenden *Tb. Parente*<sup>181</sup> in "*communio* nexum servantes" geändert<sup>182</sup>. Während man es ablehnte, im Zusammenhang mit dem Ökumenischen Konzil die Kollegialität zu betonen, weil sie als selbstverständlich vorzusetzen sei<sup>183</sup>, hielt man die Frage beim ordentlichen und universalen Lehramt bewußt offen; man schloß die Möglichkeit nicht aus, wollte aber keine Festlegung darauf, daß das Kollegium hier (notwendig) in kollegialer Form tätig werde. Damit war dem Anliegen der genannten Gruppe, dem *U. Betti* selbst beipflichtete, allerdings Rechnung getragen<sup>184</sup>.

Diese Fassung wurde in der Folgezeit nicht mehr aufgegeben. 159 Konzilsväter unternahmen allerdings nochmals einen Vorstoß in Richtung eines klaren Ausschlusses eines kollegialen Verständnisses: Sie beanstandeten die Formulierung, daß die Bischöfe, wenn sie in der genannten Weise in einer bestimmten Lehre übereinkämen, diese unfehlbar verkündeten (*enuntiant*). Um auszuschließen, daß in diesem aktiven Verkündigen ein eigentlicher kollegialer Akt verstanden würde, wollte man eine entsprechende Änderung. Sie wurde abgelehnt mit der Begründung, der Text suggeriere in keiner Weise (*nullo modo*), es gehe hier um einen *actus stricte collegialis*. Das Konzil nehme zu dieser Frage nicht Stellung; nur das Faktum der Unfehlbarkeit werde hier verkündet<sup>185</sup>.

---

<sup>181</sup>Auch von ihm gab es nach der Ablehnung des vorbereitenden Schemas einen Entwurf, der sich aber in dem hier interessierenden Punkt vollständig an jenes Schema hielt, vgl. *Tb. B. Parente*, *Schema Caputum: De constitutione hierarchica ecclesiae, speciatim de episcopis*, in: Ebd., 456-463, hier: 461f.

<sup>182</sup>Vgl. Ebd., 478f. 210 sowie die entsprechende Formulierung in *Schema De Ecclesia. Textus emendatus 1964*, n. 25b. Vgl. auch die Begründung der *Relatio de n. 25, antea n. 19*: "... ad vitandam quaestionem disputatam utrum in magisterio ordinario et universali verificetur actus stricte collegialis, prouti in Concilio Oecumenico", 250f. (H).

<sup>183</sup>Vgl. ebd., 479.

<sup>184</sup>Vgl. *U. Betti*, *Dottrina*, 172f.; 417f.

<sup>185</sup>Vgl. *Relatio de particularibus*, 89 n. 163.



Vor diesem Hintergrund ist die bisweilen anzutreffende Behauptung, die ordentliche Form der unfehlbaren Lehrweise des Bischofskollegiums habe nach c. 749 § 2 CIC in einem kollegialen Akt zu geschehen<sup>186</sup>, nicht haltbar. Die enge Anlehnung an den Konzilstext gibt keinen Anlaß zu der Annahme, der Gesetzgeber habe die Frage, ob die Unfehlbarkeit in diesem Fall in einem strikt kollegialen Akt gründe, positiv beantworten wollen. Dies umso weniger, als sich auch der Ausdruck *enuntiant* nicht mehr findet, dem immerhin von manchen ein kollegialer Sinn beigelegt wurde<sup>187</sup>. Auch der Hinweis auf c. 337 § 2 CIC trägt nicht, da es hier zwar um eine Ausübung der Gewalt des über den Erdbereich verstreuten Bischofskollegiums geht, aber ausdrücklich in der Form eines *verus actus collegialis*<sup>188</sup>. Der Text des c. 749 § 2 CIC stellt ab auf das spezifische Übereinkommen des Gesamtepiskopats als Zeichen für die in der Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums gründende absolute Gewißheit der betreffenden Lehre<sup>189</sup>.

## (2) Inanspruchnahme der Lehrautorität, Inhalt und Umfang des Unfehlbarkeitsobjekts

Eine weitere Bedingung ist, daß die Bischöfe in ihrer Eigenschaft als autoritative Lehrer (*authentice ... docentes*) handeln, wenn sie eine bestimmte Lehre verkünden<sup>190</sup>. Das Objekt der Unfehlbarkeit ist selbstverständlich nach Inhalt (*res fidei vel morum*) und Umfang (*tenendam*) mit dem der anderen beiden Formen der unfehlbaren Lehrweise identisch<sup>191</sup>.

---

<sup>186</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC 749,3, der von der Ausübung durch "jedweden kollegialen Akt" spricht. Vgl. ähnlich K. Walf, Einführung, 136f. mit Hinweis auf das sog. Briefkonzil; kritischer ders., Unfehlbarkeit, 172f.

<sup>187</sup>Daß dieser Ausdruck von Anfang an fehlt, vgl. c. 56 § 2 Schema LEF/Textus prior 1969, kann nur als Faktum festgestellt werden. Gründe dafür sind nicht dokumentiert.

<sup>188</sup>Vgl. dazu O. Stoffel, in: MKCIC, 337,3.

<sup>189</sup>Diese Konzeption befürwortet U. Betti, Dottrina, 418.

<sup>190</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 749,3.

<sup>191</sup>Zur diesbezüglichen Textgeschichte des Canons, vgl. oben S. 262. Auch hier gibt die Genese des Konzilstextes eindeutige Auskunft: Im Anschluß an das Schema von G. Philips, vgl. U. Betti, Dottrina, 449, hatte das Schema De Ecclesia. Textus prior 1963, n. 19a formuliert: *in revelata fide tradenda* und damit nur über Offenbarungswahrheiten gesprochen.

### (3) Definitive Lehrvorlage

Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis dieser Bestimmung ist schließlich die Bedingung, daß die Bischöfe übereinkommen müssen *in unam sententiam definitive tenendam*. Hier war schon in bezug auf die gleichlautende Formulierung in LG 25b vor dem neuen CIC, aber in gleichem Maße auch nach seiner Promulgation - im Zusammenhang mit der Diskussion um den Verbindlichkeitsgrad der Enzyklika *Humanae Vitae* - versucht worden, unterschiedliche Bedeutungen für *definitiv* anzusetzen, je nachdem, ob dieser Begriff auf die beiden außerordentlichen Ausübungsweisen des unfehlbaren Lehramts durch Papst oder Ökumenisches Konzil oder auf das ordentliche und universale Lehramt bezogen wird: Im ersten Fall qualifiziere *definitiv* den Akt der Vorlage, meine also jeweils eine eigentliche Definition. Im zweiten Fall sei *definitiv* bezogen auf die eingeforderte Verpflichtung. Dementsprechend müsse hinsichtlich der jeweiligen Lehre unterschieden werden zwischen definitiven (definierten) unfehlbaren Lehren<sup>192</sup> durch den Papst allein oder ein Konzil einerseits und nicht-definitiven (weil nicht-definierten), gleichwohl unfehlbaren Lehren des ordentlichen und universalen Lehramts andererseits<sup>193</sup>. Im

---

Um diese Einschränkung auf das Primärsubjekt aufzuheben, hatten die Periti *J. Salaverri* und *E. Dhanis* vorgeschlagen, *in rebus fidei et morum* einzusetzen, was in der Form *res fidei et morum* geschah, vgl. U. Betti, *Dottrina*, 479 und *Relatio de n. 25, antea 19, 251 (I)*. Dem entsprach die Einfügung von *tenendam* als Bestandteil einer anderen Änderung, vgl. *Relatio de n. 25, antea n. 19, 251 (I)*.

<sup>192</sup>Die Ausdrucksweise "unfehlbare Lehre" ist problematisch, insofern Unfehlbarkeit keine Qualität der Lehre, sondern bestimmter Träger des Lehramts ist; sie wird hier nur ausnahmsweise zur Verdeutlichung eingesetzt.

<sup>193</sup>Vgl. so bereits J. C. Ford, G. Grisez, *Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium*, in: *TS* 39 (1979) 259-312 = *Dies.*, *Das unfehlbare Lehramt der Kirche zur Empfängnisverhütung*, Siegburg 1980 und erneut G. Grisez, *Infallibility and Specific Moral Norms: A Review Article*, in: *The Thomist* 49 (1985) 272-280. 284f. Es fällt auf, daß diese Autoren durchweg nur vom ordentlichen und nicht genauer vom ordentlichen und universalen Lehramt reden. Hauptkontrahent im anglophonen Raum ist F. A. Sullivan, *Magisterium*, 143-152. Zur weiteren Diskussion zwischen diesen Kontrahenten vgl. *Quaestio disputata. The Ordinary Magisterium's Infallibility* (Grisez - Sullivan), in: *TS* 55 (1994) 720-738. Vgl. außerdem H. Lio, "Humanae vitae" e infallibilità. Paolo VI, il Concilio e Giovanni Paolo II, Vatikanstadt 1986 (= *Teologia e filosofia* 5), 34-37. Sein Ziel besteht darin, "di mostrare anche la certezza assoluta verità divina, in particolare di HV, n. 14. Questa è contenuta in quella che è la verità divina (cf. HV nn. 17,19), manifestata nella 'dottrina di Cristo' (cf. HV., n. 29), sempre insegnata nella 'dottrina umana e cristiana sul matrimonio' (cf. HV, n. 14), come perciò premette la dichiarazione che è la risposta 'decisiva', perciò irri-

letzteren Fall müsse und könne die Art der Verpflichtung erschlossen werden aus der Erhebung der Tatsächlichkeit der Verpflichtung, ihres besonderen Schweregrads (z. B. unter schwerer Sünde), der Beharrlichkeit und Beständigkeit, mit der die Verpflichtung wiederholt würde und der Berufung auf göttliche Autorität, die den Zusammenhang mit der Offenbarung herstelle<sup>194</sup>. Desgleichen und damit zusammenhängend wird wie selbstverständlich behauptet, die im alten wie im neuen CIC enthaltene Regel *definitio dubia, definitio nulla* (wie c. 1323 § 3 CIC 1917 und c. 749 § 3 CIC oft zusammengefaßt werden) gelte nicht für die unfehlbare Lehrweise des ordentlichen und universalen Lehramts<sup>195</sup>.

Diese doppelte Argumentation ist bereits im Hinblick auf den Konzilstext außerordentlich zweifelhaft, mit Blick auf c. 749 CIC aber unhaltbar<sup>196</sup>. Eine Begründung der Behauptung, es komme für die Unfehlbarkeit auf die Dauer und Intensität der Verpflichtung an, verweist auf die *Genese von LG 25b*. Richtig wird festgestellt, daß im ersten konziliaren Schema einfach von *in unam sententiam conveniunt* die Rede war<sup>197</sup>. Richtig ist auch, daß dies im nächsten Schema ergänzt wurde zu *in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt*, und zwar im Zusammenhang mit einer weiteren Änderung, nämlich der Ausweitung des Unfehlbarkeitsobjekts auf den Sekundärbereich durch die Einfügung von *res fidei et morum*<sup>198</sup>. Aus dieser Gleichzeitigkeit der beiden Änderungen wird eine identische Motivation gefolgert: die Formel *tamquam definitive tenendam* sei als solche um der Einbeziehung des Sekundärobjekts willen

---

formabile", vgl. ebd., 901. Zur Auseinandersetzung mit weiteren Vertretern dieser Position vgl. B. Fraling, Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral? Zur Frage der Zuständigkeit des Lehramtes aus moraltheologischer Sicht, in: P. Hünermann (Hg.), Lehramt und Sexualmoral, Düsseldorf 1990 (= Schriften der katholischen Akademie in Bayern), 95-129.

<sup>194</sup>Vgl. G. Grisez, Infallibility, 280-285. Das entspricht der auch von H. Schmitz, "Professio fidei", 409f. erhobenen unspezifischen Verwendung von *definitiv*.

<sup>195</sup>Vgl. ebd., 273 und ebd. A. 63.

<sup>196</sup>Es geht im folgenden nicht um die inhaltliche Dignität bestimmter Lehren.

<sup>197</sup>Vgl. Schema De Ecclesia. Textus prior 1963, n. 19a, das darin der Vorlage von G. Philips folgte, vgl. U. Betti, Dottrina, 449.

<sup>198</sup>Vgl. oben S. 273 sowie G. Grisez, Infallibility, 277.

eingefügt worden<sup>199</sup>. Weil *tenendam* in der Tat der Fachausdruck ist, der den Einschluß des Sekundärobjekts anzeigt, wird der Einschub von diesem her motiviert. Damit wird die von anderen Autoren - u. a. *K. Rahner* - vertretene Auffassung abgewiesen, der Zusatz sei um des *tamquam definitive* willen erfolgt und meine die ausdrückliche Einforderung einer absoluten Zustimmung<sup>200</sup>.

Zweierlei ist fatal an dieser Auseinandersetzung: *a)* Es wird irrtümlich davon ausgegangen, der Einschub sei gleichzeitig mit dem über das Objekt der Unfehlbarkeit erfolgt und *b)* suchen die Kontrahenten nur nach einer einzigen Intention für die Änderung, weil die drei Worte als Gesamtzusatz in den Text eingefügt wurden.

*Zu a):* Tatsächlich erfolgte zuerst nur der Einschub über das erweiterte Unfehlbarkeitsobjekt als Vorschlag an die Doktrinelle Kommission, und zwar in der Sitzung der zuständigen Unterkommission am 23. Januar 1964<sup>201</sup>. Diesen Vorschlag machte sich die Doktrinelle Kommission während ihrer Sitzung vom 6. bis 11. März 1964 zu eigen<sup>202</sup>. In *dieser* (späteren) Phase erst schlug einer der Konsultoren der Unterkommission,

---

<sup>199</sup>Vgl. ebd., 277.

<sup>200</sup>So *K. Rahner*, *Lehramt*, 188: Es genüge nicht "daß der Gesamtepiskopat eine Lehre mit moralischer Einmütigkeit vorträgt; es ist überdies erforderlich, daß diese Lehre explizit 'tamquam definitive tenenda' vorgetragen wird ('Lumen gentium' n. 25). Eine bloß faktische Universalität der kirchlichen Lehre, die sich auf Glaubensdinge bezieht, genügt also nicht. Man hat in der Vergangenheit nicht selten so gedacht und gehandelt, als ob eine Lehre in der Kirche schon darum irreformabel sei, weil sie ohne deutlich greifbaren Widerspruch durch längere Zeit allgemein gelehrt wurde. Diese Auffassung widerspricht nicht nur den Tatsachen, da viele einmal allgemein verbreitet gewesene Lehren sich als problematisch oder irrig herausgestellt haben, sondern ist grundsätzlich falsch. Daraus ergibt sich, daß man, ohne den Begriff einer authentischen, wenn auch nicht definierten Lehre zu verwerfen oder zu bagatellisieren, eben doch mit einer größeren Reformabilität kirchlicher Lehren rechnen darf und muß, als man es in der Neuzeit vor dem II. Vatikanischen Konzil getan hat". Vgl. ähnlich *F. A. Sullivan*, *Magisterium*, 125f. *G. Grisez*, *Infallibility*, 277 wirft *Rahner* vor, er lasse keinerlei Raum mehr für eine Unfehlbarkeit des ordentlichen (gemeint ist des ordentlichen *und universalen*) Lehramts.

<sup>201</sup>Vgl. die *Relatio de laboribus Subcommissionibus Vae*, 479. Einen weiteren Vorschlag in diesem Zusammenhang kennt der Bericht nicht.

<sup>202</sup>Mit Schema *De Ecclesia. Textus Prior*, n. 19b befaßte sie sich am 7. und 9. März, vgl. *U. Betti*, *Dottrina*, 205. 210.

welche die vorbereitende Arbeit geleistet hatte, vor, *tamquam definitive tenendam* anzufügen, was nicht ohne Widerstand angenommen wurde<sup>203</sup>.

Zu b): U. Betti gibt mehrfach das Motiv für diesen Einschub an: Er sei notwendig gewesen, weil nach der Ausweitung des Objekts die Unfehlbarkeit der Lehrvorlage garantiert sein müsse durch das äußere Kriterium des definitiven Urteils, das alle Bischöfe abzugeben beabsichtigen<sup>204</sup>. Dem ordentlichen und universalen Lehramt eigne Unfehlbarkeit nicht nur in bezug auf Offenbarungswahrheiten, sondern auch wenn es eine gewöhnliche Lehre über Glauben und Sitten verkünde, sofern sie in einem Zusammenhang mit der Offenbarung stünden. Weil solches Lehren von der ganzen lehrenden Kirche herkomme und zumindest im Moment der Vorlage auch die Überzeugung aller Gläubigen widerspiegele, habe es immer Ausnahmecharakter. Es genüge nicht, in absoluter Weise zu verpflichten. Im Gegenteil stehe nichts entgegen, daß einer so verkündigten Lehre eine gewisse Vorläufigkeit eigne und sie später in fundierter Weise kritisiert werden könne. Um sie mit irreformabler Gewißheit auszustatten, sei erforderlich, daß sie als definitiv festzuhalten vorgelegt werde<sup>205</sup>. Wenn hier selbst für den Fall, daß eine Lehre von den Bischöfen üblicherweise als absolut verpflichtend vorgetragen wird, eine Revision nicht

---

<sup>203</sup>Vgl. ebd., 210. Da U. Betti auch sonst Namen nennt, könnte er aus Bescheidenheit in diesem Fall darauf verzichten haben, sich als den besagten Peritus zu erkennen zu geben. Daß die Einfügung zeitverschoben erfolgte, ist aus der Relatio de n. 25, antea n. 19, 251 (I) nicht ersichtlich, da sie beide Änderungen einfach nacheinander aufführt.

<sup>204</sup>Vgl. U. Betti, Dottrina, 263: "Questa precisazione era necessaria. Allargato l'oggetto al di là della Rivelazione vera e propria, l'infallibilità della proposizione del medesimo dev'esser garantita dal criterio esterno del giudizio definitivo che tutto l'episcopato intende dare".

<sup>205</sup>Vgl. ebd., 416f.: "... il magistero ordinario e universale dell'intero episcopato è infallibile non solo quando concorda nel proporre una verità come rivelata; ma anche quando dà un insegnamento comune su cose di fede e di costumi, che con la Rivelazione possono congiungersi più o meno direttamente. Per questo motivo: tale insegnamento ha sempre un valore eccezionale per il solo fatto che proviene da tutta la Chiesa docente e, almeno nel momento in cui è dato, riflette anche la convinzione di tutti i credenti. Tuttavia non basta ancora ad imporsi in modo assoluto. Anzi niente impedisce che la dottrina così insegnata abbia una certa provvisorietà e possa in seguito esser fondatamente criticata. Affinché essa sia rivestita di certezza irreversibile si richiede che venga proposta come da ritenersi definitivamente." Ebd., A. 282 verweist er auf entsprechende frühere Passagen in seinem Buch, von denen die eine soeben in der vorigen A. aufgeführt wurde. Die andere, vgl. ebd., 111, ist nur knapp, aber auf Grund dieser Querverweise, die sich umgekehrt nicht finden, im selben Sinne zu verstehen.

ausgeschlossen wird, und wenn selbst in diesem Fall verlangt wird, daß definitives Festhalten eingefordert wird, damit sie als unveränderlich gelten kann, dann kann mit *definitiv* nur endgültig gemeint sein und nicht eine seiner vielen möglichen Bedeutungsvarianten<sup>206</sup>; andernfalls erfüllte es nicht den angezielten Effekt. Daß damit verbunden auch *tenendam* eingefügt wurde, war nach der Ersetzung von *in revelata fide tradenda* durch *res fidei vel morum* nur eine logische Konsequenz, da nur dieses Wort das Unfehlbarkeitsobjekt seinem gewollten Umfang nach abdecken, d. h. auch den Sekundärbereich darin einbeziehen konnte.

Der Einschub ist somit wie folgt zu verstehen: Dem ordentlichen und universalen Lehramt eignet dann Unfehlbarkeit, wenn der Weltepiskopat außerhalb eines Konzils gemeinsam mit dem Papst in dem Urteil übereinkommt, eine Lehre sei als zum Glaubensgut gehörend oder zumindest für seine Bewahrung und Auslegung unabdingbar festzuhalten und daher irreformabel. Damit ist zwar klargestellt, wie *definitiv* in LG 25b gemeint ist. Die Eindeutigkeit des Begriffs in diesem Kontext verhinderte aber nicht, daß er weiterhin mehrdeutig verwendet wurde und wird; klar war er nur in seinem Herkunftskontext der Schultheologie<sup>207</sup>.

Um die erwähnte besondere Verwendungsweise von *definitiv* in c. 749 § 2 CIC (zweiter Halbsatz) zu stützen, wurde auch behauptet, die Aussage<sup>208</sup> des c. 749 § 3 CIC, daß eine Lehre nur dann als unfehlbar definiert betrachtet wird, wenn dies offenkundig feststeht<sup>209</sup>, gelte nicht für das ordentliche und universale Lehramt<sup>210</sup>.

Für die Stellungnahme zu dieser Behauptung ist es notwendig, schon hier auf die Textgeschichte dieser Norm einzugehen. C. 1323 § 3 CIC 1917 konnte keineswegs nur auf das *iudicium sollemne*, mit dem nur die außerordentlichen Formen unfehlbaren Lehrens gemeint sind, bezogen

---

<sup>206</sup>Vgl. J. R. Dionne, *Papacy*, 350f., der allein sieben Bedeutungsvarianten unterscheidet.

<sup>207</sup>Ebd., 468 A. 23 kritisiert *Dionne* bei *U. Betti* ein mangelndes Problembewußtsein für die Vieldeutigkeit des Ausdrucks *definitive* während des Konzils und in seinen Veröffentlichungen. Dies erscheint vor dem Hintergrund des Ausgeführten historisch nicht gerecht.

<sup>208</sup>Es handelt sich nicht um ein Gesetz mit Befehlscharakter, sondern um eine Feststellung, vgl. L. Wächter, *Gesetz*, 289.

<sup>209</sup>*Infallibiliter definita nulla intelligitur doctrina, nisi id manifesto constiterit.*

<sup>210</sup>Vgl. oben S. 275.

werden<sup>211</sup>. Wortlaut und Struktur des Canons lassen nicht erkennen, daß der Schlußparagraph sich auf einen Bestandteil des Canons nicht beziehen soll. Auch findet sich zu keinem Zeitpunkt seiner Entstehung ein Hinweis darauf. Der inhaltliche Bezug auf die verschiedenen Ausübungsformen des unfehlbaren Lehramts gilt für alle in ein und demselben Sinn. Eine andere Absicht des Gesetzgebers wäre gesetzssystematisch durch Aufteilung des zweiten Paragraphen und eine entsprechende Verweisung in § 3 auf einfache Weise realisierbar gewesen.

C. 56 Schema LEF/Textus prior 1969 formulierte:<sup>212</sup>

§ 1: *definito actu proclamatur.*

§ 2a: *ut tenendam definiunt.*

§ 2b: *in unam sententiam tanquam definitive tenendam conveniunt.*

§ 3: *dogmatice definita seu declarata.*

C. 56 Schema LEF/Textus emendatus 1971 änderte den Text, um in § 1 ein *Versehen* zu korrigieren und in § 2 eine größere Entsprechung zu LG 25b zu erreichen<sup>213</sup>:

§ 1: *definitivo actu proclamatur.*

§ 2a: *ut definitive tenendam declarant.*

§ 2b: *in unam sententiam tanquam definitive tenendam conveniunt.*

§ 3: *dogmatice definita seu declarata.*

Für diese Version ist festzuhalten, daß beim päpstlichen Lehramt der Akt der Vorlage durch *definitiv* qualifiziert wird, bei den beiden Ausübungsformen des Lehramts des Bischofskollegiums dagegen die Verpflichtung (*ut definitive tenendam/tanquam definitive tenendam*). Während

---

<sup>211</sup>Vgl. K. Mörsdorf, Lehrbuch 2, 402f. H. Lio, "Humanae Vitae", 34 will nur in bezug auf das außerordentliche Lehramt von einer "dogmatischen" Unfehlbarkeit sprechen und damit das "declarata seu definita *dogmatice*" (Hervorhebung von mir) der Bestimmung nicht für das ordentliche und universale Lehramt gelten lassen. Dies entspricht weder dem Wortlaut noch dem Sinn des Paragraphen.

<sup>212</sup>In der Studiengruppe für das kirchliche Lehramt blieb die Bearbeitung des c. 1323 § 3 CIC 1917 Episode, vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio I/1967, 229.

<sup>213</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus emendatus 1971, 147.

der Überarbeitung dieser Fassung stellte ein Konsultor die Frage, ob die Ausdrucksweisen *definitive tenendam declarant*, *definitivo actu proclamat* und *dogmatice definita seu declarata* dasselbe bedeuteten, was - wie erwähnt - vom Relator bejaht wurde<sup>214</sup>.

Warum wurde in der Frage die Formulierung des zweiten Teils des Paragraphen nicht genannt? Wollte sie implizit die dortige Verwendung von *definitive* aus der erfragten Synonymität ausgrenzen und damit vom Bezug des § 3 ausnehmen? Eine solche Absicht hätte in einer so wichtigen Frage wie der rechtssprachlichen Festlegung in offener und ausdrücklicher Weise und nicht verdeckt erfolgen müssen. Im übrigen war der nicht erwähnte Teil mit erfaßt. Da in dieser Fassung das *definitive* in beiden Teilen gleichsinnig eingesetzt wurde, war seine eigene Nennung in der Anfrage überflüssig. Denn es galt: Wenn *ut definitive tenendam = dogmatice definita seu declarata*, dann auch *in unam sententiam tanquam definitive conveniunt = dogmatice definita seu declarata*. Damit war die synonyme Verwendung eindeutig.

Die Formel des § 3 erhielt bei dieser Gelegenheit eine klarere Fassung durch Anpassung an die beiden anderen Paragraphen: Zunächst wurde vorgeschlagen, *seu declarata* zu streichen. Ein Konsultor widersetzte sich dem, mit dem Hinweis, es sollten auch naturrechtliche Erklärungen einbezogen werden. Auf diese Weise stellte er einen besonderen Bezug zwischen solchen Aussagen und *declarata* her. Er wurde jedoch von zwei anderen Konsultoren korrigiert: Auch natürliche Wahrheiten könnten unfehlbar definiert werden; deshalb reiche der Ausdruck *definita* aus. Damit war implizit auch die Streichung des *dogmatice* vorgeschlagen, die ebenfalls erfolgte<sup>215</sup>. Keineswegs sollte durch diese Änderung eine bestimmte Kategorie von Aussagen aus der Zielrichtung des § 3 ausgeklammert werden. Ihr Sinn war im Gegenteil, seinen Bezug zu beiden vorausgehenden Paragraphen einwandfrei zum Ausdruck zu bringen.

Die Textgeschichte des dritten Paragraphen war vorzuziehen, weil mit ihrer Hilfe die kodikarische Sprachregelung identifiziert werden kann, derzufolge der Ausdruck *definitiv* im Sinne von *endgültig/irreformabel* zu

---

<sup>214</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 107.

<sup>215</sup>Vgl. ebd. 108.



verstehen ist. Das tatsächliche Vorliegen einer weltweiten Übereinstimmung - dies ist zu unterscheiden von der Offenkundigkeit des Vorliegens einer irreformablen Lehrvorlage<sup>216</sup> - ist nicht davon abhängig, daß der Ausdruck *definitiv* in seiner formellen Bedeutung verwendet wird. Diese Übereinstimmung ist dann gegeben, wenn einmütig eine Lehre als irreformabel vorgelegt wird, unabhängig davon, mit welchen Worten dies ausgedrückt wird. Eine Formvorschrift dafür gibt es nicht<sup>217</sup>. Es geht somit um ein ausdrückliches und besonders qualifiziertes Lehren. Nicht die Beständigkeit eines allgemeinen Lehrens als solchen begründet schon die Irreformabilität, sondern das allgemeine Lehren in einer den Charakter der Definitivität zum Ausdruck bringenden Weise.

Was ist aber, wenn zunächst das ordentliche päpstliche Lehramt eine bestimmte Lehre in einer Weise vorlegt, die erkennen läßt, daß sie unwiderruflich gemeint ist? Wann ist dann die ausdrückliche Vorlage im selben Sinn durch das ordentliche und universale Lehramt gegeben? Sicherlich nicht, wenn aus Teilen des Weltepiskopats Widerspruch gegen die Lehre selbst oder gegen ihre Irreformabilität erhoben wird; oder wenn gänzlich auf die Aufnahme dieser päpstlichen Lehre verzichtet wird, indem sie ignoriert und in der bischöflichen Verkündigung gar nicht oder erkennbar nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer Irreformabilität vorkommt. Unter den heutigen Kommunikationsbedingungen dürfte im letzteren Fall die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Stellungnahme - sei es als nachgeholte Rezeption oder als bleibender Widerspruch - nur aufgeschoben sein bis zu dem Zeitpunkt, in dem die bisherige Nichtrezeption vom Papst bemerkt und eine Stellungnahme verlangt wird<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup>Vgl. dazu den folgenden Abschnitt 4.

<sup>217</sup>Sollte die oben S. 276 genannte Auffassung K. Rahners in dem Sinne zu verstehen sein, daß in der alltäglichen Lehrverkündigung explizit (im Sinne von wortwörtlich) *tamquam definitive tenendam* zu verwenden ist, wäre dem zu widersprechen.

<sup>218</sup>Vgl. in diesem Sinne bereits H. Barion, Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht, in: W. Böckenförde (Hg.), 356 A. 30: "Im Zeitalter des Weltpostvereins ist kein Zweifel mehr daran möglich, daß alle gesamtkirchlichen Lehräußerungen des Papstes ... in der ganzen Kirche bekannt sind und umgekehrt ein die moralische Einhelligkeit ihrer Übernahme durch das Magisterium universale aller Ortsordinarien durchbrechender lehrmäßiger Widerspruch gegen derartige gesamtkirchliche Lehräußerungen nicht verborgen bleiben kann."

Was aber, wenn solche päpstliche Lehren weltweit von den Bischöfen widerspruchlos übernommen werden, in ihren eigenen Amtsblättern oder offiziellen Publikationsorganen veröffentlicht werden, wenn sie in eigenen Heftreihen den Gläubigen in Übersetzung und kostenlos zugänglich gemacht werden<sup>219</sup>? Hier wird man eine Übereinstimmung schwerlich bestreiten können<sup>220</sup>.

Bestritten wird sie allerdings mit dem Hinweis, solche "Aufnahme" einer päpstlichen Lehre durch den Weltepiskopat sei als rein äußerliches Faktum nicht hinreichend aussagekräftig, um vom Vorliegen der Übereinstimmung ausgehen zu können. Dies könne ein bloß äußerer Gehorsam sein. Es könne auch aus mangelnder Einsicht in die formale Tragweite der päpstlichen Lehre geschehen, insofern der Ausdruck *definitiv* in sich nicht eindeutig sei bzw. - wie man seit dem CIC hinzufügen müßte - in seiner lehrrechtlichen Bedeutung nicht erfaßt oder insofern der Wortlaut der Lehre nicht im Sinne von endgültig realisiert würde<sup>221</sup>. Diese Position geht von zwei Voraussetzungen aus: Sie hält es zum einen für möglich, daß es einer maßgeblichen Anzahl von Bischöfen an der notwendigen Kenntnis der Theologie oder des kirchlichen Rechts fehlt, die als Eignungserfordernis für einen Bischofskandidaten gilt (c. 378 § 1 n. 5 CIC). Sie hält es zum anderen für möglich, daß Bischöfe eine Lehre als päpstlicherseits theologisch zu hoch qualifiziert ansehen oder im Zweifel darüber sind, ob der Papst sie als mit endgültiger Verpflichtungskraft versehen lehrt. Wenn sie dann auf eine Klärung ihres Zweifels verzichten, sind sie mitverantwortlich dafür, daß der Papst zu Recht von ihrer Zustimmung zu der von ihm gemeinten Qualifikation ausgeht. Bischöfe, die sich den Inhalt einer päpstlichen Lehre nicht ganz zu eigen machen können, sie aber aus Gehorsam ohne Vorbehalte an die Gläubigen weitergeben, erwecken dadurch den Eindruck, daß sie mit Inhalt und Verpflichtungskraft einer päpstlichen Lehre einverstanden sind. Der Papst kann dann mit gutem Recht von ihrer Zustimmung zu der von ihm vorgelegten Lehre als ganzer ausgehen.

---

<sup>219</sup> Vgl. etwa die seit 1975 vom Sekretariat der DBK herausgegebene Schriftenreihe "Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls".

<sup>220</sup> Erneut ist davon abzuheben die Offenkundigkeit solcher Übereinstimmung im Sinne von c. 749 § 3 CIC, die für den Eintritt der rechtlichen Pflicht zu qualifizierter Zustimmung ausschlaggebend ist, vgl. den folgenden Abschnitt 4.

<sup>221</sup> Vgl. J. R. Dionne, *Papacy*, 350-352; F. A. Sullivan, *Magisterium*, 125.

#### 4. Offenkundigkeit unfehlbarer Lehrweise

(c. 749 § 3 CIC; c. 597 § 3 CCEO)

Die kanonistische Befassung mit diesem Schlußparagrafen des c. 749 CIC über die unfehlbare Lehrweise fällt spärlich aus. Wenn überhaupt eigens bedacht<sup>222</sup>, finden sich einfache Paraphrasierungen<sup>223</sup> oder knappe Hinweise<sup>224</sup>.

Unterschiedliche Gründe sind für dieses mangelnde Interesse vorstellbar: Einer wird aus der Bemerkung erkennbar, unfehlbares Lehren komme extrem selten vor<sup>225</sup>. Dies ist eine empirische Aussage. Sie setzt voraus, was dieser § 3 bieten will, nämlich eine Grundregel für die Feststellung, wann und wie oft bereits unfehlbar gelehrt wurde, und woran man dies auch künftig erkennen kann. Der prognostische Aspekt der Bemerkung verdient eine eigene Begründung. Soll durch sie die in der Bestimmung festgelegte Voraussetzung der Offenkundigkeit so gestärkt werden, daß unfehlbares Lehren als eine theoretische Möglichkeit von geringer praktischer Relevanz erscheint? Dies entspräche nicht der Bedeutung, die das Lehramt selbst der unfehlbaren Lehrweise beimißt, was sich nicht zuletzt in der im Vergleich zum alten Codex angereicherten Behandlung im Gesetzbuch widerspiegelt.

Der Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit der Aussage des § 3 könnte geradezu kontraproduktiv sein: Denn ein mangelndes Bewußtsein davon, wann eine Lehre unfehlbar vorgelegt ist, wirkt *praktisch* keineswegs nur entlastend, sondern möglicherweise auch belastend. Die Annahme, es gehe bei einer Lehre vielleicht um eine unfehlbar vorgelegte, kann de facto aus Vorsicht oder Skrupel zu ihrer Behandlung als irreformabel führen. Daran ändert auch die kirchenhistorische Feststellung nichts, in bezug auf die unfehlbare Lehrweise des Papstes bestehe in der *Theologie* "ein so gut wie einhelliger Konsens, daß es nach 1870 außer dem Mariendogma von 1950 keine Ex-cathedra-Entscheidung im spezifi-

---

<sup>222</sup>E. Tejero, in: CodPampl, 472 verliert darüber kein Wort. Ebensowenig K. Walf, Einführung, 136f.

<sup>223</sup>Vgl. H. Schwendenwein, Kirchenrecht, 298; Coriden, 547.

<sup>224</sup>Vgl. weiter unten S. 288.

<sup>225</sup>Coriden, 547.

schen Sinne der vatikanischen Definition gegeben hat"<sup>226</sup> und daß in der *Theologie* die nur selten behandelte Frage nach der Häufigkeit solcher Entscheidungen vor dem I. Vatikanum seit der Unfehlbarkeitsdefinition schrittweise restriktiver beantwortet wurde<sup>227</sup>. Denn *zum einen* bleibt für die Theologie die generelle Aussage zutreffend: "Es gibt praktisch keine päpstliche Entscheidung von autoritativem Gewicht, die Lehrfragen berührt, bei der von 1870 an ein eindeutiger Konsens bestanden hätte, daß sie *keine* Ex-cathedra-Entscheidung ist"<sup>228</sup>. *Zum anderen* wird nicht problematisiert, wie die Frage nach dem - hier entscheidenden - Selbstverständnis des Lehramts zu beantworten ist. Dazu können aus Wortlaut und Genese des unscheinbaren c. 749 § 3 CIC einige kanonistische Hinweise erhoben werden.

#### a. Wortlaut

Der Paragraph ist negativ formuliert: keine Lehre wird als unfehlbar definiert verstanden, wenn dies nicht offenkundig (*manifesto*) *festgestellt ist (constiterit)*. Von den verschiedenen rechtssprachlich möglichen Verwendungsweisen des Ausdrucks *constare*<sup>229</sup> ist hier jene eingesetzt, die ein deklarativ akzentuiertes Feststehen meint, das am besten mit "festgestellt sein" wiedergegeben wird<sup>230</sup>. Dies entspricht nicht nur dem

---

<sup>226</sup>K. Schatz, *Lehrentscheidungen*, 406.

<sup>227</sup>Vgl. ebd., 407.

<sup>228</sup>Ebd., 406, vgl. auch den Zusatz: "Und es gibt umgekehrt auch keine vor-vatikanische Entscheidung - mit der einzigen Ausnahme der Definition der Immaculata Conceptio 1854 -, bei der die Theologie ganz sicher ist, daß es *eine* ist."

<sup>229</sup>Vgl. R. Köstler, *Wörterbuch*, 90f., der zunächst "feststehen" bzw. "festgestellt sein" verzeichnet und außerdem "bestimmt sein, festgesetzt sein", "bestehen aus, sich zusammensetzen" und "hervorgehen, sich ergeben", vgl. Belege für alle drei Varianten bei X. Ochoa, *Index CIC*, 109.

<sup>230</sup>*Constiterit* ist Konjunktiv Perfekt von *constare*, wobei der Modus von dem strikt konditional eingesetzten *nisi* verlangt wird. Diese Form kommt im CIC sonst nur in den cc. 1085 § 2, 1107, 1699 § 1, 1742 § 2 und 1744 § 2 vor, vgl. X. Ochoa, *Index CIC*, 109. Dabei handelt es sich jeweils um Kontexte, die auf die Feststellung eines Faktums abstellen und nicht auf die Faktizität als solche, z. B. ist nach c. 1085 § 2 CIC eine neue Eheschließung nicht erlaubt, bevor die Nichtigkeit oder Auflösung der früheren Ehe "rechtmäßig und sicher feststeht", wobei dieses Feststehen dadurch qualifiziert ist, daß es durch eine amtliche Feststellung erfolgt. Während die deutschen Übersetzungen, die im Auftrag der DBK erstellte

*definita* im ersten Halbsatz, sondern auch der für die beiden anderen Paragraphen erhobenen Bedeutung von *definitiv*<sup>231</sup>.

Formal geht es bei diesem Grundsatz um den Spezialfall der allgemeinen Regel, daß ein Gesetz im Falle eines Rechtszweifels nicht verpflichtet (*Lex dubia non obligat*)<sup>232</sup>. Damit ist nicht jedweder Zweifel gemeint, sondern nur ein objektiv begründeter Zweifel<sup>233</sup>. Die Rechtspflicht der Gläubigen<sup>234</sup> zu einer bestimmten Anwohrtaltung gegenüber solchen Lehren bindet diese erst, wenn Gewißheit über ihre Existenz besteht<sup>235</sup>.

---

und die des MKCIC, ebenso wie die spanische Übersetzung *constiterit* durchweg mit dem im zuerst genannten Sinne mehrdeutigen "feststehen" bzw. dem spanischen "consta" wiedergeben, finden sich im Englischen und Französischen Ausdrücke, die auf die genannte Nuancierung abstellen: J. A. Coriden, in: Coriden, 766 und 547 verwendet für c. 1085 § 2 und c. 749 § 3 CIC nicht "to be certain", sondern "to be established" und L. de Echeverria, in: CodParis, 445 übersetzt in c. 749 § 3 CIC: "... si cela manifestement établi", vgl. auch ebd., 609 und 966. Es fällt auf, daß im Deutschen anders als im Lateinischen das Präsens verwendet wird; dies deshalb, weil die eingesetzte allgemeine Variante "feststehen" hier im Perfekt wiedergegeben, nicht paßt. Auch dies spricht für die Notwendigkeit, sprachlich genau zu differenzieren.

<sup>231</sup>Vgl. oben S. 281.266.263. Die italienische Übersetzung mit "risulta" im Sinne von "sich ergeben", vgl. L. Chiappetta, Codice I, 843, schwächt zu sehr in den Bereich des Implikativen oder Erschließenden ab.

<sup>232</sup>Vgl. G. May, Glaubensgesetz, 367 sowie H. Socha, in: MKCIC, 14, 5. Den Grundsatz im Sinne einer Vermutung zugunsten der Nichtunfehlbarkeit einer Lehre zu verstehen, so L. Chiappetta, Codice I, 844 n. 2924, und L. de Echeverria, in: CodParis, 446, ist zu schwach. Es wird nicht ein Faktum vermutet, bis das Gegenteil bewiesen ist, sondern wegen der (Heils-)Bedeutsamkeit der Sache und der Eigenart von Lehrvorlagen im Vergleich zu anderen Rechtsvorschriften wird hier der Grundsatz des c. 14 CIC speziell erwähnt.

<sup>233</sup>Vgl. H. Socha, in: MKCIC, 14,3; H. Pree, Normen, 48f.

<sup>234</sup>Vgl. dazu unten S. 295.

<sup>235</sup>H. Mussinghoff, in: MKCIC 749, 4 spricht von einer "Rechtsforderung an die höchste Autorität in der Kirche ..., daß die Absicht", eine so qualifizierte Lehre "vorzulegen ... klar erkennbar und offensichtlich sein muß". Hierbei handelt es sich um eine emphatische Verschiebung: Der Satz stellt keine Forderung. Er konstatiert, daß "x nur der Fall" ist, "wenn y". Andernfalls liegt die Verpflichtung, die etwa mit "x ist der Fall" verbunden ist, einfach nicht vor. Aus der Perspektive der Bestimmung liegt es im Interesse der Autorität, die binden will, daß sie dies in einer Form tut, die geeignet ist, dem Grundsatz des Paragraphen zu entsprechen. Ähnlich P. Krämer, Kirchenrecht 1, 40: "Liegt diese Offensichtlichkeit nicht vor, darf keine absolute Glaubenszustimmung verlangt werden". Eine solche *ist* gemäß c. 749 § 3 CIC nicht verlangt, solange die Offensichtlichkeit fehlt. Dies verdient nachdrückliche Betonung.

Daß der Gesetzgeber diese Gewißheit voraussetzt, bedeutet zunächst, daß er sie für möglich hält. Aus seiner Sicht gibt es also Formen, die klar erkennen lassen, daß es sich um eine unfehlbare Lehrvorlage mit der gesetzlich eingeforderten Anwothaltung handelt.

Dies zu erwähnen, ist deshalb nicht überflüssig, weil in Dogmatik und Fundamentaltheologie derzeit noch immer um eine Interpretation der Unfehlbarkeitslehre gerungen wird. Es wird dabei versucht, die Autorität der Inhaltlichkeit des Glaubens gegenüber der Autorität der formalen Vorlage stärker zur Geltung zu bringen und damit zusammenhängend die Bedeutung der Rezeption solcher Lehren möglichst stark zu betonen<sup>236</sup>. Solche Überlegungen und interpretatorischen Bemühungen sind sich in der Regel der Spannung zu den Formulierungen der amtlichen Lehre bewußt<sup>237</sup>. Die den c. 749 CIC prägende Lehre geht *nicht* davon aus, daß im Falle einer eindeutigen Definition die Glaubensverpflichtung suspendiert bleibt, bis eine Rezeption stattgefunden hat, bis die Rezipienten die Möglichkeit hatten oder erhielten, "das Vorliegen einer irrumslosen Aussage auch von der Überzeugungskraft ihres Inhalts her zu erfassen"<sup>238</sup>. Damit werden die erwähnten theologischen Bemühungen nicht abgelehnt. Relevanz erhalten sie für den Kanonisten aber nicht im Rahmen seiner rechtsdogmatischen Aufgabe der Interpretation des geltenden Rechts, sondern nur in Verbindung mit seiner rechtspolitischen Aufgabe, Erwägungen *de lege ferenda* anzustellen<sup>239</sup>.

---

<sup>236</sup>Vgl dazu A. Schmied, Infallibilisierung, 268-271 (Lit!) sowie F. A. Sullivan, Magisterium, 106-112. Er stellt die Frage, ob ein Papst z. B. mit der klaren und eindeutig geäußerten Intention: "Hiermit definieren Wir ..." zugleich implizit (mit)definiert, daß alle Bedingungen für eine solche Definition erfüllt sind. Er verneint dies, läßt aber in diesem Fall eine starke Vermutung ("a good presumption") dafür gelten. Evident sei dies erst, wenn am Ende ("in the end") die Lehre durch die ganze Kirche rezipiert worden sei, vgl. ebd., 108f.; ebenso A. Schmied, Vielfältige Autorität in der Vermittlung des Glaubens, in: ThG 29 (1986), 156-159, bes. 157f.

<sup>237</sup>Vgl. etwa A. Schmied, Infallibilisierung, 270f.; K. Schatz, Lehrentscheidungen, 420.

<sup>238</sup>A. Schmied, Infallibilisierung, 270.

<sup>239</sup>Bei der Auslegung des geltenden Rechts geht es um die zur Zeit existierende Kirche, wie sie sich in ihrer Rechtsgestalt darstellt. Nicht die genannten theologischen Überlegungen an sich werden abgelehnt, wohl aber die Verwechslung von Realität und theologisch noch so gut begründeter Option. Dieser Unterschied sollte nicht erst in Fällen des Konflikts mit der kirchlichen Autorität bewußt werden; vgl. die eingangs erwähnten selbstkritischen Bemerkungen des Fundamentaltheologen D. Wiederkehr oben S. 74.

Wann ist nun die verlangte Gewißheit gegeben, woran ist klar erkennbar, daß eine Lehre als definiert zu betrachten ist? Der CIC enthält keine Formvorschriften für die endgültige Vorlage einer Lehre. Die kanonistischen Kommentierungen geben nur spärlich Auskunft. Der Wortlaut einer Lehrvorlage müsse eindeutig erkennen lassen, daß eine unter Einsatz der höchsten Autorität mit endgültiger Verpflichtungskraft intendierte Vorlage einer Lehre geschieht, die zum Objektbereich der Unfehlbarkeit gehört. Näherhin werden Ausdrücklichkeit, sprachliche Formelhaftigkeit und Förmlichkeit als Kriterien genannt<sup>240</sup>.

Blickt man für die Zukunft auf die einzelnen Formen der unfehlbaren Ausübung des Lehramts, so machen nicht die Vorlagen des außerordentlichen Lehramts Schwierigkeiten<sup>241</sup>; hier sind die genannten Kriterien am ehesten erfüllt. Probleme bereitet die Offenkundigkeit bei Vorlagen des ordentlichen und universalen Lehramtes. Sie dürfen nicht ignoriert werden, insofern Papst *Johannes Paul II.* 1988 vor amerikanischen Bischöfen diese Form als den gewöhnlichen Ausdruck der Unfehlbarkeit bezeichnete<sup>242</sup> und theologischerseits die Bedeutung dieser Form gerade im Bereich ethischer Fragen angesiedelt wird<sup>243</sup>.

Das II. Vatikanum wie auch c. 749 § 2 CIC haben bewußt die Frage offen gelassen, ob bei der ordentlichen und universalen Ausübungsform der Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums dieses selbst notwendig als Kollegium *stricto sensu* und damit in einem wahren und wirklichen kol-

---

<sup>240</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 749,4; A. G. Urru, *Funzione*, 604; G. May, *Glaubensgesetz*, 367; W. Aymans, *Begriff*, 535 versteht "offenkundig" als "ausdrücklich erklärt oder zweifelsfrei zu schließen".

<sup>241</sup>Zur historischen Problematik vgl. den Beitrag von K. Schatz, *Lehrentscheidungen* sowie A. Schmied, *Autorität*, 156f.

<sup>242</sup>Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache an die Bischöfe der 2. Pastoralregion der Vereinigten Staaten von Amerika bei ihrem Ad-limina-Besuch am 15.10.1988*, in: Sekretariat der DBK (Hg.), *Der Apostolische Stuhl, Vatikanstadt-Köln* oben J., 1739: Das Lehramt sei "dem göttlichen Wort nicht übergeordnet, sondern dient ihm mit einem besonderen 'charisma veritates certum' (*Dei Verbum*, Nr. 8), in welchem das Charisma der Unfehlbarkeit enthalten ist, das nicht nur in den feierlichen Definitionen des römischen Papstes und der Ökumenischen Konzilien vorhanden ist, sondern auch im universalen allgemeinen Lehramt (*Lumen gentium*, Nr. 25), das tatsächlich als der gewöhnliche Ausdruck der kirchlichen Unfehlbarkeit betrachtet werden kann."

<sup>243</sup>Vgl. O. H. Pesch, *Unfehlbarkeit*, 114.

legialen Akt handeln muß<sup>244</sup>. Spätestens seit dem CIC ist klar, daß hinsichtlich der Identifizierbarkeit einer unfehlbaren Lehrvorlage seitens des ordentlichen und universalen Lehramts dieselben Kriterien gelten wie bei den außerordentlichen Formen<sup>245</sup>.

Wie wird eindeutig erkennbar, daß der Gesamtepiskopat, obwohl nicht zu einem Konzil versammelt und nicht "in einem einzigen und gemeinsamen Akt entscheidend, gleichwohl aber zu einem definitiv verpflichtenden Urteil" gelangt<sup>246</sup>? G. May sagt: "Daß eine derartige Übereinstimmung vorliegt, kommt freilich in der Regel zu letzter Eindeutigkeit wohl erst durch die unfehlbare Definition des Papstes mit oder ohne Bischofskollegium"<sup>247</sup>. Diese Feststellung indiziert das Problem, löst es aber nicht; es sei denn, sie wäre implizit als Option für einen weitestgehenden Verzicht auf diese Ausübungsform zu verstehen. Auf der anderen Seite spricht die spezifische Verwendung des *constare* in c. 749 § 3 CIC gegen einen *fließenden* Übergang von einer beständig und universal mit qualifizierter Verbindlichkeit vorgetragenen Lehre zu ihrer offenkundigen Definitivität. Ein solcher fließender Übergang, der auf die reine Faktizität einer moralischen Einmütigkeit<sup>248</sup> abstellt, kann einen bei einem Gläubigen etwa bestehenden Rechtszweifel nicht beheben<sup>249</sup>.

Das geltende Recht verlangt nicht, daß das Vorliegen einer definierten Lehre in einem kollegialen Akt im Sinne des c. 337 § 2 CIC festgestellt werden muß<sup>250</sup>. Diese Prozedur ist möglich, ihre Anwendung steht aber

---

<sup>244</sup>Vgl. oben S. 272.

<sup>245</sup>Dies erscheint auch auf Grund der Konzilstexte nicht zweifelhaft, vgl. oben S. 277.

<sup>246</sup>H. Schmitz, "Professio fidei", 411.

<sup>247</sup>G. May, Glaubensgesetz, 360.

<sup>248</sup>Wann von dieser ausgegangen werden kann, wurde oben erklärt, vgl. S. 281.

<sup>249</sup>Vgl. H. Schmitz, "Professio fidei", 412. Unter *diesem* Blickwinkel der Offenkundigkeit und Erkennbarkeit für jedermann ist H. Barion, Lage, 356 A. 30 zu widersprechen. Davon unberührt bleiben seine Ausführungen über die Faktizität der Übereinstimmung, vgl. dazu oben S. 281.

<sup>250</sup>Anders H. Mussinghoff, in: MKCIC, 749, 3, der bei der ordentlichen und universalen Form der unfehlbaren Ausübung des Lehramts des Bischofskollegiums davon spricht, daß dies "durch jedweden kollegialen Akt" geschehen könne, es jedoch in einem anschließenden Hinweis auf cc. 337 § 2 und 341 § 2 CIC konkretisiert: Es müsse eine Anfrage geben, die den Aufruf zu einem kollegialen Akt in dieser Angelegenheit erkennen läßt. Auch K. Walf, Unfehlbarkeit, 172, meint, die cc. 749 und 336f. seien zusammen zu lesen. Beide Autoren äußern dies übrigens nicht im Zusammenhang mit der geforderten Offenkundigkeit, sondern



zur alleinigen Disposition des Papstes (c. 337 § 3 CIC)<sup>251</sup>. Im übrigen erscheint diese Prozedur wenig sinnvoll, da es hier nicht um die *Entscheidung* einer Angelegenheit im Sinne des c. 119 n. 2 CIC geht<sup>252</sup>, sondern um die Deklaration einer Übereinstimmung. Sie wäre auch in der Form einer gemeinsamen Erklärung denkbar. Interessant ist, daß und welche Möglichkeiten in der Codexreformkommission diskutiert, zeitweilig sogar in den geplanten Canon aufgenommen, dann aber wieder gestrichen wurden, ohne sie allerdings dadurch ausschließen zu wollen.

## b. Hinweise aus der Textgeschichte

Während der Überarbeitung des c. 57 Schema LEF/Zwischenschema 1973 bemerkte ein Konsultor, der § 3 über die Offenkundigkeit könne auf den zweiten Teil des § 2 nicht angewendet werden, also auf das or-

---

vorgängig dazu im Sinne einer weiteren kollegialen Form der unfehlbaren Ausübungsweise des Bischofskollegiums. Dies würde aber bedeuten, der Gesetzgeber hätte die vom Konzil im Kontext von LG 25b offengelassene Frage nach der Grundlage der Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts - kollegialer Akt oder allgemeiner Konsens im Lehren - zugunsten der Kollegialität entschieden. Darauf gibt es keinen Hinweis. Im Gegenteil: Das einfache Mittel der gesetzlichen Verweisung wird nicht angewendet. Die Genese des Canons enthält keinen einzigen Hinweis auf das Erfordernis eines kollegialen Handelns des Bischofskollegiums. Dagegen wurde bei der Erarbeitung von c. 337 § 2 CIC einem Konsultor, der auf die Parallele zur Ausübung des Lehramts hinwies, erwidert, es gehe hier nicht um Glaubensfragen, sondern um die Ausübung der Gewalt der Bischöfe in der Universalkirche, vgl. I. Herranz (Acutuarius), Sessio IX/1975, 85: *Animadvertit alius propositionem esse de fide definitam quod Magisterium exercetur pariter ab Episcopis per orbem dispersis: non requiritur praevia deliberatio sive consultatio, ergo neque necesse est ut actus sit collegialis. Respondet alius in canone non agi de rebus fidei, sed de exercitio potestatis Episcoporum in universam Ecclesiam.* Im übrigen kennt c. 750 CIC neben dem ordentlichen und universalen Lehramt nur das feierliche, ein Attribut, daß LG 22 nur für die konziliare Ausübungsform des Lehramts des Bischofskollegiums kennt.

<sup>251</sup>Vgl. A. Günthör, Anruf, 39: "Die ausdrückliche Absicht, als Kollegium zu sprechen, setzte ... nämlich eine Absprache voraus, etwa in Form einer schriftlichen Umfrage bei allen Bischöfen. Müßte aber eine solche Maßnahme nicht doch außerordentlich genannt werden, so daß dann eine Äußerung des außerordentlichen Lehramtes vorläge? Das würde folglich bedeuten, daß nicht nur ein allgemeines Konzil oder eine höchste päpstliche Lehrentscheidung das außerordentliche Lehramt darstellen, sondern auch andere Formen möglich sind." Vgl. auch unten S. 469.

<sup>252</sup>Vgl. zur Spannung zwischen diesem Canon und c. 337 § 2 CIC hinsichtlich des Anwesenheitserfordernisses K. Walf, Unfehlbarkeit, 172f. und zu ihrer Lösung Aymans-Mörsdorf 1, 356.

dentliche und universale Lehramt. Zwei weitere Konsultoren schlossen sich mit der Forderung nach Klarheit der zu verwendenden Formulierung an: das Volk Gottes müsse klar wissen können, was als *doctrina de fide* zu glauben sei, so daß derjenige, der sie leugne, ipso facto ein Häretiker sei. Darauf entgegnete ein anderer, es sei nicht Sache der LEF, deren (rechtlichen) Stellenwert man bislang gar nicht kenne, festzustellen, wann eine Aussage als *dogma fidei* oder *doctrina de fide catholica* oder *sententia communis* zu gelten habe. Er verwies außerdem auf jene Aussage der Enzyklika *Humani generis*, die über den Wert (im Sinne von Verpflichtungskraft) von Lehren handelte, die in Enzykliken enthalten seien; dies würde gleichwohl von einigen nicht anerkannt mit dem Argument, eine Enzyklika könne nicht über ihren eigenen "Wert" entscheiden<sup>253</sup>. Damit erinnerte der Konsultor an den berühmten "Enzykliken-Paragrafen" dieses päpstlichen Lehrschreibens, das im Zusammenhang mit der Diskussion um die Unfehlbarkeit des ordentlichen päpstlichen Lehramtes eine besondere Rolle spielte<sup>254</sup>. Im Anschluß an die Diskussion um den dritten Paragraphen schlug der Relator, W. Onclin, eine neue Fassung des § 2 mit folgendem Zusatz vor: ... *conveniunt; (quo quidem ultimo in casu de Episcoporum in docendo consensione, authentica Romani Pontificis declaratione constare potest)*.

Die in Klammern gefaßte Formulierung sollte als Vorschlag und Grundlage für die weitere Diskussion gelten, daß nämlich beim ordentlichen und universalen Lehramt der Konsens in der Lehre durch eine autoritative Erklärung des Papstes feststehen könne<sup>255</sup>.

Dementsprechend wurde die Diskussion über die Parenthese fortgeführt. Ein Konsultor hielt die Hinzufügung für ratsam, weil damit das, was die Bischöfe einmütig lehrten, vom *Summus Pontifex* rezipiert werde

---

<sup>253</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 108.

<sup>254</sup>Vgl. unten S. 319 sowie Papst Pius XII., Enzyklika *Humani generis* vom 12.08.1950, in: AAS 42 (1950) 568 (= Denz.-Hün. 3885), wo es u. a. hieß, daß das, was in Enzykliken vorgelegt und eingeschärft werde, schon anderweitig zur katholischen Lehre gehöre. Letzterer Ausdruck bedeutet Glaubenslehre im weiteren Sinne, d. h. Primär- und Sekundärobjekt umfassend. Vgl. O. H. Pesch, Verbindlichkeit, 256f. sowie A. Peiffer, Enzykliken, 136-139. Letzterer hat im Zusammenhang mit der These von der Unfehlbarkeit des ordentlichen päpstlichen Lehramtes den eher deklarativen Charakter des Lehrgenus "Enzyklika" herausgearbeitet, vgl. ebd., 96. 114f. 141f. 151. 220f.

<sup>255</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 108.

und er selbst erkläre, daß eine solche Einmütigkeit existiere. Gegen den Zusatz argumentierte ein anderer Berater, der meinte, diese Einmütigkeit könne auch auf andere Weise feststehen. Wiederum zwei andere Konsultoren, denen sich weitere anschlossen, forderten Gewißheit in dieser Materie. Schließlich bemerkte ein weiterer, die Lösung dieser Frage, die de facto nur selten vorkomme, hänge in jedem Einzelfall vom Römischen Pontifex ab<sup>256</sup>.

Wiederum bestand ein Konsultor auf der Angemessenheit einer Beibehaltung des Zusatzes; seine Auslassung bedeute eine Lücke in der LEF. Als Begründung gab er an: es könne vorkommen, daß einige Bischöfe oder sogar Bischofskonferenzen Irrtümer gegen den Glauben festhielten. Der *Summus Pontifex* könne dann nicht einmal erklären, daß diese nicht in Gemeinschaft mit ihm stehen. Im übrigen, fügte er hinzu, fordere der Akt, in dem *einige* Bischöfe eine Doktrin lehrten, von den Gläubigen nur Gehorsam; wenn nun aber unter den Bischöfen Einmütigkeit bestehe, sei dann Glaubenzustimmung gefordert? Er beantwortete selbst seine rhetorische Frage: Eine Wahrheit, die Bischöfe lehrten, könne nicht *de fide* genannt werden, wenn nicht die ausdrückliche Erklärung des Papstes hinzukäme<sup>257</sup>.

Bis hierher ist festzuhalten: In der LEF-Studiengruppe kam als konkrete Möglichkeit, für die Gläubigen eine verpflichtungsauslösende Gewißheit zu schaffen, nur eine päpstliche Erklärung in den Blick. Dabei changiert die ausführliche Befürwortung des Zusatzes durch einen Konsultor zwischen einer deklarativen Bedeutung des päpstlichen Eintritts in den Konsens und einer konstitutiven, mit einer Tendenz zu letzterem Verständnis.

Dies war dem bei dieser Sitzung anwesenden Präsident der Reformkommission, *P. Kard. Felici*, aber nicht deutlich genug: Seiner Einschätzung nach klinge der § 2 so, als ob der *Summus Pontifex* die Obliegenheiten eines Notars ausführe, als sei er auf die Funktion reduziert zu rezipieren und zu deklarieren: Es sei daher vorzuziehen, daß der Text nicht von

---

<sup>256</sup>Vgl. ebd., 108f.

<sup>257</sup>Vgl. ebd., 109.

einer bloßen Deklaration spreche, sondern von einer ausdrücklichen Approbation<sup>258</sup>.

Ein Konsultor wandte daraufhin ein, die Erklärung des *Summus Pontifex* bewirke nicht, daß eine Lehre als unfehlbar zu gelten habe, wenn er dies nicht ausdrücklich sage; es sei daher unnütz, den Zusatz in der Klammer beizubehalten. Dieser Einwand traf das Anliegen des Vorredners nicht. Hier wurde die Funktion der päpstlichen Erklärung darin gesehen, die Irreformabilität einer Lehre offenkundig zu machen, dort dagegen darin, die Irreformabilität konstitutiv zu begründen. Prompt widersprachen der Kardinal und mit ihm weitere Konsultoren: aus demselben Grund gebe es kein Konzilsdokument ohne Unterschrift des *Summus Pontifex*; aus dieser Unterschrift gehe sowohl die Übereinstimmung als auch die Deklaration hervor, daß eine solche Lehre gemeinsam festgehalten wird, und deshalb könne das Prinzip angewandt werden, nach dem eine solche Lehre als *de fide* zu betrachten sei. Hier geschah nun tatsächlich, was ein Konsultor höflich in eine Befürchtung kleidete - der Übergang vom ordentlichen zum außerordentlichen Lehramt. Stattdessen scheine es zu genügen, fügte der Konsultor hinzu, daß alle Bischöfe - wenigstens moralisch - eine Doktrin lehrten, die der *Summus Pontifex* auf gleiche Weise lehre; dann nämlich habe man theologische Gewißheit<sup>259</sup>. Die sofort anschließende Abstimmung ergab mit 22:2 eine überwältigende Mehrheit für die Beibehaltung der Klammerformel<sup>260</sup>. Das Abstimmungsergebnis gibt dabei keinen Aufschluß darüber, in welchem Sinne die Formel jeweils bejaht wurde, als Faktor der Rechtssicherheit zur Vermeidung vorschneller Schlüsse von der Einhelligkeit einer Lehre auf deren Irreformabilität oder als Absicherung einer päpstlichen Prärogative. Der Tenor der dokumentierten Diskussion spricht für letzteres.

Vor diesem Hintergrund war zu erwarten, daß der Text als c. 58 § 2 Schema LEF/1976 zur Konsultation an die beiden päpstlichen Reformkommissionen ging. Bei der nächsten Sitzung der zuständigen Arbeitsgruppe der Reformkommission wurden den Teilnehmern wie üblich die bisherige Fassung des Entwurfs vorgelegt und die Änderungsanträge aus

---

<sup>258</sup>Vgl. ebd., 109. Dadurch wäre aus der ordentlichen universalen Form der unfehlbaren Ausübungsweise des Lehramts des Bischofskollegiums der Sache nach eine ordentliche Form der päpstlichen Unfehlbarkeit im Lehramt geworden.

<sup>259</sup>Vgl. ebd., 109.

<sup>260</sup>Vgl. ebd., 109.

der Konsultation vorgetragen. Ohne daß der Dokumentation dieser Sitzung zu entnehmen ist, dies sei bemerkt worden, wies die als bisherige Fassung ausgewiesene Formulierung des c. 58 § 2 jedoch eine entscheidende Änderung auf: Statt *potest* hieß es jetzt *debet*. Aus einer Möglichkeit war so eine Voraussetzung geworden. Es ist nicht erkennbar, daß die Arbeitsgruppe darüber befunden hat<sup>261</sup>; wann, von wem und aus welchem Grund diese Änderung vorgenommen wurde, ist nicht belegt. Der Canon ging mit der nicht diskutierten Änderung als c. 749 § 2 in das dem Papst vorgelegte Schema CIC 1982 ein.

Während der letzten Überprüfung wurde der Zusatz auf Vorschlag von U. Betti<sup>262</sup> wieder gestrichen. Außer als maximale Unterstreichung der Rolle des Römischen Bischofs auch beim ordentlichen und universalen Lehramt sei der Zusatz völlig unangebracht: Die Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts schlosse evidentermaßen die Übereinstimmung mit dem Papst ein. Eine zusätzliche eigene Erklärung sei diesbezüglich daher nicht erforderlich. Eine solche etwaige Erklärung könne höchstens eine gewisse Sicherheit für die Übereinstimmung erbringen und damit für den Eintritt der Zustimmungspflicht nach c. 750 CIC. Die Irreformabilität der Lehre stammte aber nicht aus einer solchen Erklärung, sondern gehöre innerlich zur Lehre selbst, sofern sie von allen Bischöfen als endgültig festzuhalten gelehrt werde. Die Argumentation, die zur Einführung der Klausel geführt hatte, bezeichnet Betti als ziemlich trügerisch und abwegig<sup>263</sup>.

### c. Fazit

Als *Ergebnis* ist festzuhalten: Bei der Behandlung der Frage, wie die Gläubigen für jede Art einer unfehlbaren Lehre Gewißheit über deren tatsächliches Vorliegen erlangen könnten (§ 3), sollte dies ausdrücklich auch für die Vorlage durch das ordentliche und universale Lehramt gelten. Wenn auch der Gesamttenor der skizzierten Diskussion auf die Stärkung

---

<sup>261</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), *Coetus specialis: Postrema recognitio* 1980, 66.

<sup>262</sup>Vgl. R. J. Card. Castillo Lara, *Livre III*, 39.

<sup>263</sup>Vgl. U. Betti, *Margine*, 644 und A. 44. Damit war das Rechtssicherheitsinteresse seiner Ansicht nach vorgeschützt, um eine Ausweitung der päpstlichen Kompetenz in den Text einzubringen.

der Rolle des Papstes abzielte, ging es in ihr nicht nur um die Frage, ob eine Gewißheit vorliege, sondern auch darum, wie diese zu gewährleisten sei. Das zunächst einvernehmlich als fakultativ gekennzeichnete Erfordernis, das ohne dokumentierte Gründe zu einem obligatorischen avanciert war, wurde am Ende nicht gestrichen, um die Notwendigkeit der Gewißheit für Lehren des ordentlichen und universalen Lehramtes zu leugnen. Die Möglichkeit einer päpstlichen Erklärung zur Sicherstellung dieser Gewißheit blieb auch bei der Streichung noch im Blick. Es sollte lediglich keinerlei Anhaltspunkt für das Mißverständnis gegeben werden, eine solche päpstliche Feststellung habe mehr als rein deklaratorische Bedeutung. Ihre *Möglichkeit* und Opportunität aus der Perspektive der Rechtssicherheit blieb bewußt<sup>264</sup>.

## II. Rechtlich geforderte Anworthaltung auf Dogmen

### (cc. 750f. CIC; c. 598 CCEO)

C. 750 CIC<sup>265</sup> besteht aus gesetzlich normativen und deskriptiven Anteilen<sup>266</sup>. Er fordert rechtlich eine doppelte Anworthaltung auf eine

---

<sup>264</sup>Auch c. 749 § 3 Schema CIC 1982 erfuhr in der letzten Phase noch eine Veränderung, die aber rein stilistischer Natur war: Die Adverbform "manifeste" wurde ausgetauscht gegen die synonyme, aber sprachlich korrektere "manifesto", vgl. etwa A. Sleumer, Wörterbuch, 495 und R. Köstler, Wörterbuch, 218. Auch H. Lio, "Humane Vitae", 34f. geht hier von einer stilistischen Korrektur aus, hält jedoch eine weitergehende Absicht nicht für ausgeschlossen. Eine solche würde das Element der Manifestierung aber noch verstärken, wie er selbst zugibt. A. Günthör, Anruf, 39 stellt zwar fest, daß die Theologen sich mehrheitlich gegen die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes des Papstes aussprechen. Er fügt aber hinzu: "Es steht jedoch fest, daß im Rahmen des Gesamtepiskopats bei der Ausübung des ordentlichen unfehlbaren Lehramtes dem Papst eine *sehr große* Rolle zukommt" (Hervorhebung von mir). Vgl. auch J. M. Miller, The Pope: Religious Consultant or Chief Teacher?, in: Homiletic and pastoral review 91 (1991) 15f, der den Papst als "Sprecher" (*spokesman*) bezeichnet, und zwar auch im Kontext des ordentlichen und unfehlbaren Lehramtes. Beispielsweise gehörten in diesen Bereich das schwere moralische Übel der direkten Tötung unschuldigen Lebens. In dieser Rolle lehre der Papst nur, was ohnehin schon zum Glauben der Kirche gehöre. Er wähle hier - wie bereits bei HV - nicht den Rückgriff auf sein persönliches Charisma, sondern den Weg der Wiederholung dessen, was die Kirche durch die Bischöfe immer schon gelehrt habe.

<sup>265</sup>*Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito, uno scilicet fidei deposito Ecclesiae commisso, continentur, et insimul ut divinitus revelata proponuntur sive ab Ecclesiae magisterio sollemni, sive ab eius magisterio ordinario et universali, quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu sacri magisterii manife-*

bestimmte Kategorie von Lehren und konkretisiert die bereits allgemein kraft göttlichen Gesetzes geltende Verpflichtung zur Glaubensbewahrung. Adressat der Norm sind alle, die die Wahrheit erkannt haben<sup>267</sup>.

## 1. Rechtspflicht zur Glaubenszustimmung

Der erste Teil der Norm enthält eine in kirchenrechtssprachlich geläufiger Form gerundivisch gefaßte Vorschrift. Sie statuiert die *rechtliche* Pflicht, eine spezifisch erläuterte Vielheit (*ea omnia*) zu glauben (*credenda sunt*)<sup>268</sup>. Diese Pflicht wird in c. 752 CIC in Abgrenzung zu der dort geforderten anderen Anzuhaltung *Glaubenszustimmung (fidei assensus)* genannt. In c. 750 CIC wird die geforderte Haltung noch spezifiziert als göttlicher und katholischer Glaube (*fide divina et catholica*).

---

*statur; tenentur igitur omnes quascumque devitare doctrinas iisdem contrarias.* C. 598 CCEO stimmt wortwörtlich mit c. 750 CIC überein. Zu c. 751 CIC vgl. H. J. F. Reinhardt, Der Häresiebegriff im CIC/1917 und im CIC/1983. Ein Vergleich, in: Ders. (Hg.), *Theologia et Ius Canonicum*. FS H. Heinemann, Essen 1995, 415-431. Der ostkirchliche Codex verzichtet im Rahmen des Lehrrechts auf eine Legaldefinition der Häresie. Ihre ausschließliche Behandlung im Strafrecht begründet strafrechtliche, aber keine lehrrechtlichen Unterschiede zum CIC, vgl. dazu L. Gerosa, Schisma und Häresie. Kirchenrechtliche Aspekte einer neuen ekklesiologischen Begriffsbestimmung, in: *ThGl* 83 (1993) 207-209 sowie F. J. Urrutia, *Obsequio religioso de entendimiento y voluntad (c. 752)*. Clarificación de su sentido, in: J. M. Urteaga (Hg.), *La mision docente de la Iglesia*. XI jornadas de la Asociación española de canonistas Madrid 3-5 abril 1991, Salamanca 1991, 22f.

<sup>266</sup>Vgl. L. Wächter, *Gesetz*, 292, wonach der Canon zu den Rechtssätzen mit nichtbefehlenden Anteilen zu rechnen ist.

<sup>267</sup>Vgl. c. 748 § 2 CIC. Der zweite Teil nennt als Adressatenkreis *omnes*.

<sup>268</sup>Vgl. G. Damizia, *Funzione*, 611; G. May, *Glaubensgesetz*, 354; L. Gerosa, *Schisma*, 207 und W. Böckenförde, *Der neue Codex Iuris Canonici*, in: *NJW* (1983), 2535; ders., *Tendenzen*, 115 J. Vries, *Gottesbeziehung*, 90-92 will einen Unterschied zwischen der theologalen Tugend des Glaubens, die nicht rechtlich gefordert werde, und der rechtlich geforderten Glaubenszustimmung ansetzen. Er geht aber ebenso wie die von ihm angeführten Belege von der untrennbaren Verbindung beider Aspekte aus. Entsprechend heißt es: "Da der personale Glaube immer (auch) Bejahung des von der Kirche verkündeten Glaubensinhalts ist, kann sich die Tugend des Glaubens nicht in vollem Umfang verwirklichen ohne den 'assensus fidei' ... . Dem wahren Vollzug des Glaubens eignet somit eine Bezogenheit auf die Kirche, näherhin auf die *apostolische Lehrautorität*." Mit der rein verbal eingebrachten und nur theoretischen Unterscheidung will er das Verständnis für das, was er kanonistisch korrekt feststellt, erleichtern. Vgl. kritisch zu diesem apologetischen Ansatz E. M. Synek, *Rez. zu J. Vries, Gottesbeziehung ...*, in: *ÖAKR* 42 (1993) 819-821.

Diese Spezifizierung besagt, daß die Glaubenszustimmung mit göttlicher (*divina*) und mit kirchlicher (*catholica*) Autorität gefordert wird: ersteres, weil es sich um Offenbarungsinhalte handelt, letzteres, weil diese durch das unfehlbare Lehramt als solche vorgelegt wurden<sup>269</sup>.

Dem entspricht völlig die Bestimmung des Gegenstands dieses Glaubens: Zu glauben sind (Pl.!) all jene Dinge, die a) im schriftlichen oder tradierten Wort Gottes (*verbo Dei scripto vel tradito*), d. h. in dem einen der Kirche anvertrauten Depositum enthalten sind (*uno scilicet fidei deposito Ecclesiae commisso continentur*), und b) zugleich vom unfehlbaren Lehramt, sei es in der feierlichen (= außerordentlichen) Form, sei es in der ordentlichen und universalen Form vorgelegt werden (*ut divinitus revelata proponuntur*). Das bedeutet: Es geht um Lehren, die von den Theologen übereinstimmend mit der höchsten theologischen Qualifikation<sup>270</sup> *de fide divina et catholica*<sup>271</sup> versehen wurden, also um Offenbarungswahrheiten, die als solche vom unfehlbaren Lehramt vorgelegt wurden, kurz: um *Dogmen* im eigentlichen Sinne<sup>272</sup>. Unfehlbar vorgelegte Lehren aus dem sekundären Gegenstandsbereich des kirchlichen Lehramts<sup>273</sup>, also die sog. katholischen Wahrheiten (*doctrina catholica*) oder

---

<sup>269</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 750,1 sowie W. Beinert, Lehramt, 319f; W. Kern, F.-J. Niemann, Erkenntnislehre, 166-172.

<sup>270</sup>Vgl. vorige A. sowie zur Problematik der theologischen Qualifikationen P. Fransen, Einige Bemerkungen zu den theologischen Qualifikationen, in: P. Schoonenberg, Die Interpretation des Dogmas, Düsseldorf 1969, 111-137.

<sup>271</sup>Die Qualifikation *catholica* faßt traditionell alle unfehlbar vorgelegten Offenbarungswahrheiten zusammen; durch den Zusatz *definita* wurden Definitionen eines Konzils oder Papstes aus dieser Gesamtheit abgehoben, vgl. L. Ott, Grundriss, 11. Durch die kodikarische Sprachregelung ist diese Unterscheidung überflüssig, insofern das *definita* des c. 749 § 3 CIC auch auf das ordentliche und universale Lehramt bezogen ist, vgl. oben S. 280.

<sup>272</sup>So die einhellige Ansicht der Kommentatoren, vgl. J. A. Coriden, in: Coriden, 547; E. Tejero, in: CodPampl, 473; A. G. Urru, Funzione, 604f.; L. Chiappetta, Codice 1, 845 n. 2925; J. Vries, Gottesbeziehung, A. 126. H. Mussinghoff, in: MKCIC 750,1. 752, 1, impliziert, daß es um göttlichen und katholischen Glauben geht, wenn er feststellt, daß bei Fehlen der Glaubenszustimmung der Tatbestand der Häresie erfüllt ist.

<sup>273</sup> Dagegen sieht H. Schmitz, "Professio fidei", 407f. hier das Sekundärobjekt miterfaßt. Ihm ist bewußt, daß dies nicht dem Wortlaut der Norm entspricht und auch vom Kontext zu c. 749 CIC nicht nahegelegt wird, vgl. ebd., 408 A. 147: C. 750 CIC gebe c. 1323 § 1 CIC 1917 wieder; nach c. 6 § 2 CIC sei ein Canon, soweit er altes Recht wiedergibt, auch unter Berücksichtigung der kanonischen Tradition zu würdigen. Daher sei der Unterschied zwischen Primär- und Sekundärobjekt irrelevant. Abgesehen davon, daß die beigezogene Auslegungsregel eine subsidiäre ist, die bei klarem Wortlaut nicht herangezogen werden darf, vgl.



kirchlichen Lehren (*doctrina ecclesiastica*)<sup>274</sup> fallen nicht darunter. Die Zustimmung zu ihnen ist eine, die nicht auf Grund göttlicher, sondern auf Grund kirchlicher Autorität gefordert ist. Weil strittig ist, ob es sich dabei überhaupt um eine *Glaubenszustimmung* handelt<sup>275</sup>, wird sie - wohl als Kompromiß - mit dem Ausdruck *fides ecclesiastica* bezeichnet<sup>276</sup>. Sie ist zwar sittlich gefordert, aber nicht in die Rechtspflicht des c. 750 CIC einbezogen.

Aufschlußreich ist des weiteren die Form, in welcher der Glaubensgegenstand bezeichnet wird. Die Formel *verbo Dei scripto vel tradito* entspricht dem Wortlaut nach zwar nicht nur dem I. Vatikanum, sondern auch DV 9 und 10b. In der bloßen Wiedergabe bleibt sie allerdings auf dem Stand der theologisch und ökumenisch als problematisch bewerteten

---

H. Socha, in: MKCIC, 6,13, vermag die Bezugnahme auf das frühere Recht im vorliegenden Fall nicht zu überzeugen: Denn gerade angesichts der wesentlichen Wiedergabe des c. 1323 § 1 CIC 1917 geht es in c. 750 CIC nur um Dogmen. Die frühere Bestimmung stellte nur auf das unmittelbar Geoffenbarte ab. Es handelt sich um die Wiedergabe der entsprechenden Passage aus *Dei filius*, Kap. 3 (Denz.-Hün. 3011). Das I. Vatikanum behandelt hier nur den Primärbereich. Lehren aus dessen Umfeld, deren Leugnung den Tatbestand der Häresie nicht erfüllt, ihm aber mehr oder weniger nahekommt, wurden im sog. *Epilog* autoritativ abgesichert, vgl. Denz.-Hün. 3045, vgl. A. Riedl, Lehrautorität, 99f. 133-138. Diesen griff c. 1324 CIC 1917 auf. Diese Vorschrift betraf den Bereich außerhalb des Dogmas, also die Lehren von der theologischen Qualifikation *de fide ecclesiastica* (= katholische Wahrheiten) an abwärts und sicherte sie in Abgrenzung von Dogma und Häresie eigens systematisch korrekt anschließend ab. Dies übersah H. Barion, Lage, 353 A. 23, auf den sich H. Schmitz, ebd. 409 A. 145 beruft. Barion wollte in der Qualifizierung *fide divina* die *fides ecclesiastica* im Sinne einer *fides mediate divina* miteingeschlossen wissen, um sicherzustellen, daß Kathedralentscheidungen aus dem sekundären Gegenstandsbereich nicht aus der rechtlichen Pflicht zur "Glaubens"zustimmung herausfallen. Lehren aus dem primären und sekundären Gegenstandsbereich der Unfehlbarkeit haben zwar die Irreformabilität gemeinsam, aber die Leugnung einer katholischen Wahrheit erfüllte auch damals und im Sinne des I. Vatikanums nicht den Tatbestand der Häresie. Barion führte als Autoritätsargument "viele Theologen" an. Innerhalb der kanonistischen Doktrin bezog er sich hier nicht auf die herrschende Meinung, vgl. H. J. Kothuis, Response, 133-140. Die Heranziehung von H. Mussinghoff als Gewährsmann für die These des Einschlusses des Sekundärobjekts durch H. Schmitz, ebd., 408 A. 145 beruht auf einem Mißverständnis der nur indirekten Formulierung dieses Autors; vgl. vorige A.

<sup>274</sup>Vgl. L. Ott, Grundriss, 11.

<sup>275</sup>Vgl. K. Rahner, Kommentar, 238.

<sup>276</sup>Vgl. W. Kern, F.-J. Niemann, Erkenntnislehre, 170; L. Ott, Grundriss, 11; W. Beinert, Lehramt 320; A. Dulles, Lehramt, 175f.

Zwei-Quellen-Theorie der Offenbarung. Diese wurde im II. Vatikanum zwar nicht gänzlich überwunden; als Ergebnis harter Auseinandersetzungen auf dem Konzil war es aber zumindest zu einem deutlichen Problembewußtsein bezüglich der additiven Zuordnung von Schrift und Tradition und zu Ansätzen für ihre Überwindung gekommen<sup>277</sup>. Der Gesetzgeber hat mit c. 750 CIC nicht diese aufgegriffen, sondern das traditionelle Verständnis.

Dagegen kann nicht eingewandt werden, es gehe hier um Rechtstexte und nicht um Theologie. Die rechtssprachlich eingesetzte Formel könne und müsse auch gegen ihren Wortlaut im Sinne des differenzierteren Verständnisses des II. Vatikanum und der Theologie verstanden werden, deren Nuancierungen seien hier gleichsam zu "importieren". Denn bei der entscheidenden Bedeutung des Wortlauts des Gesetzestextes muß an ihm erkennbar sein, was gemeint ist. Außerdem ist es erklärte Absicht des Gesetzgebers, mit den Einleitungsnormen zugleich auch das theologische Fundament erkennbar werden zu lassen, auf dem die Normierung beruht. Die gewählte Formulierung ist daher auch in dieser Hinsicht aussagekräftig. Im übrigen bestätigt die Textgeschichte die Beibehaltung einer disjunktiven Zuordnung von Schrift und Tradition<sup>278</sup>.

---

<sup>277</sup>Vgl. dazu J. Ratzinger, Kommentar, 523-528 sowie W. Kern, F.-J. Niemann, Erkenntnislehre, 119-123.

<sup>278</sup> Der Canon wurde letztlich aus dem Entwicklungsstrang der LEF übernommen, hat seinen Ursprung aber in den Arbeiten der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt. Diese befaßte sich auf ihrer ersten Sitzung mit c. 1323 § 1 CIC 1917, vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio I/1967, 228. Der präsidierende *Secretarius adiunctus* der Codexreformkommission, W. Onclin, warf die Frage auf, ob die alte Formulierung *verbo Dei scripto vel tradito* beibehalten werden sollte. Er antwortete selbst darauf mit der Feststellung, das II. Vatikanum habe die Frage der einfachen oder zweifachen Quelle (der Offenbarung) nicht entscheiden wollen. DV 10 - genauer 10b - spreche von der Kompetenz der Kirche zur authentischen Auslegung des geschriebenen *oder* überlieferten Wortes. Darauf sei in einer Anmerkung zu verweisen und durch die Verbindung mit DV 9 sicherzustellen, daß die Formulierung im Sinne des Konzils verstanden werde. Außerdem vermerkte er kommentarlos noch LG 25. Seine Behauptung, das Konzil habe die Frage einfach offenlassen wollen, wird der wahren Bedeutung dieser Problematik im Konzil nicht gerecht. Was LG 25 angeht, ist festzuhalten: Dort wird in der Tat ebenfalls von der Offenbarung *scripta vel tradita* gesprochen. O. Semmelroth hatte zwar am 24. Januar 1964 in der für die Überarbeitung des Schemas *De Ecclesia. Textus prior* 1963 zuständigen Unterkommission vorgeschlagen, *vel* durch *et* zu ersetzen, damit nicht der Eindruck entstehe, die Diskussion um diesen Themenkreis solle entschieden werden. Nach dem Hinweis des Peritus U. Betti und des Vorsitzenden *Teb. Parente*, es gehe um einen Text aus dem I. Vatikanum, wurde seine Beibehaltung beschlossen, vgl. U. Betti, *Dottrina*, 480. W. Onclin interpretierte mit seinem Vorschlag DV 10 im Sinne von DV 9, wo sich jene

Daß über den Vorgängercanon des alten Codex hinaus und ebenfalls gestützt auf das zweite Vatikanum<sup>279</sup> von einer der Kirche anvertrauten Glaubenshinterlegschaft gesprochen wird, ist vor dem Hintergrund von c. 747 § 1 CIC konsequent<sup>280</sup>. Das dieser Vorschrift zugrundeliegende Offenbarungsverständnis wird durch die mit *scilicet* absichtlich<sup>281</sup> vorgenommene Gleichsetzung von Offenbarungsinhalt und *depositum fidei* in c. 750 CIC noch verstärkt. Auch hier wird der im ersten Teil der Offenbarungskonstitution erreichte Wandel "von den *revelata* zur *revelatio*"<sup>282</sup> nicht zur Geltung gebracht.

## 2. Relevanz des *sensus fidei*?

Der zweite Halbsatz des c. 750 CIC sagt, das gemeinsame Zustimmung der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramts manifestiere, daß es im konkreten Fall um eine unfehlbar vorgelegte Lehre geht (*quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu sacri magisterii mani-*

---

Formulierung findet, die am ehesten der traditionellen Zwei-Quellen-Theorie verhaftet ist: *quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*. Sein Textvorschlag, der zu c. 1323 § 1 Schema MagEccI wurde, behielt die Formel daher bei und gab als Quellen an: DV 10 *collatio etiam* DV 9. Näherin übernahm er die Aussage über das Depositum bewußt aus DV 10a, den Zusammenhang von Schrift und Tradition aber aus DV 10b, weil in DV 10a Schrift und Tradition durch *et* verbunden waren und so ein disjunktives Verständnis nicht so augenfällig wurde. Der Ausgangstext des LEF-Entwicklungsstrangs, c. 54 Schema LEF/Textus prior 1969 stimmt bis auf ein zusätzliches Komma hinter *continentur* wörtlich damit überein, verweist aber nur auf DV 10. Verbunden waren beide Studiengruppen durch W. Onclin, der in der ersteren als *Secretarius adiunctus* fungierte, in der letzteren als Relator. Der Verzicht auf DV 9 als Beleg bedeutete aber keine Änderung der Konzeption, insofern durch das beibehaltene *vel* die disjunktive Zuordnung herausgestellt wurde.

<sup>279</sup>Vgl. DV 10b.

<sup>280</sup>Vgl. dazu oben S. 145.

<sup>281</sup>Laut W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus emendatus 1971, 147 wurde der Vorschlag aufgegriffen, anstelle des bisherigen *tanquam* von *scilicet* zu sprechen. Damit sollte verhindert werden, daß der *sensus affirmativus* ungebührlich reduziert werde. Aus einer vergleichend-erläuternden Beziehung wurde so eine Gleichsetzung.

<sup>282</sup>J. Ratzinger, Kommentar, 513 zu DV 5. Die Angabe dieser Stelle und die Auslassung von DV 9 in: CIC/Annotierte Ausgabe 1989 führen als "Quellen"-Angabe inhaltlich wie formal in die Irre.

*festatur*). Obwohl der CIC den Terminus *sensus fidei* nicht kennt<sup>283</sup>, wird die beschreibende Erläuterung manchmal zum Anlaß genommen, in allgemeiner Form auf dieses Stichwort und seine konziliare Quelle (LG 12a) hinzuweisen<sup>284</sup>.

Im Canon handelt es sich um einen deskriptiven Einschub, der sich auf das Faktum der verpflichtenden Vorlage (*proponuntur*) und damit gleichermaßen auf alle Ausübungsformen des unfehlbaren Lehramts bezieht<sup>285</sup>. Die gemeinsame Zustimmung der Gläubigen gilt als eines der Anzeichen, das auch (*quidem*)<sup>286</sup> manifestiert, daß die vorgelegte Glaubenswahrheit "eine das Leben der Christen ergreifende und formende Wahrheit" ist und "so fruchtbar für das Leben der Kirche" wird<sup>287</sup>. Es steht nicht in einem konstitutiven Zusammenhang mit der Qualität der vorgelegten Lehre<sup>288</sup>.

Dieser Einschub ist das Überbleibsel eines ursprünglich vorgesehenen eigenen Canons über den Anteil des Gottesvolkes am prophetischen Amt Christi, über die Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Gläubigen im Glauben und über den Glaubenssinn, den das Gottesvolk unter der Führung des heiligen Lehramts ausübt<sup>289</sup>. Die Streichung dieses Canons im Laufe der

---

<sup>283</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 439.

<sup>284</sup>Vgl. E. Tejero, in: CodPampl, 473; L. Chiappetta, Codice 1, 845 n. 2926; ausführlicher H. Mussinghoff, in: MKCIC 750, 4.

<sup>285</sup>Wenn L. de Echeverria, in: CodParis, 446 den Bezug auf das ordentliche und universale Lehramt beschränkt und den Einschub als weitere Bedingung der Offenkundigkeit im Sinne des c. 749 § 3 CIC versteht, so stehen dem die nicht-konditionale Ausdrucksweise (*quod ... manifestatur*) und die Textgeschichte entgegen. Um dieses Mißverständnis zu vermeiden, ersetzen die amerikanische und die im Auftrag der DBK erfolgte Übersetzung zur Verdeutlichung das Komma vor *quod* durch ein Semikolon, vgl. Coriden, in: Coriden, 547.

<sup>286</sup>*Quidem* weist auf eine Erläuterung hin; es wurde hier in Absetzung von *scilicet* gebraucht, das sich noch in c. 750 Schema CIC 1982 fand. Dies hätte im Sinne einer Identifizierung von Faktizität der Vorlage und Anhängen der Gläubigen (miß)verstanden werden können. In dem Beitrag von U. Betti, Margine, findet sich kein Hinweis auf eine Behandlung dieses Canons während der Überarbeitung durch den Papst.

<sup>287</sup>H. Mussinghoff, in: MKCIC, 750,4.

<sup>288</sup>Vgl. ebd.

<sup>289</sup>Vgl. c. 56 §§ 1-3 Schema LEF/Textus prior 1969 mit Berufung auf LG 12 und DV 10. Damit sollte noch vor der Nennung der Träger des Lehramts im Sinne von LG 12 die Gesamtheit des Gottesvolkes in den Blick kommen und erst anschließend die Überwachungsaufgabe (*munus vigilantiae*) des Lehramts, vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textus prior 1969, 105. Bereits hier mußten Widerstände gegen diese Reihenfolge überwunden werden. In C. 55 Schema

Reform belegt, daß der Gesetzgeber im Lehrrecht<sup>290</sup> als dem Bereich, in dem grundsätzliche Aussagen zum *sensus fidei* anzusiedeln wären, diese für die positiv-rechtliche Ordnung der Kirche nicht rezipiert hat<sup>291</sup>. Dieser Verzicht ist konsequent, denn er wahrt eindeutig die im Titel des dritten Buchs signalisierte Perspektive aus der Sicht des hierarchischen Lehramts<sup>292</sup>. Im übrigen kann mit guten Gründen bezweifelt werden, ob die Beibehaltung des geplanten Canons an dieser Konzeption Wesentliches geändert hätte, wenn man auf die herangezogenen konziliaren Gewährsstellen blickt: Die eine (DV 10) wurde von *J. Ratzinger* gerade als Verzicht auf die "Theorie vom Glaubenssinn" begrüßt<sup>293</sup>; bei der anderen

---

LEF/Textus emendatus 1971 waren die früheren §§ 2 und 3 in einen einzigen § 2 zusammengeführt und in Angleichung an LG 12 durch *Illo enim* miteinander verknüpft. Auf diese Weise wurden Unfehlbarkeit im Glauben und Ausübung des *sensus fidei* unter der Führung des Lehramts aufeinander bezogen. Dies geschah auf einhelliges Votum aller Konsultoren der Kongregation für die Glaubenslehre und der einer speziellen Arbeitsgruppe, vgl. W. Onclin (Relator), Relatio: Schema LEF/Textu emendatus 1971, 146. Schon bei der nächsten Überarbeitung war der Canon verschwunden. Zur gleichen Zeit tauchte kommentarlos in c. 59 Schema LEF/Zwischenentwurf 1973 ein Vorläufer des vorletzten Halbsatzes von c. 750 auf, der sprachlich - es hieß hier noch "*universitatis christifidelium ... adhaesione*" - seine Herkunft aus diesem Zusammenhang verriet, vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 110. Während der Konsultation zum Schema LEF/1976 wurde unter Bezug auf c. 59 angefragt, ob diese theologisch wahren Worte denn notwendig seien; sie wurden wohl für nicht gerade ertragreich und eher redundant gehalten. Die Studiengruppe stimmte aber mit 5:2 für ihre Beibehaltung, vgl. I. Herranz (Actuarius), Coetus specialis: Prostroma recognitio 1980, 101. 67.

<sup>290</sup>Damit ist nicht ausgeschlossen, daß an anderen Stellen des Gesetzbuches Ansätze zu einer Berücksichtigung des *sensus fidei* zu finden sind; vgl. etwa R. Bertolino, *Sensus fidei et coutume dans le droit de l'Eglise*, in: FZPhTh 33 (1986) 227-243 oder I. Riedel-Spangenberg, Verkündigungsdienst, 203f. mit Bezug auf c. 212 CIC.

<sup>291</sup>Gründe für die Streichung jenes Canons sind nicht dokumentiert. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 750, 4 sieht hier noch theologischen Klärungsbedarf. P. Krämer, Kirchenrecht 1, 35 meint, in c. 750 CIC sei die "Lehre vom Glaubenssinn ... angedeutet".

<sup>292</sup>Es geht im dritten Buch um das *munus docendi*, nicht um das *munus propheticum*, vgl. o.S. 121.

<sup>293</sup>Vgl. J. Ratzinger, Kommentar, 527. Er begründet das so: "Denn dieser Theorie haftet zuviel Ungeklärtes an, als daß man sie für einen gefahrlosen Ausdruck der in Rede stehenden Sache ansehen dürfte ... Die Funktion der Gesamtkirche dürfte, wie die Geschichte lehrt, eher in dem 'perseverat' liegen, das unser Text in den Mittelpunkt stellt: in der Kraft der Beharrung, die die falsche und glaubenswidrige Neuerung als solche erkennt und überführt und ihr gegenüber die Treue zum Ursprünglichen durchhält."

(LG 12) sieht *H. J. Pottmeyer* "die Frage offen, ob der *sensus fidei* der Gläubigen über die treue Gefolgschaft gegenüber dem Lehramt hinaus ein relativ eigenständiges prophetisches Zeugnis dafür darstellt, wie heute in den unterschiedlichen Kontexten unserer Welt der Glaube festgehalten, lebendig bezeugt und fruchtbar werden kann"<sup>294</sup>.

### 3. Rechtliche Unterlassungspflicht

Die zweite Rechtspflicht besteht darin, Lehren, die Dogmen widersprechen, zu meiden. Es geht nicht um die Absicherung eines zusätzlichen Bereichs, sondern desselben (*iisdem*)<sup>295</sup>. Sie ist Konsequenz (*igitur*), Kehrseite und Unterstreichung der ersten. Ein Verstoß gegen c. 750 CIC liegt nicht nur dann vor, wenn ein Dogma als solches direkt geleugnet, bestritten wird, sondern auch wenn man Lehren, die ihr entgegenstehen, nicht meidet, sich nicht von ihnen fernhält, sondern sich ihnen aussetzt<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup>H. J. Pottmeyer, *Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung. Offene Fragen - Auswege aus einem Streit*, in: ThJ 1982, 257. Dies wird augenfällig, wenn J. Piegsa, *Lehramt - Gehorsam - Gewissen*, in: FoKTh 5 (1989) 167 mit Berufung auf LG 12 formuliert: "Das Einzelgewissen behält seine Würde und Verbindlichkeit als Maßstab sittlichen Handelns, solange es ausgerichtet bleibt auf diesen objektiven Maßstab des 'sensus fidei', der in den Verlautbarungen des Lehramts artikuliert wird." Nach der gegenwärtigen Fassung des Canons ist jedenfalls das Verständnis nicht ausgeschlossen, das sich bei L. Chiappetta, *Codice 1*, 845 n. 2926 findet: *Indem* die Gläubigen dem unfehlbaren Lehramt der Hirten anhängen, hat das christliche Volk Anteil an eben dieser Unfehlbarkeit.

<sup>295</sup>Dies übersieht J. P. Boyle, *Church*, 148, wenn er hierin den Unterschied zwischen Primär- und Sekundärobjekt angezeigt sieht. Dies war weder in der zugrundeliegenden Passage aus dem Epilog zu *Dei filius* (Denz.-Hün. 3045), wo über die Meidung häretischer Verkehrtheit hinaus noch das Sekundärobjekt angesprochen war, noch zu irgendeinem Zeitpunkt der Textgenese der Fall. Die erste und zweite Pflicht waren im Rahmen der Arbeit der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt von Anfang an im Verhältnis Begründung und Folge konzipiert, vgl. c. 1324 Schema MagEccl, c. 3 Schema EcclMunDoc; c. 708 § 1 Schema CIC 1980. Zudem folgte eine weitere Pflicht, die den Sekundärbereich abdecken sollte. Erst in der nicht dokumentierten Phase der Überarbeitung des Schemas EcclMunDoc wurde diese Struktur gesprengt, indem man einen Paragraphen über die nicht-definitiven Lehren einschob. Dadurch blieb c. 708 § 1 Schema CIC 1980 beschränkt auf Dogmen. Die dort enthaltene Pflicht, entgegengesetzte Lehren zu meiden, wurde an c. 59 Schema LEF/1980 angefügt, was c. 750 Schema CIC 1982 ergab.

<sup>296</sup> Dies kann auf verschiedene Weisen geschehen, etwa durch Lektüre, durch Besuch von entsprechenden Veranstaltungen, auf denen solche Lehren behandelt oder gar propagiert werden, durch Kontakt zu Personenkreisen, in denen solche Lehren notorisch sind, und zwar

#### 4. Strafrechtliche Sanktionierung

Durch c. 751 in Verbindung mit c. 1364 § 1 CIC ist die Verletzung der Rechtspflicht zur Glaubenszustimmung mit der Tatstrafe der Exkommunikation bedroht, sofern sie den Tatbestand der Häresie erfüllt. Dies ist dann der Fall, wenn eine in c. 750 CIC genannte Lehre, d. h. ein formelles Dogma von einem Gläubigen beharrlich geleugnet oder beharrlich bezweifelt wird<sup>297</sup>. Einer Häresie macht sich nach geltendem Recht nicht schuldig, wer eine definitive Lehre aus dem sekundären Bereich des Lehramtsgegenstandes leugnet oder bezweifelt. Dem Schutz solcher definitiver Lehren dienen andere Bestimmungen<sup>298</sup>.

Durch den unmittelbaren rechtssystematischen Zusammenhang zwischen cc. 750 und 751 CIC - letzterer wurde erst durch den Papst selbst vom Ende der Einleitungsnormen hinter die Rechtspflicht zur Glaubenszustimmung gesetzt<sup>299</sup> - wird die ausschließliche Absicherung von definitiven Lehren aus dem Bereich des Primärobjekts des kirchlichen Lehramts unterstrichen und gleichzeitig eine klare Grenze zum nächsten Canon markiert.

---

soweit der Lesende, Besucher oder Kontaktnehmende nicht alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel benutzt, um sich einer Gefährdung seiner Zustimmung nicht auszusetzen bzw. sofern der Besuch, Kontakt oder Partizipation eine faktische Wirkung nach außen entfaltet, als Komplizenschaft oder offene Sympathie aufgefaßt wird, d. h. politisch bedeutsam ist.

<sup>297</sup>Vgl. Näheres bei H. Mussinghoff, in: MKCIC, 751.

<sup>298</sup>Vgl. unten zweiter Teil, erstes Kapitel.

<sup>299</sup>Vgl. c. 755 Schema CIC 1982 als letzte der lehrrechtlichen Grundnormen.

### III. Die nicht-unfehlbare Ausübung des authentischen Lehramts (cc. 752-754 CIC; cc. 599f. CEO)

#### 1. Rechtlich geforderte Anwerthaltung auf nicht-definitive Lehren des universalkirchlichen Lehramts

##### a. C. 752 CIC

C. 752 CIC<sup>300</sup> hat bereits mehrfach monographisches Interesse - jedesmal in Form einer Dissertation an einer der päpstlichen Universitäten - gefunden<sup>301</sup>. Zudem ist er ein Novum im kirchlichen Recht; eine direkte Vorgängernorm im alten CIC gibt es nicht<sup>302</sup>. Dieser kannte mit c. 1324 die Pflicht, sich nicht nur vor Häresie, sondern auch vor all jenen Irrtümern zu hüten, die ihr mehr oder weniger nahekommen. Auf der Grundlage (*quare*) dieser Pflicht und zur konkreten Orientierung, auf welche Weise sie erfüllt werden kann, schärfte er allen Gläubigen die Befolgung aller Konstitutionen und Dekrete ein, durch die solche verkehrten Auffas-

---

<sup>300</sup> *Non quidem fidei assensus, religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant; christifideles ergo devitare curent quae cum eadem non congruant.*

<sup>301</sup>Vgl. in chronologischer Reihenfolge H. J. Kothuis, Response, von 1988, eine von F. J. Urrutia betreute kanonistische Dissertation an der Päpstlichen Universität Gregoriana, die den Schwerpunkt auf die Entwicklungsgeschichte sowohl des Begriffs des ordentlichen nicht-unfehlbaren Lehramts als auch der seinen Lehren geschuldeten Anwerthaltung legt; 1990 erschien die bereits erwähnte Arbeit von B. C. Auza, Magisterium, eine theologische Dissertation an der Päpstlichen Universität St. Thomas in Urbe. Sie ist nicht dem Canon direkt gewidmet, sondern befaßt sich mit dem Phänomen, der Begründung und der Bewertung eines etwaigen Dissenses, d. h. mit der Unterlassung der geforderten Anwerthaltung gegenüber nicht-definitiven Lehren aus der Sicht der Theologie und des lehramtlichen Selbstverständnisses. Die Arbeit von P. D. Martinez, "Iustum", schließlich erschien 1992 als kanonistische Dissertation bei F. J. Castaño an der Päpstlichen Lateran-Universität. Sie geht der Begründung und Legitimation des Canons in Geschichte und Lehre nach und enthält auch einen rechtsdogmatischen Abschnitt, vgl. ebd., 276-308.

<sup>302</sup>Vgl. J. P. Boyle, Church, 148f. Nachfolgecanon zu c. 1324 CIC 1917 ist nicht c. 752 CIC, sondern 754 CIC. Die kanonistische Doktrin sieht aber hinsichtlich der jeweils geforderten Anwerthaltung einen Zusammenhang zwischen c. 1324 CIC 1917 und c. 752 CIC, vgl. unten S. 320. Daher notieren I. Barral, J. Escrivá Ivars, Tabla de correspondencias entre el codigo de 1983 y el codigo de 1917, in: CodPampl, 1245 den alten Canon bei c. 752 und c. 754 CIC. Ungenau bei Table of corresponding canons: 1983 Code with 1917 Code, in: Coriden, 1047. 1056, insofern (nach dortiger eigener Legende) der Nulleintrag "X" zu c. 752 CIC jede Entsprechung verneint.



sungen vom Hl. Stuhl verworfen oder verboten wurden. Wer eine verurteilte Lehre privat oder öffentlich hartnäckig lehrte oder verteidigte, war durch c. 2317 CIC 1917 mit bestimmten Strafen bedroht. Damit war eine Unterlassungspflicht in bezug auf ausdrücklich verurteilte Lehren durch festgesetzte Strafen sanktioniert. Eine Rechtspflicht zu positiver Anwohrtaltung in bezug auf authentische nicht-definitive Lehren unter allgemeiner Strafandrohung bestand nicht<sup>303</sup>.

Anders im geltenden CIC: Während c. 754 CIC den skizzierten altkodikarischen Canon aufgreift, wurde c. 752 CIC *neu* eingefügt. Er ist ein Gesetz<sup>304</sup> und enthält zwei rechtliche Pflichten<sup>305</sup>. Gefordert wird eine spezifische Anwohrtaltung auf eine bestimmte Kategorie von Lehren und eine Unterlassung, nämlich alles zu meiden, was solchen Lehren nicht entspricht.

Stellung, Struktur und sprachliche Fassung des c. 752 CIC begründen eine besondere Beziehung zu c. 750 CIC. Sie bewirkt für ersteren eine klare Abgrenzung bei gleichzeitiger Betonung durch die Parallelisierung mit letzterem:

Anders als in cc. 749-751 CIC geht es nicht mehr um die unfehlbare Ausübung des Lehramts. Der Systematik der Einleitungsnormen entsprechend<sup>306</sup> setzt der Canon neu ein und beginnt den Part über die nicht-unfehlbare Ausübungsweise des authentischen Lehramts (cc. 752-

---

<sup>303</sup>Vgl. W. Böckenförde, Lehrbeanstandungen in der röm.-kath. Kirche und das Verfahren der Kongregation für die Glaubenslehre. Anmerkungen aus juristischer Sicht, in: ZEvKR 32 (1987) 264f.

<sup>304</sup>Vgl. bei L. Wächter, Gesetz, 292 die Einordnung unter die Befehlssätze mit erläuternden Nebensätzen.

<sup>305</sup> Die erste Pflicht ist mit dem Gerundivum *praestandum est* klar als Muß-Vorschrift ausgewiesen, vgl. P. Erdö, *Expressiones*, 16. Das gleiche gilt für *devitare curent*: Seine normative Bedeutung ist zwar kontextabhängig, es kann auch bloße Ermahnungen kennzeichnen, vgl. ebd., 21. 22f. Hier weist der konsekutive Anschluß des zweiten Teils mit *ergo* und die Parallelität zu dem gleich strukturierten und ebenfalls zwei klare Rechtspflichten enthaltenden c. 750 CIC auf die Verwendung in normativer Bedeutung hin, vgl. auch M. Heim, *Obsequium religiosum intellectus et voluntatis*, in: MThZ 42 (1991) 369. Für H. J. Kothuis, *Response*, XVI ist c. 752 CIC ein Beleg dafür, daß das Kirchenrecht auch die persönliche Gottesbeziehung rechtlich normiert.

<sup>306</sup>Vgl. oben S. 229.

754 CIC) wiederum mit den universalkirchlichen Lehramtsträgern Papst und Bischofskollegium. Dieser Neuansatz wird grammatikalisch und inhaltlich unterstrichen durch den verneinenden Textanfang "nicht Glaubenszustimmung" (*non ... fidei assensus*). Die Voranstellung dieses Satzteils ist unüblich und dient seiner Betonung. Er grenzt den Canon inhaltlich eindeutig vom Vorhergehenden ab und signalisiert in direkter Abhebung zu c. 750 CIC, worum es in c. 752 CIC nicht geht<sup>307</sup>.

Der Beginn "*non quidem ... tamen*" hat eine weitere Funktion, die auf die erste Pflicht des c. 752 CIC selbst gerichtet ist: Einleitende Negation und positiv geforderte Anwohrtung werden dadurch in besonderer Weise verbunden. *Quidem* hat in Verbindung mit *sed* die Bedeutung "zwar" und drückt eine Entgegenstellung aus; so ist es hier eingesetzt, was durch die Verwendung der Adversativpartikel *tamen* eindeutig und verstärkt ist. Auf diese Weise wird nicht nur die Absetzung zur Glaubenszustimmung, sondern auch dem möglichen Eindruck gegengesteuert, der folgende Teil könne vernachlässigt werden. C. 752 CIC soll nicht inhaltlich mit c. 750 CIC verwechselt und zugleich in seiner eigenständigen Wertigkeit deutlich zur Geltung gebracht werden<sup>308</sup>. Letzteres wird durch die auffällige Parallelität im Aufbau der cc. 750 und 752 CIC unterstrichen. In beiden Fällen wird in zweigliedriger Form eine doppelte Verpflichtung zum Ausdruck gebracht, jeweils zunächst die positive Einforderung einer bestimmten Anwohrtung, dann die Forderung, Bestimmtes zu unterlassen.

---

<sup>307</sup>Vgl. M. Heim, *Obsequium*, 365; F. A. Sullivan, *The Response Due to the Non-Definitive Exercise of Magisterium (Canon 752)*, in: *StCan* 23 (1989) 272f.; F. J. Urrutia, *Réponse*, 96. Dem entspricht die bewußt erfolgte Anordnung des c. 751 CIC unmittelbar hinter c. 750 CIC. Damit ist ausgeschlossen, daß der Häresiebegriff über das in c. 750 CIC Erfasste hinaus verwendet wird. Deutlich wird so der Abschluß der Normierung des Bereiches definitiver Lehren markiert. Vgl. zu c. 751 CIC oben S. 295.

<sup>308</sup>Obwohl M. Heim, *Obsequium*, 365 letztlich dieses Verständnis favorisiert, diskutiert er ausführlich ein mögliches anderes. Dadurch schwächt er das Gewicht seines Votums ab. Heim sagt, *quidem* könne auch erläuternd verwendet werden. Wenn nämlich c. 751 CIC (nur) als Parenthese zu verstehen sei, welche die systematische Zusammengehörigkeit der cc. 750 und 752 CIC nicht stören soll, und wenn die genannte Verwendung von *quidem* vorläge, dann ginge es um einen erläuternden Anschluß an c. 751 CIC, der *dessen* Exklusivität zum Ausdruck bringt. Bei Heim steht zwar c. 752, aber seine Argumentation ist nur dann schlüssig, wenn das ein Schreibfehler und stattdessen c. 750 gemeint ist. Beide von Heim geforderten Voraussetzungen sind jedoch nicht gegeben: C. 751 CIC ist nicht Parenthese, sondern Abschluß. Und *quidem* ist in der Verbindung mit *tamen* eindeutig adversativ. Die Einleitung des c. 752 CIC steht für sich und ist nicht um des c. 750 CIC willen so gestaltet.

Zum genauen Verständnis der Norm sind zwei Fragen zu klären: a) Was ist *Objekt* der geforderten Anwothaltung, auf welche Lehren bezieht sie sich? b) Worin besteht diese Anwothaltung?

aa. Objekt der geforderten Anwothaltung

Ihr *Gegenstand* ist laut c. 752 CIC eine Lehre, die bestimmte, in Nebensätzen ergänzte Merkmale trägt. Diese nähere Bestimmung ist notwendig, weil der Ausdruck *doctrina* als solcher mehrdeutig ist und deshalb im CIC fast nie allein steht<sup>309</sup>. Hier wird er bestimmt durch ein Attribut in Form eines Relativsatzes (*quam ...*), von dem zwei weitere Nebensätze, ein temporaler (*cum ...* [mit Indikativ]) und ein konzessiver (*etsi ...*) abhängen. Die semantische Funktion des relativischen Attributsatzes ist eine Restriktion. Der Hauptsatz wäre mißverständlich, wenn der Gegenstand *Lehre* nicht von anderen Gegenständen der gleichen Klasse abgegrenzt würde. Diese Einschränkung geschieht inhaltlich in den Nebensätzen: 1. nach den *Personen*, die sie vortragen, 2. nach der *Funktion*, in der sie dies tun, und 3. nach der *Intention*, mit der sie dies tun.

Es geht um eine Lehre, die entweder der *Papst* oder das *Bischofskollegium* verkünden. Mit dem Titel *Summus Pontifex* ist nur der Papst persönlich gemeint, andere Instanzen, etwa Römische Kongregationen, insbesondere die Kongregation für die Glaubenslehre, sind nicht erwähnt und auch nicht implizit einbezogen<sup>310</sup>. Mit diesem Titel ist wie in 749 § 1 CIC der päpstliche Primat akzentuiert.

---

<sup>309</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 161. In c. 1428 § 1 CIC bedeutet er in absoluter Stellung *Wissen* oder *Fachkenntnis*.

<sup>310</sup>Dies wird in der kanonistischen Kommentierung in der Regel nicht weiter problematisiert und damit auch nicht in Frage gestellt. F. J. Urrutia, Réponse, 110 sieht dies auch und hat deshalb im Titel seines Aufsatzes über den c. 752 CIC bewußt nur vom päpstlichen Lehramt gesprochen. In einem eigenen Abschnitt über die Frage, welche Anwothaltung gegenüber Verlautbarungen römischer Kongregationen, insbesondere der Kongregation für die Glaubenslehre, verlangt ist, greift er daher auf die kanonistische Doktrin zurück und nennt vier verschiedene dort vertretene Positionen, vgl. ebd, 110-115, die unter dem hier interessierenden Gesichtspunkt wie folgt zu ordnen sind:

1. Lehren der Kongregationen, insbesondere der Glaubenskongregation, müssen mit der gleichen Haltung beantwortet werden wie die des Papstes. Die Begründungen dieser Position fallen ihrerseits unterschiedlich aus:

---

a) Die lehramtliche Autorität ist Teil der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt. Die Römischen Kongregationen handeln mit *potestas ordinaria vicaria*. Damit werden sie auch auf dem Gebiet der Lehre im Namen des Papstes tätig (zur Unterscheidung zwischen wirklicher und stärker weisungsgebundener Stellvertretung vgl. H. Socha, in: MKCIC 131, 8-10);

b) Die Lehrgewalt ist eine eigenständige Gewalt. Die Kongregationen bestehen aus Bischöfen und damit aus Inhabern des authentischen Lehramts. Mit der Berufung in eine Kongregation erhalten sie als Kongregation die Befugnis zur Ausübung dieser Lehrkompetenz. In Analogie zur Jurisdiktionsgewalt ist auch dies eine stellvertretende Handlungsweise. Diese Position favorisiert *Urrutia* ohne Einschränkung auf eine päpstliche Approbation *in forma specifica*. Letztere nimmt vor P. D. Martinez, "Iustum", 283 mit weiteren Belegen.

2. Lehren der Kongregationen sind mit einer weniger intensiven Zustimmung zu beantworten als die des Papstes. Begründung: Die Lehrgewalt ist eine eigständige Gewalt.

a) Die Qualität der Lehren von Kongregationen ist eher vorläufiger Natur, sie tragen eine geringere Sicherheit als die des Papstes und schließen ihre Bewertung in Abwägung mit eigenen Gründen nicht aus.

b) Die Kongregationen sind Jurisdiktionsorgane. Sie besitzen keine eigene Lehrkompetenz. Ihre Verlautbarungen beziehen ihre Autorität aus den Lehren der obersten Träger des Lehramts. Ihre Kompetenz besteht darin, eine solche Lehre unter einem mehr jurisdiktionellem Gesichtspunkt öffentlich zur Geltung zu bringen.

Ohne das Problem hier erschöpfend aufgreifen zu können, ist folgendes zu bedenken:

1. Alle Argumente laufen - zugegebenermaßen - am Wortlaut vorbei.

2. Zur Berufung auf die an der Praxis ablesbare Auffassung des Apostolischen Stuhls für eine lehramtliche Kompetenz der Kongregationen (so *Urrutia*, ebd., 110. 114) ist zu sagen: Das herangezogene Faktum ist empirisch korrekt, seine Tauglichkeit als Argument allerdings zweifelhaft. Von einer Gesetzeslücke nach c. 19 CIC, für deren Schließung dieses Faktum relevant sein könnte, ist nicht auszugehen; zum einen spricht c. 754 CIC nur von der rechtmäßigen Autorität und unterscheidet sie dadurch von der Autorität des Papstes und der Bischöfe, zum anderen kennt der CIC nach c. 361 CIC die Begriffe Apostolischer und Heiliger Stuhl zur Einbeziehung Römischer Kongregationen. Die Beobachtung kann allenfalls Material für die Fragestellung nach der Gesetzesbindung der kirchlichen Verwaltung liefern und gehört damit in den Bereich der Gesetzesanwendung.

3. PastB n. 48f. nennt als Aufgaben der C Doctr. zwar vor dem Schutz der Glaubens- und Sittenlehre die Aufgabe ihrer Förderung. Konkretisiert wird diese aber als Förderung von Studien zur Vertiefung des Glaubensverständnisses und zur Beantwortung neuer Fragen, die sich aus dem Fortschritt der Humanwissenschaften und der Kultur ergeben. Daran wird diese Aufgabe als Kompetenz zur permanenten kritisch-konstruktiven Begleitung der theologischen Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung aktueller Fragen erkennbar und damit verbunden der eher aktuelle als prinzipielle Charakter ihrer Aussagen. Kuriale Akte konnten in der Praxis in allgemeiner oder spezieller Form vom Papst approbiert werden. Hinsichtlich der *approbatio in forma specifica*, durch die der Papst nach kanonistischer Doktrin einen Akt der betreffenden Behörde sich zu eigen macht, bestand eine gewisse Grauzone und Rechtsunsicherheit.

Sie konkretisierte sich in drei Fragen:

1. Wann liegt ein solche spezielle Approbation vor? Gibt es Formerfordernisse für sie? Muß diese Form bei der Promulgation der kurialen Handlung gekennzeichnet sein?

2. Worin besteht die genaue Rechtsfolge einer *approbatio in forma specifica* im Unterschied zur *approbatio in forma communis*? Wird durch erstere jede Rekursmöglichkeit ausge-

Sein authentisches nicht-unfehlbares Lehramt übt das Bischofskollegium, zu dem der Papst per definitionem als Haupt gehört, entweder wie auf dem II. Vatikanum in konziliarer Form aus oder in der in c. 337 § 2 CIC genannten Weise, je nachdem, wie der Papst es jeweils anordnet (c. 337 § 3 CIC).

Nach ihrem *Gegenstand* ist die Lehre qualifiziert durch die Paarformel *de fide vel de moribus* in der aus c. 749 CIC bekannten Form<sup>311</sup>. Es gibt keine Beschränkung nach dem Umfang wie beim Unfehlbarkeitsobjekt, vielmehr ist jedwede Lehre über Glaube und Sitten gemeint, unabhängig von ihrem Bezug zur Offenbarung<sup>312</sup>. Der Gesamtbereich der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts im Sinne des c. 747 CIC ist hier erfaßt.

Wegen der partiellen Deckung mit dem Unfehlbarkeitsobjekt bringt die Paarformel allein noch keine adäquate Unterscheidung zu den Lehren, auf die c. 750 CIC verpflichtet. Dem dienen der folgende temporale und der konzessive Nebensatz<sup>313</sup>: Nicht jede Äußerung des Papstes oder des Bischofskollegiums über Glaubens- und Sittensachen ist hier gemeint. Vielmehr gilt: Immer dann, wenn<sup>314</sup> dies in Ausübung ihres authentischen, d. h. mit der Autorität Christi ausgestatteten Lehramts geschieht<sup>315</sup>, auch wenn dabei nicht intendiert ist, eine Lehre in einem end-

---

geschlossen? Kann eine Kongregation einen in ihrer Zuständigkeit zu setzenden Akt durch Vorlage beim Papst zur Billigung in spezieller Form sozusagen „rekursresistent“ machen?

3. Wer gibt schließlich die authentische Auskunft darüber, ob ein Dokument, das keinen ausdrücklichen Hinweis trägt, in genereller oder in spezieller Form approbiert wurde? Diese Situation hatte zu Appellen an den Gesetzgeber geführt, hier eine Klärung im Interesse der Rechtssicherheit herbeizuführen.

Diese Klärung ist durch Art. 18 PastB erfolgt, vgl. F. J. Urrutia, '...atque de specifica approbatione Summi Pontificis' (Const. Ap. 'Pastor bonus', art. 18), in: A. García y García (Hg.), Estudios jurídicos-canónicos. Commemorativos del Primer Cincuentenario de la restauración de la Facultad de Derecho Canónico en Salamanca (1940-1989), Salamanca 1991, 339-357.

<sup>311</sup>Vgl. oben S. 250.

<sup>312</sup>Vgl. P. D. Martínez, "Iustum", 287-289.

<sup>313</sup>*Exercent* steht im Indikativ, daher liegt *cum temporale* vor. *Cum causale* hätte den Konjunktiv verlangt.

<sup>314</sup>Zur Übersetzung des *cum* im iterativen, einen wiederholten Vorgang kennzeichnenden Sinn vgl. M. Heim, *Obsequium*, 367.

<sup>315</sup>Vgl. oben S. 239.

gültigen Akt zu proklamieren<sup>316</sup>. Ein konzessiver Nebensatz stellt zum übergeordneten Satz eine spezifische inhaltliche Beziehung her. Er zeigt an, daß ein erwarteter Kausalzusammenhang unwirksam bleibt. Im unmittelbaren Kontext, auf den sich der Beginn des Canons negativ bezieht, war vom authentischen Lehramt nur im Zusammenhang mit unfehlbarem Lehren die Rede. Der letzte Nebensatz will den vor diesem Hintergrund möglicherweise zu erwartenden Kausalzusammenhang: *weil authentisches Lehren = definitives Lehren, deshalb nicht definitives Lehren = kein autoritatives mit Geltungsanspruch und Verpflichtungskraft ausgestattetes Lehren*, ausschließen. In diesem Sinn hat das *etsi* hier eine konzedierende und korrigierende Funktion, und die Gesamtkonstruktion bewirkt eine Betonung dieser Ausübung des Lehramts. Jeder Lehre, die diese Kriterien erfüllt, gebührt die geforderte Antworthaltung.

#### ab. Eigenart der geforderten Antworthaltung

Die rechtlich geforderte *Antworthaltung* wird ausgedrückt mit *religiosum intellectus et voluntatis obsequium*. Während c. 752 CIC für die Haltung, gegen welche die Einleitung des Canons sich negativ abgrenzt, nicht das mit *fidei assensus*<sup>317</sup> synonyme *fidei obeditio*<sup>318</sup> benutzt, wird die Antworthaltung auf nicht-definitive Lehren ausdrücklich als *obsequium* bezeichnet. Auch dies verstärkt die Unterscheidung zur Glaubenshal-

---

<sup>316</sup>Dieser Ausdruck kann im Deutschen als gehobene, formelle Erklärung gut den Unterschied zum vorhergehenden *enuntiant* kennzeichnen. MKCIC benutzt "verkünden", die Übersetzung im Auftrag der DBK ergänzt durch Parallelisierung mit c. 749 CIC und formuliert: "nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen".

<sup>317</sup>Der Terminus ist singular im CIC, vgl. X. Ochoa, Index CIC, 41. J. Vries, Gottesbeziehung, 13f. zählt ihn zu den in den Codex aufgenommenen fundamentaltheologischen Grundbegriffen, die dazu beitragen, "daß die Beziehungen zwischen Gott und den Gläubigen ... wenigstens äußerlich in einem größeren Ausmaß zum Vorschein kommen".

<sup>318</sup>Vgl. DV 5. Hier ist vom Glaubensgehorsam als vollem Verstandes- und Willensgehorsam gegenüber dem sich offenbarenden Gott die Rede. Die Ausdrucksweise gilt in der zeitgenössischen Theologie als problematisch, vgl. zum Verständnis des Glaubens als Gehorsam O. H. Pesch, Glaube, in: NHTHG 2, 94. 99f. 106 sowie H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn-München-Wien u. a. 1985, 300-303. 413f. Sie ist aber im lehramtlichen Sprachgebrauch weiterhin üblich, vgl. C Doctr., Instruktion *Donum Veritatis* vom 24.05.1990, in: AAS 82 (1992) 1560 n. 23d.

tung als Antwort auf Dogmen, betont aber zugleich stärker die Eigenständigkeit der *obsequium*-Haltung<sup>319</sup>.

Der CIC verwendet insgesamt nur viermal den Ausdruck *obsequium*<sup>320</sup>. Im traditionellen kirchlichen Sprachgebrauch bezeichnet seine Grundbedeutung die sich in Gesinnung und Verhalten pflichtgemäß äuernde Anerkennung einer rechtmäßigen Autorität<sup>321</sup>. Es wird damit jene Haltung bezeichnet, mit der ein Untergebener sich in Willen und Verhalten dem Befehl der legitimen Autorität unterwirft und insoweit auf Selbstbestimmung verzichtet. Die ständige Bereitschaft dazu gilt als sittliche Tugend<sup>322</sup>.

Die in c. 752 CIC verwendete Formel taucht nur in diesem Canon auf. Es handelt sich um eine feststehende Formulierung. Ihre Bedeutung kann daher nicht angemessen aus der kodikarischen Verwendung ihrer einzelnen begrifflichen Bestandteile erhoben werden. Vielmehr ist auf ihren Ursprung in der kanonistischen und der von ihr geprägten theologischen Doktrin einzugehen. Von dort aus ist sie in den Sprachgebrauch des Lehramts und des Gesetzgebers übernommen worden. Von daher ergibt sich ihre Bedeutung<sup>323</sup>.

---

<sup>319</sup>M. Heim, *Obsequium*, 365 formuliert als Gefälle: "lediglich religiöser Gehorsam des Verstandes und des Willens ..., nicht jedoch Glaubenszustimmung ..., schon gar nicht Glaubensgehorsam...". Die Gegenüberstellung "Glaubenszustimmung - religiöser Gehorsam" statt "Glaubensgehorsam - religiöser Gehorsam" dient nicht der Abschwächung des letzteren. Glaubensgehorsam unterscheidet sich nicht von Glaubenszustimmung, vgl. die vorige A. Vielmehr wird *obsequium* in besonderer Weise betont, indem das Gesetzbuch diesen Begriff im lehrrechtlichen Kontext den nicht-definitiven Lehren vorbehält.

<sup>320</sup>Vgl. cc. 218: *obsequium erga magisterium Ecclesiae*; 752; 753: *religiosum animi obsequium*; 678 § 1 CIC: *obsequium devotum* der Ordensleute gegenüber den Bischöfen, deren Gewalt sie unterstehen.

<sup>321</sup>Vgl. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Gehorsam*, in: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien <sup>10</sup>1976, 137.

<sup>322</sup>Vgl. H. J. Pottmeyer, *Reception and Submission*, in: *Jurist* 51 (1991) 270f.; A. Müller, *Ekklesiologische Erwägungen zum Thema "Gehorsam"*, in: A. Riedl, M. Löhrer, H. Fries u. a., *Theologie und Hierarch*, Zürich 1988 (=Theologische Berichte 17), 119-121; L. Berg, *Gehorsam II. Moralthologisch*, in: *LThK*<sup>2</sup> 4, 602-604; K. Guggenberger, *Gehorsam. Kirchenrechtlich*, in: *LThK* 4, 339.

<sup>323</sup>Der folgende Überblick stützt sich bis auf einige historische Vorbemerkungen und wenige Ergänzungen auf die Arbeit von H. J. Kothuis, die sich eigens dieser Entwicklung widmet.

## (1) Ursprünge und Entwicklung einer eigenen Zustimmungspflicht

Intention und begriffliche Fassung der Gehorsamsforderung gegenüber nicht-definitiven Lehren haben sich im Rahmen einer spezifischen - schon älteren - Ekklesiologie als "Nebenprodukt" einer Konzentration auf die päpstliche Unfehlbarkeit ergeben. Die *Sicherung* von Lehren außerhalb der unfehlbar vorgelegten Glaubenswahrheiten wurde zunehmend als Desiderat empfunden<sup>324</sup>.

### - Ekklesiologiegeschichtliche Wurzeln

Die geschichtlichen Wurzeln reichen zurück in die frühe Neuzeit. Als Reaktion auf die konziliaristischen Auseinandersetzungen wurde eine primatiale Theologie neu rezipiert, welche die geschichtliche Tatsache auch päpstlicher Irrtümer leugnete und den Papst von jeder Rechtfertigungspflicht freistellt, "da jede Form einer Rechtfertigung als Unterordnung gedeutet werden könnte"<sup>325</sup>.

U. Horst hat die dahinter stehende Geisteshaltung als "neuzeitliches Sicherheitsdenken" gekennzeichnet, näherhin als "die historisch-systematischen Versuche, alle theologischen und juristischen Risiken zu beseitigen, um der Kritik, woher sie auch komme, nicht den geringsten Anlaß zu lassen"<sup>326</sup>. Zunächst stand dieses Sicherheitsdenken im Zusammenhang mit dem Kirchenverständnis, wirkte sich aber auch auf einzelne theologische Sachbereiche aus: Als etwa im 16. Jahrhundert spanische Theologen sich sehr vorsichtig mit einer eventuellen philologischen und kommentierenden Revision der *Vulgata* beschäftigten, wurde die Inquisition aktiv. Hauptargument war: auch nur den kleinsten Stein im Gebäude anzutasten, verursache den Einsturz. "Der kleinste Fehler im Vulgatatext, müsse zu der Konsequenz führen, in der Bibel sei alles 'falsch' und 'erfunden'. ... Eine Revision müsse die Lehrautorität in Frage stellen"<sup>327</sup>.

---

<sup>324</sup>Vgl. ebd., 277.

<sup>325</sup>U. Horst, *Theologie und Lehramt. Historische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema*, in: MThZ 38 (1987) 55.

<sup>326</sup>Ebd., 56.

<sup>327</sup>Ebd., 226. H. J. Pottmeyer, *Reception*, 271 sieht die Gegenreformation als Zeit zunehmender Betonung lehramtlicher Autorität. Zur Problematik "eines formalen Autoritätsanspruchs gegenüber dem individuellen Wahrheitsgewissen in der Neuzeit" vgl. G. L. Müller,



Diese Theologie entwickelte ihre *entscheidende* Wirkungsgeschichte und erfuhr lehramtliche Unterstützung an der neuen Front gegen die Ansprüche der nachrevolutionären Nationalstaaten im 19. Jahrhundert<sup>328</sup>. Vor allem Papst *Gregor XVI.* verhalf einer - noch vor seinem Pontifikat als *Mauro Capellari* entwickelten - "neoultramontanen" Ekklesiologie<sup>329</sup> zu dauerhaftem Erfolg. Gerichtet war dieses Kirchenverständnis gegen staatliche Ansprüche auf Eingriffe in kirchliche Belange einerseits und gegen die Übertragung des Prinzips der Volkssouveränität auf die Kirche andererseits. Als Kennzeichen dieser Konzeption werden u. a. genannt: die Ablösung von einer geschichtlichen Argumentation und die Berufung auf eine gottgegebene unveränderliche Kirchenverfassung, die an ihrer zeitgenössischen Struktur abgelesen wurde. Darüber hinaus ging diese Theologie ausdrücklich von der Analogie zwischen staatlicher und kirchlicher Regierungsform aus und übertrug den Begriff der Souveränität auf den Papst, aus der sich letztlich seine Unfehlbarkeit als notwendige Konsequenz ergibt<sup>330</sup>. Eine bestimmte geschichtliche Station staatlicher Verfassungsentwicklung sei auf die Kirche angewandt, für absolut erklärt und als Grundlage für alle weiteren Deduktionen angesehen worden. Unter Ausschaltung der Geschichte seien so "alle abweichenden Modelle der Kirchenstruktur und Kirchenleitung" eliminiert und "das Modell des modernen Obrigkeitsstaates" übernommen worden<sup>331</sup>.

- Auswirkungen auf das Verständnis des päpstlichen Lehramts

Die Betonung der päpstlichen Souveränität übte auch eine Sogwirkung auf das Verständnis der lehramtlichen Tätigkeit des Papstes aus, "die vor allem als Ausfluß seiner Jurisdiktion und als Lehrgesetzgebung aufgefaßt

---

Was ist kirchlicher Gehorsam? Zur Ausübung von Autorität in der Kirche, in: *Cath(M)* 44 (1990) 27-34.

<sup>328</sup>Vgl. H. J. Pottmeyer, Ultramontanismus und Ekklesiologie, in: *StZ* 210 (1992) 449f. Vgl. zum weiteren zeitgenössischen Hintergrund C. Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: W. Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991 (= *Konfession und Gesellschaft* 3), 20-45.

<sup>329</sup>Vgl. H. J. Pottmeyer, Ultramontanismus, 457-463 in Absetzung von der ultramontanen Ekklesiologie, die noch andere traditionelle Elemente bewahrt habe. Ders., *Reception*, 271 spricht von einer "ultramontanen Revolution von oben".

<sup>330</sup>Vgl. ebd., 459 und 461.

<sup>331</sup>Vgl. ebd., 460.

wurde"<sup>332</sup>. "Die Zustimmung, die der Papst für die von ihm verbindlich vorgelegten Lehren forderte, stellt sich immer mehr als Gehorsam gegenüber dem Befehl eines Oberen dar"<sup>333</sup>. Auch das Mariendogma vom 8. Dezember 1854 wird diesem *politischen* Kontext zugeordnet. Es habe nicht nur einen Testfall für die Unfehlbarkeit dargestellt, sondern stehe mit seinem "doktrinellen Antimodernismus" und seiner "theologisierenden Polemik gegen Revolution und Demokratie" in einem entstellungsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem genau ein Jahrzehnt später erschienenen *Syllabus*<sup>334</sup>.

Nachdem dieses Dogma bereits eine bestimmte Kategorie von Lehraussagen in ihrer absoluten Verbindlichkeit exponiert hatte, bestand die Gefahr, daß alle übrigen Aussageweisen des Lehramts vor allem in ihrer im Vergleich dazu geringeren Verbindlichkeit wahrgenommen würden. Der gleißende Punktstrahler, der auf die Unfehlbarkeit des Papstes gerichtet war, konnte die übrigen Lehren in den Schatten treten lassen.

Das Lehramt erkannte dieses Dilemma bald und steuerte ihm seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in stärkerem Maße gegen. Initialwirkung besaß dabei das Schreiben *Tuas libenter* Papst *Pius' IX.* Es brachte zwei Korrekturen. Die erste bestand in der Einführung des Begriffs des ordentlichen Lehramts und der Erinnerung an dessen Unfehlbarkeit. Die zweite Korrektur betonte die Gehorsamspflicht aller Gläubigen gegenüber dem Lehramt und verlangte die Unterwerfung des Gewissens über den Bereich hinaus, in dem Glaubenszustimmung (*fides divina*) verlangt war<sup>335</sup>. *Formal* war das Schreiben eine Antwort Papst *Pius' IX.* auf den

---

<sup>332</sup>H. J. Pottmeyer, Rezeption und Gehorsam - Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität "Rezeption", in: W. Beinert (Hg.), Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, Freiburg-Basel-Wien 1991 (= QD 131) 54.

<sup>333</sup>Ebd., 54. Daß die christliche Gehorsamsvorstellung schon seit altkirchlicher Zeit vom "Stufengedanken der spätantiken Gesellschaftsordnung" geprägt ist und nach deren Zusammenbruch auf der philosophischen Grundlage des Neuplatonismus in der kirchlichen Gesellschaft weiterlebte, zeigt S. Frank, Griechischer und christlicher Gehorsam, in: TrThZ 79 (1970) 142f. 139f.

<sup>334</sup>Vgl. dazu H. H. Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: G. Denzler, E. L. Grasmück (Hg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Geburtstag von J. J. I. von Döllinger (1799-1990), München 1990, 131-135.

<sup>335</sup>Vgl. H. J. Kothuis, 9-11.

Bericht des Erzbischofs von München und Freising, *Gregor v. Scherr*, über eine auch von *J. J. I. v. Döllinger* initiierte Gelehrtenversammlung vom 28. September bis zum 1. Oktober 1863 in München<sup>336</sup>. *Inhaltlich* war es bestimmt durch bereits im Vorfeld erfolgte Bemühungen des damaligen Apostolischen Nuntius *Gonella* in München, den Kongress zu verhindern bzw. im Sinne der römischen Kurie zu beeinflussen. Schon vor diesem Kongress war eine päpstliche Äußerung geplant. Die entsprechenden römischen Überlegungen und Entscheidungen stützten sich auf Verbindungen mit dem Nuntius sowie auf Kontaktpersonen *Gonellas* und des deutschen Kurienkardinals *von Reisach*. Die Sicht der deutschen Bischöfe, insbesondere des betroffenen Münchner Erzbischofs, interessierte nicht<sup>337</sup>. Der Papst drückte in seinem Schreiben sein Befremden darüber

---

<sup>336</sup>Vgl. zum folgenden J. P. Boyle, *Magisterium*, und ders., 'Magisterium', sowie E. Garhammer, *Seminar-idee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach*. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts, Stuttgart-Berlin-Köln 1990 (=Münchener Kirchengeschichtliche Studien 5), 191-201.

<sup>337</sup>Vgl. J. P. Boyle, *Magisterium*, 390. Nuntius *Gonella* hatte am 12.08.1863 eine Abschrift der Einladung zu der von *J. J. I. von Döllinger* einberufenen Gelehrtenversammlung mit einem Begleitschreiben an den römischen Kardinalstaatssekretär *Antonelli* gesandt. Darin stellt er einen Zusammenhang zu den Auffassungen des 1857 indizierten Theologen *Jacob Frohschammer* her, schilderte *Döllinger* als Feind der römischen Autorität und beklagte die Privatinitiative der Theologen als Beispiel für die allgemein mangelhafte Wachsamkeit des deutschen Episkopats. Auch Empfehlungen für römische Reaktionen steuerte er bei: *Döllinger* kritisch gesonnene Professoren sollten zur Teilnahme am Kongress ermutigt, vor allem aber die Wachsamkeit der deutschen Bischöfe gegen die Tendenzen der Universitätsprofessoren eingefordert werden, vgl. ebd., 383f. Im Rahmen der dadurch vom Staatssekretariat unternommenen Konsultationen verfaßte Kard. *von Reisach* einen Entwurf des Antwortschreibens *Antonellis* vom 09.09.1863 an Nuntius *Gonella*, das dieser den deutschen Bischöfen zur Kenntnis brachte, vgl. die Darstellung des Briefwechsels und der Begleitumstände nach Archivmaterial ebd., 386-390. Die Gelehrtenversammlung fand nach einem Eröffnungsgottesdienst durch den Erzbischof von München und Freising statt. Sie teilte über den Erzbischof *Fürst von Hohenlohe* in einem Telegramm dem Papst den Ablauf und die Ergebnisse mit. Der Papst antwortete noch am selben Abend mit einem freundlichen und anerkennenden Telegramm, was auf Bemühungen *von Hohenlohes* zurückgeführt wird, vgl. H. Wolf, „Die liebenswürdigste aller Eminenzen“. Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe-Schillingsfürst (1823-1896), in: RQ 90 (1995) 119. Dadurch fühlte sich der Nuntius übergangen und desavouiert und beschwerte sich bei *Antonelli*. Rom wurde anschließend sowohl durch den Kontakt zwischen *Gonella* und *Antonelli* als auch durch einen Bericht des Münchner Erzbischofs vom 07.10.1863 über den Kongress informiert. Als wahrscheinlicher Initiator der päpstlichen Reaktion gilt Kard. *von Reisach*, der das Apostolische Schreiben auch entwarf, vgl. ebd., 390. 392-295 sowie E. Gaarhammer, *Seminaridee*, 196-199. 301f. A. 44. "Hauptgegner" der Münchner Versammlung "war Reisach, dessen Angst vor der Wissenschaft eine solch profes-

aus, daß die Einladung zur Versammlung privat erfolgt und veröffentlicht worden sei, ohne irgendeine Anregung, Billigung oder Sendung der kirchlichen Gewalt *ad quam proprio, ac nativo iure unice pertinet advigilare ac dirigere theologiarum praesertim rerum doctrinam*<sup>338</sup>. Er ging davon aus, daß alle Katholiken dem kirchlichen Lehramt Gehorsam schulden (*obedientia ... praestare debent*)<sup>339</sup>. Es genügt nicht, die von der Kirche zu glauben vorgelegten Dogmen anzunehmen und zu achten<sup>340</sup>. Vielmehr erstreckte sich die für alle katholischen Lehrer und Schriftsteller bzw. geisteswissenschaftlich Publizierenden geltende Gewissenspflicht der Unterwerfung auch auf Lehrentscheidungen der Päpstlichen Kongregationen und solche Lehren, deren Leugnung zwar nicht Häresie sei, wohl aber andere theologische Zensuren verdiene<sup>341</sup>. Zugleich wurden die deutschen Bischöfe intensiv an die Wahrnehmung ihres Wächteramtes erinnert<sup>342</sup>, sowie daran, allen einzuschärfen, daß sie alle profanen Neuheiten sorgfältig meiden<sup>343</sup>. Der Brief stellte somit klar, daß der Bereich

---

sorale Aktivität nicht zuließ und dessen Abneigung gegen Döllingers deutsche Theologie überdimensional war", vgl. ebd., 201 sowie H.H. Schwedt, Döllinger, 159 A. 15.

<sup>338</sup>Papst Pius IX., Apostolisches Schreiben *Tuas libenter* vom 21.12.1863, 436f.

<sup>339</sup>Vgl. ebd., 437: ... *obedientia, quam omnes cuiusque classis et conditionis catholici homines Ecclesiae auctoritati ac magisterio praestare omnino debent ...*. Die Katholiken seien aus Gottes Willen durch ein heiliges Band des Gehorsams (*sacra ... obedientiae vincula*) an den Apostolischen Stuhl gebunden, vgl. ebd., 438.

<sup>340</sup>Vgl. ebd., 440.

<sup>341</sup>Vgl. ebd., 441f.

<sup>342</sup>Vgl. ebd., 442: *Demum pastoralem Tuam sollicitudinem, ac vigilantiam iterum vehementer excitamus, ut una cum aliis Venerabilibus Fratribus Sacrorum in Germania Antistitibus curas omnes, cogitationesque in tuendam et propagandam sanam doctrinam assidue conferas.*

<sup>343</sup>Vgl. ebd., 442: "Neque omittas omnibus inculcare, ut profanas novitates omnes *diligenter devitent*, neque ab illis se decipi unquam patiantur, qui falsam scientiae libertatem, eiusque non solum verum profectum, sed etiam errores tamquam progressus impudenter iactant" (Hervorhebung von mir). Vgl. zur zeitgenössischen Konstruktion eines Gegensatzes zwischen "praktischer Seelsorge" und "Wissenschaft" zum Zweck der Eindämmung der "Fakultätentheologie" C. Weber, *Theologie im Spannungsfeld von Lehramt und Seelsorge. Entwicklungen und Konflikte der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: *MdKI* 43 (1992) 83-87.

unterhalb der Lehren mit der Qualifikation *de fide divina* keineswegs als Feld freier Meinungsbildung zu betrachten ist<sup>344</sup>.

Die Enzyklika *Quanta cura* vom 8. Dezember 1864 mit dem beigefügten *Syllabus*<sup>345</sup>, der als "Orchestrierung des gesamten Antimodernismus Pius' IX." gewürdigt wird<sup>346</sup>, verurteilte u. a. die Auffassung, Entscheiden und Dekreten des Apostolischen Stuhls, die nicht Angelegenheiten des Glaubens oder der Sitten betreffen, sondern das Gemeinwohl sowie das Recht und die Ordnung der Kirche, könne die Zustimmung (*assensus*) und der Gehorsam (*obedientia*) verweigert werden<sup>347</sup>.

Hier wurde lehramtlich aufgegriffen, was bei zeitgenössischen Kanonisten bereits sichtbar geworden war als allmähliches Auftauchen der begrifflich noch nicht fest umrissenen eigenständigen Vorstellung von einem nicht-unfehlbaren Lehramt und der ihm geschuldeten Anstalt<sup>348</sup>. Erarbeitet wurde diese Vorstellung im Rahmen der Diskussion um die rechtliche Bewertung von Lehr- bzw. Bücherverurteilungen römischer Kongregationen, insbesondere des Offiziums und der Indexkongregation<sup>349</sup>.

---

<sup>344</sup>Vgl. H. J. Kothuis, Response, 10f.

<sup>345</sup>Vgl. Papst Pius IX., Enzyklika *Quanta cura* vom 08.12.1864, in: ASS 3 (1867) 160-167 und *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores qui notantur in encyclicis aliisque apostolicis litteris Sanctissimi Domini Nostri Pii Papa IX*, in: Ebd., 168-176. Vgl. zur historischen Einordnung H. H. Schwedt, Döllinger, 130-147. 134: "Rom entschied sich zwar für die zeitliche Trennung von 'definimus' und 'damnamus', von Dogma (1854) und Syllabus (1864), aber politisch, entstehungs- und wirkungsgeschichtlich bleiben sie zwei Seiten einer Münze: 1854 und 1864. Mit diesem Doppelakt des Lehramtes beginnt eine neue Ära in der Geschichte der Kirche: die allseits sichtbare Vorherrschaft des Papstes und der Zentralismus, der immer größere Einfluß der römischen Kurie in urbe et orbi und die entsprechende Untertänigkeit der Bischöfe gegenüber Rom".

<sup>346</sup>Ebd., 130.

<sup>347</sup>Vgl. Papst Pius IX., Enzyklika *Quanta cura* vom 08.12.1864, 165. Die Position von *Tuas libenter* ging als n. 22 in den *Syllabus* ein, vgl. ebd., 171.

<sup>348</sup>Der Begriff des ordentlichen Lehramts war in *Tuas libenter* noch reserviert für das unfehlbare ordentliche und universale Lehramt.

<sup>349</sup>Vgl. H.-J. Kothuis, Response, 12-23. Zur Arbeitsweise der Behörden vgl. H. H. Schwedt, Verurteilung, sowie ders., Kommunikationskontrolle durch den römischen "Index der verbotenen Bücher". Facetten eines vieldiskutierten Phänomens, in: ComSoc 20 (1987) 327-338.

Es bestand aber weiterhin Klärungsbedarf. Bei der Vorbereitung wie im Verlauf des I. Vatikanums war das Anliegen der Absicherung von Lehren, die nicht als Dogmen definiert waren, und die Frage nach der Eigenart der darauf geforderten Anathemhaltung virulent. Es kam zu einer eigenen Aussage darüber im Epilog der Konstitution *Dei filius*<sup>350</sup>, die fast wörtlich in c. 1324 CIC 1917 übernommen wurde. Das Konzil selbst und die Mehrheit der Kanonisten vorher und nachher rechneten den autoritativen Aspekt der Lehrgewalt zur Jurisdiktionsgewalt. Hinsichtlich des Schutzes der Glaubenslehre war die vorherrschende Perspektive die der Verurteilung von Irrtümern. In ihr sah man das Instrument zur Sicherung der Glaubenslehre. In diesem Kontext tauchte die begriffliche Erfassung eines unfehlbaren Lehramts auf. Selten vor, häufiger nach dem I. Vatikanum ist auch bereits die Vorstellung eines nicht-unfehlbaren päpstlichen Lehramts zu registrieren, das nicht nur verurteilend, sondern auch positiv lehrend tätig wird. Die Verpflichtung der Gläubigen solchen Entscheidungen oder Lehren gegenüber wurde überwiegend als Beeinflussung des Willens betrachtet, entweder zu äußerer Gefolgschaft oder auch - in Leitung des Verstandes durch den Willen - zu innerer Zustimmung<sup>351</sup>.

Die Folgezeit brachte zum einen eine Beschränkung der Vollmacht zu gewissenbindenden Lehrentscheidungen auf das S. Offizium, die Indexkongregation und die Päpstliche Bibelkommission. Zum anderen wurde die in der Literatur erarbeitete Gehorsamshaltung im sog. "Antimodernistenstreit" endgültig ausgedehnt auf die positive, der verurteilten Lehre entgegengesetzte Lehrvorlage. Es sollte ausgeschlossen werden, daß man sich bei Verurteilungen auf die äußere Fügsamkeit beschränkt, auf die Verstandeszustimmung verzichtet und die positiv vorgelegten Lehren stillschweigend übergeht. Was die Kanonisten unter dem Stichwort "nicht-unfehlbares Lehramt" abhandelten, beschäftigte die Theologen als "Lehrautorität zur doktrinellen Vorsorge oder Prävention"<sup>352</sup>.

---

<sup>350</sup>Vgl. Denz.-Hün. 3045 sowie H. J. Kothuis, Response, 24-52 sowie für den Kontext von *Pastor aeternus*, ebd., 52-58.

<sup>351</sup>Vgl. ebd., 59-93, bes., 74f. 84f. 91-93.

<sup>352</sup>Vgl. ebd., 94-123. 115f. 122f.

In der Praxis führte dies zu strikter Disziplinierung bei Gehorsamsverweigerung. Angesichts der "modernistischen"<sup>353</sup> Gefahr war jeder Verdächtige von Leitung und Lehre fernzuhalten; die Bischöfe wurden zur strengen Überwachung der Schriften unter Beteiligung der Nuntien verpflichtet; in den Diözesen sollte eine ausreichende Zahl von Zensoren zur Schriftenkontrolle und zur Verhinderung von Publikationen tätig sein. Mit ausdrücklicher Billigung Papst *Pius' X.* konnte die *Benigni-*Organisation der Bespitzelung und Denunziation zu einer einzigartigen Blüte verhelfen<sup>354</sup>.

Als 1927 das Heilige Offizium eine frühere Stellungnahme über das sog. "*Comma Johanneum*" zurücknahm, war damit die Frage nach der Verbindlichkeit des nicht-unfehlbaren Lehramts und der Eigenart der geschuldeten Anwohrtung wiederbelebt. Durch die Erklärung wurde klargestellt, daß der geforderte Gehorsam weiteres Erforschen einer Frage und selbst eine entgegengesetzte Überzeugung nicht ausschlieÙe, solange dies in gemäßigter und bescheidener Form geschieht und dabei bekannt wird, daß man sich dem Urteil der Kirche als Interpretin und Bewahrerin der Schrift unterstellt<sup>355</sup>.

Unter Papst *Pius XII.* kam es zu einer Reihe von Lehrverboten im Zusammenhang mit der sog. *nouvelle théologie*<sup>356</sup> und zu einer erneuten Einschärfung der Autorität des nicht-unfehlbaren kirchlichen Lehramts. Die Enzyklika *Humani generis* forderte ausdrücklich *per se* eine Zustim-

---

<sup>353</sup>Vgl. zur Ambivalenz der Kennzeichnung "modernistisch" P. Neuner, Das anti-modernistische Erbe der Katholischen Kirche und die Krise der Moderne, in: US 49 (1994) 19-28.

<sup>354</sup>Vgl. H. J. Pottmeyer, Toleranz und Traditionalismus. Beobachtungen zur gegenwärtigen Entwicklung in der Kirche, in: N. Klimek (Hg.), Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens. FS G. R. Langemeyer, Essen 1989, 155f.; P. Neuner, "Modernismus" und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Papst Pius' X., in: StZ 190 (1972) 257f. 260-262; H. H. Schwedt, Rezension zu N. Trippen, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg-Basel-Wien 1977, in: RQ 73 (1978) 271-275 sowie neuerdings O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995.

<sup>355</sup>Vgl. H. J. Kothuis, Response, 182-184. 189; Denz.-Hün. 3682.

<sup>356</sup>Vgl. H. J. Pottmeyer, Reception, 272f. C. Andresen, G. Denzler, dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte, München <sup>2</sup>1982, 426.

mung zu den Inhalten von Enzykliken, da auch für das ordentliche - hier das päpstliche - Lehramt das Wort des Herrn gelte: "Wer euch hört, der hört mich" (Lk 10,16). Wo eine päpstliche Entscheidung in einer bislang umstrittenen Frage ergangen sei, dort könne diese nicht mehr als Gegenstand der freien Erörterung unter Theologen erachtet werden<sup>357</sup>.

## (2) Zum Stand der Doktrin vor Beginn des II. Vatikanums

Im folgenden soll zusammengestellt werden, was sog. *auctores probati*<sup>358</sup> bis zum Vorabend des II. Vatikanischen Konzils zur Frage der Verbindlichkeit nicht-unfehlbarer Lehren des universalen Lehramts und zu der geschuldeten Anstehung lehrten. Näherhin geht es darum, was auf der Grundlage des c. 1324 CIC 1917 von Kanonisten entwickelt und auf der Basis der genannten lehramtlichen Äußerungen von Vertretern der Systematischen Theologie ausgearbeitet wurde<sup>359</sup>.

a) Die Diskussion nahm ihren Ausgang bei der Frage nach der in c. 1324 CIC 1917 geforderten Anstehung auf Verurteilungen und Verbote durch den Apostolischen Stuhl. Die hier rechtlich geforderte Haltung wurde als schwere sittliche Pflicht auch für die häufiger werdenden positiven Lehren des nicht-unfehlbaren päpstlichen Lehramts angenommen. Insoweit wurde die Forderung ausgeweitet.

---

<sup>357</sup>Vgl. Papst Pius XII., Enzyklika *Humani generis* vom 12.08.1950, in: AAS 42 (1950) 568: *Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: 'Qui vos audit, me audit'; ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse.*

<sup>358</sup>Dies sind nach U. Mosiek, *Auctores probati*, in: LThK<sup>2</sup> 1, 1025 "Autoren, die eine vor der Kirche vertretbare Lehre gut begründen".

<sup>359</sup>Vgl. H. J. Kothuis, *Response*, 123-180 für repräsentative Kanonisten; B. C. Auza, *Magisterium*, 121-152 untersucht 19 Titel von 16 Autoren kanonistischer oder theologischer Handbücher; einige dieser Autoren wurden mit demselben Ergebnis bereits 1960 von F. M. Gallati, *Päpste*, 153-164 behandelt.



b) Auch für das alltägliche Lehramt des Papstes bürgerte sich die Bezeichnung ordentliches Lehramt ein, wobei fast Konsens bestand, daß es ausschließlich nicht-unfehlbar ist.

c) Dieses Lehramt ist autoritativ. Seine Autorität beruht nicht auf Bildung, Gelehrsamkeit oder Argumentationskraft, sondern auf der von Christus stammenden Bevollmächtigung zum Zeugnis. Es handelt sich nicht um Sach-, sondern um Zeugnisautorität.

d) Für die geforderte Anwohrtung wurde derselbe Grundbegriff wie im Falle der Glaubenszustimmung verwendet, nämlich *assensus*. Vom *assensus "fidei"* wurde er als *assensus "religiosus"* abgehoben. Das Adjektiv „religiös“ bezeichnete das Motiv, auf das hin die Zustimmung erteilt wird. Es besteht nicht in Einsicht, sondern in der Anerkennung der besagten Autorität, ihres autoritativen Zeugnisses. Dementsprechend ist Grundlage der hier geforderten Haltung nicht die theologische Tugend des Glaubens, in welcher der Mensch seine Beziehung zu Gott vollzieht, sondern die Tugend des Gehorsams.

Neben der begrifflichen und sachlichen Unterscheidung wurden aber auch starke Gemeinsamkeiten beider Arten von Zustimmung präsentiert. Die religiöse Zustimmung sei letztlich tief im Glauben verwurzelt. Wer bereitwillig Lehren annehme, weil sie autoritativ verbürgt sind, wengleich auch nicht zur Glaubenszustimmung verpflichten, bei dem sei umso eher wirkliche Glaubensbereitschaft anzunehmen. Der *assensus religiosus* sei somit "unmittelbar und wesenhaft Gehorsamsakt, aber mittelbar *stärkste Glaubensbereitschaft und Glaubensbetätigung*"<sup>360</sup>.

e) Dieser Unterscheidung entspricht die unterschiedliche Qualität der zugrundeliegenden Lehren. Für das nicht-unfehlbare Lehren, aber ohne Konsequenz für die geforderte Anwohrtung, wurden zwei Positionen vertreten: Die eine sah in einer Aussage des ordentlichen Lehramts eine solche über die Wahrheit oder Irrigkeit der Lehre. Der Unterschied zur definitiven Lehre wurde darin gesehen, daß die Wahrheit oder Irrigkeit nicht mit metaphysischer oder absoluter Gewißheit feststeht, sondern (nur) mit moralischer Gewißheit<sup>361</sup>. Die andere Position sah in der Vorlage einer solchen Lehre einen Akt, welcher die Unsicherheit einer verurteilten Lehre bzw. die Sicherheit der ihr entgegenstehenden positiv vorge-

---

<sup>360</sup>F. M. Gallati, Pápste, 164 sowie unten S. 477.

<sup>361</sup>Vgl. zu den Gewißheitsgraden J. de Vries, Gewißheit, in: W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien <sup>17</sup>1976, 146f.

legten Lehre qualifiziert. Der so vorgelegten Lehre ist als einer sicheren zuzustimmen.

Grundlage ist der Gedanke des Schutzes des Glaubensgutes und der Bewahrung des Glaubens der Gläubigen durch Sicherungsmaßnahmen, durch Prävention. Es gilt als sicher, daß das Gegenteil des Gelehrten nicht zutrifft, aber es ist nicht *absolut* ausgeschlossen. Dennoch ist es zum Schutz des eigenen Glaubens ein notwendiger und sicherer Weg, die vorgetragene Lehre für wahr zu halten, sie zu akzeptieren bzw. ihr Gegenteil abzulehnen. In beiden Fällen reicht die Qualität der Lehre aus, um das Recht der Autorität zu begründen, von den Untergebenen Zustimmung zu verlangen; dem entspricht die Pflicht der Untergebenen, sie zu leisten. Auch in Familie und zivilem Gemeinwesen genüge eine moralische Gewißheit zur Begründung dieses Recht-Pflicht-Zusammenhangs und des ihm entsprechenden Verhaltens im alltäglichen Leben<sup>362</sup>.

Nach beiden Positionen blieb es daher bei der Forderung der Zustimmung; freilich wurde keine unbedingte Zustimmung gefordert wie im Falle des Glaubens, sondern eine bedingte. Dies bedeute aber nicht, jene Zustimmung stünde unter dem Vorbehalt eigener Einsicht. Vielmehr war gemeint: falls das kirchliche Lehramt eines Tages anders entscheidet oder lehrt, wird die bisherige Zustimmung durch eine neue abgelöst. Die Verpflichtung ist schwer, ein Verstoß dagegen schwere Sünde. Denn es gehe hier um die oberste Autorität in der Kirche, auch wenn diese ihre Autorität nicht voll einsetze.

f) Die Anathematik wurde bestimmt als innere Zustimmung, d. h. persönliches Anhängen, als Übernahme der Lehre, so wie sie von der vortragenden Autorität gemeint ist. Bloße äußere Gefolgschaft oder der nur innere Verzicht auf eine entgegengesetzte Ansicht erfüllt die Forderung nicht. In Analogie zum Glaubensakt wurde diese Zustimmung als ein Akt des Verstandes unter dem bewegenden Einfluß des Willens verstanden. Insofern der Wille durch Befehle angesprochen wird und eine Lehre als Befehl gemeint ist, hat die Zustimmung den Charakter eines Gehorsamsaktes. Zustimmung und Gehorsam sind keine Alternativen, es geht um Zustimmung als Gehorsamsakt.

g) Die so im Begriff der Zustimmung enthaltene Bedingtheit der geforderten Zustimmung bedeutete, daß sie wegen der Unterordnung unter

---

<sup>362</sup>Vgl. zur Illustrierung dieses Argumentationsmusters B. Schüller, Bemerkungen, 537f.

die kirchliche Autorität nicht *aus* Einsicht zu leisten war, aber gleichwohl nicht *gegen* feststehende bessere Einsicht gefordert wurde. Dies war eine logische Folgerung aus der nicht völlig ausgeschlossenen Möglichkeit eines Irrtums der nicht-unfehlbaren Autorität. Sie wurde aber bis in die Vorbereitungszeit des II. Vatikanums hinein, wenn überhaupt, dann extrem knapp und restriktiv behandelt.

h) Den Umfang des Beistands des Heiligen Geistes beim nicht-unfehlbaren Lehramt zu bestimmen, bereitete Schwierigkeiten. Konsens bestand in zweierlei Hinsicht: das nicht-unfehlbare Lehramt sei nicht vor jedem Irrtum bewahrt (negativ), und der Heilige Geist werde es niemals zulassen, daß die gesamte Kirche in die Irre geführt werde (positiv). Bevor das geschieht, gebe es eine Korrektur. Keine Einhelligkeit herrschte aber darüber, wie ein solcher Irrtum entdeckt und behoben wird. Die einen sahen hier nur die Möglichkeit, daß der Hl. Geist das Lehramt zur Einsicht in den eigenen Irrtum und damit zu einer Selbstkorrektur führt. Andere zogen die Möglichkeit des Dissenses in Betracht: der Hl. Geist könne auch bewirken, daß Gläubige ihre zunächst gegebene Zustimmung einstellen.

i) Man war zwar äußerst skeptisch, ob eine solche Situation jemals eintritt. Als theoretische Möglichkeit mußte sie jedoch in Betracht gezogen und untersucht werden, unter welchen Bedingungen ein Dissens erlaubt, legitim ist<sup>363</sup>. Zunächst sei eine spontane Zustimmung gefordert. Erst wenn in außerordentlichen Fällen solide und hinreichende Gründe für einen evidenten Irrtum auf Seiten des Lehramts sprächen, dürfe die innere Zustimmung aufgegeben werden.

j) Bei Zweifeln ist die zuständige Autorität in Bescheidenheit und Demut um Klärung anzugehen. Da die Träger des nicht-unfehlbaren Lehramts selbst theologische Experten sind oder zur Verfügung haben, steht der Zweifelnde der fachlichen wie der formalen Autorität gegenüber. Läßt sich die Überzeugung, das Lehramt sei hier im Irrtum, auf der fachlichen Ebene der Einsicht nicht beheben, ist die formale Autorität die entscheidende.

---

<sup>363</sup>Die Frage der möglichen *Verpflichtung zum Dissens* aufgrund erwiesener besserer Einsicht wird nicht thematisiert, vgl. ebd., 542-545, wo dies am Beispiel von *F. M. Gallati* illustriert wird. *B. Schüller* bewertet die Nichtbehandlung dieses Aspekts als "Zeichen unsachlicher Parteinahme für das authentische Lehramt".

k) Daher ist die Suspendierung der Zustimmung erlaubt, aber nur in privater Form, d. h. in der Form des *silentium obsequiosum*. Dieses schließt ein weiteres Studium der Frage nicht aus; eigene Schlußfolgerungen können als Hypothesen und in begrenztem Bereich von Fachleuten vorgetragen wie auch schriftlich vorgelegt werden, solange kein Anlaß zu Zweifeln an der Bereitschaft des Betreffenden besteht, sich der kirchlichen Autorität zu unterstellen. Ein öffentlicher Widerspruch gegen eine Lehre und schon ihr öffentliches Infragestellen und freies Diskutieren sind verboten, es sei denn, der Papst habe seine Erlaubnis dazu zu erkennen gegeben.

l) Aus diesen Bedingungen wird verständlich, daß die Mehrheit der Autoren einen Dissens nur bei Theologen oder gebildeten Katholiken für erlaubt hielten, nur wenige auch beim "einfachen" Gläubigen.

### (3) Die einschlägigen Aussagen von LG 25

Das Zweite Vatikanische Konzil hat bewußt an die dargestellte Lehre angeknüpft. Genau dies ist die Bedeutung der Aussage von LG 25a: dem authentischen nicht-unfehlbaren Lehramt des Papstes ist in besonderer Weise ein religiöser Willens- und Verstandesgehorsam entgegenzubringen, und zwar so, daß sein Lehramt ehrfürchtig anerkannt (*reverenter agnoscatur*) wird und seine Urteile aufrichtig übernommen (*sincere adhaeretur*) werden. Vorschläge von Ergänzungen in bezug auf den geforderten Gehorsam wurden abgelehnt mit dem Hinweis, dazu seien die *probati auctores* zu konsultieren<sup>364</sup>. Der Konzilstext fügt noch hinzu, daß

---

<sup>364</sup>Vgl. Relatio de particularibus, 88 M. 159f. Ein weiterer Modus - M. 161 - gab die Anregung, eigens die verbleibende Freiheit zu weiteren Untersuchungen und zum Fortschritt in der Lehre zu erwähnen. Der Intention wurde zugestimmt, aber eine Einfügung als nicht notwendig erachtet. Die für den Inhalt des c. 752 CIC relevante Textgeschichte zu LG 25a ist bereits mehrfach nachgezeichnet worden, vgl. L. M. Blyskal, The Ordinary Ecclesiastical Magisterium from the Antepreparatory Documents of Vatican Council II to canon 752 and 753 in the 1983 Code, Washington 1987 (= CLSt 523), 4-146; H. J. Kothuis, Response, 191-241; U. Betti, L'ossequio al magistero pontificio "non ex cathedra" nel n. 25 della "Lumen gentium", in: Anton 62 (1987) 423-461, der nach Archivmaterial auch die Arbeiten der konzilsvorbereitenden Theologischen Kommission berücksichtigt und zum Teil dokumentiert. Auf Betti stützt sich B. C. Auza, Magisterium, 77-120. Die Formel *religiosum voluntatis et intellectus obsequium praestandum est* ist während des Konzils in allen Entwürfen seit dem ersten Schema De Ecclesia 1962 gleich geblieben. Variationen hat es nur während seiner Vorbereitung gegeben: Zunächst hieß es *intimo mentis religiosoque assensu accipienda sunt*,

diese dem Papst in besonderer Weise geschuldete Haltung keine fixe, sondern eine differenzierte Größe ist, je nach kundgetaner Auffassung und Absicht. Für deren Feststellung werden als formale Kriterien genannt: die Art der Dokumente, die Häufigkeit der Vorlage derselben Lehre und die Sprechweise. Diese Aufzählung ist durch *praecipue* als nicht taxativ, sondern (nur) exemplarisch gekennzeichnet; weder wurden weitere formale Kriterien ausgeschlossen noch die Relevanz inhaltlicher Kriterien sowie die Kraft der Argumente geleugnet<sup>365</sup>.

LG 25a wurde lehramtlich durch die Päpste<sup>366</sup>, die Kongregation für die Glaubenslehre<sup>367</sup> wie auch durch viele Bischofskonferenzen weltweit

---

dann *religiosum intellectus et voluntatis obsequium praestandum est*. In der Zentralkommission ergab sich eine Diskussion, deren Klima als explosiv, scharf und geprägt von einer diffusen Unzufriedenheit mit dem Schema insgesamt und insbesondere mit dem Lehramtsabschnitt beschrieben wird. Es ergaben sich aber nur zwei relevante Änderungen: Zum einen wurde bereits die endgültige Reihenfolge *voluntatis et intellectus* hergestellt. Die Begründung lautete: *voluntatis, quia agnoscere debemus illud magisterium utpote nomine Christi docens ...; intellectus, quia debemus dare assensum in veritatem propositam, licet non absolutum: ut in humanis quotidie fit et fieri debet, ubi adest quidem possibilitas erroris, nulla autem veri nominis probabilitas*. Gleichzeitig wurde der Satz über die Anerkennung des päpstlichen Lehramts und die Annahme seiner Urteile angefügt. Schließlich war die Einbeziehung der Passage aus *Humani Generis*, in der es um das Verbot *freier* Diskussion nach päpstlicher Stellungnahme ging, bereits hier abgeändert worden zum Verbot *öffentlicher* Diskussion; damit wurde allerdings der angezogenen Stelle der Enzyklika lediglich das in der theologischen Literatur bereits verbreitete Verständnis beigelegt, vgl. U. Betti, *L'ossequio*, 426-433. Durch die Voranstellung von *voluntas* war in Analogie zum Glaubensakt die Motivierung des Verstandes durch den Willen und damit der Vorrang der Anerkennung der Autorität vor der persönlichen Einsicht herausgestellt, vgl. ebd., 432. Zu der Diskussion in der Zentralkommission vgl. die oben genannten Autoren.

<sup>365</sup>Vgl. K. Rahner, *Kommentar*, 236. U. Betti, *L'ossequio*, 454f. vernachlässigt das *praecipue* und erweckt so den Eindruck, hier werde eine erschöpfende Aufzählung gegeben.

<sup>366</sup>Vgl. B. C. Auza, *Magisterium*, 164-258.

<sup>367</sup>Vgl. ebd., 259-300. Nur wenige Monate nach Abschluß des II. Vatikanums richtete die Kongregation für die Glaubenslehre unter *Kard. Ottaviani* ein zunächst vertraulich gedachtes, dann aber doch veröffentlichtes Schreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen über die rechte Auslegung des Konzils, vgl. SC Fid, Schreiben *Cum Oecumenicum Concilium* vom 24.07.1966, in: AAS (1966) 659-661. Darin wurde zunächst die in *Tuas libenter* auf die gesamte theologische Lehre bezogene Aufgabe der Hierarchie, nämlich die des Überwachens und Dirigierens und zusätzlich des Förderns, auf die vom Konzil begonnene Erneuerungsbewegung bezogen, näherhin auf die Auslegung und Umsetzung seiner Dokumente, vgl. ebd., 659: *Ad Hierarchiam vero spectat ius et officium vigilandi, dirigendi, promovendi renovationis motum a Concilio inchoatum, ita ut eiusdem Concilii Documenta et*

in unterschiedlichen Verlautbarungen, vor allem im Zusammenhang mit dem Faktum des verbreiteten Widerspruchs gegen die Enzyklika *Humanae Vitae* interpretiert. Diese Interpretation ging nicht über die in dem beschriebenen Prozeß lehramtlich rezipierte kanonistische und theologische Doktrin hinaus; vielmehr wiederholte und bekräftigte sie diese<sup>368</sup>.

In der theologischen Wissenschaft indes wurde die traditionelle Begründung für die Autorität des kirchlichen Lehramts in Frage gestellt und die faktische Ausübung des Lehramts kritisiert: ein eher moderierendes und dialogisches Lehramt wurde gefordert, das Lösungen nicht autoritativ verfügt, sondern die Diskussion unter den verschiedenen Positionen und Schulen fördert und leitet. Schließlich wurde die Berechtigung von LG 25a bestritten. Diese Position sei von der Ekklesiologie des II. Vatikanums implizit bereits überholt<sup>369</sup>. Aus der sicheren Einsicht in die Irrigkeit einer nicht-definitiven Lehre erwachse nicht nur das Recht, sondern die strenge Pflicht, diesen Irrtum abzulehnen; dies könne in gebührender Form auch öffentlich geschehen, insofern "Irrtum ... nie im Sinne der Kirche sein (kann), und deshalb aufgedeckt und zurückgenommen werden muß"<sup>370</sup>. Zur Aufgabe einer "Theorie des Dissenses" gehöre es, Not-

---

*Decreta rectam interpretationem accipiant et ad effectum deducatur secundum propriam ipsorum vim et mentem adamussim servatam.* Unter den dann exemplarisch aufgelisteten Irrtümern wurde die Vernachlässigung und Mißachtung des ordentlichen Lehramts der Kirche, insbesondere des Papstes genannt, die fast so weit gehe, daß es in den Bereich dessen geschoben werde, zu dem die freie (!) Meinungsbildung möglich sei, vgl. ebd., 660. Die Bischöfe wurden wieder einmal aufgefordert, solche Irrtümer und Gefahren zu unterdrücken und dem HI. Stuhl bis Weihnachten des laufenden Jahres in geeigneter Weise zu berichten und Ratschläge zu unterbreiten, vgl. ebd. 661. Kritisch befaßt hat sich mit diesem Dokument K. Rahner, Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, in: Ders., Schriften zur Theologie 8, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 111-132.

<sup>368</sup>Vgl. ebd., 300-334.

<sup>369</sup>Vgl. ebd., 337-441. Wo die dargestellten Positionen sich früher auf das II. Vatikanum stützten, zeigt sich heute eher Zurückhaltung. Vgl. etwa den "Rückblick in ernüchterter Hoffnung" bei O. H. Pesch, Konzil, 351-359 oder die erwähnte, vgl. oben S. 74, selbstkritische Relecture der Kirchenkonstitution durch den Fundamentaltheologen D. Wiederkehr, Ekklesiologie. Zur Entwicklung der Verwendung des Dissensbegriffs vgl. auch die Anmerkungen von K. Lehmann, Dissensus. Überlegungen zu einem neueren dogmenhermeneutischen Grundbegriff, in: E. Schockenhoff, P. Walter (Hg.), FS Bischof W. Kasper, Dogma und Glaube, Mainz 1993, 79-85.

<sup>370</sup>W. Kern, F.-J. Niemann, Erkenntnislehre, 162 mit Berufung auf B. Schüller, Bemerkungen, 544f.

wendigkeit und Formen öffentlicher Auseinandersetzungen um nicht-definitive Lehren des authentischen Lehramts zu berücksichtigen<sup>371</sup>. Dies kann im Kern als Stand der theologischen Diskussion zum Zeitpunkt der Promulgation des CIC gelten, ein Stand, der allerdings bereits seit den 70er Jahren auf Widerspruch wie auch auf Gegenmaßnahmen von seiten des Lehramts gestoßen ist<sup>372</sup>.

#### (4) Verstandes- und Willensgehorsam in c. 752 CIC

In welcher Weise hat c. 752 CIC die Gehorsamsforderung aus LG 25 übernommen? Gibt es Unterschiede von Bedeutung? Die Formel als solche geht in ihrer Bedeutung nicht über die traditionelle Doktrin der *probati auctores* hinaus. Das bedeutet: C. 752 CIC fordert rechtlich Gehorsam gegenüber Lehren, die inhaltlich Glaube oder Sitten betreffen; formal sind diese Lehren als authentisch, wenn auch nicht-definitiv qualifiziert<sup>373</sup>. Gefordert wird ein Gehorsam, der zwei nicht voneinander zu trennende Seiten aufweist. Sie bestehen intellektuell in innerer, zustimmender Aneignung und unter volitivem Aspekt in äußerer Gefolgschaft. Die Verbin-

---

<sup>371</sup>Vgl. A. Dulles, *Lehramt*, 176f. Weitere Belege für das nachkonziliare, auch öffentlichen Dissens einschließende Verständnis des religiösen Verstandes- und Willensgehorsams bei L. M. Blyskal, *Obsequium: A Case Study*, in: *Jurist* 48 (1988) 568-585. Ausführlich zu den verschiedenen Dissenstheorien und ihren Begründungen B. C. Auza, *Magisterium*, 493-509.

<sup>372</sup>Zur Beanstandung der Auffassungen des amerikanischen Moraltheologen *Charles Curran* vgl. L. M. Blyskal, *Magisterium*, 311-315 und L. Kaufmann, N. Klein, Curran: Um den öffentlichen Dissens in der Kirche, in: *Orientierung* 50 (1986) 185-188. C. Curran, *Faithful Dissent*, London 1987 selbst hat die Vorgänge geschildert, vgl. 3-49, interpretiert, vgl. 50-74, bewertet, vgl. 75-109, und ausführlich dokumentiert, vgl. 113-287.

<sup>373</sup>Hier besteht, anders als F. A. Sullivan, *Response*, 274-278 meint, kein Unterschied zu LG 25. Der Konzilstext bleibt seiner Ansicht nach durch die Unterscheidung zwischen der Anerkennung der Autorität einerseits und der Zustimmung zu lehramtlichen Urteilen andererseits offen für ein Verständnis, das nicht jede Nichtzustimmung schon als Mißachtung der Autorität ansieht. Die Pflicht zur Anerkennung der letzteren könne auch bei bestimmten Formen der Nichtzustimmung noch als erfüllt gelten; die intellektuelle und die volitive Dimension des geforderten Gehorsams müßten nicht immer gleichzeitig gegeben sein. Diese Ansicht entspricht aber nicht der vom Konzil übernommenen traditionellen Doktrin, in der gerade die Zustimmung als Akt des Gehorsams galt. Außerdem ist in der Formulierung von LG 25 "authentisches Lehramt des Römischen Bischofs" das Lehramt im objektiven Sinne als "Lehre" verstehbar und damit inhaltlich konform mit c. 752 CIC, vgl. so mit Recht F. J. Urrutia, *Obsequio*, 23-28. 33-35.

dung mit *und* macht deutlich, daß die geforderte Haltung beide Seiten kumulativ und nicht alternativ oder konsekutiv umfassen muß. Es wird erwartet, daß ein eventueller Mangel an Einsicht in die inneren Gründe einer nicht-definitiven Lehre mit Hilfe eines Willensaktes überbrückt und auf diese Weise doch in eine innere Zustimmung überführt wird. Möglich ist dies nur in einem Gehorsam aus religiöser Motivation, die in der Anerkennung der kirchlichen Autorität besteht. Inhaltliche Evidenz ist auf der religiösen Ebene verzichtbar. Eine Berufung auf die eigene persönliche fachliche Kompetenz, auf Forscherverantwortung oder auf die Rolle der Theologen ist von vornherein verfehlt. Denn das hieße, die kirchliche Autorität wie seinesgleichen zu behandeln. Die spezifische, religiös im Auftrag Christi gründende Autorität des Lehramts wird damit eingeebnet. Jeder, auch ein Nichtkatholik, kann Meinungen vortragen, die soviel Wert sind wie die eigene Sachkompetenz. Hier dagegen geht es um die prinzipielle Unterwerfung des eigenen Urteils unter das der kirchlichen Autorität - mit dem Risiko des praktisch zwar unwahrscheinlichen, theoretisch aber möglichen Irrtums. Gläubig ist von Christen darauf zu vertrauen, daß Gott entweder einen Irrtum der authentisch lehrenden Autorität nicht zulasse oder ihn, falls er doch vorkommen sollte, für das religiöse Leben unschädlich sein läßt<sup>374</sup>.

Der Wortlaut des c. 752 CIC kennt keine Differenzierung, weder hinsichtlich der in Frage kommenden Lehren noch hinsichtlich des autoritativen Engagements der verkündenden Lehrer. Die *Rechtspflicht* bezieht sich auf alle nicht-definitiven Lehren gleichermaßen<sup>375</sup>.

#### (5) Unterlassungspflicht

Wie in c. 750 CIC ist auch dieser positiven Rechtspflicht eine weitere zur Seite gestellt. Sie ist aber anders gefaßt: Als Konsequenz (*ergo*) des rechtlich geforderten Verstandes- und Willensgehorsams werden alle

---

<sup>374</sup>Vgl. so zutreffend meines Erachtens mehrfach F. J. Urrutia, 96-104; ders., *Obsequio*, 23-35; ders., *The Magisterium: How it Works*, in: *Folia Theologica* 2 (1991) 17-27 sowie U. Betti, *L'ossequio*, 452-456 bezogen auf LG 25.

<sup>375</sup>Vgl. J. P. Boyle, *Church*, 148.



Gläubigen durch eine Mußvorschrift<sup>376</sup> rechtlich verpflichtet, (alles) zu meiden, was der beschriebenen Lehre nicht entspricht (*non congruant*). Im Unterschied zur parallelen Pflicht in c. 750 CIC zeigt sich hier eine *inhaltliche* und *modale* Verschärfung:

Anders als bei Glaubensaussagen ist nicht nur Entgegenstehendes zu meiden, sondern schon das einer nicht-definitiven Lehre *nicht Entsprechende*. Weil die Gehorsamsforderung keine Differenzierung kennt, darf auch hier keine eingetragen werden. Das bedeutet: Zu meiden ist alles, was einer nicht-definitiven Lehre des universalkirchlichen authentischen Lehramts in irgendeiner Weise nicht entspricht. Es geht nicht erst um Abweichungen. Löst man vielmehr die vorsichtige doppelte Negierung "meiden, was nicht entspricht" auf, so ergibt sich die Pflicht zur Entsprechung. Bei aller Kommentierung, Illustrierung und Aktualisierung einer nicht-definitiven Lehre des authentischen universalkirchlichen Lehramts ist darauf zu achten, daß die Entsprechung zu ihr gewahrt bleibt. Weil es dem Gesetzgeber in den lehrrechtlichen Grundnormen besonders auch um moralische Lehren geht<sup>377</sup>, ist die inhaltliche Ausweitung der Vermeidungspflicht auch dahingehend zu verstehen, daß Verhaltensweisen erfaßt werden sollen, die mit einer Lehre praktisch nicht übereinstimmen<sup>378</sup>.

Die der amtlichen Doktrin nicht entsprechenden Lehren sind zudem *sorgsam* zu meiden. Im exhortativen Sinne, also zur Kennzeichnung einer Mahnung stellt *curare* stärker darauf ab, daß der Adressat sich das geforderte Verhalten in besonderer Weise angelegen sein läßt, es zum Gegenstand seines Bemühens macht. Diese innere Anteilnahme bzw. dieses persönliche Engagement wird in c. 752 CIC, wo *curent* im Sinne einer Muß-

---

<sup>376</sup>Vgl. zum Rechtscharakter auch dieses Teils des Canons oben S. 305. Die Übersetzung in MKCIC als Sollvorschrift: "*sollen* sorgen zu meiden" entspricht nicht dem mit dem lateinischen Text Gemeinten: Es kann auf Grund der gewollten Parallelität zu c. 750 CIC und dem konsekutiven Anschluß an die klare und vorbehaltlose Verpflichtung zum Gehorsam im ersten Teil von c. 752 CIC nicht die Rede davon sein, daß hier eine Sollbestimmung vorliegt. Eine Sollvorschrift würde damit rechnen, "daß sie nicht in jedem Fall beobachtet werden kann und beobachtet zu werden braucht", vgl. G. May, A. Egler, Einführung, 173. Dagegen spricht auch, daß die Pflicht eigens strafrechtlich abgesichert ist, vgl. weiter unten S. 329.

<sup>377</sup>Vgl. oben S. 256. 262.

<sup>378</sup>Vgl. C. J. Errázuriz M., *Munus*, 125f. A. 93. Für möglich hält ein solches Verständnis auch F. A. Sullivan, *Response*, 279f.

vorschrift verwendet wird, in die Rechtsverpflichtung einbezogen<sup>379</sup>. Auf diese Weise werden nicht-definitive Lehren disproportional durch eine weiterreichende Vermeidungspflicht geschützt als definitive Glaubenswahrheiten<sup>380</sup>.

Wenn jemand zu der Überzeugung gelangt, einer solchen Lehre aufgrund besserer Einsicht nicht zustimmen zu können, kommt vom klaren Wortlaut der Norm her nicht mehr als die ausnahmsweise innere Suspendierung dieser Zustimmung im Sinne des traditionellen *schweigenden Gehorsams* in Frage. Dieses gehorsame Schweigen hat den Sinn, die Nicht-Zustimmung nicht über den privaten Bereich hinaus erkennbar werden zu lassen.

#### (6) Strafrechtliche Sanktionierung

Eine weitere Parallele zu c. 750 CIC besteht darin, daß auch c. 752 CIC *strafrechtlich sanktioniert* ist. C. 1371 CIC<sup>381</sup> umfaßt drei Straftatbestände in zwei Nummern. Alle stellen Straftaten gegen die kirchliche Autorität dar. N. 1 enthält zwei Straftatbestände, die sich beide auf strafwürdige Haltungen gegenüber bestimmten Lehren beziehen. Während c. 2317 CIC 1917 nur das Lehren bzw. das Verteidigen einer von Papst oder Konzil verurteilten Doktrin unter Strafe stellte<sup>382</sup>, ver-

---

<sup>379</sup>Die Bestimmung ist entstehungsgeschichtlich verbunden mit der Überarbeitung des c. 1324 CIC 1917. Dieser kannte die Mahnung, alles einer Häresie mehr oder weniger Nahekommende sorgfältig zu meiden (*diligenter fugere*). Diese fiel bei seinem Nachfolger, c. 754 CIC, aus und klingt stattdessen hier nach.

<sup>380</sup>Vgl. W. Böckenförde, Lehrbeanstandungen, 264; H. Schmitz, "Professio fidei", 413. Gegen L. M. Blyskal, Magisterium, 278-283 ist festzuhalten, daß es keinerlei Anhaltspunkte dafür gibt, daß *devitare* in den cc. 750 und 752 CIC in unterschiedlicher (strenger und weniger strenger) Bedeutung verwendet wird. Und wenn G. Damizia, Funzione, 612 davon spricht, daß die Gläubigen (schon) alles Nichtentsprechende meiden, *indem* sie eine Lehre akzeptieren, erklärt dies noch nicht den Unterschied zur Vermeidung des Widersprechenden in c. 750 CIC.

<sup>381</sup>"*Iusta poena puniatur: 1<sup>o</sup> qui, praeter casum de quo in can. 1364, § 1, doctrinam a Romano Pontifice vel a Concilio Oecumenico damnatam docet vel doctrinam, de qua in can. 752, pertinaciter respuit, et ab Apostolica Sede vel ab Ordinario admonitus non retractat; 2<sup>o</sup> qui alter Sedi Apostolicae, Ordinario, vel Superiori legitime praecipienti vel prohibenti non obtemperat, et post monitum in inoboedientia persistit*" (Hervorhebung von mir).

<sup>382</sup>Vgl. außerdem c. 754 CIC sowie unten in diesem Kapitel III. 3.

pflichtet<sup>383</sup> c. 1371 n. 1 CIC die zuständige Autorität darüber hinaus zur Verhängung einer gerechten Strafe auch gegen jeden Katholiken (c. 11 CIC), der eine Lehre, von der c. 752 CIC handelt, hartnäckig ablehnt (*respuit*) und nach Verwarnung durch den Apostolischen Stuhl oder den Ordinarius nicht widerruft. Indem n. 2 darüber hinausgehende Ungehorsamsfälle sanktioniert ("qui *aliter* ... non obtemperat") sind die in n. 1 genannten Tatbestände als Spezialformen des Ungehorsams gekennzeichnet.

Beim ersten Fall ist umstritten, ob der Adressatenkreis der Norm durch *docet* auf diejenigen Katholiken eingeschränkt ist, die auf Grund ihrer Rechtsstellung zu lehren befugt sind<sup>384</sup>. Im zweiten Fall stellt sich diese Frage vom Wortlaut her nicht. Die beiden unter n. 1 zusammengefaßten Straftatbestände haben zwar den Lehrbezug gemeinsam, sind aber durch die disjunktive Konjunktion eindeutig voneinander abgehoben. *Respuere* ist im CIC singular<sup>385</sup> und bedeutet "zurückweisen, mißbilligen, ablehnen". Mit Strafe bedroht wird hier, wer entgegen der ihm nach c. 752 CIC obliegenden Verpflichtung zu erkennen gibt, daß er eine nicht-definitive authentische Lehre nicht annimmt, ihr mit Unverständnis oder tadelnd gegenübersteht, ihr widerspricht oder sie als falsch hin-

---

<sup>383</sup>Der CIC kennt zwei Formulierungen für die Strafdrohung, einerseits *puniri potest*, andererseits *puniatur*. Die kanonistische Doktrin spricht im ersten - im staatlichen Recht unbekanntem - Fall von einer *fakultativen* Strafe, sie braucht selbst dann nicht verhängt zu werden, wenn alle Strafbarkeitsvoraussetzungen erfüllt sind. Zur Abhebung davon wird die zweite als *obligatorische* Strafe bezeichnet. Sie will den von der Reformkommission bewußt intendierten imperativischen Charakter dieser Strafdrohungsformel begrifflich erfassen. Dies steht allerdings unter dem Vorbehalt, "daß nach kirchlichem Strafrecht keine echte Bestrafungspflicht besteht. Es existiert keine Instanz, deren Aufgabe es wäre, kirchliche Straftaten zu verfolgen. ... Laut 1341 geht jedes andere Mittel, den Zweck der Strafe im konkreten Fall zu erreichen, vor. Nur unter Einbeziehung dieser Regeln kann davon gesprochen werden, daß es obligatorische Strafen gebe", vgl. Klaus Lüdicke, in: MKCIC 1315, 7 sowie ebd., Einf. vom 1311, 6d. Dennoch verleiht die imperativische Formulierung der Strafdrohung einen gewissen Nachdruck.

<sup>384</sup>So Klaus Lüdicke, in: MKCIC, 1371, 3 und 8. Dagegen tendiert L. Chiappetta, Codice 2, 504 n. 4486 vom Zweck der Norm her zu einem weiteren Verständnis von *docere*. Denn eine verworfene Lehre in Form von Publikationen oder in Konferenzen o. ä. zu vertreten, diene unter Umständen deren Verbreitung mehr, als wenn dies im Rahmen einer amtlichen Lehrfunktion geschehe. Problematisiert wird dies exklusiv im Zusammenhang mit dem ersten unter n. 1 genannten Fall. Für den zweiten Fall kommt für ihn diese Unterscheidungsmöglichkeit nicht in Betracht.

<sup>385</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 417.

stellt<sup>386</sup>. Der Wortlaut des c. 1371 n. 1 CIC bezieht sich eindeutig ohne irgendeine Einschränkung und unterschiedslos auf jede in c. 752 CIC erfaßte Lehre. Selbst bei der für Strafrechtsnormen gebotenen engen Auslegung ist nicht von einer je nach Lehre abgestuften Pflicht auszugehen, allenfalls eine Differenzierung der Strafbemessung angezeigt<sup>387</sup>. Mit dem zweiten Teil des c. 1371 n. 1 CIC ist unter die Straftaten gegen die kirchliche Autorität der neue Straftatbestand "Abweichung von nicht-definitiven authentischen Lehren" aufgenommen worden<sup>388</sup>.

### (7) Unangemessene Ausweitungen und Beschränkungen der Norm

Obwohl vom Wortlaut des c. 752 CIC gestützt, wird der vorgetragenen Auslegung der Norm von unterschiedlichen Standpunkten aus widersprochen. Art und Umfang der Gehorsamspflicht werden entweder ungebührlich ausgeweitet oder unzulässig beschränkt.

Eine *Ausweitung* geschieht, wenn die klare begriffliche Abgrenzung des c. 752 von der in c. 750 CIC normierten Glaubenszustimmung nicht

---

<sup>386</sup>Insofern im Ausdruck *ablehnen* eher auch die Verweigerung eines Tuns, etwa die Ausführung eines Befehls, mitschwingt, ist er als Übersetzung besser geeignet als *zurückweisen*.

<sup>387</sup>So meint L. M. Blyskal, *Obsequium*, 583, c. 18 CIC zwingt zur Berücksichtigung verschiedener Gehorsamsstufen. Genau diese Stufung kennt aber der Gesetzestext weder in c. 752 noch im zweiten Teil von c. 1371 n. 1 CIC.

<sup>388</sup>Vgl. J. P. Boyle, *Church*, 160. So bereits früher H. Schauf, *Thesen neuerer Moraltheologen im Licht des neuen Codex Iuris Canonici*, in: *Theologisches* Nr. 161, September 1983, 5392. C. J. Errázuriz M., *Munus*, 130f. kritisiert die Strafbestimmung sowohl wegen der neu eingeführten Straftat als auch wegen des ungenauen Strafmaßes. Er sieht dadurch eine gerechte und effektive Handhabung des kanonischen Strafsystems erschwert. Er bejaht die Zielsetzung der Norm, hält ihre Formulierung aber nicht für optimal. Dennoch handelt es sich bei seiner Beanstandung um eine deutliche Kritik am Papst als kodikarischem Gesetzgeber, was den Autor zu der entschuldigenden Erläuterung veranlaßt, sie sei nicht als Manifestation eines Argwohns oder Vorbehalts gegen das authentische Lehramt zu verstehen oder als eine geringe Sensibilität hinsichtlich der ekklesialen Bedeutung des Gehorsams gegenüber dem Lehramt. Es handle sich um eine kritisch-konstruktive Beobachtung aus der Perspektive der festen Überzeugung von der innerlich kirchlichen Bedeutung einer real erlebten Strafdisziplin. Mit der dazugehörigen A. 102 verstärkt er das noch, indem er sich von der ähnlich lautenden - gegen die strafrechtliche Sanktionierung des c. 752 CIC gerichteten, aber für ihn aus einer anderen Einstellung entspringenden - Kritik von J. P. Boyle, *Church*, 160f. distanziert.

beachtet wird. Gegen den eindeutigen Wortlaut wird ein so enger Zusammenhang zum Glaubensakt hergestellt, daß der im Gesetz markierte Unterschied verblaßt oder ganz verschwindet. Dies geschieht entweder durch ungenaue Wortwahl<sup>389</sup> oder durch ambivalente Erläuterungen der beiden begrifflich und rechtssystematisch voneinander abgehobenen Canones: Die kodikarische Unterscheidung reserviert die Gehorsamskategorie für die Anwohrtaltung auf nicht-definitive Lehren, obwohl das II. Vatikanum auch von Glaubensgehorsam spricht. Daß der CIC nur in c. 752 CIC, nicht aber in c. 750 CIC den Begriff des Gehorsams verwendet, sollte im Kontext der Thematik "*Glaubenszustimmung und Verstöße gegen den Glauben*" eine Zurückhaltung gegenüber der Gehorsamskategorie bewirken, nicht zuletzt um der Eigenständigkeit der neuen Bestimmung des c. 752 CIC willen<sup>390</sup>. Umgekehrt müssen auch Autoren, welche diesen Canon in einen engen Zusammenhang mit der Glaubenszustimmung bringen oder in ihm gar ebenfalls diese Anwohrtaltung erfaßt se-

---

<sup>389</sup>Vgl. I. Riedel-Spangenberg, Die "Hierarchie der Wahrheiten" als Rechtsprinzip der Ökumene, in: *Renovatio. Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch* 48 (1992) 118: "In c. 752 wird ... eine Rangordnung unterschieden. Glaubenszustimmung wird verlangt zu den unfehlbaren Lehren der Kirche, *Glaubensgehorsam* dagegen gegenüber dem authentischen Lehramt" (Hervorhebung von mir). Im Zusammenhang mit der erwähnten Rangordnung ist nicht ersichtlich, warum gerade in bezug auf c. 752 von *Glaubensgehorsam* gesprochen wird.

<sup>390</sup>Von daher ist es problematisch, wenn L. Gerosa, *Schisma*, 209-212 seine Ausführungen zu cc. 750f. und ihren strafrechtlichen Sanktionen in abschließende Erwägungen über den "'kirchlichen Gehorsam' als Unterscheidungskriterium" in Anlehnung an *H. U. von Balthasar* ausmünden läßt und betont, "daß der kirchliche Gehorsam notwendig ist, um den Gehorsam gegenüber Christus im Leben voll zu verwirklichen", vgl. ebd., 210. Diesen Gehorsam versteht er als Unterscheidungskriterium für unterschiedliche Phänomene: "In der konziliaren 'Communio'-Ekklesiologie, in der das Recht der Kirche als eine theologische Realität erscheint, welche die dogmatische Wahrheit in sich trägt, kann das Kriterium zur Feststellung, ob eine bestimmte kirchliche Haltung einer Person oder einer Gruppe eine schismatische Tendenz oder einen einfachen Dissens oder gegebenenfalls eine neue Vereinsform charismatischen Charakters oder auch eine prophetische Erfahrung darstellt, kein anderes sein als das spezifische kirchliche Kriterium des Gehorsams. ... Auch wer Dissens ausdrückt oder wer prophetisch wirkt, kann dies ... nur im kirchlichen Gehorsam gegenüber Christus 'in veritate' tun. Damit dieser Gehorsam zustandekommt, ist jedoch die Mitwirkung des kirchlichen Amtsträgers notwendig, der als 'Träger des hoheitlichen Lehramtes der Kirche' das Charisma prüfen und gegebenenfalls ihm widersprechen kann, wenn es nicht zum Aufbau der Einheit der Kirche ausgeübt werden sollte", ebd., 211.

hen, an den Wortlaut des Gesetzes als entscheidenden Interpretationsmaßstab erinnert werden<sup>391</sup>.

Auf der anderen Seite steht eine Reihe von Auslegungen, die für ein *restriktives Verständnis* der in c. 752 CIC verlangten Anwothaltung ein-treten: Die in LG 25a anzutreffenden unterschiedlichen Grade der Ver-pflichtungskraft päpstlicher Lehren und die entsprechend unterschiedli-chen Anwothaltungen meint man auch in c. 752 CIC annehmen zu dür-fen. Denn die dort geforderte Gehorsamshaltung stamme aus diesem Konzilstext. Daher sei c. 752 CIC in Sinne von LG 25a zu interpretieren. Der von etlichen Autoren empfundene Mangel sei durch Rückgriff auf den Konzilstext zu beheben<sup>392</sup>, zumal der Papst den CIC in der Ap. Konst. *Sacrae Disciplinae Leges* als Umsetzung der konziliaren Ekklesio-logie verstehe<sup>393</sup>. Oder man verweist auf das empirische Faktum, daß der Papst sehr häufig und in sehr unterschiedlicher Weise sein ordentliches

---

<sup>391</sup>Vgl. etwa C. J. Errázuriz M., *Munus* 133-135, der in c. 752 CIC Glaubensgehorsam gefordert sieht. LG 25a spreche allgemein vom authentischen Lehramt, wobei der Bezug zum Glauben nicht klarer sein könne. Anschließend gehe es in LG 25b um die unfehlbaren Aussagen. Es sei besser, sich an diese Vorlage zu halten, weil sie die wesentliche Einheit des Lehramts unterstreiche: unfehlbar sei lediglich die höchste Steigerung der authentischen Aussageweise, die Spitze ein und derselben Authentizität. Dagegen ist folgendes festzuhalten: a) In LG 25a ist in der Tat auch vom Glauben die Rede, aber in einer allgemeinen Form zur Kennzeichnung des Verkündigungsauftrags der Bischöfe und vor der Differenzierung in verschiedene Ausübungsweisen des authentischen Lehramts. Bezüglich der nicht-unfehlbaren Lehrweise wird vom Willens- und Verstandesgehorsam gesprochen. Der Autor setzt eine ungenaue Behauptung über den Text als Argument ein. b) Die Beobachtung, daß noch im Schema CIC 1982 der Canon über die nicht-definitiven Lehren unmittelbar auf den über die definitiven Lehren folgte, ist zwar richtig. Sie trägt aber für seine Zwecke nichts aus: Zum einen war der Text auch ohne die Umstellung eindeutig; zum anderen hat die Voranstellung des Häresiecanons eine noch größere gesetzssystematische Abgrenzung zwischen der Normierung definitiver und nicht-definitiver Lehren gebracht. c) Schließlich beruft sich der Autor auf die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre *Donum Veritatis*, n. 23, in der diese unmittelbar nach dem Hinweis auf c. 752 CIC von Glaubensgehorsam spricht. Auch diese Beobachtung ist richtig, vgl. dazu unten S. 477. Aber sie ist im Rahmen der Auslegung der Instruktion zu würdigen. Die Instruktion selbst ist keine authentische Interpretation.

<sup>392</sup>Vgl. F. A. Sullivan, *Response*, 279; M. Heim *Obsequium*, 362: "Diese Aussage der Konzilsväter wird das entscheidende Interpretament für das Verständnis des 'religiosum intellectus et voluntatis' ... in c. 752 CIC/1983 ... sein. Vgl. ebenso L. M. Blyskal, *Magisterium*, 201-211 und G. Stanke, *Freiheit und religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes. Zum Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt*, Frankfurt a. M. 1993 (=Fuldaer Hochschulschriften 19), 9. 28. Für "evident" und somit nicht für begründungsbedürftig hält die Notwendigkeit und Zulässigkeit eines solchen Rückgriffs G. Ghirlanda, *Diritto*, 404.

<sup>393</sup>Vgl. ebd., 240.

Lehramt ausübt: Die Formen reichen von der *Angelus*-Meditation mit Pilgergruppen über Ansprachen zu wichtigen und weniger bedeutenden Anlässen und nachsynodale Schreiben bis hin zu Enzykliken. Hinzugefügt wird: Es sei evident, daß der Papst nicht immer mit einem gleich starken Einsatz seiner Autorität spreche. Aus diesem Faktum ergebe sich die Notwendigkeit, hermeneutische Bemühungen anzustellen, um die genaue Intention päpstlicher Äußerungen zu bestimmen; eine Abstufung im Verpflichtungsgrad sei zwar in c. 752 CIC nicht explizit enthalten, wohl aber in LG 25<sup>394</sup>.

Selbstverständlich darf keine Bemühung unterlassen werden, den Ausgesinn universalkirchlicher nicht-definitiver Lehren genau zu erfassen; auf ihren Verpflichtungsgrad hat dies nach c. 752 CIC aber keinen Einfluß. Wenn etwa bestimmte Lehren vom Papst besonders eingeschärft werden, dann ist dies zunächst eine konkrete Urgierung dessen, was bereits in c. 752 CIC für alle nicht-definitiven Lehren gefordert ist. Der Schluß auf einen geringeren Verbindlichkeitsgrad anderer - ohne besondere oder wiederholte Einschärfung vorgetragener - Äußerungen ist unzulässig. Denkbar ist auch, daß der Papst - um bei dem (quantitativ) bedeutendsten Träger des ordentlichen Lehramts zu bleiben - bei bestimmten Lehren die in c. 752 CIC allgemein geforderte Zustimmungspflicht verschärft, indem er nicht nur jede öffentliche Nicht-Zustimmung untersagt, sondern einen Gegenstand jeglicher weiteren freien Diskussion entzieht. Beispielsweise hat Papst *Johannes Paul II.* in seiner Ansprache vom 5. Juni 1987 anlässlich eines Kongresses über natürliche Geburtenkontrolle festgestellt: "Was von der Kirche über die Empfängnisverhütung gelehrt wird, ist nicht Gegenstand *freier* Erörterung unter Theologen: Das Gegenteil zu lehren heißt, das moralische Gewissen der Eheleute zum Irrtum zu

---

<sup>394</sup>So verschiedentlich F. J. Urrutia, *Réponse*, 100f.; ders., *Magisterium*, 17f.; P. D. Martinez, "Iustum", 306; C. J. Errázuriz M., *Munus*, 126 impliziert, daß von einer Abstufung auszugehen sei: Er behauptet zunächst die Gewißheitsgraduierung - so nochmals ebd., 132 A. 105 - im Bereich des nicht-definitiven Lehramts. Er stellt fest, daß c. 752 CIC diese "nicht explizit" nenne, daß sie aber in LG 25 enthalten seien. Außerdem ergebe sich eine solche Abstufung aus der permanenten Praxis des Lehramts, das nicht allen seinen Äußerungen das gleiche Gewicht beimesse. Damit wird die Problematik der Nichtrezeption der in LG 25 ausgedrückten Abstufung für c. 752 CIC lediglich übergangen. Außerdem ist zu fragen, was diese Abstufung bringt, wenn man mit *Errázuriz* annimmt, in c. 752 CIC werde letztlich Glaubensgehorsam gefordert, vgl. oben S. 334.

verleiten“<sup>395</sup>. Damit erinnerte der Papst wörtlich an das in der Enzyklika *Humani Generis* enthaltene und nie widerrufenes<sup>396</sup> Prinzip, nach dem eine Diskussion über eine vom Papst - wenn auch in nicht-definitiver Form - entschiedene Frage unzulässig ist, und wandte dieses Prinzip auf die Problematik der Empfängnisverhütung an<sup>397</sup>.

Was die vom Wortlaut des Gesetzestextes abweichende Rückbindung an konziliare Differenzierungen betrifft, ist erneut zu erwidern: Gerade weil die Konstitution zur Promulgation des CIC diesen als rechtliche Umsetzung bestimmter Konzilslehren - und anderer eben nicht - ansieht<sup>398</sup>, dürfen konziliare Vorstellungen nicht in einen Gesetzestext eingetragen werden, auf die dieser bewußt verzichtet.

---

<sup>395</sup>Vgl. Papst Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des Studienkongresses des Forschungszentrums für natürliche Geburtenkontrolle der Katholischen Universität "Sacro Cuore" vom 05.06.1987, in: Sekretariat der DBK und Redaktion des OssRom(dt) (Hg.), *Ecclesia Catholica/Curia Romana: Der Apostolische Stuhl: Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, Vatikanstadt-Köln o. J., 1508* (Hervorhebung von mir). Ebenso im darauffolgenden Jahr ders., Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Familien-Kongresses 20 Jahre nach der Veröffentlichung der Enzyklika Papst Pauls VI. vom 14.03. 1988, in: Sekretariat der DBK und Redaktion des OssRom(dt) (Hg.), *Ecclesia Catholica/Curia Romana: Der Apostolische Stuhl: Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, Vatikanstadt-Köln o. J., 1021*.

<sup>396</sup>Ursprünglich sollte dieses Prinzip in das Schema *De Ecclesia* 1962 aufgenommen werden, um die Autorität des ordentlichen päpstlichen Lehramts zu erläutern. Es wurde aber abgemildert, indem man mit Bezug auf die Enzyklika *Humani Generis* nicht vom Verbot *freier*, sondern vom Verbot *öffentlicher* Diskussion sprach, vgl. ebd. n. 30 sowie U. Betti, *L'Ossequio*, 430-433. Seit dem darauf folgenden Schema bis hin zu LG 25 wurde dann der Bezug zu *Humani Generis* ganz aufgegeben. Aber bereits K. Rahner, *Kommentar* 236 sah hierin eher die Umgehung schwieriger Fragen als eine Änderung der Position des Lehramts. U. Betti, *Dottrina*, 415 A. 278 sieht in diesem Prinzip eine disziplinarische, aber keine dogmatische Endgültigkeit ausgedrückt. Eine solche Lehre bleibe durch spätere Interventionen des Lehramts selbst überholbar.

<sup>397</sup>Vgl. U. Betti, *L'Ossequio*, 455 A. 117. Der *Osservatore Romano* hat eineinhalb Jahre später diese päpstliche Äußerung nochmals ausdrücklich in Erinnerung gerufen, und zwar als Klarstellung zu den Äußerungen eines namentlich nicht genannten Moraltheologen zur Lehre der Kirche hinsichtlich HV, vgl. *Sich am göttlichen Gesetz ausrichten. Die moralische Norm von "Humanae Vitae" und der pastorale Auftrag*, in: *OssRom(dt.)* 19 (1989) Nr. 8 vom 24.02.1989, 1. 6.

<sup>398</sup>Vgl. Papst Johannes Paul II., Ap. Konst. *Sacrae Disciplinae Leges* vom 25.01.1983, XII.



Des weiteren wird versucht, den in c. 752 CIC verlangten Verstandes- und Willensgehorsam mit Hilfe anderer Canones zu interpretieren. In ihm seien Eigenverantwortung und Gewissensfreiheit einbezogen; dies grenze ihn von einem anderen Gehorsamsbegriff ab: In bezug auf die nicht-unfehlbare Ausübung des Lehramts und angesichts seiner möglichen wie faktischen Irrtümer komme die Gewissensfreiheit ins Spiel, und c. 748 CIC sehe die Wahrheitssuche als jedermanns Pflicht und Recht<sup>399</sup>. C. 752 CIC spreche von *obsequium*, nicht von *oboedientia*<sup>400</sup>. Für die Interpretation des c. 752 CIC seien etwa heranzuziehen c. 212 CIC über den christlichen Gehorsam im Bewußtsein eigener Verantwortung (§ 1) und über die spezifische Freiheit der Meinungsäußerung (§ 3) sowie c. 218 CIC über die gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung sachlich kompetenter Personen<sup>401</sup>.

Rechtssprachlich wie im Sprachgebrauch des Lehramts besteht kein Unterschied zwischen den Termini *obsequium* und *oboedientia*. Beide Begriffe werden synonym verwendet<sup>402</sup>. Die spezifische Gehorsamspflicht der Kleriker nimmt von c. 752 CIC nichts weg, sondern fügt etwas hin-

---

<sup>399</sup>Vgl. J. A. Coriden, in: Coriden, 548.

<sup>400</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 752, 2, wo er *obsequium* zusammen mit *adhaesio* nennt und beides von *oboedientia* abgrenzt. Vor allem im englischen Sprachraum wird diese Unterscheidung akzentuiert, vgl. H. J. Pottmeyer, Reception, 277-281.

<sup>401</sup>Vgl. ebd. sowie P. D. Martinez, "Iustum", 306.

<sup>402</sup>Vgl. A. Sleumer, Wörterbuch, 558; R. Köstler, Wörterbuch, 238. 240 sowie 276, wo bei *praestare* ausdrücklich *obedientiam* und *obsequium* gleichgesetzt werden und bei *obsequium* verschieden übersetzt wird. Auch die Verteilung der Begriffe läßt keine wesentlichen Bedeutungsunterschiede erkennen, vgl. X. Ochoa, Index CIC, 312. Zwar taucht im Lehrrecht nur *obsequium* auf, vgl. cc. 752 und 753 CIC. In c. 212 § 1 CIC ist aber von *oboedientia* auch im Zusammenhang mit dem Lehramt die Rede; *obsequium* wird auch verwendet, um die Haltung von Ordensleuten dem Bischof gegenüber zu kennzeichnen, vgl. c. 678 CIC. Um die jeweilige Gehorsamshaltung zu spezifizieren, sind bei beiden Ausdrücken Attribute nötig: *christiana oboedientia* (c. 212 § 1 CIC); *oboedientia canonica*, vgl. A. Sleumer, Wörterbuch, 558. Zum lehramtlichen Sprachgebrauch vgl. erneut H. J. Pottmeyer, Reception, 277-281. Vgl. außerdem *Relatio Commissionis Synodalis constitutae ad examen ulterius peragendum circa „Opiniones periculosas hodiernas necnon atheismum“* vom 28. 10.1967 auf der damaligen Bischofssynode, in: X. Ochoa, Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae 3, Rom 1972, 5262, n. 3605: "Omnes ... christifideles clare edocendi sunt, modis mentalitati hodiernae adaptatis, de *filiali oboedientia* et sincera adhaesione quae declarationibus magisterii Ecclesiae praestanda est, ratione utique diversa pro diversa earum indole, iuxta doctrinam Concilii Vaticani II (cfr. Const. *Lumen gentium*, II, 25)" (Hervorhebung von mir).

zu<sup>403</sup>. Der von allen Gläubigen geforderte christliche Gehorsam wird im übrigen mit dem gleichen Wort ausgedrückt<sup>404</sup>.

---

<sup>403</sup>Zur Verpflichtung der Kleriker zu besonderem Gehorsam vgl. N. Severine, *Obedience of Clerics as an Instrument of Hierarchical Communion: A Theological, Juridical and Pastoral Study with Reference to Canon 273*, (Diss.) Rom 1992 und P. Guezodje, *L'obeissance canonique des clercs diocesains á la lumière de vatican II et du code de 1983*, (Diss.) Rom 1993.

<sup>404</sup>Vgl. c. 212 § 1 CIC: *christiana oboedientia*. Dies ist ein neuer Rechtsbegriff. Der alte Codex kannte keine differenzierte Terminologie zur Bezeichnung verschiedener Gehorsamsarten. Nur bezüglich des klösterlichen Gehorsams verwendete er einen Terminus technicus, nämlich *oboedientia religiosa*. Der Gehorsam des Weltklerus gegenüber dem Vorgesetzten wurde in c. 127 CIC 1917 zwar eigens behandelt und als spezielle Gehorsamspflicht - gegenüber der nicht eigens normierten, aber vorausgesetzten allgemeinen Gehorsamspflicht auch der Laien - bezeichnet. Der CIC 1917 kennt dafür aber keinen eigenen Begriff. Weil nur dieser Kleriker-Gehorsam eigens normiert war, prägte die Kanonistik dafür die Bezeichnung *kanonischer Gehorsam*. Damit sollte eine Abgrenzung gegenüber dem klösterlichen Gehorsam vorgenommen werden, nicht gegenüber dem Laiengehorsam. Im klösterlichen Gehorsam verzichtet der Betreffende aufgrund einer Gelübdeverpflichtung auf seinen eigenen Willen und ordnet ihn - einzig begrenzt durch das Sittengesetz und die Statuten - gänzlich dem Willen des Oberen unter; es geht sozusagen um einen „quasi-universellen Gehorsam“. Anders beim *kanonischen Gehorsam*: Das Adjektiv zeigt die spezifische Begrenzung dieses Gehorsams außer durch das Sittengesetz auch durch das kanonische Recht an. Was für diesen Gehorsam galt, "daß Recht und Pflicht ... gewissermaßen in ein vorgegebenes und beide umfassendes Netz von Normen, in das kanonische Recht hineingestellt und auf dieses beschränkt sind", galt auch für den Gehorsam der Laien. Auch ihr Gehorsam war in diesem Sinne als kanonischer Gehorsam zu bezeichnen. Weil letzterer im Gesetz nicht eigens behandelt wurde, prägte die Wissenschaft dafür keinen Fachterminus, vgl. H. Barion, *Sacra Hierarchia. Die Führungsordnung der katholischen Kirche*, in: W. Böckenförde (Hg.), *Hans Barion*, 161f.; H. Jone, *Gesetzbuch des kanonischen Rechts. Erklärung der Kanones 1*, Paderborn 1939, 138. Durch die neue ausdrückliche Normierung einer allgemeinen Gehorsamspflicht (*oboedientia christiana*) aller Gläubigen in c. 212 § 1 CIC wird die begriffliche Unterscheidung zu *oboedientia canonica* unangemessen. Das Adjektiv *canonica* bringt von seiner Bedeutung nicht den Dienstcharakter dieses Gehorsams zum Ausdruck, sondern seine in Abgrenzung zum Ordensgehorsam wichtige Beschränkung durch das kanonische Recht. Das gilt aber auch für die *oboedientia christiana*. Vor diesem Hintergrund wäre es sachgerechter und der Terminologie des geltenden Codex angemessener statt der Trias: christlicher Gehorsam - kanonischer Gehorsam - Ordensgehorsam eine andere begriffliche Einteilung vorzunehmen: zu unterscheiden sind weiterhin *klösterlicher Gehorsam* - in Anlehnung an H. Schmitz, "Professio fidei", 421 mit A. 172 könnte er als *oboedientia votiva* bezeichnet werden (das Adjektiv *religiosus* sollte vermieden werden, um keine Verwechslung mit dem religiösen Gehorsam des c. 752 CIC zu provozieren) und der durch die gesetzliche Bestimmungen eingeschränkte *kanonische Gehorsam*. Dieser kanonische Gehorsam verwirklicht sich in dem allgemeinen christlichen Gehorsam aller Gläubigen gegenüber ihren jeweiligen Hirten - zur diesbezüglich ungenauen Formulierung des c. 212 § 1 CIC vgl. ebd., 421 - und dem speziellen Klerikergehorsam nach c. 273 CIC als spezifischer Verdichtung des allgemeinen Gehorsams. Der kanonische Gehorsam aller Gläubigen ist *inhaltlich* entweder *Lehrgehorsam* - der von H. H. F. Reinhardt, in: MKCIC, 212,1 verwendete Ausdruck "Glaubensgehorsam" ist ungenau; er könnte als eine

Weder c. 748 CIC noch die Berufung auf eine innerkirchliche Meinungsäußerungs- oder Wissenschaftsfreiheit vermögen die Zustimmungspflicht nach c. 752 CIC zu relativieren. In beiden Fällen ist letzterer Spezialvorschrift und geht daher vor. Außerdem sieht c. 212 § 1 CIC keine Spannung zwischen dem Bewußtsein der Gläubigen von ihrer eigenen Verantwortung und dem daselbst geforderten Gehorsam gegenüber den geweihten Hirten, sondern dessen Grundlage. Was sie als Repräsentanten Christi lehren, verlangt Zustimmung, was sie als Leiter der Kirche bestimmen, verlangt Gefolgschaft, und beides wird mit ein und demselben Begriff des Gehorsams ausgedrückt<sup>405</sup>. C. 212 § 3 CIC verbietet zudem kein Recht auf einen Dialog zwischen Hierarchie und Gläubigen, sondern ein bloßes Mitteilungsrecht<sup>406</sup>, primär gegenüber den Hirten und erst sekundär und in mehrfach beschränkter Weise auch gegenüber anderen Personen<sup>407</sup>. C. 218 CIC enthält keine institutionelle Garantie der Wissenschaftsfreiheit, sondern ist ein Persönlichkeitsrecht<sup>408</sup>. Dabei wird die Freiheit der Forschung und der Meinungsäußerung der Theologen durch die rechtssprachlich ungenauen<sup>409</sup> - und Ermessensspielräume eröffnenden – Attribute *gebührend* und *klug* relativiert. Die Geltendmachung dieses Rechts steht zudem unter dem Regelungsvorbehalt der Vorschrift des

---

Beschränkung auf Glaubenslehren nach c. 750 CIC mißverstanden werden - oder *Leitungsgehorsam*. Dieser Begriff ist dem Ausdruck Gesetzesgehorsam, ebd., vorzuziehen, weil jener nicht wie dieser engere Begriff hier ausnahmsweise in einem weiteren Sinn verwendet wird, sondern von sich aus weit genug ist, um gesetzliche *und* verwaltungsmäßige Anordnungen zu umfassen. Der Leitungsgehorsam erfährt beim Klerikergehorsam eine besondere Verdichtung durch die spezifische Indienstnahme als Kleriker. Schließlich ist von den genannten Gehorsamsarten der spezifische *Amts- oder Dienstgehorsam* zu unterscheiden, der auf Grund der Übernahme eines Kirchenamtes entsteht. Er bestimmt sich nach dem jeweiligen Amt, nicht nach der Zugehörigkeit zu einem der kirchlichen Stände.

<sup>405</sup>Vgl. H. Pree, Die Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht des Christen, in: W. Schulz (Hg.), Recht als Heildienst. FS M. Kaiser, Paderborn 1989, 60f. mit energischer Kritik an dieser Konzeption. Er hält die Anwendung des Begriffs auf beide Antworthaltungen für "sachlich unmöglich". Der Gesetzgeber ist offenkundig anderer Ansicht. Von einer Analogie zwischen Gesetzesgehorsam und Gehorsam gegenüber dem Lehramt geht auch aus G. Ghirlanda, L'obbedienza dei chierici diocesani secondo lo spirito del nuovo codice canonico, in: Rassegna di teologia 24 (1983) 529-532.

<sup>406</sup>Vgl. ebd., 67.

<sup>407</sup>Vgl. ebd., 46. 66f.

<sup>408</sup>Vgl. ebd., 77.

<sup>409</sup>Vgl. ebd. 79 A. 90.

c. 223 § 2 CIC<sup>410</sup>. Theologieprofessoren oder Religionslehrer, wenn sie etwa von ihren Schülern nach ihrer eigenen Überzeugung etwa in bezug auf die nicht-definitive kirchliche Lehre zur Empfängnisverhütung gefragt werden, sehen sich mit c. 752 CIC und der entsprechenden Strafdrohung konfrontiert<sup>411</sup>.

Verschiedentlich wird der geforderte Gehorsam nur verstanden als "religiöser Respekt" oder als die "ernsthafte *Bemühung*, auch eine vorläufige Äußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen"<sup>412</sup>. Es wird gefragt, ob sie nicht schon gegeben sei, "wenn man sich ganz ehrlich bemüht, sich die Aussage und vor allem auch das Anliegen der Lehräußerung zu eigen zu machen, selbst wenn dies schließlich bei aller Redlichkeit nicht gelingt"<sup>413</sup>. Es gehe "um aufrichtige Anhänglichkeit, die Verstand und Willen bereit macht, sich dem Anliegen solcher Lehren zu öffnen, und falls eine Übereinstimmung bei allem guten Willen nicht möglich ist, bei einem Dissens auf das Wohl der Kirche bedacht zu sein"<sup>414</sup>. Die Lehre der Kirche sei in einem Vortrag, einer Diskussion oder im Religionsunterricht ohne negativ wertende Zwischenbemerkungen mit den entsprechenden Begründungen darzulegen, die Gegengründe seien

---

<sup>410</sup>Allerdings sieht H. Pree, ebd., 84 trotz seiner genauen Erhebung des rechtlichen Befundes in c. 218 CIC innerhalb bestimmter Grenzen "ein Recht auf Dissens" gewährleistet. "Jede andere Auslegung würde zu unerträglichen Ergebnissen führen". Diese Grenzen entnimmt er aber nicht dem von ihm kritisierten c. 752 iVm c. 1371 n. 1 CIC. Denn dieser sei "gemäß c. 218 CIC zu interpretieren", ebd., 81. Dagegen gilt umgekehrt: Der in c. 218 CIC geordnete schuldige Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt wird in c. 752 CIC spezifiziert.

<sup>411</sup>Zu den strafrechtlichen oder administrativ-disziplinären Sanktionsmöglichkeiten vgl. W. Böckenförde, Lehrbeanstandungen, 265f.

<sup>412</sup>H. Waldenfels, Von der Sprachnot in der Kirche, in: StZ 205 (1987) 219. 222f (Hervorhebung von mir).

<sup>413</sup>B. Häring, Erzwingung von Verstandesgehorsam gegenüber nicht-unfehlbaren Lehren?, in: ThG 28 (1986) 215. Durch die Frageform bringt er allerdings zum Ausdruck, daß er dieses Verständnis in der Norm selbst nicht ohne weiteres intendiert sieht. Deshalb plädiert er dafür, "daß die ... Strafsanktion zur Erzwingung eines 'Verstandes- und Willensgehorsams', der weit über echte christliche Gefolgschaftstreue hinausgeht, entweder ganz beseitigt oder aber doch äußerst vorsichtig gehandhabt wird."

<sup>414</sup>Ebd., 218. So auch M. Heim, Obsequium,, 370. Ähnlich auch J. M. Blyskal, Magisterium, 241 und 387 mit der Annahme einer gestuften Gehorsamspflicht und der entsprechenden Zulässigkeit eines auch öffentlichen Dissenses ebd., 396f und 406. Die Möglichkeit eines Dissenses - ohne Hinweis, ob privat oder auch öffentlich - sieht auch J. A. Coriden, in: Coriden, 548 gegeben.

ernstzunehmen und in die Auseinandersetzung miteinzubeziehen, und wer mit einer nicht-definitiven Lehre „nicht übereinstimmen kann, darf das auch eingestehen“<sup>415</sup>. Vereinzelt findet sich eine dem Wortlaut der Norm entgegenstehende kanonistische Interpretation: der in c. 752 CIC geforderte Gehorsam bedeute, "daß die Gläubigen diese Lehre mit ihrem Erkenntnisvermögen und mit ihrem Willen zur Kenntnis nehmen und das vermeiden müssen, was diesen so geäußerten Lehren widerspricht (vgl. c. 752). Es wird also nicht eine inhaltliche Zustimmung verlangt, wohl aber die Kenntnisnahme und Respektierung dessen, was vom authentischen Lehramt geäußert wird"<sup>416</sup>. Oder es heißt: "In dem sorgfältigen Bemühen, im Sinne des Gesetzes und des Gesetzgebers zu handeln, ist jeder befähigte Mensch dazu verpflichtet, die Gültigkeit und die Tragweite des Gesetzes zu überprüfen (CIC 752 und 748!). Wer für diese Überprüfung nicht genügend geschult ist, muß sich von urteilsfähigen Menschen beraten lassen"<sup>417</sup>. Alle diese Auslegungen gehen über den Wortlaut der Norm hinaus und sind von daher bereits problematisch. Das hier vorgetragene Ergebnis der philologischen Auslegung wird aber auch von der Entstehungsgeschichte sowie vom Zweck des c. 752 CIC und seiner strafrechtlichen Sanktion in c. 1371 n. 1 CIC her bestätigt.

#### (8) Stützende Hinweise aus der Textgeschichte

Der Inhalt des c. 752 CIC war sowohl in der Studiengruppe über das Lehramt als auch in der über die LEF ein Anliegen der ersten Stunde. Bereits in der ersten Sitzung der Studiengruppe über das Lehramt wurde die Idee dazu erstmals greifbar. Im Rahmen der Überlegungen zur Über-

---

<sup>415</sup> Vgl. G. Stanke, Freiheit, 28f.

<sup>416</sup>I. Riedel-Spangenberg, Kein mit Sanktionen versehenes Gesetz. Zum Katechismus der Katholischen Kirche aus kirchenrechtlicher Sicht, in: Klerusblatt 74 (1994), 4. So bereits vorher dies., Verkündigungsdienst, 205: "... der Gläubige muß im Bewußtsein eigener Verantwortung und Entscheidung die lehramtlichen Äußerungen zur Kenntnis nehmen und als Aussagen der kirchlichen Autoritäten respektieren, ohne ihnen seine inhaltliche Zustimmung geben zu müssen". Dies., "Hierarchie der Wahrheiten", 118 unterscheidet zwischen "definitiv verpflichtend geäußerten Lehren und ... richtungweisenden, aber nicht definitiv festgelegten Lehren zu Fragen des Glaubens und der Sitten" (Hervorhebung von mir).

<sup>417</sup>A. von Gansewinkel, Die Liebe in der Ehe (II), in: Anzeiger für die Seelsorge 103 (1994) 390. Vgl. zur tatsächlichen Bedeutung des c. 748 CIC oben Drittes Kapitel.

arbeitung des c. 1323 § 1 CIC 1917 schlug ein Konsultor vor, einen eigenen Canon oder Paragraphen über die Anhänglichkeit (*adhaesio*) der Gläubigen gegenüber Lehren, die das ordentliche Lehramt der Kirche vorlege, hinzuzufügen. Ein Konsultor warf ein, es müsse zunächst um das gehen, was mit göttlichem und katholischem Glauben anzunehmen sei. Denn dieser Glaube der gesamten Kirche sei das Fundament, auf dem das Lehramt tätig werde. Die erste Anregung wurde dann zunächst nicht weiter verfolgt<sup>418</sup>.

In derselben Sitzung kam man zur Bearbeitung des c. 1324 CIC 1917 über die Vermeidung von Häresie und allem, was ihr nahekommt, sowie über die Befolgung amtlicher Lehrverurteilungen. Beiden Aspekten widmete man sich getrennt: Nach kurzer Diskussion schlug *W. Onclin* einen Canon vor, der in einem einleitenden Begründungsteil (*cum ... fidei obsequii adhaerendum est*) die Pflicht zur Glaubenszustimmung - hier noch mit einem im CIC nicht mehr anzutreffenden Terminus bezeichnet - wieder aufgriff<sup>419</sup>. Als Folge fügte er zwei Vermeidungspflichten an: Die erste bezog sich auf die Vermeidung aller den definitiven Lehren widersprechenden Doktrinen; die zweite reihte sich an (*immo et*) und bezog sich auf die katholische Lehre (*doctrina catholica*). Sie war ähnlich formuliert wie die des c. 752 CIC: "*immo et eas quae cum doctrina catholica non congruunt*"<sup>420</sup>.

Als man sich anschließend mit der Verpflichtung zur Befolgung von Lehrverurteilungen befaßte, schlug ein Konsultor vor, gegenüber solchen Entscheiden des eigenen Bischofs und besonders des Apostolischen Stuhls einen religiösen Gehorsam zu fordern (*religioso animo obsequio*). *W. Onclin* griff dies kurzfristig auf. Nachdem ein Konsultor dagegen einwandte, der Gesetzgeber befehle keine inneren Akte (als welchen jener

---

<sup>418</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio I/1967, 227.

<sup>419</sup>Als Rechtspflicht war sie bereits im vorhergehenden Canon beschlossen, vgl. c. 1323 § 1 Schema Mag-Eccl.

<sup>420</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio I/1967, 230. In dieser Fassung hätte die Bestimmung die definitiven Lehren aus dem Sekundärbereich der gegenüber c. 750 CIC erweiterten Vermeidungspflicht unterworfen und in die lehrrechtliche Normierung aufgenommen.

den geforderten Gehorsam verstand), wurde diese Formulierung aufgegeben und stattdessen wie im alten Codex von *servare* gesprochen<sup>421</sup>.

Auf dem Weg zu c. 3 Schema EcclMunDoc waren auch Entscheidungen von Partikularkonzilien und Bischofskonferenzen in den Canon einbezogen, die Grundstruktur aber beibehalten worden: als Grundlage die Glaubenspflicht, als Konsequenzen die Vermeidungspflicht in bezug auf das, was Glaubenslehren widerspricht, und auf das, was der katholischen Lehre nicht entspricht, schließlich die Pflicht zur Befolgung von Lehrentscheidungen<sup>422</sup>. Der Relator W. Onclin hatte diesen Stand zuvor dahingehend charakterisiert, die cc. 1323 und 1324 CIC 1917 seien substantiell beibehalten, allerdings genauer bestimmt<sup>423</sup>.

Die entscheidende Veränderung geschah während der nicht dokumentierten Phase der Überarbeitung des Schema EcclMunDoc unter Auswertung der weltweiten Konsultation. Als Ergebnis präsentierte sich c. 708 Schema CIC 1980 als nach Inhalt und Struktur neu gefaßter Text. Aus einem grammatikalisch kompakten Canon mit engem Zusammenhang der syntaktischen Teile<sup>424</sup> war nun ein aus drei Paragraphen und damit eigständigeren Teilen bestehender Canon geworden:

§ 1: *Eis quae ab Ecclesia proponuntur  
tanquam de fide divina et catholica credenda,  
fidei obsequio adhaerendum est;  
tenentur igitur omnes quascumque devitare doctrinas  
iisdem contrarias.*

---

<sup>421</sup>Vgl. ebd., 230f. sowie c. 1324 Schema MagEccl, der die begründende Glaubenspflicht und als Konsequenz die doppelte Unterlassungspflicht sowie die Befolgungspflicht zusammen enthielt.

<sup>422</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio II/1968, 123f.

<sup>423</sup>Vgl. W. Onclin, (Relator), Coetus de magisterio ecclesiastico, 150: ... *tamen magis determinatis*.

<sup>424</sup>In c. 3 Schema EcclMunDoc war im Unterschied zur vorhergehenden Fassung der zweite Satz über die Befolgungspflicht nicht mehr durch einen Punkt, sondern nur durch ein Semikolon getrennt. Darin wird das Interesse erkennbar, diese in der Glaubenshaltung zu verankern.

- § 2: *Religiosum obsequium praestent christifideles doctrinae quam de fide et moribus proponit legitima Ecclesiae auctoritas et devitare curent quae cum eadem non congruunt.*
- § 3: *Omnes christifideles obligatione tenentur servandi constitutiones et decreta quae ad doctrinam proponendam et erroneas opiniones proscribendas fert legitima Ecclesiae auctoritas, speciali vero ratione quae edat Romanus Pontifex vel Collegium Episcoporum.*

Der Canon war um den § 2 erweitert worden. Dadurch hatte sich seine Struktur verändert. Der Aufbau war nicht mehr bestimmt von der Verankerung verschiedener Anathematierungen im Glaubensgehorsam. Sie wurden voneinander abgesetzt und jeweils in einem eigenen Paragraphen behandelt. Die Änderung des einleitenden Kausalsatzes zu einer eigenständigen Verpflichtung führte zu einer deutlichen Differenzierung von den übrigen beiden Anathematierungen. Nicht mehr erwähnt wurde die katholische Lehre und damit der Sekundärbereich des Unfehlbarkeitsobjekts. Stattdessen widmete sich § 2 eigens Glaubens- und Sittenlehren, die von der legitimen Autorität vorgelegt werden. Ihnen gegenüber sei eine doppelte Haltung erforderlich: positiv sei ihnen religiöser Gehorsam geschuldet, negativ sei alles ihnen nicht Entsprechende zu meiden. Für die Vermeidungspflicht in bezug auf nicht-definitive Lehren hatte man die Formulierung übernommen, mit der ursprünglich die definitiven Lehren aus dem Sekundärbereich geschützt werden sollten.

Im Rahmen der Konsultation zur Vorbereitung der letzten Vollversammlung der Codexreformkommission kritisierte *Kard. Parecattil*, die Bestimmung biete im Vergleich zu ihren Parallelen im Entwurf zur LEF<sup>425</sup> kaum mehr; in § 2 fehle aber die Charakterisierung der gemeinten Lehre als nicht-definitiv; dies sei gravierend und verursache das Mißverständnis, es genüge, eine Glaubens- und Sittenlehre als solche mit religiösem Gehorsam anzunehmen, also auch ein Dogma. Die Kritik wurde akzeptiert. Außerdem wurde der Paragraph über die nicht-definitiven Leh-

---

<sup>425</sup>Vgl. cc. 59f. Schema LEF 1980.



ren dem über den Glaubensgehorsam vorangestellt und § 3 über die Lehrentscheide in einen eigenen Canon verwiesen. Die zweite Kritik des Kardinals bemängelte, daß die Verpflichtung bei den nicht-definitiven Lehren (*praestent*) im Vergleich zu den anderen beiden Paragraphen (*adhaerendum est, tenentur*) und anders als in c. 60 Schema LEF 1980 (*praestandum est*) zu schwach, weil keine Verpflichtung im strikten Sinne sei. Dieser Unterschied sei nicht gerechtfertigt<sup>426</sup>. Die neue Fassung der Norm über die nicht-definitiven Lehren lautete nun:

*§ 1: Religiosum obsequium praestent christifideles doctrinae quam de fide et moribus proponit legitima Ecclesiae auctoritas et divitare [sic!] curent quae cum eadem non congruunt*<sup>427</sup>.

Was den LEF-Entwicklungsstrang angeht, so fand sich der Basistext zur positiven Verpflichtung im neuen c. 752 CIC bereits als c. 57 Schema LEF/Textus prior 1969 versehen mit der Quellenangabe LG 25<sup>428</sup>. Im nächsten Schema änderte man den letzten Teil in: *etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant*, um damit den religiösen Gehorsam gegenüber nicht-definitiven Lehren zu unterstreichen<sup>429</sup>. In c. 59 Schema LEF/Zwischenentwurf 1973 fehlte die Charakterisierung des Gehorsams durch *voluntatis et intellectus*<sup>430</sup>.

---

<sup>426</sup>Vgl. Relatio 1981, 168f.

<sup>427</sup>Vgl. ebd., 168.

<sup>428</sup>*Non quidem fidei, religiosum tamen voluntatis et intellectus obsequium praestandum est doctrinae quam sive Summus Pontifex, sive Collegium Episcoporum, de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, quin definito actu eandem proclamare intendant.* Eine frühere Fassung hatte als weitere Abhebung von der unfehlbaren Ausübung des Lehramts noch den Zusatz *licet non infallibile* enthalten. Auf Vorschlag eines Konsultors wurde der Einschub gestrichen. Man war der Ansicht, der Unterschied sei klar genug, vgl. W. Onclin (Relator), Relatio Schema LEF/Textus prior 1969, 106.

<sup>429</sup>Vgl. c. 58 Schema LEF/Textus emendatus 1971 sowie W. Onclin (Relator), Relatio Schema LEF/Textus emendatus 1971, 147.

<sup>430</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), Sessio IX/1975, 110. Hier wandte ein Konsultor ein, der Canon klinge, als wolle er das authentische Lehramt, dem unfehlbaren Lehramt im vorherigen Canon entgegenstellen. "Authentisch" und "infallibel" war für ihn offenbar und mit Recht eine ungeeignete Alternative. Der Relator verstand den Einwand jedoch so, als sei eine zu undeutliche Abgrenzung kritisiert worden, denn er erwiderte, durch die *etsi*-Klausel sei die Sache vollkommen klar, vgl. ebd., 110.

Die Konsultation der Reformkommission zu c. 60 Schema LEF/1976 führte dazu, daß man nicht mehr den *Glaubensgehorsam* vom *religiösen* Gehorsam abhob, sondern letzterem den *fidei assensus* entgegensetzte; dies sei gebräuchlicher, als *nur* von Gehorsam zu reden<sup>431</sup>. Als dieser Entwicklungsstrang sich mit dem der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt traf, hatte die Vorschrift als c. 60 Schema LEF/1980 die Fassung:

*Non quidem fidei assensus, religiosum tamen obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiat, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant.*<sup>432</sup>

In c. 751 Schema CIC 1982 fanden sich beide Stränge vereint: man übernahm aus der ursprünglichen LEF den ersten Teil über die Gehorsamspflicht und damit jene Fassung, die mit *praestandum est* eine strikte Rechtspflicht aufstellte; aus dem anderen Entwicklungsstrang übernahm man die Vermeidungspflicht. Auf diese Weise hatte man bis auf die Spezifizierung des Gehorsams die Endfassung erreicht.

Ihre heutige Gestalt erhielten c. 752 CIC und die auf ihn bezogene Strafbestimmung des c. 1371 n. 1 CIC bei der letzten vom Papst persönlich geleiteten Überarbeitung. Erst hier wurde die nach 1971 gestrichene Qualifizierung *intellectus et voluntatis (obsequium)* wieder eingefügt; zudem wurde die bei einer Übertretung der Norm vorgesehene Sanktion ergänzt. Nach Angaben von *U. Betti*, einem Mitglied der kleinen päpstlichen Expertenkommission, sollte damit auf Erfahrungen aus den letzten Jahren vor der Promulgation des CIC reagiert werden. Er nennt die Probleme mit der Annahme konziliarer Lehren durch Erzbischof *M. Lefebvre* und seine Anhänger, die sich bis zum öffentlichen Widerspruch verschärft hatten. Hier erfolgte eine Güterabwägung zwischen dem Schutz der Autorität und der Gewissensfreiheit des einzelnen bzw. der Vermeidung eines Mißbrauchs des Strafrechts. Denn während der Reform des Straf-

---

<sup>431</sup>Vgl. I. Herranz (Actuarius), *Coetus specialis: Postrema recognitio/1980*, 101 und 67.

<sup>432</sup>Vgl. *Relatio* 1981, 357.

rechts hatte man darauf geachtet, daß nur verworfene Lehren erfaßt würden<sup>433</sup>. Mit der Einfügung *intellectus et voluntatis* zur Kennzeichnung des Gehorsams nahm der Gesetzgeber Gewissenskonflikte als das geringere Übel in Kauf. Die Einfügung sollte die innere Natur des geforderten Gehorsams verdeutlichen. Daß dabei im Unterschied zu LG 25 an erster Stelle das Verstandesmoment steht, wird als mit Sicherheit unbeabsichtigt erklärt, da im Bereich des Glaubens (!) der Grundsatz *nihil volitum nisi praecognitum* nicht in gleicher Weise gelte wie sonst<sup>434</sup>. Durch die Einbeziehung der in c. 752 CIC erfaßten Lehren in die Strafdrohung des c. 1371 n. 1 Schema CIC 1982 sollte das in dem lehrrechtlichen Canon prinzipiell Formulierte rechtlich ergänzt und der geforderte Gehorsam bekräftigt (*affermazione*) werden. Außerdem sollte auch die Vermeidungspflicht eine angemessene kanonische Relevanz erhalten<sup>435</sup>.

Damit war klar: *Anlaß* für diese Formulierung der Norm waren öffentlich vorgetragene Überzeugungen, unter bestimmten Umständen von

---

<sup>433</sup>Vgl. c. 52 n. 1 Schema Poen: "Iusta poena *puniri potest*: 1) qui, praeter casum de quo in can. 48, § 1, doctrinam a Romano Pontifice vel a Concilio Oecumenico *traditam* impugnat vel damnatam docet, et ab Apostolica Sede vel ab Ordinario admonitis non retractat" (Hervorhebung von mir). Während der Auswertung der Konsultationsergebnisse zu diesem Schema befaßte sich die Strafrechtsstudiengruppe auf ihrer Zusammenkunft am 17. März 1977 mit dieser Bestimmung und befürwortete zwei Änderungen: Zum einen habe die Konsultation ergeben, daß viele statt der fakultativen Bestrafung eine obligatorische wollten, vgl. zur Qualifizierung "fakultativ-obligatorisch" oben S. 331. Außerdem hatten einige Konsultationsorgane kritisiert, daß die Formulierung "vom Römischen Pontifex oder dem Ökumenischen Konzil *tradierte* Lehren" zu weit sei und zu Mißbräuchen bei der Strafverhängung führen könne. Dem stimmten die Konsultoren zu und votierten für die Streichung von *traditam, impugnat*, um die Strafbarkeit einzuschränken auf die Vertretung verworfener Lehren, vgl. F. Voto (Actuarius), Coetus studiorum de iure poenali, in: Com 9 (1977) 308.

<sup>434</sup>Vgl. U. Betti, Margine 645f. mit A. 46. Ders., L'Ossequio, 447 A. 92 vermerkt, daß ein Mitglied des kleinen päpstlichen Beraterkreises diese Einfügung zunächst in einer schriftlichen Eingabe vom 9. Juni 1982 und dann mündlich am 4. September 1982 befürwortet hatte. Selbst wenn die Umstellung kein Versehen war, hat sie allenfalls akzentuierende Wirkung. Eine substantielle Änderung bedeutet sie nicht. F. J. Urrutia, Ossequio, 27 A. 12 sieht in der Voranstellung des einen oder anderen Aspekts keinerlei doktrinellem Valenz. Vielmehr folge die jetzt in c. 752 CIC anzutreffende Reihenfolge einfach der Logik der Abfolge, in der Verstandesvermögen, an die sich eine Lehre zunächst wendet, und Willensvermögen tätig werden.

<sup>435</sup>Vgl. U. Betti, Margine, 646. Die Ausführungen erwecken den Eindruck, als seien die Verpflichtungen des c. 752 CIC erst durch die Sanktionierung zu Rechtspflichten geworden. Das ist kanonistisch unzutreffend. Die Einhaltung der Rechtspflichten wird vielmehr eigens strafrechtlich abgesichert.

der religiös motivierten ethischen Zustimmungspflicht entbunden zu sein. *Zweck* der Norm sollte die Unterbindung solcher Vorfälle sein. *Erreicht* werden sollte dieser Zweck durch die Umwandlung der bisherigen ethischen Pflicht in eine Rechtspflicht mit Strafdrohung. Sie wurde normiert ohne Differenzierung in bezug auf den Gesamtbereich nicht-definitiver Glaubens- und Sittenlehren. C. 752 CIC verlangt die innere Zustimmung und Aneignung der vorgetragenen Inhalte unabhängig von einer vorgängigen Einsicht in deren Begründung. Die Vermeidungspflicht wurde ausgeweitet über amtlich verurteilte Abweichungen hinaus auf alles, was der vorgetragenen Lehre nicht entspricht. Kontrolliert werden kann die Nichterfüllung dieser Pflicht allerdings nur, insoweit sie in irgendeiner Weise nach außen in Erscheinung getreten ist. Rechtlich verlangt ist aber mehr, nämlich die innere Bindung des Gläubigen als Grundlage der äußerlich manifesten Einhaltung<sup>436</sup>.

*Adressat* der Norm sind alle Gläubigen, d. h. die Kleriker (einschließlich der Bischöfe) und die Laien ohne Unterschied. Dies steht nicht in Spannung dazu, daß auch die Bischöfe authentische Lehrer sind; sie sind es nur für die ihnen anvertrauten Gläubigen. Sie sind ebenfalls an die Normen über die Verpflichtungskraft nicht-definitiver Lehren des universalkirchlichen Lehramts gebunden. Dies galt bereits im II. Vatikanum als evident<sup>437</sup>. Ein Loyalitätskonflikt der Gläubigen in dem Sinne, daß ihr Bischof, dessen Lehren sie ebenfalls mit religiösem Gehorsam anzuneh-

---

<sup>436</sup>Vgl. J. A. Fuentes, *Sujecion del fieles en las nuevas formulas de la profesion de fe y del juramento de fidelidad*, in: *IusCan* 30 (1990) 536f.; J. Piegsa, *Lehramt*, 169 und C. J. Errázuriz M., *Munus*, 133.

<sup>437</sup>Vgl. *Relatio de particularibus*, 88 M. 157 sowie U. Betti, *L'ossequio*, 443f. mit A. 76. Noch während der letzten Phase der Erarbeitung von LG 25 hatten 155 Konzilsväter vorgeschlagen, die Gehorsamspflicht gegenüber dem Papst ausdrücklich sowohl auf die *Bischöfe* wie auf die Gläubigen zu beziehen; letzterer Ausdruck wird im Gegenüber zum Bischof verwendet und bedeutet hier das Kirchenvolk. Begründet wurde der Modus damit, daß dem Lehramt des *Summus Pontifex* nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Bischöfe unterworfen seien. Denn der Papst sei der Nachfolger Petri, zu dem der Herr gesagt hätte: "Stärke deine Brüder". Außerdem sei der Unterschied zum Lehramt des Einzelbischofs in bezug auf seine Diözese größer; die Verschiedenheit der daraus entstehenden Pflichten sollte klarer zum Ausdruck kommen, vgl. U. Betti, *Dottrina*, 517. Die Antwort war ablehnend und, wie U. Betti meint, auch etwas schroff: Die Pflicht der Bischöfe sei von sich aus evident. Er kann dem Vorschlag nicht alle Berechtigung absprechen, insofern LG 25 zunächst vom Gehorsam der Gläubigen gegenüber dem Bischof spricht und dann allgemein formuliert, dieser Gehorsam sei in besonderer Weise dem Papst geschuldet. Die Pflicht der Bischöfe sei darin enthalten, aber in der Tat (nur) indirekt.

men haben<sup>438</sup>, etwas anderes lehrt, ist daher unwahrscheinlich. Sobald ihnen bewußt wird, daß ihr Bischof von einer nicht-definitiven Lehre des universalkirchlichen Lehramts abweicht, hat die Gehorsamspflicht gegenüber letzterem Vorrang, denn dieser Bischof hätte gegen die nach c. 752 CIC auch für ihn bestehende Pflicht verstoßen. Hinzu kommt, daß der Diözesanbischof eigens zur Wahrung der Einheit der Gesamtkirche verpflichtet ist und nach c. 392 § 1 CIC daher die Befolgung aller kirchlichen Gesetze, einschließlich des c. 752 CIC iVm c. 1371 n. 1 CIC, urgieren muß.

Eine andere Sache ist, daß man Gläubige nicht dafür verantwortlich machen kann, wenn in ihrer Diözese eine solche Urgierung nicht geschieht oder wenn ein Bischof den Eindruck erweckt, er lasse größere Freiheiten, als das kirchliche Gesetzbuch sie vorsieht. Dies wäre bei einer Strafzumessung zu berücksichtigen, wenn z. B. ein Theologe von seinem Bischof unbeanstandet lehrt und nach einer Mahnung durch den Apostolischen Stuhl fortfährt, eine nicht-definitive Lehre des universalkirchlichen Lehramts zurückzuweisen oder öffentlich zu kritisieren.

Zweck dieser Normierung ist die Stützung der universalkirchlichen Lehrautorität durch eine umfassende rechtliche Gehorsamsverpflichtung zur Zustimmung. An diesem klaren Willen des Gesetzgebers scheitern unterschiedliche Versuche, im Gesetzestext vermißte Differenzierungen aus anderen Quellen in ihn hineinzutragen.

Der CIC unterscheidet terminologisch strikt zwischen definitiven Lehren mit der Forderung nach (unwiderruflicher) Glaubenszustimmung und nicht-definitiven Lehren, die ebenfalls eine religiös begründete Zustimmung beanspruchen, allerdings nur eine grundsätzlich revidierbare. Da der CIC aber die jeweilige Vermeidungsverpflichtung in beiden Fällen rechtlich disproportional festlegt, läuft er Gefahr, diese terminologische Distinktion auf der Ebene der Verpflichtung zu nivellieren<sup>439</sup>.

---

<sup>438</sup>Vgl. LG 25 sowie c. 753 CIC.

<sup>439</sup>Vgl. H. Schmitz, "Professio fidei", 413. Dies kann bei der Anwendung des Gesetzes zu Mißverständnissen führen. Im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen der Kongregation für die Glaubenslehre und dem amerikanischen Moraltheologen *C. Curran* war es zu einem Briefwechsel zwischen diesem und *J. Kard. Ratzinger* gekommen. Darin ging es auch um die Frage, ob ein öffentlicher Dissens in der Kirche erlaubt sei, wenn daraus kein Ärgernis erwachse, vgl. so die Anfrage von *Curran* in seinem Schreiben vom 24. August 1984, vgl. *C. Curran, Dissent*, 231f. Am 17. September 1985 antwortete der Präfekt der Kongregation in

Das Gesetzbuch schützt den Bereich definitiver Lehren *differenziert* und *restriktiv*, insofern es die Glaubenszustimmung - entsprechend dem theologischen Diskussionsstand - als rechtliche Verpflichtung nur bei Äußerungen aus dem primären Gegenstandsbereich der Unfehlbarkeit auferlegt. Den Bereich der nicht-definitiven Lehren schützt der CIC dagegen *undifferenziert* und *extensiv*.

## b. C. 599 CCEO

### ba. Wortlaut

Auf den ersten Blick scheint sich der CCEO mit einer sprachlich ausgebesserten Übernahme der lateinischen Bestimmung zu begnügen. C. 599 CCEO<sup>440</sup> weist jedenfalls gegenüber c. 752 CIC keine bedeutenden Unterschiede auf. Wie schon in c. 597 § 1 CCEO vermeidet es c. 599 CCEO, den päpstlichen *Pontifex* mit dem Adjektiv *Summus* zu versehen; stattdessen heißt es wieder *Romanus*. Außerdem sind einige Verbformen sprachlich korrigiert. Schließlich wurde die syntaktische Struktur klarer;

---

einem als vom Papst bekräftigte und abschließende Stellungnahme bezeichneten Schreiben darauf u. a.: "Above all, we must recall the clear doctrine of the Vatican Council II regarding the principles for the assent of faith (*Lumen gentium* 25). This doctrine was incorporated in the revised Code of Canon Law which in c. 752 sums up the thought of the Council on this point.", vgl. ebd., 248. Nachdem *Curran* bezüglich dieser Formulierung bei *Eb. J. Hickey* von Washington und dieser bei der Kongregation nachgefragt hatte, antwortete *J. Kard. Ratzinger* am 11. November 1985 an *Eb. Hickey*: "The issue is the *assensus fidei* as contrasted with the *obsequium religiosum*. When canon 752 of the Revised Code was written, to which explicit reference was made in our letter, it rightly distinguished between the assent of faith and religious submission, in accord with the distinction made in *Lumen gentium* 25. The canon noted that even (quidem) when the assent of faith is *not* required, as in the case of some papal positions, the religious submission is still expected. While I am not certain of what Fr. Curran precisely wished to contest, it may be that he feared the Congregation was implying that *assensus fidei* was always required. Please assure him that such was not our intention, which is why c. 752 was cited explicitly.", vgl. ebd., 251. Vgl. außerdem *J. H. Provost*, Canon 752 and the Assent of Faith, in: *Jurist* 46 (1986) 658-660.

<sup>440</sup>"Non quidem fidei assensus, religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium praestandum est doctrinae *de fide et de moribus*, quam sive *Romanus Pontifex* sive Collegium Episcoporum enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendunt; christifideles ergo *curent, ut devitent*, quae cum eadem non congruunt." (Hervorhebung von mir).

das Attribut *Glaube und Sitten*, das die Lehre inhaltlich kennzeichnet, wurde an das zugehörige Substantiv herangezogen und die Konjunktion *vel* gegen *et* ausgetauscht. Alle Änderungen waren erklärtermaßen rein redaktioneller Natur<sup>441</sup>.

Und doch hat die Vorschrift für die orientalischen Gläubigen ein anderes Gewicht. Das zeigt ein Blick auf die parallele strafrechtliche Sanktion in c. 1436 § 2 CCEO. Nach der Bedrohung der Häretiker und Apostaten mit der Exkommunikation (§ 1) heißt es, mit einer angemessenen Strafe sei zu bestrafen, wer eine Lehre aufrechterhält, die vom Papst oder vom Bischofskollegium in Ausübung ihres authentischen Lehramts als irrig verworfen worden ist, und nach legitimer Mahnung keine Besserung zeigt<sup>442</sup>.

*Gesetzsystematisch* wurde im CCEO die klare Trennung des lateinischen Codex zwischen Glaubensdelikten und anderen Straftaten und entsprechend die klare Unterscheidung der geforderten Anhaltungen auf Dogmen und nicht-definitive Lehren aufgegeben. Häresie und Apostasie sowie die Beibehaltung von verurteilten Lehren werden in zwei Paragraphen eines Canons behandelt. Beides wird unter dem Gesichtspunkt *Verstoß gegen eine authentische Lehre (praeter hos casus)* zusammengefaßt, und der Unterschied damit bedenklich nivelliert.

Auf der anderen Seite ist der auf Lehrverurteilungen bezogene Straftatbestand systematisch weggerückt von Ungehorsamsdelikten wie Schisma und beharrlicher Ungehorsam gegen den eigenen Hierarchen, die in getrennten Canones behandelt werden<sup>443</sup>.

---

<sup>441</sup>C. 15 quinquies Schema CIC EvGent-MagEccl-Oec/1982 enthielt wörtlich c. 752 CIC. Zu c. 596 Schema CICO 1986 wurden die Verbformen und der Papsttitel geändert, auch hier sollte es nicht um substantielle Eingriffe gehen. Die Koordinierungsgruppe schlug dann der letzten Vollversammlung der Reformkommission vor, die Konjunktion zu ändern und das Attribut vorzuziehen.

<sup>442</sup>*Praeter hos casus, qui sustinet doctrinam, quae a Romano Pontifice vel Collegio Episcoporum magisterium authenticum exercentibus ut erronea damnata est, nec legitime monitus resipiscit, congrua poena puniatur.*

<sup>443</sup>Vgl. cc. 1437 und 1446 CCEO.

*Inhaltlich* bedeutsam ist, daß die Ablehnung einer positiv vorgelegten Lehre *nicht* unter Strafe steht. Sanktioniert ist nur die Beibehaltung, Aufrechterhaltung (*sustinere*) einer *zuvor* von der universalkirchlichen Lehrautorität<sup>444</sup> als irrig verurteilten Lehre nach erfolgloser Mahnung. In besserer Kongruenz zur Normierung des nicht-definitiven Lehrens durch die universalkirchlichen Träger des authentischen Lehramts wird hier neben dem Papst nicht eine bestimmte Form der Ausübung des Lehramts genannt, nämlich die außerordentliche in Gestalt des ökumenischen Konzils, sondern der Träger des Lehramts, das Bischofskollegium. Damit hat der CCEO zwar das unbestimmte Strafmaß des neuen CIC übernommen, hinsichtlich des strafrechtlichen Schutzes nicht-definitiver Lehren aber an der enger umgrenzten Konzeption des alten Codex festgehalten. Daß dies eine bewußte Entscheidung war, zeigt die *Textgenese*.

#### bb. Textgeschichte

Den Ausgangspunkt bildete der erst anlässlich der Reform des Ostkirchenrechts als Bestandteil des sog. *Initialtexts* veröffentlichte c. 128 CICO DelPoen/1948 über die Delikte gegen den Glauben und die Einheit der Kirche, der wörtlich mit c. 2317 CIC 1917 übereinstimmte<sup>445</sup>. Wie im alten CIC war die Bestimmung abgehoben von Delikten gegen den Glauben und die Einheit der Kirche, die zuvor als Häresie, Schisma und Apostasie in c. 125 CICO DelPoen/1948 behandelt wurden.

Ohne dokumentierte Begründung änderte sich dies im ersten provisorischen Strafrechtsschema: In c. 39 Schema CICO SancPoen/1976 waren die beiden genannten Bestimmungen in einen Canon zusammengezogen und der Schutzbereich der nicht-definitiven Lehren ausgedehnt: § 1 behandelte Häresie und Schisma, § 2 den Fall, daß jemand entweder eine vom authentischen Lehramt tradierte Lehre bekämpft oder eine als irrig verurteilte Lehre vertritt und nach Mahnung durch die legitime Autorität

---

<sup>444</sup>Vgl. dazu unten S. 355.

<sup>445</sup>Vgl. I. Zuzek (curavit), *Testi Iniziali per il Coetus IX: De delictis et poenis*, in: *Nuntia* 4 (1977) 97. 114.



keine Besserung zeigt<sup>446</sup>. Dies entsprach dem damaligen Stand der Reform des lateinischen Strafrechts<sup>447</sup>.

I. Zuzek berichtet, es habe zu diesem 1977 veröffentlichten Schema kein eigentliches "feed-back" gegeben. Lediglich einige Spezialisten hätten auf Anfrage reagiert<sup>448</sup>. Vom 7. bis zum 12. Februar 1977 befaßte sich die zentrale Studiengruppe mit dem Schema. Es ergab sich aber so wenig Kontroverses, daß man darauf verzichtete, die gesamte Studiengruppe für das Strafrecht erneut zusammenzurufen. Man begnügte sich mit einer Spezialkommission, die das Schema einer neuerlichen Prüfung (*denua revisio*) unterziehen sollte<sup>449</sup>.

Im März 1979 entschied die Studiengruppe über das kirchliche Lehramt, im Rahmen des Lehrrechts keine Definition von Häresie, Apostasie und Schisma zu bieten; diese Problematik wurde ganz in das Strafrecht verwiesen, näherhin in c. 39 des Strafrechtsentwurfs. Gleichzeitig beschloß diese Studiengruppe einen Textvorschlag, der zwei Paragraphen umfaßte, einen über Häresie und Apostasie und einen über das Schisma<sup>450</sup>.

Der Bericht der Studiengruppe über das Strafrecht vermerkt, die Studiengruppe über das Lehramt habe noch im März 1979 an die zentrale Studiengruppe eine Note gerichtet, die der erwähnten Spezialkommission

---

<sup>446</sup>Vgl. P. Sophronio Mudryi (Relator), Lo Schema dei canoni riguardanti le sanzioni penali nelle Chiese Orientali cattoliche, in: Nuntia 4 (1977) 72-75, bes. 75: § 2: *Qui doctrinam a Magisterio authentico ecclesiastico, praeter casus de quibus in § 1, traditam impugnat, vel ut erroneam damnatam docet, nec a legitima Auctoritate admonitus resipiscat, congruis poenis puniatur*. Ein dritter Paragraph sah weitere Strafen vor für den Fall, daß es bei der Widersetzlichkeit blieb oder schweres Ärgernis entstände.

<sup>447</sup>Vgl dazu oben S. 347.

<sup>448</sup>Vgl. I. Zuzek, La nuova revisione dei canoni riguardanti le sanzioni penali nelle Chiese Orientali cattoliche, in: Nuntia 12 (1981) 37.

<sup>449</sup>Vgl. ebd., 37f.

<sup>450</sup>Vgl. G. Nedungatt, Schema I, 70f. Eine personelle Verbindung zwischen den genannten Studiengruppen bestand dadurch, daß vier Konsultoren beiden angehörten, nämlich: B. Cahmye, G. Nedungatt, C. Parampath und G. Stefanos, vgl. Nuntia 1 (1973) 15. 17.

bei der *denua revisio* im März 1980 vorgelegen habe<sup>451</sup>. Der in dieser Note enthaltene Textvorschlag zu c. 39 weicht von der in der Studiengruppe über das Lehramt beschlossenen Vorlage ab. Er bestand zwar auch aus zwei Paragraphen; der erste behandelte aber nur Schisma und Häresie, der zweite entsprach wörtlich c. 39 Schema CICO SancPoen/1976<sup>452</sup>.

Während der Bericht der Studiengruppe über das Strafrecht ausführlich darauf eingeht, daß und wie der Vorschlag der Note aufgegriffen wurde, vermerkt er zu dem Paragraphen über die nicht-definitiven Lehren lediglich, daß sich nur seine Position im Canon verändert habe, nicht aber sein Wortlaut<sup>453</sup>. Dem widerspricht aber die den Erläuterungen vorangestellte Neufassung des c. 39 im Schema CICO SancPoen 1980<sup>454</sup>: Aus seinem § 3 war die Klausel "*doctrinam ... traditam impugnat*" gestrichen und damit nur noch die Beibehaltung einer verurteilten Lehre unter Strafe gestellt<sup>455</sup>.

In dieser Fassung ging die Norm als c. 38 § 3 Schema CICO SancPoen/1981 in den Konsultationsprozeß<sup>456</sup>. Bei der anschließenden Überarbeitung unter Berücksichtigung der eingegangenen Stellungnahmen

---

<sup>451</sup>Vgl. I. Zuzek, Revisione, 63.

<sup>452</sup>Vgl. ebd., 63f. sowie oben A. 146.

<sup>453</sup>Vgl. ebd., 64f..

<sup>454</sup>Vgl. ebd., 63.

<sup>455</sup>*Qui, praeter casus de quibus in § 1, doctrinam a Magisterio authentico ecclesiastico, ut erroneam damnatam docet, nec a legitima auctoritate admonitus resipiscat, congruis poenis puniatur.* Geht man davon aus, daß die jeweilige Dokumentation des Wortlauts eines Schemas mit besonderer Sorgfalt geschieht, und stellt man in Rechnung, daß sich das Augenmerk des Berichterstatters vor allem auf die Diskussion um die Glaubensdelikte richtete, dann ist seine Bemerkung, der Paragraph sei unverändert geblieben, als Versehen zu werten. Da die Klausel noch im Textvorschlag der Note enthalten war, die eingehend diskutiert wurde, ist ihre Streichung sicher nicht unbemerkt geblieben oder beiläufig erfolgt. Daß keine Begründung dokumentiert ist, liegt vermutlich am fehlenden Interesse des Berichterstatters an diesem Punkt. Jedenfalls ist hier die Schnittstelle anzusetzen, an der die Änderung und damit eine vom CIC abweichende Normierung erfolgte.

<sup>456</sup>Vgl. Schema canonum de sanctionibus poenalibus in Ecclesia, in: Nuntia 13 (1981) 76.

(*osservazioni*)<sup>457</sup> waren zwei Fragen relevant: *Ex officio* wurde die Arbeitsgruppe generell nach der rechtlichen Valenz der Konjunktive bei den Verben, die eine Bestrafung ausdrücken sollten (u. a. *puniatur*), gefragt. Man gehe davon aus, daß die Studiengruppe damit den obligatorischen Charakter der Strafen habe kennzeichnen wollen; dennoch sollten alle Stellen, an denen solche Formen benutzt seien, überprüft und vereinheitlicht werden, damit kein Zweifel mehr möglich und ein Rückgriff auf die *mens Coetus* überflüssig sei<sup>458</sup>. Die Studiengruppe behielt die Formen jedoch bei, bestimmte aber in Abänderung der genannten *mens*, daß die Bedeutung mit den parallelen Formulierungen im lateinischen Gesetzbuch übereinstimmen sollten<sup>459</sup>. In dieser Frage wurde somit der CIC zum Interpretament des CCEO erklärt, falls Zweifel an der Bedeutung des Wortlauts einer Bestimmung blieben.

Der zweite Punkt betraf den Paragraphen direkt: Es wurde verlangt, den Straftatbestand klarer zu fassen und dabei auf die entsprechende Bestimmung des Lehrrechts zu achten. Dazu wurde auf c. 60 Schema LEF/1980, c. 15 quinquies Schema CICO MagEccl, der bereits wörtlich c. 752 CIC entsprach, und direkt auf c. 752 CIC verwiesen<sup>460</sup>. Auch ohne ausdrückliche Verweisung in der Strafbestimmung ist damit der Bezug auf die im Lehrrecht festgelegte Pflicht klar. Zu gravierenden Änderungen führte diese Beanstandung nicht: *Docet* wurde durch *sustinet* ersetzt und damit das strafwürdige Verhalten verdeutlicht<sup>461</sup>: Es besteht darin, auch *nach und trotz* der Verurteilung einer Lehre an dieser festzuhalten, sie *weiterhin* zu vertreten. Außerdem sprach man statt von der legitimen

---

<sup>457</sup>Vgl. "Schema canonum de sanctionibus poenalibus in Ecclesia" nella nuova revisione, in: Nuntia 10 (1985) 3-58. Für die Bearbeitung der Änderungswünsche (*expensio modorum*) wurde eine spezielle Studiengruppe gebildet. Ihr gehörten an der Vizepräsident der Reformkommission *I. Mansourati*, ihr Sekretär, *I. Zuzek* sowie fünf Konsultoren, davon zwei Spezialisten im kanonischen Strafrecht. Der vom 29. November bis zum 04. Dezember 1982 tagenden Gruppe lag eine 48seitige Zusammenstellung der Modi sowie eine 40seitige *prima-vista*-Analyse dazu vor, vgl. ebd., 3.

<sup>458</sup>Der Anfrage war ein Schema beigelegt, in dem die konjunktivischen Formen durchgehend ersetzt waren durch *puniendus est* bzw. *puniri debet* auf der eine Seite und *puniri potest* auf der anderen, vgl. ebd., 11.

<sup>459</sup>Vgl. ebd., 11.

<sup>460</sup>Vgl. ebd., 42f.

<sup>461</sup> Vgl. oben S. 331.

kirchlichen Autorität vom Papst und vom Bischofskollegium und konnte so auch knapper fortfahren mit *nec legitime admonitus*<sup>462</sup>.

Bei dieser Gelegenheit wurde auch der Bezug zwischen c. 599 und c. 1436 § 2 CCEO anders gestaltet als der Bezug zwischen c. 752 und c. 1371 n. 1 CIC. Dies unterstreicht, daß die Ablehnung von positiv vorgelegten nicht-definitiven Lehren nicht aus Versehen, sondern absichtlich bei den Sanktionen ausgeklammert wurde. Ein Versehen hätte spätestens bei dieser Gelegenheit, als der Modus nochmals das besondere Augenmerk auf die Norm lenkte, korrigiert werden können.

Über c. 1451 § 3 Schema CICO 1986<sup>463</sup> ging die Bestimmung als c. 1436 § 2 in das geltende Gesetzbuch der unierten Kirchen ein.

## bc. Fazit und Würdigung

Festzuhalten ist: Die nicht-definitiven Lehren des universalkirchlichen Lehramts sind strafrechtlich unterschiedlich abgesichert: in *vollem Umfang* und mit *ausdrücklicher Verweisung* auf c. 752 im CIC, im *Umfang beschränkt* auf solche Lehren, die vom universalkirchlichen Lehramt verurteilt wurden, und *ohne Verweisung* auf c. 599 im CCEO. Es ist ein Unterschied, ob jemand strafrechtlich zu belangen ist, weil er in bestimmter Weise von einer nicht-definitiven Lehre abweicht oder weil er trotz klarer negativer Stellungnahme des Lehramts gegen eine - zumindest auch - von ihm vertretene Lehre an dieser festhält. Beide Gesetzbücher fordern zwar rechtlich eine äußerliche Identifikation mit den nicht-definitiven Lehren - bei ausnahmsweiser Duldung eines gehorsamen Schweigens - und die Vermeidung von allem, was diesen Lehren nicht entspricht. Bei den katholischen Orientalen steht aber nicht jeder Verstoß gegen diese Pflichten unter Strafe.

Eine Bewertung dieses Unterschieds ist schwierig, weil die Gründe für diese Gesetzgebung nicht dokumentiert sind. Aus den bislang wenigen kanonistischen Beiträgen über das wechselseitige Verhältnis zwischen lateinischem und orientalischem Codex ergeben sich zwei Möglichkeiten:

---

<sup>462</sup>Vgl. ebd., 42f.

<sup>463</sup>Hier war nur *admonitus* in *monitus* geändert worden.

a) Der Gesetzgeber hat für die katholischen Orientalen anders normiert, weil sich zwar der Zweck der lehrrechtlichen Norm nicht geändert hat - dies hätte zu ihrer Änderung in beiden Gesetzbüchern führen müssen -, wohl aber seine generelle Einschätzung der Notwendigkeit oder Opportunität einer vollständigen strafrechtlichen Absicherung. Das Problem des öffentlichen Dissenses etwa könnte sich in der Gesamtkirche verringert und so eine "Lockerung" durch jene strafrechtliche Einschränkung beim CCEO bewirkt haben. Da diese aber nur für die Gläubigen der katholischen Ostkirchen gilt, stellt sich dann die Frage, ob es sich hier um einen jener Norminhalte handelt, von denen B. Primetshofer meint, daß sie "dem lateinischen Gesetzgeber vor allem unter dem Gesichtspunkt des Gleichheitssatzes Anlaß zu einem Überdenken der eigenen Position geben können"<sup>464</sup>, so daß möglicherweise "eine Angleichung an das Recht der Orientalischen Kirche stattfinden müßte"<sup>465</sup>.

Dagegen spricht, daß eine auf die Gesamtkirche bezogene "Entspannung" im Verhältnis vieler Gläubigen zu bestimmten nicht-definitiven Lehren nicht erkennbar ist. Unbefriedigend ist diese Erklärung auch aus einem anderen Grund: sie geht davon aus, der Papst als oberster Gesetzgeber für beide Rechtskreise ließe eine unter dem Gleichheitsgesichtspunkt identisch zu regelnde Materie willkürlich divergent. Ein solches Vorgehen wäre rechtlich zwar möglich, aber doch sehr unwahrscheinlich.

b) Angemessen wäre indes eine andere in der Kanonistik vorgetragene Theorie über eine mögliche Interdependenz zwischen Normen beider Gesetzbücher. Sie plädiert für die Anwendung des Grundsatzes *lex posterior derogat priori*<sup>466</sup>. Diese Anwendung knüpft C. G. Fürst allerdings an bestimmte Bedingungen: Es darf zunächst nicht um typisches Eigengut des jeweiligen Rechtskreises gehen; denn dann wäre die *strengere und sicherere* Norm anzuwenden<sup>467</sup>. Typisches Eigengut eines Rechtskreises liegt im Falle von c. 1436 § 2 CCEO nicht vor.

---

<sup>464</sup>B. Primetshofer, Der CCEO und seine (möglichen) Auswirkungen auf das Recht der Lateinischen Kirche, in: W. Aymans, K.-T. Geringer (Hg.), FS H. Schmitz, 578.

<sup>465</sup>Ebd., 573.

<sup>466</sup>Vgl. C. G. Fürst, Interdependenz, 556.

<sup>467</sup>Vgl. ebd., 555.

Es darf sodann nicht um die Frage der Interpretation der einen Norm im Licht der anderen gehen; denn dies setze zwingend ein *dubium iuris* voraus<sup>468</sup>. Ein solcher Zweifel ist hier nicht gegeben. Lateinische wie orientalische Norm sind vom Wortlaut her nicht erklärungsbedürftig.

So kommt eine *Korrektur* der lateinischen Norm durch die orientalische in Frage. Für diesen Fall gelte: Es "muß ... sich um die gleiche, grundsätzlich nicht nur für einen der beiden Rechtskreise typische Materie handeln, die differierende Regelungen in den beiden Rechtskreisen nicht zuläßt, sondern eine idente Regelung erfordert"<sup>469</sup>. Beim Umfang des strafrechtlichen Schutzes nicht-definitiver Lehren geht es *nicht* um eine *typisch* lateinische oder *orientalische Materie*. Geht es aber um eine derart gleiche Materie, daß sie keine unterschiedliche Normierung zuläßt, sondern eine identische Regelung fordert, so daß c. 1371 n. 1 CIC durch den späteren c. 1436 § 2 CCEO als korrigiert zu gelten hätte? Dies ist keineswegs zwingend.

Der Gesetzgeber dürfte die Notwendigkeit der strafrechtlichen Sanktionierung für die katholischen Ostkirchen anders beurteilt haben als für den Geltungsbereich des CIC. Demgegenüber ist eher unwahrscheinlich, daß er bei der Abfassung des CCEO von einer Änderung der Situation bezüglich der zu regelnden Materie ausgegangen ist. Das bedeutet: C. 1436 § 2 CCEO ist in seiner Eigenart aus dem eigenen Rechtskreis dadurch erklärbar, daß der Papst das Problem der öffentlichen Nichtzustimmung zu nicht-definitiven Lehren des universalkirchlichen Lehramts im Bereich der unierten Kirchen in quantitativer und/oder qualitativer Hinsicht anders eingeschätzt hat und sich dadurch zu einer anderen gesetzlichen Regelung veranlaßt sah. Denn die Gläubigen der katholischen Ostkirchen sind eine Minderheit in der Universalkirche und bilden zudem überschaubare und einer lehrrechtlichen Kontrolle leichter zugängliche Teilgemeinschaften. Daher ist dort die Dissensproblematik wahrscheinlich geringer als in der lateinischen Kirche.

Da sich die vom CIC abweichende Normierung des CCEO aus einer Verschiedenheit der zu regelnden Problematik gegenüber dem CIC ergibt, kann nach dem erwähnten Gleichheitsgrundsatz nicht von einer Änderung

---

<sup>468</sup>Vgl. ebd., 556.

<sup>469</sup>Ebd., 555.

der Norm des CIC durch den CCEO ausgegangen werden. Somit gelten für die beiden Rechtskreise in bezug auf nicht-definitive Lehren zwar identische Rechtspflichten, aber eine dem Umfang nach unterschiedliche strafrechtliche Sanktionierung.

## 2. Rechtlich geforderte Anwohrtaltung auf nicht-definitive Lehren von partikularkirchlichen Trägern des authentischen Lehramts (c. 753 CIC; c. 600 CCEO)

C. 753 CIC setzt den mit dem vorstehenden Canon begonnenen Teil über die nicht-definitiven Lehren fort, widmet sich aber anderen Trägern des authentischen Lehramts, nämlich partikularkirchlichen<sup>470</sup>.

Der Canon besteht aus zwei Teilen, die durch ein Semikolon getrennt sind. Dadurch werden sie als eigenständig, gleichwohl enger zusammengehörig ausgewiesen, als dies bei einer Abtrennung durch einen Punkt der Fall wäre. Der erste Teil ist eine Aussage (*Episcopi ... sunt ...*), der zweite enthält eine Rechtsverpflichtung (*christifideles ... tenentur*)<sup>471</sup>. Beide Teile sind für sich und in ihrem Bezug zueinander zu erfassen.

### a. Die Träger des partikularkirchlichen Lehramts

Der erste Teil des Canons enthält eine komplexe<sup>472</sup> theologisch-lehrhafte Aussage<sup>473</sup> über bestimmte Bischöfe. Mit diesem Subjekt beginnt sie und markiert dadurch den Unterschied zum Inhalt des vorhergehenden Canons: Es geht nicht mehr um die universalkirchliche Lehrau-

---

<sup>470</sup>*Episcopi, qui sunt in communione cum Collegii capite et membris, sive singuli sive in conferentiis Episcoporum aut in conciliis particularibus congregati, licet infallibilitate in docendo non polleant, christifidelium suae curae commissorum authentici sunt fidei doctores et magistri; cui authentico magisterio suorum Episcoporum christifideles religioso animi obsequium adhaerere tenentur.*

<sup>471</sup>Zum Ausdruck *tenere* vgl. oben zu c. 750 CIC.

<sup>472</sup>H. Schmitz, *Lehrautorität*, 209 spricht von einer "verschachtelten Struktur".

<sup>473</sup>Unter diese Kategorie zählt L. Wächter, *Gesetz*, 295 diesen Teil des Canons.

torität, um den Papst oder das Bischofskollegium, sondern um die Bischöfe. Ihre Benennung im Plural läßt sie sowohl in ihrer Einzelverantwortung als auch in der Verbundenheit des gemeinsamen Zeugnisses und in einem möglichen kollegialen Zusammenwirken in den Blick treten<sup>474</sup>.

Die Grundaussage des Canons betrifft die Bischöfe als Träger des partikularkirchlichen Lehramts. Bestimmte Bischöfe sind authentische, d. h. autoritative *doctores* und *magistri* des Glaubens für die ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen. Die verbindliche Lehre der Bischöfe kann erfolgen in der persönlichen "Verkündigung in Predigt und Katechese, (in) Hirtenworte(n), öffentliche(n) Erklärungen und Stellungnahmen zu Glaubens- und Sittenfragen" sowie durch Überwachung, gegebenenfalls auch durch Disziplinierung<sup>475</sup>. Die verbindliche Lehre ist zu unterscheiden von (bloßen) Orientierungen, die eine verpflichtende Bindung aller nicht beabsichtigen<sup>476</sup>. Der autoritative Charakter dieses Lehrens wird in zweifacher Weise unterstrichen:

Der Konzessivsatz - "auch wenn ihnen keine Unfehlbarkeit beim Lehren zukommt" (*licet infallibilitate in docendo non polleant*) nimmt eine grundsätzliche Einschränkung vor. Es geht weiterhin um den Bereich nicht-definitiver Lehren. Beim Lehramt des Bischofskollegiums hängt es von der Intention ab, ob sie unfehlbar oder nicht-unfehlbar ausgeübt wird. Den Bischöfen als einzelnen kommt dagegen keine Unfehlbarkeit zu. Gleichzeitig kommt zum Ausdruck, daß "nicht-unfehlbar" *nicht* "unverbindlich" bedeutet.

Die doppelte Kennzeichnung der Bischöfe als *doctores et magistri* ist wegen der semantischen Nähe der beiden Begriffe zueinander auffällig. C. 1326 CIC 1917 sprach von *doctores seu magistri*. Durch *seu* wurde die Ähnlichkeit der Begriffe angezeigt. Mit der Bezeichnung *doctores* war eher die akademische Kompetenz gemeint, die Bezeichnung *magister* galt als Ausdruck für den amtlichen Lehrer und betonte die autoritative Komponente, da das Adjektiv *authentisch* fehlte. LG 25a sprach von den Bischöfen als Boten bzw. Kündern des Glaubens (*fidei praecones*), als Zeu-

---

<sup>474</sup>Vgl. H. Schmitz, Lehrautorität, 203-205.

<sup>475</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 753, 1.

<sup>476</sup>Vgl. J. Manzanares, The Teaching Authority of Episcopal Conferences, in: Jurist 48 (1988) 237.



gen der göttlichen und katholischen Wahrheit (*divinae et catholicae veritatis testes*) und als authentische Lehrer (*doctores authentici*).

Die pleonastische, weil kein neues Merkmal hinzufügende Verbindung in c. 753 CIC hat einen Vorläufer im Schema De Ecclesia 1962 der konzilsvorbereitenden Theologischen Kommission<sup>477</sup>. Auch dort wurde c. 1326 CIC 1917 aufgegriffen, aber das eher Gleiches verbindende *seu* wurde durch das additive *et* ersetzt und dazu noch *authentici* und *veri* hinzugefügt. Um die doktrinäre Autorität zum Ausdruck zu bringen, hätte *authentici doctores* genügt. *Magistri* ist in diesem Kontext inhaltlich redundant, hat aber eine betonende Funktion, zielt auf nachdrücklichere Wirkung<sup>478</sup>.

Als Träger des partikularkirchlichen Lehramts kommen nicht die Bischöfe schlechthin, sondern nur bestimmte Bischöfe in Betracht, und diese in bestimmter Weise. Entscheidend sind die rechtliche Stellung des Bischofs und der Adressatenkreis<sup>479</sup>: Voraussetzung verbindlichen Lehrens durch Bischöfe ist, daß sie in Gemeinschaft mit dem Haupt des Kollegiums und den anderen Bischöfen stehen. Gültig geweihte, einer anderen Konfession angehörende Bischöfe sind ebenso ausgeschlossen wie katholische, aber suspendierte Bischöfe<sup>480</sup>. Autoritative Lehrer sind die Bischöfe nämlich (nur) für die ihnen anvertrauten Gläubigen. Dies gilt für Diözesanbischöfe, denen die Sorge für eine Diözese, d. h. eine Gemeinschaft

---

<sup>477</sup>Vgl. Schema De Ecclesia 1962, n. 30d: *Singuli Episcopi ... sunt ... veri doctores et magistri authentici*. Hier diente dies zugleich der Abgrenzung der universalkirchlichen Funktion der Bischöfe, die mit *testes ex officio evangelicae veritatis* angegeben wurde.

<sup>478</sup>Pleonasmen bewirken eine "Totalisierung" des Ausdrucks, vgl. O. F. Best, Handbuch literarischer Fachbegriffe. Definitionen und Beispiele, Frankfurt a. M. 1976, 203. Nur in den deutschen Übersetzungen, vgl. MKCIC und die im Auftrag der DBK, wird versucht, mit der Wiedergabe von *doctores* durch *Künder* die Redundanz in der Attribuierung abzumildern. Dies mißlingt, weil die Übersetzung offenkundig eine Änderung darstellt. H. Schmitz, Lehrautorität, 204f. mit A. 31f. bedauert, daß in der Doppelkennzeichnung nur die positive Seite des Lehrens erfaßt ist, nicht aber seine urteilende, negativ-abwehrende Dimension. Diese ist jedoch in c. 754 CIC eigens behandelt.

<sup>479</sup>Vgl. H. Schmitz, Lehrautorität, 206.

<sup>480</sup>Vgl. ebd., 206 sowie H. Mussinghoff, in: MKCIC, 753,1.

von Gläubigen, ein Teil des Gottesvolkes übertragen ist (c. 376 iVm c. 369 CIC)<sup>481</sup>.

Das Subjekt *episcopi* ist durch den anschließenden Relativsatz über die erforderliche *communio hierarchica* spezifiziert. Durch das Attribut "*sive singuli sive in conferentiis Episcoporum aut in conciliis particularibus congregati*"<sup>482</sup> wird die Weise ihres Lehrens in den Blick genommen. Träger des partikularkirchlichen Lehramts für die ihnen anvertrauten Gläubigen sind die Diözesanbischöfe demnach entweder als einzelne, oder wenn sie in Bischofskonferenzen oder Partikularkonzilien versammelt sind. Dabei werden zwei Unterscheidungen vorgenommen und mit unterschiedlichen Konjunktionen nuanciert voneinander abgehoben: Die Bischöfe als einzelne werden von den in zwei Formen gemeinschaftlich auftretenden Bischöfen unterschieden. Dabei handelt es sich um die beiden rechtlichen Zusammenschlüsse der Bischofskonferenzen und der Partikularkonzilien<sup>483</sup>, die mit der schwächer alternierenden Konjunktion *aut* voneinander getrennt sind. Auf diese Weise wird der im Vergleich zu c. 1326 CIC 1917 neu eingefügte Zusammenschluß der Bischofskonferenz in Parallele gesetzt zu dem traditionellen des Partikularkonzils. Durch die ausführliche Attribuierung verbirgt sich hinter dem grammatikalischen Subjekt (*Episcopi*) eine Mehrheit von realen Trägern des partikularkirchlichen Lehramts: nämlich die Diözesanbischöfe als einzelne sowie Diözesanbischöfe zusammen mit den stimmberechtigten Titularbischöfen auf Bischofskonferenzen und Partikularkonzilien<sup>484</sup>. Nach c. 753 CIC gibt es hinsichtlich der Trägerschaft und der Verpflichtungskraft des partikularkirchlichen Lehramts keinen Unterschied zwischen Diözesanbischöfen, Bischofskonferenzen und Partikularkonzilien. Wie der Diözesanbischof autoritativer Lehrer für die Gläubigen seiner Diözese ist, so sind dies auf Bischofskonferenzen oder Partikularkonzilien die dort versammelten Bi-

---

<sup>481</sup>Vgl. H. Schmitz, Lehrautorität, 208. Vgl. zu den Titularbischöfen weiter unten S. 362.

<sup>482</sup>H. Schmitz spricht ebd., 206 von "verschachtelter Syntax und eigenartiger Attributivkonstruktion".

<sup>483</sup>Vgl. H. Schmitz, Lehrautorität, 210.

<sup>484</sup>Vgl. ebd., 208f.

schöfe für die Gläubigen ihrer Teilkirchen<sup>485</sup>. Wenn ausschließlich die Einzelbischöfe als Träger des Lehramts hätten ausgewiesen werden sollen<sup>486</sup>, wäre es überflüssig gewesen, die Partikularkonzilien oder Bischofskonferenzen zu erwähnen<sup>487</sup>.

Dieses Ergebnis wird von der Textgeschichte bestätigt. Die Kontroversen um die Lehrautorität der Bischofskonferenzen wurden vom Gesetzgeber durch ihre Einbeziehung in den Canon nach zwischenzeitiger Streichung zugunsten dieser Lehrkompetenz entschieden<sup>488</sup>.

Der Gegenstandsbereich des nicht-definitiven Lehrens der Bischöfe wird mit *fides*, das im *genitivus obiectivus* steht, angegeben. Damit ist keine Ausklammerung der Sittenlehren gemeint. Vielmehr wird mit diesem Ausdruck die Paarformel *fides#mores* durch einen Oberbegriff ersetzt. *Fides* umfaßt hier sowohl Glaubens- als auch Sittenlehren und dient nicht der Unterscheidung beider Bereiche<sup>489</sup>.

---

<sup>485</sup>Vgl. ebd., 209. Dieser Canon kann nicht zur Stütze der Behauptung herangezogen werden, der Bischofskonferenz gehe eine eigene Lehrkompetenz schlechthin ab. Nach vereinzelt Äußerungen in der kanonistischen wie systematisch-theologischen Literatur wurde diese These dezidiert vertreten in einem *Instrumentum laboris* über den theologischen und juridischen Status der Bischofskonferenzen, das im Auftrag des Papstes unter Federführung der Kongregation für die Bischöfe zusammen mit anderen Dikasterien erstellt und im Januar 1988 allen Bischofskonferenzen zur Stellungnahme bis Ende desselben Jahres zugesandt wurde. Zu der dadurch ausgelösten intensiven Befassung mit der Lehrautorität der Bischofskonferenz, die aus historischer, systematisch-theologischer und kanonistischer Sicht überwiegend bejaht wird, vgl. H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García u. a., *The Nature and Future of Episcopal Conferences*, in: *Jurist* 48 (1988) 1-414; H. Müller, H.-J. Pottmeyer (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf 1989 sowie A. Naud, *Dans le prolongement du Colloque de Salamanque. Le magistère contesté des conférences épiscopales*, in: *ScEs* 41 (1989) 93-114 und R. Sobanski, *Les canons 753 et 754: problèmes choisis*, in: *StCan* 23 (1989) 285-295.

<sup>486</sup>So allerdings G. Ghirlanda, *De Episcoporum conferentia deque exercitio potestatis magisterii*, in: *PRMCL* 78 (1989) 575f. 597.

<sup>487</sup>Vgl. F. J. Urrutia, *De exercitio muneris docendi a conferentiis episcoporum. Impugnatio articuli praecedentis*, in: *PRMCL* 78 (1989) 609. Zur Kontroverse zwischen G. Ghirlanda und F. J. Urrutia vgl. als Überblick auch R. Sobanski, *Canons*, 287-290.

<sup>488</sup>Zur Textgeschichte vgl. H. Schmitz, *Lehrautorität*, 216-226 sowie die Hinweise bei J. Manzanares, *The teaching authority of episcopal conferences*, in: *Jurist* 48 (1988) 235 mit A. 5. 245. 250.

<sup>489</sup>Zur Substituierung der Paarformel vgl. F. Kalde, *Paarformel*, 37f.

Der parallele c. 600 CCEO weist in seinem ersten Teil lediglich eine sachliche Änderung auf, indem er das dem Ostkirchenrecht fremde Institut der Bischofskonferenz nicht erwähnt, sondern nur von den Synoden spricht<sup>490</sup>.

## b. Die geforderte Anwerthaltung

*Diesem Lehramt (cui authentico magisterio) ihrer Bischöfe (suorum Episcopi)*<sup>491</sup> mit religiösem Gehorsam der Gesinnung anzuhängen (*religioso animi obsequio adhaerere*), sind die Gläubigen rechtlich verpflichtet (*christifideles ... tenentur*).

Die Formulierung der geforderten Anwerthaltung fällt anders aus als in c. 752 CIC, obwohl sie sich beide Male auf nicht-definitive Lehren richtet<sup>492</sup>. Soll damit ein sachlicher Unterschied, eine andere Eigenart des geforderten Gehorsams angezeigt werden? Und in welchem Verhältnis stehen die Anwerthaltungen in cc. 752 und 753 CIC zueinander?

Gemeinsam ist beiden die Abgrenzung zur Glaubenszustimmung; um sie geht es in c. 753 CIC ebensowenig wie in c. 752 CIC<sup>493</sup>. Der Ausdruck religiöser Gehorsam kommt nur dort und in c. 752 CIC vor. In beiden Fällen stellt LG 25a die konziliare Quelle dar. Deshalb liegt es nahe, auch hier von der konziliaren Bedeutung auszugehen.

Das Schema De Ecclesia 1962 verlangte von den Untergebenen eines in Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl authentisch lehrenden Bi-

---

<sup>490</sup>Daneben wurde *licet* durch das gebräuchlichere *etsi* ausgetauscht und im Gefolge *polleant* in *pollent* geändert. Zu den Synoden im CCEO vgl. W. Aymans, Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: AKathKR 160 (1991) 367-389.

<sup>491</sup>Daß auch hier im Plural formuliert wird, bestätigt die Absicht, die Partikularkonzilien und Bischofskonferenzen ebenfalls als Träger des authentischen Lehramts zu erfassen. Andernfalls wäre eine Fassung im Singular möglich und angemessen gewesen, so daß die Gläubigen jeweils ihrem Bischof als einzelner oder als Mitglied eines Gremiums Gehorsam schuldeten; vgl. auch H. Schmitz, Lehrautorität, 221.

<sup>492</sup>*Magisterium* kann wie schon in seiner konziliaren Verwendung auch im objektiven Sinne, d. h. synonym mit "Lehre" verstanden werden, vgl. oben S. 327.

<sup>493</sup>Vgl. A. Montan, *Funzione*, 142, der die Anwerthaltung in c. 750 CIC abgrenzt von denen in cc. 752-754 CIC.

schofs diesem gegenüber eine innere und religiöse Zustimmung der Gesinnung, der eigenen persönlichen prägenden Grundeinstellung<sup>494</sup>.

Das nächste Schema folgte der Vorlage des Peritus *G. Philips*. Es verlangte von den Gläubigen, mit den Urteilen ihres Bischofs übereinzustimmen, und sprach mit Bezug auf *Ignatius von Antiochien* blumig von einem Einklang zwischen Herz und Zither, die für den Bischof stand<sup>495</sup>. Nachdem vielfach eine Klärung und Konkretisierung der Anwerthaltung gegenüber bischöflichen Lehren gefordert worden war, befaßte sich auch die zuständige Subkommission damit. Man akzeptierte den Vorschlag des Peritus *C. Moeller: religioso animi obsequio*<sup>496</sup>. Diese Formel wurde als klarer und konkreter übernommen<sup>497</sup> und die auf *Ignatius* zurückgehende entfiel. Gleichzeitig wurde die Passage über den Willens- und Verstandesgehorsam gegenüber dem ordentlichen Lehramt des Papstes mit dem Demonstrativpronomen *hoc* unmittelbar an diese Aussage herangezogen. Dieser Anschluß weist die beiden sprachlich unterschiedlich ausgedrückten Anwerthaltungen als gleichgeartete aus: Was in bezug auf die Bischöfe in einem Gesamtausdruck (*animus*) gefaßt war, wurde im Hinblick auf den Papst nach seinen Einzelkomponenten - (*voluntatis et intellectus*) - entfaltet. Wie in der konziliaren Vorlage bedeuten beide Formeln daher

---

<sup>494</sup>Vgl. n. 30f: "Singulorum vero Episcoporum de rebus fidei et morum authenticum magisterium, dum in communionem cum Apostolica Sede ceterisque catholicae Ecclesiae Episcopis suum munus exercent, a subditis *interiore religiosoque animi assensu* est accipiendum, et ab omnibus christifidelibus tamquam divinae et catholicae veritatis testimonium est venerandum" (Hervorhebung von mir). *Animus* kann sowohl Verstand, Geist, Seele als auch Wille, Absicht bedeuten und ist auch einsetzbar zur Umschreibung der Person als solcher. Das Schema sprach mit Blick auf das ordentliche authentische Lehramt des Papstes vom religiösen Willens- und Verstandesgehorsam, vgl. ebd., n. 30c. Die für Lehren des Einzelbischofs geforderte Anwerthaltung wird davon zwar sprachlich abgehoben, enthält bei näherem Hinsehen aber die gleichen Elemente: *Assensus* war bei den *probati auctores* keine rein intellektuelle Angelegenheit, sondern auch eine volitive, wurde erläutert als Gehorsam. Dieser Aspekt kommt hier durch die Bezeichnung der Gläubigen als Untergebene, d. h. auch Befehlsempfänger und Gehorsamsschuldner zum Ausdruck. *Animus* ist daher angemessen mit einem Ausdruck wiederzugeben, der sowohl die willensmäßige wie die verstandesmäßige Dimension der geforderten Antwort wiedergibt. Daher wird hier *Gesinnung* verwendet, um zu verdeutlichen, daß die Gesamthaltung einer Person von religiösem Gehorsam geprägt sein soll.

<sup>495</sup>Vgl. Schema von Mons. Philips, 449 n. 4b sowie Schema De Ecclesia 1963 n. 19a. U. Betti, *Dottrina*, 171 sah darin viel und nichts ausgesagt; er wies überdies auf die Ungebräuchlichkeit dieses Bildes hin.

<sup>496</sup>Vgl. U. Betti, *Dottrina*, 478.

<sup>497</sup>Vgl. *Relatio* de n. 25, antea d. 19, 250 (F) sowie Schema De Ecclesia 1964 n. 25a.

auch in cc. 752 und 753 CIC dasselbe. Was daher über die Bedeutung des religiösen Gehorsams des Verstandes und des Willens gesagt wurde, gilt in gleicher Weise für letzteren Canon<sup>498</sup>.

Sowohl mit Blick auf LG 25a als auch auf die beiden Canones wird allerdings mehr oder weniger ausdrücklich geltend gemacht, es handle sich um verschiedene Gehorsamsgrade. Mehrfach wird behauptet, dem Papst gegenüber sei in besonderer Weise (*singulari ratione*) Gehorsam geschuldet; dies bedeute eine Verstärkung der Zustimmungsverpflichtung. Diese Verstärkung sei notwendig geworden, als die Passagen über das nicht-definitive Lehramt der Bischöfe und das ordentliche päpstliche Lehramt zusammengeführt worden waren. Sie entspreche der Universalität seines Lehramts<sup>499</sup>; denn das Lehramt des Papstes sei nicht nur authentisch, sondern auch das oberste<sup>500</sup>. Zur Anwohrtaltung in c. 753 CIC wird entweder festgestellt, sie sei die gleiche wie in c. 752 CIC, allerdings unter Beachtung aller Proportionen<sup>501</sup>, oder die in c. 753 CIC thematisierten Lehren werden in der *Hierarchie der Wahrheiten* eine Stufe niedriger angesiedelt<sup>502</sup>.

Demgegenüber ist mit *H. Schmitz* zwar festzuhalten: Das partikular-kirchliche Lehramt "ist im Verhältnis zum universalkirchlichen Lehramt von der Sache her und aufgrund der rechtlichen Normierung als rangniederes Lehramt oder als Lehramt minderen Rechts zu qualifizieren"<sup>503</sup>. Aber: Dieser Rangunterschied schlägt sich nicht in einer unterschiedlichen Verpflichtungskraft der Lehren nieder, die gemäß c. 752 CIC oder c. 753 CIC vorgelegt werden. Schon im Konzil zielte das *singulari ratione* im Kontext eher auf eine besondere Qualifizierung der äußeren Mani-

---

<sup>498</sup>Vgl. J. A. Coriden, in: Coriden, 548f., allerdings mit einem anderen Verständnis des Gehorsams. Vgl. außerdem H. Schmitz, Lehrautorität, 207 mit A. 29.

<sup>499</sup>Vgl. U. Betti, Dottrina, 262 sowie ders., L'ossequio, 440. 452. Die Materialien zum Konzil geben dafür ebensowenig Anhaltspunkte wie für die dezidierte Bestreitung dieser Behauptung durch L. M. Blyskal, Magisterium, 103.

<sup>500</sup>Vgl. F. A. Sullivan, Response, 272.

<sup>501</sup>Vgl. L. de Echeverria, in: CodParis, 448. Diese "Proportionen" werden nicht weiter konkretisiert.

<sup>502</sup>Vgl. L. Schick, Fonction, 378.

<sup>503</sup>H. Schmitz, Lehrautorität, 209 mit Berufung auf G. May, Glaubensgesetz, 359.

festation der Gehorsamshaltung als auf eine Steigerung der Gehorsamspflicht. Der Unterschied liegt zum einen in verschiedenen Adressaten der Norm - (alle Gläubigen bzw. für die jeweils der eigenen Sorge anvertraute Teilgemeinschaft von Gläubigen). Zum anderen sind die Träger des partikularkirchlichen Lehramts selbst an das universalkirchliche Lehramt gebunden, unterliegen also der Gehorsamspflicht des c. 752 CIC.

Es gibt nicht die Abstufung: *Voller Gehorsam* gegenüber dem Papst bzw. Bischofskollegium, *geminderter Gehorsam* gegenüber den Bischöfen, sei es der einzelne Diözesanbischof, seien es Bischofskonferenzen oder Partikularkonzilien. Die Gläubigen schulden ihren Bischöfen den *gleichen Gehorsam* wie dem Papst bzw. dem Bischofskollegium, dies jedoch nur insoweit, als die Bischöfe selbst ihre gegenüber dem universalkirchlichen Lehramt bestehende Gehorsamspflicht erfüllen. Wenn und insoweit diese gegen c. 752 CIC verstießen und damit die für ihre bindende Lehrautorität notwendige Gemeinschaft mit dem Papst und den übrigen Bischöfen verletzen<sup>504</sup>, entfielen die Gehorsamspflicht der Gläubigen.

Indes bedarf die Position von *H. Schmitz* der Konkretisierung, wenn er einerseits die konziliare Betonung des Gehorsams gegenüber dem päpstlichen Lehramt feststellt<sup>505</sup>, andererseits aber sagt: "Die Bischöfe sind im partikularkirchlichen Bereich aber nicht nur Multiplikatoren der universalkirchlichen Glaubenslehren<sup>506</sup>; sie haben nicht nur Lautsprecherfunktion für das Lehramt des Papstes. Die Bischöfe haben entsprechend dem der Glaubensverkündung eigenen dynamischen Charakter den je spezifischen Akzent der 'communio fidei' der Teilkirche in die Gemeinschaft des Glaubens der ganzen Kirche einzubringen, die erst durch diese vielfältigen Akzente zur Fülle gelangt"<sup>507</sup>. Zutreffend ist das Gesagte sicherlich für Materien, in denen es keine universalkirchlichen Lehrvorgaben gibt. Worin zeigt sich aber der behauptete "dynamische Charakter" der Glaubensverkündung und worin können konkret die einzubringenden teilkirchlichen Akzente bestehen, wenn bereits eine solche Vorgabe des universalkirchlichen Lehramtes gegeben ist? Sofern solche Akzentuierung

---

<sup>504</sup>Vgl. E. Tejero, in: CodPampl, 475.

<sup>505</sup>Vgl. H. Schmitz, Lehrautorität, 206 A. 25.

<sup>506</sup>Der Ausdruck ist hier als Substitut für "Glaubens- und Sittenlehren" gemeint.

<sup>507</sup>Ebd., 206f.

gen selbst Abweichungen von jenen Vorgaben nicht ausschließen sollen, stünde dem c. 752 CIC gemäß der hier vorgetragenen, am Wortlaut des Gesetzes orientierten Auslegung entgegen.

Für die Gläubigen stellt sich in der Perspektive des CIC also nicht die Frage nach einem gestuften Gehorsam gegenüber dem universalkirchlichen und partikularkirchlichen Lehramt. Vielmehr gilt: Wenn ihre Bischöfe sich verbindlich zu neuen Materien aus dem Bereich von Glaube und Sitten äußern, haben die Gläubigen ihren Lehren den gleichen Gehorsam zu leisten wie den nicht-definitiven Lehren des Papstes. Gleiches gilt, wenn ihre Bischöfe Lehren des universalkirchlichen Lehramts auslegen oder präzisieren. Sollten ihre Bischöfe sich jedoch zu universalkirchlichen lehramtlichen Vorgaben in einer Weise äußern, die diesen nicht entspricht, sind die Gläubigen ihnen gegenüber nicht zum Gehorsam verpflichtet<sup>508</sup>.

### 3. Rechtspflicht zur Befolgung von Lehrentscheiden (c. 754 CIC)

#### a. Wortlaut

C. 754 CIC<sup>509</sup> verpflichtet alle Gläubigen dazu, Konstitutionen und Dekrete der legitimen kirchlichen Autorität zu befolgen, die eine Lehre vorlegen und irrige Auffassungen verbieten; diese Pflicht zur Befolgung gilt in besonderer Weise für entsprechende Dokumente des universal-

---

<sup>508</sup>C. 600 CCEO ist in seinem zweiten Teil identisch mit c. 753 CIC. Zu eventuellen Einflüssen auf sein Verständnis im Zusammenhang mit dem ostkirchenrechtlichen *Sondergut*, vgl. unten sechstes Kapitel.

<sup>509</sup>Der CCEO kennt keine parallele Bestimmung zu c. 754 CIC. Dieser Befund bestätigt den Charakter der lateinischen Norm als zusätzliche Unterstreichung und nicht als notwendige Norm für einen sachlich eigenständigen Regelungssektor. Nur einer der Ausgangstexte für die Lehrrechtsreform kennt mit c. 2 CICO FidCath/1948 eine Entsprechung zu c. 1324 CIC 1917. Bereits das erste Schema CICO MagEccl/1979 enthält eine solche nicht mehr. Wenn C. G. Fürst, *Canones-Synopse*, 49 und 117 c. 10 CCEO als Parallele zu c. 754 CIC anführt, dann ist dies vor dem Hintergrund seines bewußt allgemein gewählten und "eher großzügig" angewendeten Zuordnungskriteriums "Regelung der gleichen Materie" zu verstehen, vgl. ebd., III. C. 10 CCEO geht genetisch auf die cc. 3 und 4 und nicht auf c. 2 CICO FidCath/1948 zurück, vgl. G. Nedungatt, *Schema I*, 67.



kirchlichen Lehramts, nämlich des Papstes und des Bischofskollegiums<sup>510</sup>.

Der Canon ist ein Gesetz<sup>511</sup>. Es besteht aus zwei Teilen: Der erste enthält die Grundnorm, der zweite eine Einschränkung oder Intensivierung der Verpflichtung für einen Teil des Gegenstands der Norm.

Das für sich genommen nur sehr allgemein eine Pflicht zum Ausdruck bringende Verb *tenentur* im ersten Teil der Norm wird durch die Verbindung mit *obligatio* zu einer klaren Verpflichtung, näherhin zu einer *rechtlichen Vorschrift*<sup>512</sup>. *Adressat* sind ausdrücklich *alle* Gläubigen (*omnes christifideles*). Der *Inhalt* der Pflicht wird mit *befolgen* (*servandi*) angegeben; *befolgt* werden Anordnungen, Anweisungen, Befehle. Das eigene Handeln soll an bestimmten präskriptiven Vorgaben ausgerichtet werden.

Diese Anordnungen sind formal gekennzeichnet und nach Inhalt und Herkunft spezifiziert. *Formal* geht es um Konstitutionen und Dekrete; in *materialer* Hinsicht werden diese durch einen Relativsatz näher gekennzeichnet werden: Mit ihnen wird *entweder* eine Lehre vorgelegt (positiv), *oder*<sup>513</sup> es werden irrige Meinungen verworfen (*proscribere*) (negativ)<sup>514</sup>. Erlassen (*fert ... edit*) werden solche positiven oder negativen Lehranweisungen von derjenigen kirchlichen Autorität, die dazu kraft Amtes oder amtlichen Auftrags befugt ist<sup>515</sup>.

---

<sup>510</sup>*Omnes christifideles obligatione tenentur servandi constitutiones et decreta, quae ad doctrinam proponendam et erroneas opiniones proscribendas fert legitima Ecclesiae auctoritas, speciali vero ratione, quae edit Romanus Pontifex vel Collegium Episcoporum.*

<sup>511</sup>Nach L. Wächter, Gesetz, 292 gehört er zu den Befehlssätzen, die mit einem Nichtbefehlssatz kombiniert sind.

<sup>512</sup>Vgl. P. Erdö, Expressiones, 18.

<sup>513</sup>Die Konjunktion *et* wird additiv oder disjunktiv verwendet; entscheidend ist der Kontext, vgl. F. Kalde, Paarformel 16. Hier ergibt es keinen Sinn, eine kopulative Bedeutung im Sinne des logischen "und" anzunehmen. Denn dann wären nur solche Konstitutionen und Dekrete zu befolgen, die *zugleich* eine Lehrvorlage und -verurteilung enthalten. Gemeint ist vielmehr ein disjunktives *und*.

<sup>514</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC 754,2.

<sup>515</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC 754,2.

Über die Angabe dieser Spezifizierungen hinaus fallen die kanonistischen Kommentare durchgängig knapp aus. Dies kann auf evidente Eindeutigkeit des Wortlauts zurückzuführen sein, stellt sich bei näherem Hinsehen aber eher als Übergehung einer Reihe von Fragen dar: Worin unterscheidet sich diese Vorschrift von denen der cc. 752 und 753 CIC? Ging es nicht auch dort um eine rechtlich eingeforderte Anwohrtaltung gegenüber Lehrvorlagen? Wenn c. 754 CIC als neues Moment nicht nur die Verwerfung irriger Ansichten nennt, sondern auch Äußerungen zur Vorlage einer Lehre, dann fragt sich: Ist das eine versehentliche Wiederholung, eine Unterstreichung oder eine sachliche Ergänzung? Wenn letzteres: Worin besteht sie? Werden mit den Konstitutionen und Dekreten hier taxativ die Formen aufgezählt, in denen Lehranweisungen ergehen können?

Die *formale Kennzeichnung* dessen, was von allen Gläubigen zu befolgen ist, als *Konstitutionen* und *Dekrete* ist nicht eindeutig. Die vielfältige und uneinheitliche Verwendung dieser Begriffe im alten wie im neuen CIC sowie in der Gesetzgebungspraxis des Apostolischen Stuhls macht es unmöglich, ihnen unzweifelhaft bestimmte Formen autoritativen Lehrens oder Verfügens zuzuordnen<sup>516</sup>. Der Gebrauch von *constitutiones* in c. 754 CIC ist singulär. Nur hier wird der Begriff "im Sinne von 'Erlaß' gebraucht, worunter verschiedene Arten des gesetzten Rechts (vor allem Gesetze) verstanden werden können. Vor allem ist hierbei an Äußerungen zur kirchlichen Glaubenslehre zu denken"<sup>517</sup>. Noch mehrdeutiger ist der Begriff *decretum*: Er kann eigentliche Gesetze ebenso bezeichnen wie Verwaltungsakte für Einzelfälle wie auch richterliche prozeßleitende Verfügungen oder inhaltliche Entscheidungen eines Richters bzw. Gerichts<sup>518</sup>. C. 754 CIC verwendet den Ausdruck im gleichen Sinne wie *constitutio*, nämlich in der allgemeinen Bedeutung von *Erlaß*, "worunter

---

<sup>516</sup>Vgl. L. Wächter, Gesetz, 3-54.

<sup>517</sup>Ebd., 21. Im CIC ist mit dem Ausdruck überwiegend die *Satzung* eines klösterlichen Verbandes gemeint. In Einzelfällen bedeutet er *Verfassung*, *Errichtung*, *Bestellung* oder *Ernennung*, vgl. ebd.

<sup>518</sup>Vgl. L. Wächter, Gesetz, 17-20 sowie Klaus Lüdicke, in: MKCIC, 1617, 4.

Gesetze, aber auch Erlasse bloß belehrenden Inhalts gemeint sein können"<sup>519</sup>.

Beide Termini kommen hier dem allgemeinen Ausdruck *documenta* nahe<sup>520</sup>. Nach dem Wortlaut des Canons sind unter dem Doppelausdruck *constitutiones et decreta* rechtsverbindliche Dokumente zu verstehen, die von der legitimen kirchlichen Autorität erlassen werden, um damit Lehren vorzulegen oder irrige Auffassungen zu verwerfen. Es geht somit um eine *Sammelbezeichnung* für verbindliche *Lehrdokumente* von möglicherweise sehr unterschiedlicher Qualität<sup>521</sup>. Wie bereits in den cc. 752 und 753 CIC kommt diese unterschiedliche Valenz aber im Wortlaut der Norm nicht zum Tragen.

In welcher sachlichen Beziehung steht diese Norm zu den vorhergehenden Canones? Wie in diesen geht es um *Lehraussagen*. Die Lehren und Irrtümer werden weder formal noch inhaltlich näher gekennzeichnet. Können es sowohl Glaubenslehren als auch nicht-definitive Lehren sein, so daß *servandi* entweder Glaubenszustimmung oder religiösen Gehorsam meint<sup>522</sup>? Dagegen spricht, daß dies in bezug auf die cc. 750f. CIC eine gänzlich unverständliche und überflüssige Wiederholung wäre; in bezug

---

<sup>519</sup>L. Wächter, Gesetz, 18 mit A. 36. Die Wertung *bloß* ist formell im Vergleich zum Gesetz gemeint; sie will keine Auskunft über die Verpflichtungskraft der Belehrung geben.

<sup>520</sup>Vgl. ebd., 18 A. 36

<sup>521</sup>Die Kommentierungen nennen entweder für beide Ausdrücke Reihen von Beispielen, so etwa H. Mussinghoff, in: MKCIC, 754,1, oder weisen darauf hin, daß die Nennung der Verlautbarungsformen nicht taxativ sei, vgl. L. de Echeverria, in: CodPampl, 448; A. G. Urru, Funzione, 607f. Als Sammelbezeichnung versteht die Kombination auch J. A. Coriden, in: Coriden, 549. Eine allgemeine "Dokumentenlehre" oder eine klare formelle Einteilung der Lehrdokumente nach ihrer Verbindlichkeit gibt es nicht. Tradition und pragmatische Effektivität sind die Kriterien für den praktischen Gebrauch der Termini für eine Verlautbarung, vgl. H. Grote, Was verlautbart Rom wie? Grundriß einer benötigten Dokumentenlehre, in: MdKI 43 (1992) 88f. und F. G. Morrissey, Papal and Curial Pronouncements: Their Canonical Significance in Light of the 1983 Code of Canon Law, in: Jurist 50 (1990) 102-125.

<sup>522</sup>So P. Krämer, Kirchenrecht 1, 40. Wörtlich sagt er: "Schließlich ist von den Gläubigen ein Befolgen der Konstitutionen und Dekrete erfordert, die von der zuständigen Autorität in der Kirche erlassen werden, um eine Lehre vorzulegen oder eine irrige Auffassung zu verurteilen (c. 754). Insofern in solchen Dokumenten die Glaubenslehre selbst dargestellt wird, ist Glaubenszustimmung oder religiöser Gehorsam gefordert." Der Ausdruck *Glaubenslehre* wird hier in einem sehr allgemeinen Sinn verwendet, der material auch Sittenlehren einschließt und formal den Gesamtbereich vom Dogma bis zu nicht-definitiven Lehre abdeckt.

auf c. 752 CIC gilt das zumindest teilweise. Denn der Unterschied kann nicht darin gesehen werden, daß das eher handlungsbezogene *servandi* zusätzlich auf disziplinäre Anweisungen<sup>523</sup> und eine entsprechende Gefolgschaft abstellt; durch den Relativsatz sind ausdrücklich nur doktrinelles Anweisungen im Blick und nicht disziplinäre Anordnungen<sup>524</sup>. Der Unterschied kann auch nicht *allein* darin bestehen, daß hier von der Verwerfung irriger Auffassungen die Rede ist; denn dann wäre die Nennung der positiven Lehrvorlage unverständlich.

Scheidet man den Bereich der definitiven Lehren aus, weil dies auch der gesetzessystematischen Zäsur durch c. 752 CIC entspricht, dann ist zu fragen, worin sich dann die positive Lehrvorlage im Sinne des c. 752 CIC von der hier genannten Lehrvorlage unterscheidet? Es müßte ein Merkmal sein, das sie mit der Verurteilung von Lehren verbindet und zugleich von deren Vorlage nach c. 752 CIC unterscheidet. Dieses Merkmal besteht im *Interventionscharakter* von Lehrentscheidungen im Bereich nicht-definitiver Lehren. Lehrverwerfungen und -verbote durch den Apostolischen Stuhl geschehen aus je gegebenem Anlaß, nämlich wegen der besonderen Aktualität einer irrigen Auffassung oder wegen der dezidierten Art, in der sie vertreten wird. Solche Eingriffe können nicht nur in abwehrender, sondern auch in positiver Form geschehen. Bestimmte Lehren werden z. B. aus gegebenem Anlaß in Erinnerung gerufen, unterstrichen, eingeschärft. Darum geht es in c. 754 CIC. Die Kompetenz dazu hatte die Kanonistik den Behörden des Apostolischen Stuhls bereits auf der Grundlage des alten Codex zugesprochen, der selbst nur die negativen Lehrentscheide nannte<sup>525</sup>.

Bei diesem Verständnis führt c. 754 CIC die Grundnormierung authentischen nicht-definitiven Lehrens weiter. Die Norm wendet sich aber im Unterschied zur kontinuierlichen alltäglichen Lehrverkündigung durch

---

<sup>523</sup>So etwa P. Valdrini, in: Valdrini, 271f. n. 351. Ähnlich L. Schick, *Fonction*, 378, der hier vornehmlich Normen, Vorschriften oder Anordnungen zur Vorlage oder Verurteilung einer Lehre gemeint sieht und nur indirekt eine Lehre selbst.

<sup>524</sup>Gegen P. Krämer, *Kirchenrecht I*, 40f., der c. 754 CIC daher durch c. 1371 n. 2 CIC sanktioniert sieht; diese Strafnorm enthält ja für den nach einer Verwarnung nicht aufgegebenen Ungehorsam außerhalb des Bereichs der Lehre eine Bestrafungspflicht durch die zuständige Autorität.

<sup>525</sup>Vgl. H. J. Kothuis, *Response*, 147.

das universalkirchliche (c. 752 CIC) und partikularkirchliche Lehramt (c. 753 CIC) einer spezifischen Form dieses Lehrens zu, nämlich der Form der Intervention, des akut erforderlichen Eingriffs. Was im alten Codex die einzige Form der Absicherung nicht-definitiven Lehrens war, ist seit der Aufnahme des c. 752 in das Gesetzbuch eine Spezialform dieses Lehrens<sup>526</sup>.

Dadurch löst sich auch die Spannung zur Systematik der Grundnormen des Lehrrechts. In c. 754 CIC wird zum einen allgemein von der legitimen Autorität der Kirche gesprochen und zum anderen erneut das universalkirchliche Lehramt des Papstes und des Bischofskollegiums genannt. Im Vergleich zu c. 753 CIC umfaßt die legitime kirchliche Autorität auch die zuständigen päpstlichen Behörden, besonders die Kongregation für die Glaubenslehre.

Die Hervorhebung der Gefolgschaftspflicht gegenüber Papst und Bischofskollegium entspricht einer interessanten Änderung des Strafrechts: C. 1371 n. 1 CIC stellt in seinem ersten Teilsatz nicht mehr wie in der Vorgängernorm des c. 2317 CIC 1917 die Ablehnung von Lehrentscheidungen eines Ökumenischen Konzils und des *Apostolischen Stuhls* unter Strafe, sondern nur noch die des Konzils und des *Papstes*. Indem c. 754 CIC Papst und Bischofskollegium eigens hervorhebt, werden sie einerseits vom partikularkirchlichen Lehramt, andererseits von der Lehrkompetenz der römischen Kurialbehörden abgehoben. Die Befolgung von Lehrentscheidungen der letzteren sind *nicht* strafrechtlich sanktioniert. Wie bei c. 752 CIC als einer rechtseinschränkenden Bestimmung, so greift auch bei c. 1371 n. 1 CIC als einem Strafgesetz die Verpflichtung strikter Interpretation nach c. 18 CIC. In beiden Fällen sind die päpstlichen Kurialbehörden nicht miterfaßt. Papst und Bischofskollegium werden insofern unterschieden, als päpstliche Lehren schlechthin in der Strafbestimmung erfaßt sind, solche des Bischofskollegiums aber nur in

---

<sup>526</sup>Der Eifer der Kirche in der Verurteilung von Lehren, die nicht mit ihrer Doktrin übereinstimmen, habe - so V. Fagiolo, *Munus*, 38 - nicht nachgelassen. Allerdings - so fügt er ironisch hinzu - könne man den Gehorsam der Gläubigen an der Tatsache ablesen, daß die Bücher mit den verurteilten Positionen in katholischen Buchhandlungen anzutreffen seien und von katholischen Verlagen verlegt würden. Er beklagt diesen Mangel an faktischer Geltung der Norm mit den Worten: "Povero Codice canonico, se le sue prescrizioni dovessero avere la stessa sorte del canone 754!". Vgl. dazu unten zweiter Teil, zweites Kapitel.

der außerordentlichen Ausübung seines Lehramts in einem Ökumenischen Konzil.

Geht man davon aus, daß der Gesetzgeber mit unterschiedlichen Formulierungen Unterschiedliches ausdrücken will, dann muß auch gefragt werden, ob die Reform des c. 1324 CIC 1917 einen Einfluß auf die Bedeutung des *servandi* hat. Im alten Codex kam diesem Ausdruck auf Grund der kanonistischen Inhaltsbestimmung genau die Bedeutung zu, die das II. Vatikanum und in seinem Gefolge der geltende CIC für die cc. 752f. übernommen haben. Es fragt sich: Wird *servandi* in c. 754 CIC weiterhin synonym verwendet oder hat sich durch den geänderten Inhalt der Bestimmung - *nicht* mehr schlechthin *die* Absicherung des nicht-definitiven Lehrbereichs, *sondern* (nur noch) *eine* bestimmte Form der Sicherung, nämlich die akuter Intervention - auch dessen Sinn geändert? Ein solcher Unterschied ist nicht zu erkennen; vielmehr sind die in den cc. 752-754 CIC geforderten Anzuhaltungen als gleichartig anzusehen. C. 754 CIC verwendet lediglich einen traditionellen Ausdruck.

Auch im Falle einer Intervention der universalkirchlichen oder partikularkirchlichen Lehrautorität haben alle Gläubigen den dazu ergehenden Erlassen nicht nur äußerlich Folge zu leisten, sondern auch innerlich zuzustimmen. Dabei ist die Hervorhebung der Verpflichtung bei Entscheidungen des Papstes oder des Bischofskollegiums vor denen anderer Lehrautoritäten auch hier nicht im Sinne eines Mehr oder Weniger zu verstehen<sup>527</sup>. Die besondere Weise, in der Lehrentscheidungen der universalkirchlichen Lehrautorität anzunehmen sind, besteht darin, daß gegen sie oder abweichend von ihnen kein autoritativer Lehrentscheid ergehen kann. Denn auch die partikularkirchlichen Träger des Lehramts und die päpstlichen Kurialbehörden werden durch c. 752 CIC verpflichtet.

## b. Genese

Dieses Auslegungsergebnis wird von der Entstehungsgeschichte der Norm bestätigt. Die Vorschrift entstammt den Arbeiten der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt. Ihre Genese ging aus von

---

<sup>527</sup>So könnte etwa H. Mussinghoff, in: MKCIC 754, 2 verstanden werden, wenn er von der "Rangordnung in der Verbindlichkeit" spricht.

c. 1324 CIC 1917. Dieser Canon stellte eine Station auf dem Weg zu einer eigenständigen begrifflichen Fassung und rechtlichen Normierung von nicht-dogmatischen Lehren und näherhin des Bereichs der nicht-definitiven Lehren dar. Die Bestimmung bestand aus zwei Teilen. Im ersten verpflichtete sie zur sorgfältigen Vermeidung von allem, was einer Häresie mehr oder weniger nahekommt, und folgte im zweiten Teil daraus die Pflicht zur Befolgung aller Konstitutionen und Dekrete, mit denen schlechte oder verkehrte Auffassungen vom Heiligen Stuhl verworfen und verboten würden<sup>528</sup>. Damit trug man einem päpstlichen Anliegen Rechnung, das seit *Tuas libenter* forciert worden war, nämlich die Verpflichtung kirchlicher Lehren außerhalb des Bereichs der Dogmen zu unterstreichen und rechtlich sicherzustellen<sup>529</sup>. Nachdem c. 1323 CIC 1917 die Rechtspflicht zur Glaubenszustimmung für Dogmen statuierte, schützte c. 1324 CIC 1917 iVm c. 2317 CIC 1917 in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem Epilog der Dogmatischen Konstitution *Dei filius* des I. Vatikanums<sup>530</sup> den *Restbereich* authentischer Lehren, d. h. die definitiven Lehren aus dem sekundären Gegenstandsbereich der Unfehlbarkeit und die nicht-definitiven Lehren<sup>531</sup>. Dieser Schutz bestand – nega-

---

<sup>528</sup>*Satis non est haereticam pravitatem devitare, sed oportet illos quoque errores diligenter fugere, qui ad illam plus minusve accedunt, quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitaе sunt.*

<sup>529</sup>Vgl. H. J. Kothuis, Response, 2-23.

<sup>530</sup>Vgl. H. J. Kothuis, Response, 25-52.

<sup>531</sup>Vgl. dazu oben S. 296. Auf Grund seiner Fragestellung macht H. J. Kothuis, Response, 159f. darauf aufmerksam, daß hier implizit die nicht-unfehlbaren Lehren des ordentlichen päpstlichen Lehramts erfaßt werden. Für ihn kam in *Dei filius* nur die Abgrenzung unfehlbarer Lehren, mit der theologischen Qualifikation *de fide divina* von den nicht-unfehlbaren Lehren in den Blick, 42. 45. Dies mag daran gelegen haben, daß eine eingehendere Reflexion der Unfehlbarkeit und ihres spezifischen Gegenstandes erst im Kontext der nicht verabschiedeten Kirchenkonstitution vorgesehen war. Das alte Gesetzbuch ist aber vor dem Hintergrund beider Konstitutionen entstanden und wirft daher auch die Frage nach dem Ort der Lehren *de fide ecclesiastica* auf. Sie fanden eine unterschiedliche Zuordnung: K. Mörsdorf, Lehrbuch 2, 402f. rechnet sie gegen den Wortlaut und ohne weitere Begründung zu c. 1323 CIC 1917, in dem er die unfehlbaren Lehren schlechthin erfaßt sieht. C. 1324 CIC 1917 bezieht er auf "sonstige Lehrentscheidungen".

Im Unterschied dazu beschränkt J. Wenner, Kirchliches Lehapostolat in Wort und Schrift, Paderborn 1938, 13 den c. 1324 CIC 1917 auf *katholische Wahrheiten*, d. h. auf Lehren mit der theologischen Qualifikation *fides ecclesiastica*. Dadurch fallen bei ihm - will man nicht einen sehr weiten Begriff kirchlichen Glaubens unterstellen - die nicht-definitiven

tiv - durch die Möglichkeit verbindlicher Verwerfung und Untersagung. Aus der Ermahnung des I. Vatikanums war so eine rechtsverbindliche Norm geworden<sup>532</sup>.

Als Autoren solcher verbindlicher negativer Lehrentscheide kamen unter dem Namen *Hl. Stuhl* formell neben dem Papst persönlich die jeweils zuständigen Organe der Römischen Kurie in Frage, faktisch aber nur bestimmte ihrer Institutionen, allen voran immer die Kongregation des S. Officium<sup>533</sup>. Schon damals diente der Doppelausdruck *constitutiones et decreta* als Sammelbezeichnung für Lehrverurteilungen seitens des Hl. Stuhls<sup>534</sup>, die man von disziplinären Entscheidungen abgrenzte<sup>535</sup>. Die Verurteilung oder Verwerfung geschah dadurch, daß der betreffenden Lehre eine bestimmte Zensur als Kehrseite der theologischen Qualifikation<sup>536</sup> zugewiesen und ein Verbot angefügt wurde<sup>537</sup>. Die betroffene Lehre war genau in dem vom Lehramt indizierten Sinn als verkehrt anzusehen und durfte nicht vertreten werden. Der Zweck der Norm bestand somit darin, die Glaubenslehre im eigentlichen Sinne durch abwehrende

---

Lehren heraus. Kanonistischer Konsens bestand darüber, daß päpstliche Kongregationen keine unfehlbaren Lehrentscheidungen treffen können und daß sie durch den Begriff "Hl. Stuhl" miterfaßt waren. Daher konnten ihre Lehren nicht in dem Sinne miterfaßt sein, daß ihnen gegenüber rechtlich eine Zustimmung "kraft kirchlichen Glaubens" verlangt wurde. Vielmehr war diese "Glaubens"zustimmung *sittlich* verlangt, rechtlich aber (nur) die Annahme im Sinne einer *a-fortiori*-Einbeziehung solcher Lehren: Wenn schon nicht-definitive Lehrverurteilungen rechtlich verbindlich ergehen, dann erst recht solche, in denen der Papst bei einer Verurteilung sein unfehlbares Lehramt im sekundären Gegenstandsbereich wahrnimmt, vgl. H. J. Kothuis, Response, 150f. Beide skizzierten Zuordnungen geben das tatsächliche Anliegen der Norm nicht differenziert wieder.

<sup>532</sup>Vgl. H. J. Kothuis, Response, 141.

<sup>533</sup>Vgl. ebd., 143 sowie K. Mörsdorf, Lehrbuch 2, 403.

<sup>534</sup>Vgl. ebd., 145. So meinte z. B. *constitutio* nicht im engen Sinne ein päpstliches Gesetz, sondern umfaßte auch Lehrentscheidungen römischer Kongregationen.

<sup>535</sup>Vgl. ebd., 145f. Man sprach in der Kanonistik von doktrinellen und disziplinären Dekreten.

<sup>536</sup>Vgl. W. Beinert, Lehramt, 320.

<sup>537</sup>Vgl. H. J. Kothuis, Response, 147f. Faktisch mußte die Vorlage einer Lehre jedoch nicht explizit und detailliert erfolgen, sondern konnte auch pauschal und global angegeben werden, etwa unter Bezug auf *die* christliche Gotteslehre o. ä.



autoritative Ausgrenzung solcher ihr widersprechender Lehren zu schützen, die unterhalb der Häresie anzusiedeln sind<sup>538</sup>.

Bis c. 3 Schema EcclMunDoc waren Struktur und Anliegen des Canons gleich geblieben<sup>539</sup>: Auf die positive und die negative Absicherung von Glaubenswahrheiten im ersten Teil (Zustimmungspflicht und doppelte Vermeidungspflicht) folgte im zweiten Teil die Befolgungspflicht in bezug auf Lehrentscheidungen. Anders gefaßt waren die Träger dieser Entscheidungen: Genannt wurden der eigene Bischof, Partikularkonzilien und Bischofskonferenzen sowie in besonderer Weise der Apostolische Stuhl, d. h. der Papst und die römischen Dikasterien<sup>540</sup>. Damit war der Anregung Rechnung getragen worden, in die lehrrechtlichen Grundnormen auch die Verpflichtungskraft des authentischen nicht-unfehlbaren partikularkirchlichen Lehramts einzubeziehen<sup>541</sup>. Es gab in diesem Kontext noch keine eigene Bestimmung über die nicht-definitiven Lehren des authentischen universalkirchlichen Lehramts; daher auch die besondere Betonung des Apostolischen Stuhls.

Die mit *servare* ausgedrückte Anwehrtaltung hatte die Kanonistik als Zustimmung aus religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes herausgearbeitet<sup>542</sup>. In einem komplexen Canon wurde so die rechtliche Anwehrtpflicht auf definitive und nicht-definitive Lehren geregelt, wobei letztere wie im alten CIC nur in negativer Perspektive in den Blick kamen.

---

<sup>538</sup>Von einer "Sicherheitszone" um die eigentliche Glaubenslehre spricht treffend L. de Echeverria, in: CodPampl, 448.

<sup>539</sup>Vgl. c. 1324 Schema MagEccl und c. 1324 Schema MagEccl<sup>a</sup>.

<sup>540</sup>Vgl. c. 3 Schema MunEcclDoc: "*Cum eis quae ab Ecclesia proponuntur tanquam de fide divina et catholica credenda, fidei obsequio adhaerendum sit, tenentur omnes quascumque devitare doctrinas iisdem contrarias, imo et eas quae cum doctrina catholica non congruunt; quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quae ad proscribendas prohibendasque erroneas opiniones ferant proprius Episcopus, Episcopi regionis vel provinciae ecclesiasticae in Conciliis particularibus aut Episcoporum Conferentiis, speciali vero ratione quae edat Apostolica Sedes*". Die ursprüngliche allgemeine Vermeidungspflicht in bezug auf der Häresie mehr oder weniger nahekommende Lehren war jetzt zur Verdeutlichung aufgesplittet in die Pflicht zur Vermeidung von Entgegenstehendem bei Dogmen und von Nicht-Entsprechendem bei katholischen Wahrheiten.

<sup>541</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), Sessio I/1967, 230f.

<sup>542</sup>Vgl. oben S. 320.

Ohne dokumentierte Gründe ging man nach der weltweiten Konsultation zum Schema EcclMunDoc von dieser Konzeption ab. In c. 708 Schema CIC 1980 teilte man die Bestimmung in drei Paragraphen auf<sup>543</sup>, wobei der zweite eine Hinzufügung war; § 2 sollte auf religiösen Gehorsam gegenüber nicht-definitiven Lehren der legitimen Autorität verpflichten. In bezug auf diese Lehren wurde eine eigene positive Pflicht vorgesehen (Vorläufer des c. 752 CIC). Gleichzeitig war der ursprüngliche zweite Teil der Bestimmung in einen dritten Paragraphen gefaßt und in der Formulierung geändert worden: Statt mit *debere*, das gegen seinen Wortsinn in der kanonischen Rechtssprache nicht eindeutig eine Mußvorschrift kennzeichnete<sup>544</sup>, drückte man die gemeinte Verpflichtung mit *obligatione tenentur* aus. Außerdem waren die Entscheidungsträger anders bezeichnet: Man sprach nun wie in c. 753 CIC von der legitimen kirchlichen Autorität und hob Papst und Bischofskollegium besonders hervor. Schließlich wurde nicht mehr von Verwerfung und Verbot gesprochen, sondern nur noch von Verwerfung auf der einen Seite, auf der anderen aber zusätzlich von der Vorlage einer Lehre.

Der Sinn der Aufgliederung in mehrere Paragraphen könnte darin gesehen werden, daß auch die positive Vorlage nicht-definitiver Lehren und das partikularkirchliche Lehramt in die Normierung einbezogen werden sollten; die Abgrenzung zwischen den §§ 2 und 3 wäre dann im Sinne des vorgetragenen Verhältnisses von cc. 752f. und 754 CIC zu verstehen. Aufschluß über die genauen Gründe für diese Änderungen kann nur die Veröffentlichung der Dokumentation des Quellenmaterials geben.

---

<sup>543</sup>Vgl. oben S. 343.

<sup>544</sup>Vgl. K. Mörsdorf, Rechtssprache, 96f.

## **Fünftes Kapitel**

### **Leitung und Förderung der Ökumenischen Bewegung**

Das lateinische Gesetzbuch kennt keinen eigenen zusammengehörigen Normenkomplex zu ökumenischen Fragen. Es behandelt ökumenische Aspekte in unterschiedlichen Zusammenhängen jeweils dort, wo es dem Gesetzgeber notwendig oder angemessen erschien<sup>1</sup>. Der CIC bietet auch keine *ex-integro*-Regelung der ökumenischen Gesamtmaterie, sondern greift nur vereinzelt in den Bestand nachkonziliarer Gesetzgebung ein<sup>2</sup>.

Zu den Canones, die sich ausdrücklich ökumenischen Belangen widmen, gehört c. 755 CIC. Dieser letzte der einleitenden lehrrechtlichen Grundnormen gilt als einer der wichtigsten Canones von ökumenischer Relevanz<sup>3</sup>, gar als "die zentrale Aussage" zu dieser Thematik<sup>4</sup> oder als "ökumenischer Dreh- und Angelpunkt im CIC"<sup>5</sup>. Daß der Ökumene im Rahmen der lehrrechtlichen Grundnormierung ein eigener Canon gewidmet ist, weist auf den engen Zusammenhang von Lehre und Ökumene hin<sup>6</sup>. Durch die rechtssystematische Einordnung in den Kontext der grundsätzlichen Normierung hierarchischer Lehrvorlagen wird ein Aspekt der praktischen Verwirklichung des Ökumenismus<sup>7</sup> akzentuiert, nämlich: „Die gesamte Lehre muß klar vorgelegt werden. Nichts ist dem ökumeni-

---

<sup>1</sup>Vgl. W. Schulz, *Questioni ecumeniche nel nuovo Codice di diritto canonico*, in: Ders., G. Feliciani (Hg.), *Vitam impendere vero*, Vatikanstadt 1986 (=Utrumque ius 14), 171f. Zu den ökumenisch relevanten Normen vgl. ebd. 177-184, H. Heinemann, *Ökumenische Implikationen des neuen kirchlichen Gesetzbuches*, in: *Cath(M)* 39 (1985) 4-26, I. Riedel-Spangenberg, *Codex Iuris Canonici und seine ökumenischen Implikationen*, in: *Cath(M)* 38 (1984), 234-250 sowie dies., *Grundbegriffe*, 176-178 sowie A. Ebner, *Das neue katholische Gesetzbuch und die Ökumene*, in: *ÖR* 32 (1983) 462-476.

<sup>2</sup>Vgl. W. Schulz, *Questione*, 172; H. Socha, in: *MKCIC* 6, 6-10.

<sup>3</sup>Vgl. L. Pivonka, *The Revised Code of Canon Law: Ecumenical Implications*, in: *Jurist* 45 (1985) 536. Die Einordnung an "profilierter Stelle" hebt H. Schwendenwein, *Ökumenische Perspektiven des neuen kirchlichen Gesetzbuches*, in: *Ökumenisches Forum* 1984, 52 hervor.

<sup>4</sup>P. Zepp, *Ökumenismus im neuen Kirchenrecht*, in: *Verbum SVD* 25 (1984) 54.

<sup>5</sup>Vgl. H. Grote, *Die kanonistischen Prinzipien des Ökumenismus*, in: *MdKI* 42 (1991) 28.

<sup>6</sup>Vgl. P. Valdrini, in: Valdrini, 273 n. 354.

<sup>7</sup>Vgl. die Überschrift zu UR 5-12: "*Caput II: De Oecumenismi exercitio*".

schen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird“<sup>8</sup>. Nach der Anlage der lehrrechtlichen Einleitungsnormen und der Analyse der cc. 747-754 CIC läßt diese Einordnung nun Regelungen zur Kompetenz der Träger des hierarchischen Lehramts im Bereich der Ökumene erwarten.

#### 1. Leitung und Förderung der ökumenischen Bewegung durch die universalkirchlichen Autoritäten (c. 755 § 1 CIC)

C. 755 § 1 CIC weist dem Bischofskollegium und dem Apostolischen Stuhl die Aufgabe zu, die ökumenische Bewegung zu fördern und zu leiten. Als Ziel der ökumenischen Bewegung wird die Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen genannt; die Pflicht, diese zu fördern, wird aus dem Willen Christi hergeleitet<sup>9</sup>.

Der Canon besteht aus einem komplexen Satz. Er beginnt mit einer Vorschrift; an diese werden relativisch Erläuterungen zu einzelnen Begriffen angeschlossen<sup>10</sup>. Die Norm hat zwei Subjekte: An erster Stelle steht das *ganze (totus)* Bischofskollegium, an zweiter Stelle der Apostolische Stuhl. In c. 336 CIC ist das Bischofskollegium begrifflich bestimmt als das aus dem Papst als Haupt *und* den in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Papst und den Gliedern des Kollegiums stehenden Bischöfen. Deshalb ist das beigefügte Adjektiv *totus* ungewöhnlich. Das Bischofskollegium ist in sich eine festumschriebene Körperschaft, so daß das Adjek-

---

<sup>8</sup> UR 11a. O. H. Pesch, Konzil, 216 meint dazu: "Das Problem der Kircheneinheit ist demnach die Anerkennung der vollen katholischen *Lehre*. Zu geringerem Preis steht Einheit mit der Kirche Roms nicht zu erwarten“. Er weist zwar auch auf offene Stellen in dieser Passage hin, warnt aber vor zu weitgehenden Schlüssen daraus angesichts der Neigung des II. Vatikanums zu kompromißhaften Formulierungen, vgl. ebd. sowie als anderes Beispiel oben S. 120.

<sup>9</sup>*Totius Collegii Episcoporum et Sedis Apostolicae imprimis est fovere et dirigere motum oecumenicum apud catholicos, cuius finis est unitatis redintegratio inter universos christianos, ad quam promovendam Ecclesia ex voluntate Christi tenetur.*

<sup>10</sup>Dementsprechend wird der Canon von L. Wächter, Gesetz, 292, zu den Bestimmungen mit einem Befehlsatz und einem Nebensatz ohne Befehlscharakter gerechnet.

tiv keine spezifizierende Funktion hat<sup>11</sup>. Sein Sinn liegt daher nur in der Verstärkung oder Betonung. Es soll ausgeschlossen werden, daß die Aufeinanderfolge der beiden Subjekte und die Voranstellung des Bischofskollegiums alternativ verstanden wird, so als stünden sich Bischofskollegium und Apostolischer Stuhl adäquat unterschieden gegenüber. *Totius* ruft somit in Erinnerung, daß zum Bischofskollegium auch der Papst gehört. Beide Subjekte enthalten auch den Papst - einmal als Haupt des Bischofskollegiums und zum anderen ihn persönlich mit den Organen seiner Kurie<sup>12</sup>. Außerdem wird auf diese Weise unterstrichen, daß hier nicht die vielen Einzel Bischöfe angesprochen sind, sondern nur deren Gesamtheit.

Der syntaktischen Voranstellung des Bischofskollegiums entspricht gerade nicht eine inhaltliche Priorität. Das geht auch aus dem nachgestellten *imprimis* hervor. Durch dieses Adverb gilt das Folgende in besonders vorzüglicher oder *erstrangiger* Weise vom Apostolischen Stuhl<sup>13</sup>. Dabei geht es zwar nur um einen pragmatischen Vorrang, weil das Bischofskollegium selten als solches handelt und folglich nur selten seine Verantwortlichkeit im Bereich der Ökumene wahrnimmt. Die Kompetenz des

---

<sup>11</sup>In dieser spezifizierenden Funktion hat es eine eigenständige Bedeutung in c. 1055 § 1 CIC zur Kennzeichnung des Ehebundes als *totius consortium vitae*, d. h. als eine Gemeinschaft, die nicht nur einen bestimmten Sektor des Lebens betrifft, sondern alle Lebensbereiche umfaßt.

<sup>12</sup>Vgl. c. 361 CIC.

<sup>13</sup>Sehr häufig wird *imprimis* als Qualifizierung der folgenden Verpflichtung bzw. der Kompetenz für beide Subjekte verstanden, so als sei es eine Art Klammer vor den beiden Subjekten und dadurch eine Abhebung des ersten vom zweiten Paragraphen, vgl. z. B. MKCIC 755 § 1: "Es ist *in erster Linie* Aufgabe des ganzen Bischofskollegiums *und* des Apostolischen Stuhls ...." (Hervorhebung von mir); ebenso bzw. ähnlich H. Schwendenwein, Kirchenrecht, 298; J. A. Coriden, in: Coriden, 549; L. de Echeverria, in: CodParis, 449; L. Chiappetta, Codice I, 848; L. Pivonka, Code, 536; E. Tejero, in: CodPampl, 475f. Eine Absetzung von § 2 auf diese Weise wäre aber redundant, weil die Unterschiede beider Paragraphen inhaltlich klar und deutlich sind. Außerdem bringt das erwähnte begrifflich redundante *totius* bereits die Bedeutung des Papstes zur Geltung; allenfalls *dieses* Adjektiv hat eine abgrenzende Funktion zu § 2. Schließlich wäre es in der Form: *Imprimis est ...* deutlicher möglich gewesen, die besondere Verantwortung der universalkirchlichen Autorität in § 1 von der teilkirchlichen in § 2 abzuheben. Daher übersetzen W. Schulz, Questione, 172 wie auch die Übersetzung im Auftrag der DBK: "Aufgabe des ganzen Bischofskollegiums und *besonders* des Apostolischen Stuhls ..." (Hervorhebung von mir) sowie in der Kommentierung - von der Übersetzung abweichend - auch H. Mussinghoff, in: MKCIC 755, 2, angemessener.

Apostolischen Stuhls wird aber so als die übliche und ordentliche ausgewiesen<sup>14</sup>.

*Est* in Verbindung mit dem *genitivus obiectivus* kann entweder lediglich eine reine Kompetenz angeben oder auch eine Vorschrift ausdrücken<sup>15</sup>. In c. 755 § 1 CIC bedeutet es unmittelbar die Zuweisung einer rechtlichen Kompetenz und mittelbar die Feststellung einer Pflicht. Die Pflicht ergibt sich aus dem zweiten abhängigen Relativsatz, der es als Willen Christi bezeichnet, daß die Kirche<sup>16</sup> die Wiederherstellung der Einheit vorantreibt. In diese rechtliche Kompetenz wie Verpflichtung<sup>17</sup> wird die Verantwortlichkeit<sup>18</sup> der beiden genannten kirchlichen Autoritäten unter Akzentuierung der päpstlichen Autorität gefaßt.

Als *Inhalt* dieser Verantwortlichkeit wird angegeben, die *ökumenische Bewegung* bei den Katholiken zu *fördern* und zu *leiten*<sup>19</sup>. Damit wird im Gefolge des II. Vatikanums (UR 4b) auch im CIC die aus den Kirchen der

---

<sup>14</sup>Vgl. H. Grote, Prinzipien, 28.

<sup>15</sup>Vgl. P. Erdö, Expressiones, 16f.

<sup>16</sup>Anders als in der Überschrift zum dritten Buch könnte mit Kirche hier die Gemeinschaft aller Gläubigen und nicht nur die Hierarchie gemeint sein. In letzterer Bedeutung wäre dieser begründende Relativsatz ziemlich umständlich und wiederholend; das *ex voluntate Christi* hätte dann angemessener bereits in die Kompetenzangabe einbezogen sein können. Dann wäre es aber auf beide Aufgaben beziehbar, auf die Förderung ebenso wie auf die Leitung. Daher spricht für die weitere Bedeutung des Begriffs *Ecclesia* an dieser Stelle, daß es bei der auf göttlichen Willen zurückgehenden Pflicht der Gemeinschaft der Kirche als ganzer um die Förderung der Wiederherstellung der Einheit geht. Rechtliche Konsequenzen aus diesem Fundament der ökumenischen Bewegung, so A. G. Urru, *Funzione*, 609, werden aber nur für die kirchlichen Autoritäten gezogen.

<sup>17</sup>Von einer rechtlichen Verpflichtung spricht I. Riedel-Spangenberg, *Grundbegriffe*, 177. Ähnlich H. Mussinghoff, in: MKCIC 755, 2. P. Krämer, *Kirchenrecht* 1, 41 sieht die in UR 5 allen Gläubigen auferlegte Sorge um die Wiederherstellung der Einheit im CIC "nicht im vollen Umfang" aufgegriffen und verweist darauf, daß c. 755 iVm c. 383 § 3 CIC diese Sorge "nur auf die einzelnen Bischöfe, das Bischofskollegium und den Apostolischen Stuhl" beziehe. Damit ändert er die vom Wortlaut aufgestellte Reihenfolge der Verantwortlichen, so daß der Apostolische Stuhl an letzter Stelle steht. Eine Begründung dafür wird nicht gegeben.

<sup>18</sup>Vgl. J. A. Coriden, in: Coriden, 549.

<sup>19</sup>Vgl. H. Müller, *Der ökumenische Auftrag*, in: HdbKathKR, 559. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 755,4.

Reformation hervorgegangene Ökumenische Bewegung<sup>20</sup> anerkannt; deren Bedeutung soll im Urteil der Katholiken unterstützt werden. Der Zusatz *apud catholicos* kann nicht als Behauptung einer weiteren, nämlich bei den Katholiken bestehenden ökumenischen Bewegung verstanden werden. *Apud* zeigt eine räumliche Beziehung an oder im übertragenen Sinne eine Beziehung der Einschätzung durch jemanden im Sinne von "im Urteil von". Vielmehr wird damit einer wichtigen konziliaren Entscheidung Rechnung getragen. Im Zuge der Erarbeitung von UR 4b lautete in einem Entwurf die Überschrift des entsprechenden Kapitels „Die Prinzipien des katholischen Ökumenismus“. Im endgültigen Text dagegen entschied man sich für die Formulierung: „Die katholischen Prinzipien des Ökumenismus“. Der Grund dafür war: „Die frühere Formel hätte das Mißverständnis nahegelegt, es gebe zwei ökumenische Bewegungen: die von der katholischen Kirche vorgefundene und nun eine eigene römische. Die endgültige Formulierung des Titels stellt von vornherein klar, daß sich die katholische Kirche der einen Ökumenischen Bewegung anschließt und für ihre Mitwirkung die eigenen Grundsätze formuliert“<sup>21</sup>. Solche Wertschätzung der *einen* ökumenischen Bewegung durch Katholiken kann sich auch in aktivem Engagement niederschlagen. Gleichzeitig wird aber der Anspruch auf Leitung des Gesamtbereichs der Ökumene durch die genannten Autoritäten erhoben<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup>Von evangelischer Seite wird darauf aufmerksam gemacht, daß im Kirchenlatein zwischen *motus oecumenicus* im Sinne der ökumenischen Bewegung und der *motio oecumenica* als der Aktivität im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen unterschieden wird, vgl. H. Grote, Prinzipien, 28. Zu dieser sprachlichen Distanz paßt die Einschätzung von O. H. Pesch, Konzil, 217 in bezug auf das Ökumenismusdekret: "... selbst bei günstigster Interpretation bleibt bestehen: Eine harte Wahrheit kann alle Interpretationskunst nicht aus der Welt schaffen: Es wäre Selbstbetrug, sich vorzustellen, daß die Kirche Roms in Sachen Kircheneinheit etwa das Grundmodell des Ökumenischen Rates der Kirchen übernehme, wonach die Einheit der Kirche verlorengegangen sei und nun die Kirchen gleichsam im Kreis um ihren Mittelpunkt Christus säßen, um die von ihrem Herrn gemeinte Einheit wieder zu suchen. Nach katholischer Auffassung, aktenkundig auch noch bei führenden Theologen des Konzils, gibt es keine verlorene Einheit, sondern nur eine zerbrochene Einheit durch Abspaltung von der *existierenden* einen Kirche. Und diese nach wie vor existierende eine Kirche ist selbstverständlich die `katholische Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird'".

<sup>21</sup>H. Müller, Auftrag, 555 mit A. 117.

<sup>22</sup>*Dirigere* wird sowohl im Sinne von "koordinieren" gebraucht als auch in der unmittelbaren Bedeutung "leiten", vgl. X. Ochoa, Index CIC, 146. C. 782 § 1 CIC spricht als lehrrrechtliche Bestimmung von der obersten Leitung (*directio*) und Koordinierung missionari-

Die Ökumenische Bewegung wird als solche genannt, nicht aber inhaltlich näher bestimmt. In einem Relativsatz wird lediglich ihr Ziel, die Wiederherstellung der Einheit aller Christen angegeben und diese, wiederum in einem Relativsatz, auf den Willen Christi zurückgeführt. *R. Potz* hat diese Norm zutreffend beschrieben als "ein Gesetz mit einer recht bestimmten Zielvorstellung, jedoch unbestimmten Formulierungen in Hinblick auf die Realisierungsalternativen im Rahmen von grundsätzlichen Kompetenzregeln"<sup>23</sup>. *Potz* wertet diese "offene Gesetzessprache" positiv<sup>24</sup>. Diese Bewertung wird in der Kanonistik allerdings mit guten Gründen nicht uneingeschränkt geteilt.

Unbestimmte und vage Formulierungen eröffneten Ermessens- und Handlungsspielräume; sie einzuschätzen und zu bewerten, sei erst möglich, wenn jeweils geklärt sei, in wessen rechtlichem oder faktischem Interesse sie liegen, ob sie beispielsweise "Rechtskonkretisierung durch untergeordnete bzw. partikulare Gesetzgebungsorgane und allenfalls auch durch die Rechtsanwendung"<sup>25</sup> ermöglichen oder anderen Zwecken dienen. Das "Zweite Vatikanische Konzil hat keinen konkreten Weg zur Einheit der Kirche gewiesen, ja nicht einmal einen größeren Freiraum abgesteckt, innerhalb dessen nach ihm zu suchen"<sup>26</sup> ist. Daher entspricht die offene Formulierung der Norm durch den Gesetzgeber durchaus konziliarer Intention; nach *H. Müller* ist die offene Ausdrucksweise "aber

---

scher Vorhaben und Aktivitäten durch Papst und Bischofskollegium. An der päpstlichen Kurie ist primär der Päpstliche Rat für die Einheit der Christen für Fragen der Ökumene zuständig, allerdings stets in enger Zusammenarbeit mit der Kongregation für die Glaubenslehre und in wichtigen Fragen hinsichtlich der getrennten Kirchen des Ostens nach Anhörung der Kongregation für die Orientalischen Kirchen, vgl. Art. 135-137 PastB. Beispiele für die fördernde und leitende Aktivität des Apostolischen Stuhls im ökumenischen Bereich nennt das neue Ökumenische Direktorium, vgl. PC Unit, *Directorium oecumenicum noviter compositum*. „Directoire pour l’application des principes et des normes sur l’oecumenisme“; vom 25.03.1993, in: AAS 85 (1993) 1040f. n. 6; 1050 n. 29; 1060 n. 53.

<sup>23</sup>R. Potz, Ist die Sprache des Codex-Entwurfs verständlich und zeitgemäß?, in: Conc(D) 17 (1981) 602. Sein Urteil bezog sich auf c. 709 Schema CIC 1980, trifft aber als Beschreibung auch auf die Endfassung zu.

<sup>24</sup>Vgl. ebd., 602f.

<sup>25</sup>H. Pree, Bemerkungen, 60 sowie 38f. Skeptisch gegenüber dem kodikarischen Phänomen formaler Befehlsform bei gleichzeitiger inhaltlicher Vagheit äußert sich L. Wächter, Gesetz, 286, mit exemplarischem Bezug auf c. 755 CIC.

<sup>26</sup>O. H. Pesch, Konzil, 215 (dort kursiv).



nicht frei von Risiko, auch nicht von dem der Minimalisierung"<sup>27</sup>. Eine Verpflichtung zu einer "Auslegung aller kirchenrechtlichen Vorschriften im ökumenischen Geist"<sup>28</sup> ist der Bestimmung nicht zu entnehmen; sie widerspricht auch den gesetzlichen Interpretationsregeln<sup>29</sup>.

## 2. Förderung der ökumenischen Bewegung durch partikularkirchliche Autoritäten (c. 755 § 2 CIC)

Der zweite Paragraph dieser ausdrücklich dem ökumenischen Anliegen gewidmeten Norm setzt die Kompetenzregelung auf einer unteren Ebene fort. Als Aufgabe der Bischöfe - und nach Maßgabe des Rechts der Bischofskonferenzen - wird es bezeichnet, die genannte Einheit der Christen voranzutreiben und unter Beachtung der Vorschriften der höchsten Autorität der Kirche je nach Notwendigkeit und Opportunität praktische Normen zu erlassen<sup>30</sup>.

Auch diese Bestimmung verbindet normative und erläuternde Elemente miteinander<sup>31</sup>. Sie weist in einem komplexen Gefüge zwei Subjekten zwei Kompetenzen zu und mittelbar auch Verpflichtungen<sup>32</sup> gleichen Inhalts, aber von unterschiedlichem Umfang.

Die Fassung in einen eigenen Paragraphen markiert einen deutlichen Unterschied und eine gewisse Eigenständigkeit der Norm gegenüber dem ersten Paragraphen. Die Verbindung zwischen beiden ist durch *item* als Fortsetzung und Hinzufügung (einer weiteren Kompetenzregel) gekenn-

---

<sup>27</sup>H. Müller, Auftrag, 560.

<sup>28</sup>So P. Krämer, Kirchenrecht 1, 42 in Anlehnung an die zuvor von R. Potz, Sprache, 603 behauptete "*Verpflichtung zur interpretatio oecumenica*".

<sup>29</sup>Vgl. oben S. 78.

<sup>30</sup>Vgl. c. 755 § 2 CIC: *Episcoporum item est, et, ad normam iuris, Episcoporum conferentiarum, eandem unitatem promovere atque pro variis adiunctorum necessitatibus vel opportunitatibus, normas practicas impertire, attentis praescriptis a suprema Ecclesiae auctoritate latis.*

<sup>31</sup>Vgl. L. Wächter, Gesetz, 292.

<sup>32</sup>Diese ergeben sich aus der Formulierung *eandem unitatem*, denn diese nimmt die verpflichtende Grundlage im Willen Christi mit in den zweiten Paragraphen hinein.

zeichnet: *Auch*<sup>33</sup> die hier genannten kirchlichen Autoritäten sind in spezifischer Weise dem Ziel der Einheit der Christen verpflichtet.

Als *Inhalte* der Kompetenz (und Aufgaben) werden angegeben: zum einen die Förderung (*promovere*) des Zieles der ökumenischen Bewegung (*eandem unitatem*), allerdings nicht dieser selbst und nicht deren Leitung, zum anderen je nach Umständen der Erlass praktischer Normen (*normas practicas impertire*). Die allgemeine und in Kann-Form gefaßte Normsetzungskompetenz<sup>34</sup> der Bischöfe und Bischofskonferenzen wird inhaltlich einschränkend spezifiziert durch das Adjektiv *practicas*. Seine Verwendung in Verbindung mit *normas* ist singulär<sup>35</sup>. Auch das Adjektiv selbst taucht im CIC nur viermal auf, davon zweimal allein<sup>36</sup> und zweimal als Gegensatz zu *doktrinell*<sup>37</sup>. Die Qualifizierung der potentiellen Normen als praktische weist darauf hin, daß es vor allem um eine koordinierende, ausführende, umsetzende und konkretisierend-adaptierende Tätigkeit im Blick auf universalkirchliche Vorgaben geht, also um Ausführungsbestimmungen. Dies wird durch die ausdrückliche Verpflichtung zur Beachtung der universalkirchlichen Vorschriften unterstrichen<sup>38</sup>. Es geht dabei dem Wortlaut zufolge nicht um die Entwicklung eigener ökumenischer Konzeptionen. Entsprechend der in c. 755 CIC aufgestellten Kompetenzrege-

---

<sup>33</sup>*Item* steht hier nicht als Modaladverb, um eine Gleichheit der Art und Weise auszudrücken, sondern in okkasioneller, lediglich anreihender Verwendung. Da "ebenso" beides bedeuten kann, ist "auch" vorzuziehen.

<sup>34</sup>Vgl. H. Schmitz, *Lehrautorität*, 227f. Zum Gebrauch von *norma* im CIC vgl. L. Wächter, *Gesetz*, 27-29, bes. 28 mit A. 109.

<sup>35</sup>Vgl. X. Ochoa, *Index CIC*, 363.

<sup>36</sup>Außer in c. 755 § 2 CIC noch in c. 511 CIC, wo es um die Kompetenz des diözesanen Pastoralrats geht, dem Bischof praktische Folgerungen (*conclusiones practicas*) aus seiner Tätigkeit vorzuschlagen.

<sup>37</sup>Vgl. cc. 660 § 1 und 661 CIC, wo es um die doktrinelle und praktische Aus- und Fortbildung der Ordensleute geht (*doctrinalis/practicus*).

<sup>38</sup>Der evangelische Kirchenrechtler A. von Campenhausen, *CIC 1983. Bemerkungen aus ev. krl. Sicht*, in: *ThR* 50 (1985) 387 A. 30 sieht hierin "ein Beispiel der immer wieder betonten Unterwerfung des Bischofs unter höherrangiges Recht und die höchste Autorität".

lung<sup>39</sup> wird die Zuständigkeit der Bischofskonferenzen eingeschränkt durch den Zusatz "nach Maßgabe des Rechts" (*ad normam iuris*)<sup>40</sup>.

Die bisherige Bewertung des c. 755 CIC durch Kanonisten ist ambivalent. Sie fällt insofern positiv aus, als der Canon im Vergleich zum anti-ökumenischen Verbot des c. 1325 § 3 im CIC 1917 durchaus eine Wende in der rechtlichen Behandlung der Beziehung zu den getrennten Christen markiert<sup>41</sup>. Zugleich wird aber über seine inhaltliche Unbestimmtheit hinaus beanstandet, daß er für die Ökumene ausschließlich die kirchlichen Autoritäten rechtlich in Pflicht nimmt, eine diesbezügliche rechtliche Pflicht und Verantwortlichkeit des gesamten Gottesvolkes<sup>42</sup> und damit auch der einzelnen Gläubigen oder örtlichen Gemeinschaften aber nicht im Blick hat<sup>43</sup>. Während *H. Müller* darin ein Beispiel für die in einigen Rechtsmaterien des CIC durchschlagende "hierarchologische Komponente" sieht<sup>44</sup>, mildern andere ab und sprechen (nur) von einem "Defizit"<sup>45</sup> oder wollen die Verpflichtung jedes Gläubigen zur Ökumene gegen den Wortlaut in der Norm implizit enthalten sehen<sup>46</sup>. *I. Riedel-Spangenberg* bezieht die Verpflichtung aller Gläubigen aus der Apostolischen Konstitu-

---

<sup>39</sup>Vgl. c. 455 CIC sowie E. Tejero, in: *CodPampl*, 475.

<sup>40</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: *MKCIC*, 755, 6.

<sup>41</sup>Vgl. J. A. Coriden, in: *Coriden*, 549; P. Krämer, *Kirchenrecht* 1, 41f.; W. Aymans, *Das Thema Ökumene im neuen Codex Iuris Canonici*, in: *MThZ* 37 (1986) 26; P. Zepp, *Ökumenismus*, 54. Zur Vorbereitung dieser Wende vor und im Konzil vgl. H. Müller, *Auftrag*, 553-558. Aus ökumenischer Perspektive wurde verhalten reagiert: Sicherlich seien konziliare Gedanken aufgenommen worden. "Wellen schlagen" werde das Gesetzbuch in ökumenischer Hinsicht aber sicher nicht. Eine gewisse Trotzdem-Haltung wird erkennbar in dem appellativen Hinweis, auch ohne kodikarische Impulse habe man sich weiterhin dem ökumenischen Anliegen zu widmen, vgl. A. Tachè, *The Code of Canon Law of 1983 and Ecumenical Relations*, in: M. Thèriault, J. Thorn (Hg.), *The New Code of Canon Law. Proceedings auf the 5<sup>th</sup> International Congress of Canon Law*, Ottawa, August 19-25, 1984, Ottawa, 1986, 419f.

<sup>42</sup>Vgl. so UR 5a.

<sup>43</sup>Vgl. H. Müller, *Auftrag*, 559. 560; H. Mussinghoff, in: *MKCIC*, 755, 8.

<sup>44</sup>Vgl. H. Müller, *Auftrag*, 559. Ihm zustimmend auch H. Heinemann, *Implikationen*, 6. 5. P. Zepp, *Ökumenismus*, 54 findet das Fehlen der örtlichen Gemeinschaften bzw. der Gläubigen als einzelne "auffallend".

<sup>45</sup>Vgl. I. Riedel-Spangenberg, *Codex*, 234.

<sup>46</sup>Vgl. W. Schulz, *Questioni*, 173.

tion zur Promulgation des CIC: Daß dort der "Eifer, den die Kirche für den Ökumenismus aufbringen muß", als eines der Elemente erwähnt wird, die das Bild der Kirche im CIC prägen<sup>47</sup>, ist für sie Anlaß, von einer "von der höchsten kirchlichen Autorität herausgestellten 'praeambula oecumenica'" zu sprechen und vor diesem Hintergrund "das gesamte Gesetzeswerk einer ökumenischen Zielrichtung unterworfen"<sup>48</sup> zu sehen. C. 755 CIC zusammen mit der Verpflichtung der päpstlichen Gesandten und der Diözesanbischöfe in bezug auf die Förderung der Ökumene<sup>49</sup> stellen für sie "ein umfassendes ökumenisches Programm in Aussicht, das der partikularrechtlichen Ausgestaltung bedarf und Versäumnisse im CIC/1983 selbst beheben kann"<sup>50</sup>.

Demgegenüber ist festzuhalten: So nachvollziehbar der Wunsch nach einem solchen Programm erscheinen mag, so wenig findet es sich im CIC angekündigt. Die Begriffsprägung *praeambula oecumenica* schießt in ihrer breiten Konnotation<sup>51</sup> weit über das hinaus, was der Promulgationskonstitution eindeutig entnommen werden kann. Mit der Verwendung des Begriffs "Kirche" ist keineswegs zwingend das Volk Gottes insgesamt gemeint. Wie gesehen<sup>52</sup> kann der Ausdruck Kirche im Kontext des Lehrrechts für die Hierarchie stehen; aber auch dort, wo er die Gesamtheit aller Gläubigen meint, ist dadurch die Wesensverschiedenheit zwischen Klerikern und Laien nicht aufgehoben<sup>53</sup> und ist auch nicht ausgeschlossen, daß eine *Rechtspflicht* zur Verantwortung für die Ökumene nur be-

---

<sup>47</sup>Papst Johannes Paul II., Ap. Konst. *Sacrae disciplinae legis*, n. 22: *studium denique ab Ecclesia in oecumenismum impendendam*.

<sup>48</sup>Vgl. I. Riedel-Spangenberg, Codex, 234.

<sup>49</sup>Vgl. cc. 364 n. 6; 383 § 3 CIC.

<sup>50</sup>I. Riedel-Spangenberg, Codex, 234.

<sup>51</sup>Unter einer Präambel wird nicht nur im staatlichen Bereich eine unter Umständen interpretationsrelevante Eingangsformel zu Staatsverträgen und Verfassungsurkunden verstanden, sondern auch im evangelischen Kirchenrecht eine den Bekenntnisstand betreffende Einleitungsformel.

<sup>52</sup>Vgl. oben S. 121.

<sup>53</sup>Das apologetische Bemühen, dem CIC hier möglichst viel an Ökumenischem entnehmen zu können, ist bis in die sprachlichen Formulierungen hinein spürbar. Wenn I. Riedel-Spangenberg ebd., 235 zusammenfaßt: "Die Ökumene als *durchlaufende Perspektive* im Kodex ist nur *punktuell* berücksichtigt" (Hervorhebung von mir), dann ist dies nicht nur, wie von evangelischer Seite bemerkt, eine Einschränkung, vgl. H. Grote, Prinzipien, 28, sondern in sich widersprüchlich.

stimmten kirchlichen Autoritäten auferlegt ist, daß für die übrigen Gläubigen allenfalls eine *moralische* Pflicht vorausgesetzt wird.

### 3. Bestätigung aus der Textgeschichte des c. 755 CIC

Solche "Bemühungen" sind aber auch von der Textgeschichte her nicht haltbar: Die ökumenische Perspektive gehörte trotz eines entsprechenden Votums durch die Bischofssynode von 1967 nicht zu den Leitprinzipien der Codexreform. Allerdings sollte sie auf päpstliches Geheiß bei der Reformarbeit berücksichtigt werden<sup>54</sup>. Die Kritik am Schema LEF/Textus prior 1969, die Sorge um den Ökumenismus finde zu geringe Beachtung, wurde mit der Behauptung beantwortet, daran habe es bei der Erstellung des Schema niemals gefehlt. Man wies aber darauf hin, die LEF habe schließlich das Bild der Kirche nach der katholischen Lehre zu präsentieren und die zur Kirche gehörige Einheit sei als eine dynamische, ständig auf spirituelle Vertiefung und Vervollständigung ausgerichtete zu verstehen. Damit wurde das Anliegen eher abgetan als aufgegriffen<sup>55</sup>.

Im Rahmen der Arbeiten zum Schema über das Volk Gottes war einige Zeit ein Canon über die Pflicht zur Förderung des Ökumenismus vorgesehen. Darin war in Anlehnung an UR 5a diese Pflicht auf die ganze Kirche und alle Gläubigen bezogen; anschließend wurde darin vor Leichtfertigkeit und übertriebenem Eifer gewarnt und schließlich die vermehrte Zusammenarbeit mit nichtkatholischen Christen für das Gemeinwohl unter der Führung der Hirten befürwortet<sup>56</sup>. *W. Onclin* bestritt als *Secretarius adiunctus* den rechtlichen Charakter dieser Norm, zumindest in dieser Fassung. Ökumenische Aktivität sei zwar gut, die Festlegung einer Rechtspflicht jedes Gläubigen zur Förderung des Ökumenismus aber nicht möglich. Er schlug daraufhin eine knappe Neuformulierung des Canons vor mit der allgemeinen Verpflichtung der Gläubigen, je nach Kompetenz und Umständen den Frieden und die Einheit unter den Christen bei Beachtung der von der zuständigen kirchlichen Autorität erlassenen Normen zu

---

<sup>54</sup>Vgl. H. Müller, Auftrag, 558 mit A. 35.

<sup>55</sup>Vgl. W. Onclin (Relator), Relatio Schema LEF/Textus emendatus 1971, 126, wo ganze zwei Paragraphen als Belege von ökumenischer Relevanz angeführt wurden.

<sup>56</sup>Vgl. A. del Portillo (Relator), Coetus studiorum "De laicis": Sessio II/1967, in: Com 17 (1985) 226. Vgl. dazu auch unten zu c. 905 CCEO.

fördern. Dieser Vorschlag war mit einer Zusammenstellung unterschiedlichster Konzilsbelege zum Stichwort ökumenische Zusammenarbeit versehen. Er konnte sich aber nicht einmal bis in das erste Gesamtschema des CIC halten<sup>57</sup>.

In der Studiengruppe über das kirchliche Lehramt wurde zu Beginn gewünscht, statt des Verbots von Disputationen mit Nichtkatholiken<sup>58</sup> die Notwendigkeit des Dialogs aufzunehmen<sup>59</sup>. Ein erster Formulierungsvorschlag umfaßte drei Teile: an erster Stelle die Förderung und Leitung der ökumenischen Bewegung<sup>60</sup>, besonders<sup>61</sup> durch den Apostolischen Stuhl, aber auch seitens der Bischofskonferenz durch Setzung praktischer Normen; sodann die Sorge des Ortsordinarius für die Qualifizierung von Klerikern und Laien beiderlei Geschlechts für die ökumenische Arbeit sowie für die Überwachung der ökumenischen Aktivitäten; schließlich die Förderung öffentlicher Gebete für die Einheit der Christen und die Kooperation auf sozialem Gebiet<sup>62</sup>. Zunächst war man mit dem Inhalt einverstanden, wollte aber an der Formulierung noch arbeiten; dann aber strich man den zweiten Teil über den Ortsordinarius mit der Begründung, dies gehöre eher in ein ökumenisches Direktorium<sup>63</sup>. C. 5 Schema

---

<sup>57</sup>Vgl. ebd., 226f. sowie c. 4 Schema "Statutum iuridicum omnium christifidelium", in: Com 17 (1985) 234; c. 20 Schema PopDei. Bei der Überarbeitung dieser Fassung kritisierte der damalige Sekretär der Reformkommission, *R. J. Castillo Lara*, die Verpflichtung zur Förderung der Einheit der Christen sei zu vage und zu allgemein; sie sei besser im Kontext des *munus docendi* aufgehoben; zudem sei es übertrieben, von *obligatione tenentur* zu sprechen, vgl. N. Pavoni (Attuario), *Coetus studiorum "De populo Dei": Examen animadversionem exhibitam circa schema ex processu verbali lingua italica confecto*, in: Com 12 (1980) 81. Zwar wurde in dieser Sitzung noch ein weiterer Text verabschiedet; die Bestimmung verschwand in der Folgezeit aber ohne weitere Begründung. Es blieb am Ende bei dem lehrrechtlichen c. 755 CIC. Dies entspricht dem, was der Sekretär befürwortete.

<sup>58</sup>Vgl. c. 1325 § 3 CIC 1917.

<sup>59</sup>Vgl. N. Pavoni (Actuarius), *Sessio I/1967*, 234.

<sup>60</sup>In diesem Vorschlag wurde die Ökumenische Bewegung beschrieben als Aktivitäten und Unternehmungen zur Förderung und Ordnung der Einheit der Christen.

<sup>61</sup>Ursprünglich diente das hier bereits verwendete *imprimis* tatsächlich der Abhebung von der niederrangigen Autorität; da es nach der Einfügung des Bischofskollegiums beibehalten wurde, änderte sich auch das Objekt der Abgrenzung; jetzt wurde der Apostolische Stuhl gegenüber dem Bischofskollegium hervorgehoben, vgl. oben S. 381.

<sup>62</sup>Vgl. ebd., 234.

<sup>63</sup>Vgl. ebd., 234f.

EcclMunDoc bestand somit aus zwei Paragraphen: § 1 behandelte die Kompetenz des Apostolischen Stuhls zur Förderung *und* Leitung sowie die der Bischofskonferenzen (nur) zur Förderung der ökumenischen Bewegung; § 2 betraf das gegebenenfalls auch gemeinsame Gebet mit Nichtkatholiken um die Einheit<sup>64</sup>.

Nach der nicht dokumentierten Konsultation und ihrer Auswertung präsentierte die Bestimmung sich in einer neuen, nun strukturell der Endfassung entsprechenden Gestalt als c. 709 Schema CIC 1980: In § 1 hatte man das Bischofskollegium vor den Apostolischen Stuhl gesetzt, sprach man von der Förderung und Leitung der *Beteiligung (participatio)* der Katholiken an der ökumenischen Bewegung und umschrieb man als deren Ziel, die volle Einheit in der Lehre unter allen Christen vorzubereiten und dadurch die Einheit der Kirche wiederherzustellen; in § 2 ließ man das gemeinsame Gebet aus und stellte den Bischofskonferenzen die Bischöfe voran<sup>65</sup>.

Kard. *Parecattil* kritisierte, daß der Text bezüglich der anzustrebenden Einheit nur auf die doktrinellen Elemente abhebe, während das Konzil in UR 3a auch strukturelle Diskrepanzen als Hindernis für die Einheit anführe. Der Einwand wurde von der Kommission zwar zurückgewiesen, da man hier nicht eine Definition, sondern nur das Ziel des Ökumenismus nennen wolle<sup>66</sup>; dennoch reduzierte c. 754 § 1 Schema CIC 1982 die Zielbestimmung auf die allgemeine Förderung der Einheit. Als Kard. *Willebrands* bemängelte, daß zwar korrekt von der Leitung der ökumenischen Bewegung durch die kirchlichen Autoritäten gesprochen werde, nicht aber davon, daß diese Bewegung alle Gläubigen betreffe, wurde ihm erwidert: Dies werde im Canon keineswegs bestritten, aber das sei nicht das Thema der Bestimmung; in ihr gehe es nur um die Feststellung der Leitungsautorität und der höchsten Verantwortlichkeit<sup>67</sup>. Bewußt also sah

---

<sup>64</sup>Vgl. auch W. Onclin (Relator), *Coetus de magisterio*, 150.

<sup>65</sup>§1: *Totius Collegii Episcoporum et Sedis Apostolicae imprimis est promovere et dirigere participationem catholicorum motui oecumenico, cuius finis est plenam unitatem doctrinae inter omnes Christi discipulos parare et sic unitatem Ecclesiae redintegrare.* § 2: *Episcopis item est, et ad normam iuris Episcoporum Conferentiis, eandem promovere, atque pro variis adiunctorum necessitatibus vel opportunitatibus, normas practicas statuere, attentis praescriptis a suprema Ecclesiae auctoritate statutis.*

<sup>66</sup>Vgl. *Relatio* 1981, 169.

<sup>67</sup>Vgl. *ebd.*

man von der Verankerung einer Rechtspflicht aller Gläubigen zur Förderung der ökumenischen Bewegung im CIC ab, ohne deren sonstige Relevanz in Abrede zu stellen<sup>68</sup>. Als weitere Änderung war in c. 709 § 1 Schema CIC 1982 die *participatio* der Katholiken an der ökumenischen Bewegung gestrichen worden; stattdessen sprach man ohne dokumentierte Begründung von ihrer Förderung und Leitung *bei den Katholiken*<sup>69</sup>. Dadurch wurde das Moment einer aktiven Beteiligung zwar nicht geleugnet; es trat aber als eine unter verschiedenen Möglichkeiten etwas zurück.

Schließlich wurde während der letzten Überprüfung des Schemas durch den Papst persönlich der Wille Christi als Basis für die ökumenische Verantwortung der kirchlichen Autoritäten eingefügt<sup>70</sup> und ihr damit eine besondere Qualität verliehen.

Vor diesem Hintergrund läßt sich zusammenfassend festhalten: Als Schlußbestimmung der einleitenden und grundlegenden Normen des lateinischen Lehrrechts sieht c. 755 CIC den ökumenischen Auftrag unter dem Blickwinkel der Lehrautorität. Sowohl der formale Aspekt der Leitung als auch der materiale Aspekt einer Verpflichtung zur Entwicklung theoretisch-doktrineller Überlegungen werden aus dem Kompetenzbereich der partikularkirchlichen Autoritäten ausgeklammert. Mit c. 755 CIC wird der Grundduktus der Betonung der universalkirchlichen Autorität in den lehrrechtlichen Einleitungsnormen fortgesetzt. Dies ist vor dem Hintergrund der vorangehenden Normen ebenso konsequent wie die Nichtbehandlung der ökumenischen Verantwortung der übrigen Gläubigen.

---

<sup>68</sup>Dies so zu verstehen, daß dadurch die Pflicht aller Gläubigen, wie sie in UR 5a verankert sei, nicht "tangiert" werde, so H. Müller, Auftrag, 559, oder "nicht abgeschwächt" werde, so H. Mussinghoff, in: MKCIC 755, 8, entspricht nicht der klaren Intention, innerhalb der lehrrechtlichen Grundnormierung eine rechtliche Verpflichtung aller Gläubigen zur Förderung der ökumenischen Bewegung nicht vorzusehen. Zu unterstreichen, daß die Gläubigen durch diesen Canon nicht aus ihrer Pflicht entlassen sind, vgl. A. Ebnetter, Kirchenrecht, 463, ist dann richtig, wenn genauer von der *moralischen* Pflicht gesprochen wird. Nur von der moralischen Pflicht läßt sich mit H. Heinemann, Ökumene im neuen "Codex des kanonischen Rechtes" der römisch-katholischen Kirche, in: US 41 (1986) 13 sagen, sie sei "nicht ausdrücklich" aufgenommen worden. Für die Rechtspflicht dagegen gilt, daß sie ausdrücklich nicht aufgenommen wurde.

<sup>69</sup> Vgl. oben S. 383.

<sup>70</sup>Der in diese Phase als Berater beteiligte U. Betti, Margine, 631 zählt c. 754 Schema CIC 1982 bzw. 755 CIC zu den Bestimmungen, denen man sich eigens zuwandte.



#### 4. Die lehrrechtliche Relevanz des ökumenischen Anliegens im CCEO (cc. 902-908)

Der CCEO kennt im Lehrrecht keine Parallele zu c. 755 CIC. Stattdessen enthält der Codex der unierten Ostkirchen einen eigenen Normenkomplex zum Thema Ökumenismus: den sieben Canones umfassenden Titel XVIII *De oecumenismo seu de christianorum unitate fovenda*. Im Rahmen dieser Arbeit kann es nicht um eine Würdigung des Themas "Ökumene" im CCEO gehen<sup>71</sup>. Es ist lediglich zu fragen, ob und gegebenenfalls welche Relevanz die Ausklammerung dieser Thematik aus dem Lehrrecht und ihre ausführlichere Behandlung an anderer Stelle im CCEO für die lehrrechtliche Grundnormierung der katholischen Kirche hat.

Die Überschrift erläutert den Begriff Ökumenismus durch den mit *seu* als Synonym gekennzeichneten Zusatz über die Förderung der Einheit der Christen. Der Ökumenismus wird inhaltlich sehr allgemein durch seine Zielrichtung bestimmt. Diese generelle Formulierung verhindert die Fixierung des Begriffs auf ein bestimmtes Verständnis von Ökumenismus, das möglicherweise bestimmte Wege und Formen der Wiederherstellung der christlichen Einheit präjudiziert<sup>72</sup>.

Auch an anderen Stellen des CCEO sind ökumenisch relevante Bestimmungen zu finden<sup>73</sup>. Aber die in einem eigenen Titel zusammenge-

---

<sup>71</sup> Vgl. D. Schon, Der ökumenische Charakter des Gesetzbuches für die katholischen Ostkirchen, in: Ostkirchliche Studien 44 (1995) 106-135.

<sup>72</sup>Zur unterschiedlichen Verwendung des Begriffs Ökumenismus vgl. E. Fahlbusch, Ökumenismus. Eine lexikographische Skizze, in: MdKI 35 (1984) 3f. Der Titel XVII des Schemas CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981 lautete noch "De Oecumenismo". Die weltweite Konsultation zu diesem Schema ergab die Kritik mehrerer Organe, die Überschrift sei zu mehrdeutig. Man solle sich stattdessen eher am Titel des Ökumenismusdekrets orientieren oder an der Bewegung zur Förderung der Einheit der Christen. Die Kritik wurde akzeptiert: man behielt zwar den Begriff "Ökumenismus" hier und an anderen Stellen bei. Aber man ergänzte die Überschrift durch den *seu*-Zusatz und wollte dadurch anzeigen, wie der Begriff grundsätzlich, an allen Stellen zu verstehen sei, vgl. Relazione circa la "denua recognitio", 62-65, bes. 62.

<sup>73</sup>Vgl. C. G. Fürst, Ökumenismus im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: H. Paarhammer, A. Rinnerthaler (Hg.), FS Pototschnig, 419-421; ders., L'ecumenismo nel progetto del Codice di Diritto Canonico Orientale, in: Portare Christo all'uomo. Congresso del Ventennio del Concilio Vaticano II, II, Rom 1986 (=Studia Urbaniana 23), 229-233; J. Madey, Ökumenische Fragen und Probleme im neuen katholischen Ostkirchenrecht, in: Cath(M) 36 (1982) 286-293.

stellten Canones sind durch ihre rechtssystematische Zusammenfassung besonders qualifizierte Bestimmungen<sup>74</sup>.

Die sieben Canones (cc. 902-908 CCEO) lassen sich nach ihrem Inhalt aufteilen in zwei allgemeine Bestimmungen oder Basiscanones (cc. 902f. CCEO)<sup>75</sup> und fünf Canones mit konkreten Anweisungen (cc. 904-908 CCEO)<sup>76</sup>.

C. 902 CCEO<sup>77</sup> betont zu Beginn des Titels, daß die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit der Christen die ganze Kirche betreffe. Auf diese Tatsache gründet der Canon die Verpflichtung aller Gläubigen, besonders der Hirten der Kirche, für die von Gott gewünschte Einheit der Kirche zu beten und an der ökumenischen Arbeit mitzuwirken. Diese ökumenische Arbeit wird auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeführt. Indem der Canon von der Gesamtheit des Gottesvolkes ausgeht, wird gleich zu Beginn der Normierung ein Desiderat erfüllt, das bei der Erarbeitung des lateinischen Codex nicht so stark empfunden und nicht legislativ umgesetzt wurde. Der zweite Grundcanon<sup>78</sup> stellt die besondere ökumenische Aufgabe der katholischen Ostkirchen heraus, nämlich die Förderung der Einheit aller Ostkirchen. Als Mittel dazu werden genannt: Gebet, vorbildliches Leben, religiöse Treue gegenüber den alten Traditionen der orientalischen Kirchen, gegenseitige und bessere Kenntnis, Zusammenarbeit und brüderliche Wertschätzung<sup>79</sup>.

---

<sup>74</sup>So spricht C. G. Fürst, *Ökumenismus*, 417 von grundlegenden Normen, D. Schon, *Charakter*, 153 von „zentralen Bestimmungen“; vgl. auch ebd., 154, und J. Madey, *Fragen*, 283 von "Leitlinien des katholischen Ökumenismus". Zur Problematik der letzteren Ausdrucksweise vgl. oben S. 383.

<sup>75</sup>Vgl. C. G. Fürst, *L'ecumenismo*, 229.

<sup>76</sup>Vgl. ebd., 229; J. Madey, *Fragen*, 284, der von einführenden Canones und genaueren Anweisungen spricht; C. G. Fürst, *Ökumenismus*, 418 nennt die letzten fünf Canones nähere inhaltliche Weisungen.

<sup>77</sup>*Cum sollicitudo cunctorum christianorum unitatis instaurandae ad totam Ecclesiam spectet, omnes christifideles, praesertim vero Ecclesiae Pastores, debent pro ea a Domino optata Ecclesiae unitatis plenitudine orare et alloborare sollerter participando operi oecumenico Spiritus Sancti gratia suscitato.*

<sup>78</sup>Vgl. c. 903 CCEO: *Ad Ecclesias orientales catholicas speciale pertinet munus unitatem inter omnes Ecclesias orientales fovendi precibus imprimis, vitae exemplo, religiosa erga antiquas traditiones Ecclesiarum orientalium fidelitate, mutua et meliore cognitione, collaboratione ac fraterna rerum animorumque aestimatione.*

<sup>79</sup>Vgl. C. G. Fürst, *Ökumenismus*, 417; J. Madey, *Fragen* 283f. Der Gesetzgeber sieht in den katholischen Ostkirchen und im CCEO eine ökumenische Chance vor allem im Hinblick

Die weiteren fünf Canones füllen diese programmatischen Vorgaben mit konkreten Anweisungen aus und erfüllen so das zweite im Zusammenhang mit c. 755 CIC angemahnte Desiderat, es nicht bei einer vagen allgemeinen ökumenischen Verpflichtung zu belassen: C. 904 CCEO benennt und verpflichtet die in der jeweiligen Rituskirche zuständigen Autoritäten nicht nur allgemein zur Förderung des ökumenischen Anliegens; die Vorschrift wird konkreter: Die einzelnen katholischen Ostkirchen sollen spezielle Normen erlassen zur Förderung der ökumenischen Bewegung, die für die Universalkirche unter der Leitung des Römischen Apostolischen Stuhles steht<sup>80</sup>. Zu diesem Zweck sollen sie eine ökumenische Fachkommission einrichten. Letzteres kann gegebenenfalls in Zusammenarbeit mehrerer Eparchien geschehen. Auf der Ebene der einzelnen Eparchie sollen ökumenische Räte eingerichtet werden<sup>81</sup>. Die cc. 906-908 CCEO ermahnen Gläubige, die als Multiplikatoren tätig sind (wie Prediger, Leiter von sozialen Kommunikationsmitteln, Lehrer oder Leiter an katholischen Schulen bzw. Berufsschulen), sich um die Vermittlung dessen zu bemühen, was wirklich von der katholischen Kirche und von den übrigen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gelehrt und überliefert wird. Auf diese Weise wird das in c. 903 CCEO genannte Mittel des gegenseitigen besseren Kennenlernens ausgeweitet auf die kirchlichen Gemeinschaften reformatorischer Provenienz. C. 907 CCEO verpflichtet die Leiter katholischer Institutionen (z. B. von Schulen und Krankenhäusern), die auch Christen anderer Konfessionen aufnehmen, dafür zu sorgen, daß diese von ihren eigenen Amtsträgern spirituelle Hilfe erhalten und die Sakramente empfangen können. C. 908 CCEO spricht schließlich den Wunsch aus, daß alle katholischen Christen unter Beachtung der

---

auf die Orthodoxen Kirchen, die er des öfteren betont, vgl. C. G. Fürst, *Ökumenismus*, 421f. Ob diese Hoffnung in gleichem Maße von orthodoxer Seite geteilt wird, ist ein Problem, daß hier nur indiziert, nicht analysiert werden kann, vgl. dazu G. Larentzakis, *Unierte Kirchen des Ostens*, in: *ÖL 1208-1211 mit den bezeichnenden Überschriften: "2. Problematisches Selbstverständnis. ... 4. Unvereinbarkeit mit orth. ekklesiologischen Prinzipien. ... 5. Kein Modell für volle communio"*. Vgl. außerdem R. Thöle, *Stolperstein Uniatismus?*, in: *MdKI 43* (1992) 95-98.

<sup>80</sup>Die Spezifizierung durch "römisch", die nur in diesem Titel über den Ökumenismus vorkommt, nimmt Rücksicht darauf, daß mehrere Ostkirchen sich ebenfalls als apostolische Gründung verstehen und daher den Sitz ihres höchsten Vorstehers als "Apostolischen Stuhl" bezeichnen", vgl. C. G. Fürst, *Ökumenismus*, 424 A. 19.

<sup>81</sup>Vgl. c. 904 §§ 1-3 CCEO.

Normen über die Liturgiegemeinschaft nicht allein, sondern gemeinsam mit anderen Christen Werke der Nächstenliebe und der sozialen Gerechtigkeit tun, die Würde des Menschen und seine Grundrechte verteidigen sowie nationale Gedenktage und Feste begehen.

Einen besonderen Hinweis verdient c. 905 CCEO: Er spricht die Mahnung aus, daß bei der Durchführung der ökumenischen Arbeit, besonders beim offenen und vertrauensvollen Dialog sowie bei gemeinsamen Unternehmungen mit anderen Christen, die gebührende Klugheit gewahrt werde, um die Gefahr eines falschen Irenismus, der Gleichgültigkeit und unmäßigen Eifers zu vermeiden<sup>82</sup>. Der Canon steht genau in der Mitte des ökumenischen Normenkomplexes und bildet eine Klammer um die Normen; er betrifft die vorhergehenden Canones ebenso wie die folgenden Canones. Er stellt zudem eine Art Scharnier zwischen den beiden Basiscanones und der Benennung der für die Ökumene zuständigen Autoritäten einerseits und der übrigen in der Ökumene engagierten Gläubigen andererseits dar. Ohne daß die kirchlichen Autoritäten von der Mahnung auszunehmen sind, dürfte er besonders mit Blick auf die Gläubigen formuliert und an seine jetzige Stelle gesetzt worden sein; andernfalls hätte man ihn als dritten Basisanon voranstellen können<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup>*In opere oecumenico persolvendo praesertim aperto ac fidenti dialogo et inceptis cum aliis christianis communibus servanda est debita prudentia evitatis periculis falsi irenismi, indifferentismi necnon zeli immoderati.*

<sup>83</sup>Als c. 4 Schema MagEccl/1979 entsprach die Bestimmung fast wörtlich einem Satz aus Secr Christ. Unit., *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda I* vom 14.05.1967, in: AAS 59 (1967) 574f.: *In his quibus rebus (= ökumenischen Aktivitäten; N. L.) servanda est debita prudentia ne ipse motus oecumenicus damnam capiat neque fideles ob periculum falsi irenismi vel indifferentismi detrimentum patiantur.* Darin klang, ohne Verweisung darauf, an, was kurz nach dem Konzil von der Kongregation für die Glaubenslehre in einer Bemerkung über den Ökumenismus zu aktuellen Irrtümern gerechnet wurde: *Laudat profecto Sedes Apostolica eos qui in spiritu Decreti Conciliaris de oecumenismo incepta promovent ad caritatem cum seiunctis fratribus fovendam eosque ad unitatem Ecclesiae attrahendos, sed dolet non deesse qui Decretum Conciliare suo modo interpretantes talem actionem oecumenicam urgent quae veritatem offendat de Fidei et Ecclesiae unitate, favendo periculoso irenismo et indifferentismo, quod quidem a mente Concilii omnino alienum est,* vgl. SC Fid, Schreiben *Cum Oecumenicum Concilium* vom 24.07.1966, in: AAS 58 (1966), 661. Im damaligen Ökumenischen Direktorium stand diese Mahnung allerdings nicht mehr isoliert, sondern zu Beginn eines umfangreichen positiven Programms; außerdem sind Modifizierungen festzusetzen, wie z. B. die, daß nicht vor Irenismus schlechthin, sondern wie im Konzil nur vor einem "falschen" Irenismus gewarnt wird. Vgl. A. Brandenburg, *Irenik, Irenismus*, in: LThK<sup>2</sup> 5, 749f. An dem entsprechenden c. 98 Schema EvGent-MagEccl-Oec/1981 wurde bei der weltweiten Konsultation beanstandet, er

Auch hier bestätigt sich der Befund in der ohne besondere Schwankungen verlaufenen Textgeschichte: Anders als bei der Reform des lateinischen Codex gehörte der ökumenische Charakter des künftigen Rechts der katholischen Ostkirchen von Beginn der Reformarbeiten an zu den erklärten leitenden Interessen<sup>84</sup>. Vorlagen aus dem früheren Kodifikationsprojekt für die unierten Kirchen gab es nicht; es mußte neu angesetzt werden<sup>85</sup>.

Dies geschah zunächst und nicht lange wie im CIC im Rahmen des Lehrrechts, allerdings von Anfang an mit einem gewissen Unbehagen, ob dies der rechte Ort sei<sup>86</sup>. Der Schlußpassage des Konzilsdekrets über die Ostkirchen entsprechend<sup>87</sup> war man zunächst daran gegangen, unter dem Titel "Ökumenismus" bedeutsame konziliare und nachkonziliare Weisungen, vor allem des Ökumenischen Direktoriums zusammenzustellen<sup>88</sup>. Der Titel IV des Schemas MagEccl/1979<sup>89</sup> bestand aus sieben Canones, in denen nach Inhalt und Abfolge bereits die Endfassung deutlich vorgezeichnet war. Schon damals wurde beschlossen, den Titel über den Ökumenismus aus dem Lehrrechtsschema auszugliedern<sup>90</sup>. Weder die Konsultation zum Schema EvGent-MagEccl-Oec/1981<sup>91</sup> noch die Diskussion über die entsprechenden cc. 898-904 Schema CICO 1986 brachten einschneidende Veränderungen: Auch an der Verpflichtung aller Gläubigen zur Ökumene wurde trotz mancher Gegenvorstellungen bewußt festgehalten, und zwar mit Berufung auf das Konzil. Es wurde vorgeschlagen, die

---

sei zu pessimistisch formuliert. Das Dekret über die Ostkirchen mahne nicht nur zur Vorsicht, sondern ermuntere auch (OE 24). Daraufhin wurde der Canon neu gefaßt, so daß auf die Mahnung zwar nicht verzichtet, aber der offene und vertrauensvolle Dialog in den Vordergrund gerückt wurde, vgl. Relazione circa la "denua recognito", 64 sowie c. 901 Schema CICO 1986.

<sup>84</sup>Vgl. C. G. Fürst, Ökumenismus, 415-417 sowie D. Schon, Charakter, 135f.

<sup>85</sup>Vgl. c. 7 CICO FidCath/1948, der ein dem c. 1325 § 3 CIC 1917 entsprechendes Verbot enthielt, sowie J. Madey, Fragen 281.

<sup>86</sup>Vgl. J. Madey, Fragen, 282.

<sup>87</sup>Vgl. OE 30.

<sup>88</sup>Vgl. G. Nedungatt, Schema 2, 70f. mit weiteren Quellenangaben.

<sup>89</sup>Vgl. ebd., 71f.

<sup>90</sup>Vgl. ebd., 75 sowie cc. 95-101 SchemaEvGent-MagEccl-Oec/1980.

<sup>91</sup>Vgl. Relazione circa la "denua recognitio", 62-65.

Adressaten des ökumenischen Auftrags auf solche Gläubige zu beschränken, die an der Durchführung der ökumenischen Arbeit beteiligt sind; anderes sei gefährlich. Die Reformkommission ließ sich darauf jedoch nicht ein<sup>92</sup>.

Im Vergleich zum CIC kann auf folgendes hingewiesen werden:

a) Die Ausklammerung des ökumenischen Anliegens aus dem Lehrrecht hat zwei Konsequenzen. Der Ökumenismus wird nicht mehr unter einem Teilaspekt der kirchlichen Lebenswirklichkeit, nämlich dem des Lehrens gesehen, sondern als ein umfassendes Anliegen, das in allen Bereichen des kirchlichen Lebens Relevanz beansprucht<sup>93</sup>. Für das Lehrrecht bedeutet die Verlagerung eine gewisse Beschränkung der Ausübung der Lehrautorität auf den binnenkirchlichen Raum. Im CCEO wird der nach c. 755 CIC naheliegende Eindruck vermieden, die katholische Lehrautorität trete im ökumenischen Kontakt mit gleichem Anspruch auf wie gegenüber den eigenen Gläubigen. Der als Konsultor und Berichterstatter in die Reformarbeit involvierte *G. Nedungatt* faßt die Motivation für die rechtssystematische Umgliederung und Zusammenfassung der Bestimmungen über den Ökumenismus eindringlich wie folgt zusammen: Die lehrrechtliche Relevanz des Ökumenismus werde nicht bestritten, aber dies sei nicht seine primäre Bedeutung. Die Suche nach der Einheit der Christen ziehe die Versöhnung der Kirchen und getrennten Gemeinschaften mit sich. Die Trennungen bestünden aber nicht allein auf Grund von Wahrheits- und Lehrfragen. Ein Primat des Intellektuellen würde das ökumenische Problem verfälschen. Zur Wiederherstellung und Stabilisierung der Einheit seien verschiedene Aktivitäten erforderlich, unter denen der ökumenische Dialog *eine*, aber *nicht* die *einzig*e sei. Und letzterer könne nur akzeptabel und wirksam sein, wenn sich kein Partner in die Position des (Be-)Lehrers des anderen begeben; beide Seiten müßten sich gegenseitig als Partner von gleicher Würde und mit gleichem Recht akzeptieren, ohne daß einer auf eigene Voraussetzungen und auf seine dogmatische Überzeugung verzichten muß und einer den anderen nötigt. Dies bedeute: Wenn jemand beanspruche zu lehren, welches die Einheit ist, die Christus will, und welches die wahre Kirche ist, nämlich die eigene, dann

---

<sup>92</sup>Vgl. Osservazione e risposte, 125.

<sup>93</sup>Vgl. G. Nedungatt, Magisterio, 322.

sei der Dialog beendet. Es sei daher unglücklich und kontraproduktiv, den Ökumenismus mit dem Etikett der Lehre zu versehen. Daher habe die Kommission besser daran getan, dem Ökumenismus einen eigenen Titel zu widmen<sup>94</sup>. Allerdings geht diese Würdigung über das hinaus, was sich an Gründen in den Quellen dokumentiert findet.

Außerdem bedeutet die relative Verselbständigung der Normen über den Ökumenismus im CCEO nicht die Aufgabe der aus dem CIC übernommenen lehrrechtlichen Grundkonzeption. Da der lehrrechtliche Aspekt des ökumenischen Anliegens, der mit ihm wesentlich verbunden ist, nicht geleugnet werden sollte, hat diese Konzeption auch Auswirkungen für den ökumenischen Bereich. Dazu gehört, daß das im CIC und in seinem Gefolge auch im CCEO enthaltene Offenbarungsverständnis des I. Vatikanums in der systematischen Theologie nicht als förderlich für den ökumenischen Dialog angesehen wird<sup>95</sup>. Die Ausgliederung der Normen über den Ökumenismus aus dem Lehrrecht ist daher eher als ein Aufgeben der Exklusivität der lehrrechtlichen Relevanz zu betrachten denn als Leugung ihrer Priorität.

Schließlich dürfte in der als notwendig behaupteten Gleichrangigkeit der Partner mehr an katholischer Selbstrelativierung vorausgesetzt sein, als dem II. Vatikanum und den beiden Codices, besonders in ihrem jeweiligen Lehrrecht, und den amtlichen ökumenischen Aktivitäten katholischerseits zu entnehmen ist<sup>96</sup>.

*b)* Die Kompetenz der partikularkirchlichen Autoritäten ist im CCEO nicht mehr auf praktische ausführende Tätigkeiten beschränkt, sondern nur formal bestimmt. Die zu erlassenden speziellen Normen können daher z. B. auch den örtlichen ökumenischen Dialog regeln, allerdings in Abstimmung mit dem Römischen Apostolischen Stuhl, sobald dies wegen der Bedeutung für die Universalkirche erforderlich ist.

---

<sup>94</sup>Vgl. ebd., 323.

<sup>95</sup>Vgl. A. Dulles, *Models*, 51 sowie oben S. 156.

<sup>96</sup>Vgl. für das Konzil O. H. Pesch, *Konzil*, 219-234. Zur Praxis vgl. ebd., 370-372. 375f. R. Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde*, Göttingen 1992 (=Zugänge zur Kirchengeschichte 10), 123-146 sowie P. Neuner, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 1984, 21-27.

c) Schließlich erfüllt der CCEO mit seinem eigenständigen Titel über den Ökumenismus ökumenische Desiderate, die der CIC offenließ: nämlich die Verpflichtung des gesamten Gottesvolkes zur Ökumene und die Konkretisierung des ökumenischen Anliegens in der rechtlichen Normierung. Daß die Normen über den Ökumenismus nicht ostkirchliche Sonderregeln bleiben sollten, geht nicht nur aus päpstlichen Äußerungen hervor<sup>97</sup>. Es ist auch daran erkennbar, daß das neue Ökumenische Direktorium verpflichtende Orientierungen für die Gesamtkirche gibt, die mit denen des Ostkirchencodex übereinstimmen<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup>Vgl. dazu C. G. Fürst, Ökumenismus, 421f.

<sup>98</sup>Vgl. z. B. PC Unit., *Directorium oecumenicum noviter compositum* vom 25.03.1993, 1049f. nn. 26-29 über die verschiedenen Ebenen ökumenischen Handelns oder ebd., 1056f. nn. 46f., wo die nach c. 904 § 2 CCEO vorgesehene ökumenische Fachkommission sowohl für jede Synode der unierten Kirchen wie auch für die Bischofskonferenzen der lateinischen Kirche vorgeschrieben wird.



## Sechstes Kapitel

### Sondergut in den lehrrechtlichen Grundnormen des CCEO

Der Einleitungsteil des Titels über das kirchliche Lehramt im CCEO ist umfangreicher als der des CIC<sup>1</sup>. Sieben der ostkirchlichen Canones, die cc. 596 und 601-606 CCEO, haben gar keine Parallele im CIC<sup>2</sup>. Geht es dabei um Normen, die von der spezifischen Situation der Ostkirchen erfordert sind und nur für sie Bedeutung haben? M. a. W.: Drückt sich in ihnen ein eigenes ostkirchenrechtliches Normierungskonzept für das Lehrrecht aus - oder kommt in ihnen eine Fortentwicklung des Willens des Gesetzgebers zum Ausdruck, die auch Auswirkungen auf das Verständnis der lateinischen Kodifikation hat? Um diese Frage zu beantworten, sind der Gehalt der Bestimmungen in sich und ihre Stellung im Gesamtkomplex der Einleitungsnormen zu bestimmen.

Während die cc. 601-606 CCEO einen systematischen Block bilden, steht c. 596 CCEO allein zwischen zwei Canones, die lateinische Parallelen haben. Er legt fest, daß nur die Bischöfe im Namen der Kirche lehren; andere Gläubige haben an dieser Kompetenz entweder kraft Weihe oder auf Grund eines Mandats teil<sup>3</sup>. Der CIC spricht in seinen lehrrechtlichen Grundnormen ausschließlich vom päpstlichen und bischöflichen Lehramt und statuiert erst im folgenden ersten Titel über den Dienst am Wort Gottes in den cc. 756-759 CIC, die "gestufte Kompetenz und Verantwortung"<sup>4</sup> der verschiedenen Arten von Gläubigen. Dabei werden nach den Klerikern die Ordensleute und danach die Laien im Sinne des typologischen Laienbegriffs genannt, der durch Abgrenzung vom Kleriker- und Ordensstand gebildet wird<sup>5</sup>. Der CCEO faßt dies in eine Kompetenznorm zusammen; er nennt die Ordensleute nicht eigens, sondern un-

---

<sup>1</sup>Statt acht Canones im CIC zwölf im CCEO.

<sup>2</sup>Sie sind also nicht nur systematisch anders zugeordnet. Vgl. C. G. Fürst, Canones-Synopse, 154f.

<sup>3</sup>*In nomine Ecclesiae docendi munus solis Episcopis competit; in eodem tamen munere partem habent ad normam iuris sive ii, qui Episcoporum per ordinem sacrum effecti sunt cooperatores, sive ii, qui in ordine sacro non constituti mandatum docendi receperunt.*

<sup>4</sup>Vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, Einf. vor 756, 4.

<sup>5</sup>Vgl. cc. 756f. CIC Bischöfe und andere Kleriker, c. 758 CIC Mitglieder der Institute des geweihten Lebens, c. 789 CIC die Laien.

terscheidet sakramentenrechtlich zwischen Klerikern und Laien. Diese Bestimmung verlagert er in die Grundnormen. Dahinter verbirgt sich keine eigenständige Konzeption; es geht vielmehr um einen Restcanon, der aus einer ursprünglich geplanten - von der lateinischen Systematik unterschiedenen - Konzeption übriggeblieben war<sup>6</sup>.

## 1. Zeitgemäße und der Kultur angemessene Verkündigung (cc. 601-603 CCEO)

C. 601 CCEO formuliert eine Verpflichtung der einzelnen Kirchen, die vor allem von ihren hierarchischen Vorstehern, den Patriarchen und Bischöfen zu erfüllen ist. In einer den einzelnen Generationen und Kulturen angemessenen Weise haben sie die bleibenden Fragen der Menschen über den Sinn des Lebens zu beantworten und zur christlichen Lösung der drängenden Probleme beizutragen durch die Erforschung der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums, so daß überall das alle Menschen erleuchtende Licht Christi heller erstrahle<sup>7</sup>. Der Ausdruck *onus* wird rechtssprachlich überwiegend für eine allgemeine Rechtsverpflichtung oder für spezifische vermögensrechtliche Verbindlichkeiten verwendet<sup>8</sup>, kann aber auch allgemeiner gebraucht werden im Sinne von Auflage, Geschäft oder Aufgabe<sup>9</sup>. Hier ist der Begriff doppelsinnig verwendet. Träger der Pflicht ist unmittelbar nicht eine bestimmte Person, sondern eine (Ost-) Kirche. Somit bedeutet *onus* hier "Aufgabe". Im übrigen stammt der Text weitgehend aus der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*, wo n. 4a von einer ähnlichen moralischen Pflicht der ganzen Kirche spricht<sup>10</sup>. Während in

---

<sup>6</sup>Vgl. die ursprünglich geplante Fassung als c. 3 Schema CICO MagEccl/1979; G. Nedungatt, Schema I, 67 sowie oben S. 166.

<sup>7</sup>*Singulis Ecclesiis onus incumbit imprimis a Patriarchis et Episcopis exercendum modo unicuique generationi et culturae accomodato ad perennes hominum interrogationes de sensu vitae respondendi necnon christianae solutioni problematum urgentiorum sub luce Evangelii signa temporum perscrutando consulendi ita, ut clarescat ubique magis lux Christi illuminans omnes homines.*

<sup>8</sup>Vgl. P. Erdö, *Expressiones*, 19 sowie R. Köstler, *Wörterbuch*, 245.

<sup>9</sup>Vgl. etwa c. 690 § 1 CIC sowie A. Sleumer, *Wörterbuch*, 567.

<sup>10</sup>Darüber hinaus werden GS 46 und 62 als Quellen genannt, vgl. G. Nedungatt, Schema I, 68. Aus GS 4a stammt der Hauptanteil des Wortlauts.

cc. 595-600 CCEO nur von den hierarchischen Autoritäten<sup>11</sup> im Bereich des authentischen definitiven oder nicht-definitiven Lehrens die Rede ist, werden hier die Kirchen als solche genannt. Mittelbar bezieht sich *onus* auch auf die Vorsteher der Kirchen; deren Aufgabe haben jene vorrangig, aber nicht ausschließlich zu erfüllen. Die Besonderheit besteht nach c. 596 CCEO darin, daß nur die Bischöfe autoritativ, im Namen der Kirche lehren können. Diese spezifische rechtliche Kompetenz hatte hier zur Wahl des Rechtsterminus *onus* geführt<sup>12</sup>.

Nach dem Wortlaut soll die Aufgabe zu einem bestimmten Zweck erfüllt werden (*ita, ut*). Das Licht Christi soll bei allen Menschen heller erstrahlen. Dies bedeutet im Kontext des Lehrrechts, daß die Glaubensbotschaft effektiv und glaubwürdig zu allen Menschen gelangen soll. Nach Erhebung des Anspruchs auf freie Verkündigung im grundlegenden c. 595 CCEO und den Bestimmungen über die Ausübung des authentischen Lehramts in seinen verschiedenen Formen und Verbindlichkeitsgraden stellt c. 601 CCEO insofern einen gewissen Neuanatz dar, als darin vom Lehren nicht ausdrücklich die Rede ist. Dies geschieht nur indirekt: Die doppelte Pflicht, bleibende Lebensfragen der Menschen zu beantworten und Lösungen für aktuelle Probleme anzubieten, impliziert die sachliche und formale Kompetenz dazu; sie ergibt sich aus c. 595 CCEO, dem vorausgesetzten Anspruch auf kirchliche Glaubens- und Moralverkündigung. Durch den Hinweis auf die Anpassung an die jeweiligen Generationen und Kulturen treten allerdings auch die Adressaten der Verkündigung ins Blickfeld.

Dies wird von der Textgenese bestätigt. Dem von Anfang an im wesentlichen der Endfassung entsprechenden Canon ging ursprünglich ein anderer voraus, der eine Grundaussage über das authentische Lehren machte. C. 4 Schema MagEccl/1979 wies dem pastoralen Lehramt der Bischöfe, sei es den Bischöfen als einzelnen oder den in einer Synode versammelten Bischöfen, die Kompetenz zu, das Wort Gottes authentisch

---

<sup>11</sup>Zur Kompetenzregel des c. 596 CCEO vgl. oben S. 127.

<sup>12</sup>In GS 4a heißt es *officium Ecclesiae incumbit*. Entsprechend der rechtssprachlichen Vereinheitlichung durch die Koordinierungsgruppe wurde bei der Vorbereitung des Gesamtschemas CICO 1986 *officium* im Sinne von Pflicht/Verpflichtung konsequent durch *obligatio* ersetzt, vgl. L'operato, 18. Der Terminus *onus* sollte unterstreichen, daß diese Aufgabe vor allem von denen zu erfüllen ist, die im Namen der Kirche lehren, vgl. Relazione circa la "denua recognitio", 21.

zu lehren. In einem zweiten Teil der Bestimmung wurde davon das definitive Lehren als ausschließliche Kompetenz der höchsten Lehramts der Kirche abgesetzt<sup>13</sup>. Der ihm folgende c. 5 Schema MagEccl/1979 sollte den Blick von der Verkündigung des Gotteswortes erweitern auf Dinge, die mit Glaubens- und Heilsangelegenheiten zusammenhängen, näherhin auf dauerhaft und bleibend sich stellende Fragen ebenso wie auf aktuelle und dringliche Probleme. Gemeint war damit, es genüge nicht, daß die Hirten das Überlieferte wie aus einem "Computer-Gedächtnis"<sup>14</sup> wiederholen. In Ausübung des pastoralen Lehramts sei der Aspekt der "Inkulturation" zur Geltung zu bringen<sup>15</sup>. Dieser Begriff wurde von dem berichterstattenden Konsultor nicht näher bestimmt. Mit dem Ausdruck "pastorales Lehramt" wurde ein Anliegen Papst *Johannes XXIII.* aufgegriffen, das dieser mit der Einberufung und dezenten Prägung des II. Vatikanischen Konzils verfolgte<sup>16</sup>: Die pastorale Eigenart kirchlichen Lehrens verlange , "daß die kirchliche Lehre im Blick auf den Menschen und seine Lebensbedingungen und -fragen hin auszusagen ist. Damit war ... tiefergreifend auf nichts anderes hingewiesen als auf die der christlichen Lehre inhärente Geschichtlichkeit ... . Es geht um die grundsätzlich geschichtliche Verfaßtheit des christlichen Glaubens, der nie 'chemisch rein' zu r Verfügung steht, sondern immer nur in mehr oder weniger geglückter geschichtlicher Vermittlung"<sup>17</sup>. Mit *Gaudium et spes* wurde zudem genau jenes Konzilsdokument verwendet, das dieses Anliegen im Rahmen der Selbstausslegung der Kirche *ad extra* und damit in ekklesiologischer Perspektive am unmittelbarsten verfolgte<sup>18</sup>. Gerade die verwendeten konziliaren Gewährstellen verstehen das Verhältnis von Kirche und Welt sowie - nicht begrifflich, aber der Sache nach - "Inkulturation" nicht mehr als "die geradlinige Einpflanzung des Christlichen im Fremden bei gleich-

---

<sup>13</sup>*Munus verbum Dei authentice docendi magisterio pastorali Episcoporum, sive singulorum sive in Synodis coadunatorum, competit; aliquam doctrinam autem de fide vel de moribus definitivo actu proclamare ad solum magisterium Ecclesiae Supremum spectat.*

<sup>14</sup>G. Nedungatt, Teaching, 50.

<sup>15</sup>Vgl. G. Nedungatt, Schema I, 68.

<sup>16</sup>Vgl. G. Alberigo, Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil, in: Ders., K. Wittstadt (Hg.), Ein Blick zurück - nach vorn: Johannes XXIII. Spiritualität - Theologie - Wirken, Würzburg 1992 (= Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit 2) 137-176.

<sup>17</sup>Norbert Lüdecke, Ehelehre, 696.

<sup>18</sup>Vgl. ebd., 692-714.

zeitiger, grundsätzlicher Unterdrückung des Fremden - ein Versuch, der heute nur noch in einer verständnislosen Zurückweisung des Christlichen enden kann und nicht einmal mehr einen Kulturschock erzeugen könnte", sondern als "eine kulturelle Kommunikation von Eigenem und Fremdem"<sup>19</sup>.

Nach wie vor besteht das Desiderat einer angemessenen Würdigung von GS als ein dezidiert ekklesiologisches Dokument<sup>20</sup>. Die Bezugnahme auf GS bei der Reform des Ostkirchenrechts in c. 601 CCEO liefert aber ein weiteres Beispiel dafür, daß die gesetzliche Transformation doktrinellem Vorgaben nicht angemessen durch die bloße Übernahme und Kombination von Quellentexten erfolgen kann. Nach GS 4a kann die Sendung der Kirche, das Werk Christi - der in die Welt kam, zu retten, nicht zu richten, zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen<sup>21</sup> - weiterzuführen, nur erfüllt werden, indem sie nach den Zeichen der Zeit forscht und sie im Licht des Evangeliums deutet. Auf diese Weise könne sie auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens antworten. Dieses zunächst geforderte Hinhören wird in GS 46 aufgenommen. Hier ist nicht nur vom Licht des Evangeliums die Rede, sondern auch von den Erfahrungen der Menschen<sup>22</sup>. GS 62 schließlich stellt das Verhältnis von Kirche und Kultur als durchaus spannungsreich dar, ohne die grundsätzliche Befürchtung, der Glaube könne dadurch Schaden nehmen. Vielmehr wird die Möglichkeit gesehen, daß das Glaubensleben im Kontakt mit den verschiedenen kulturellen Sachbereichen geläutert werden und reifen kann.

Dieser dialogische Ansatz, der dem Partner nicht fertige Lösungen präsentiert, sondern nicht ausschließt, selbst vom Partner lernen zu können<sup>23</sup>, war in der Redaktion des Canons von Anfang an nur schwer zu erkennen. Er wurde durch die Übernahme der Einleitungsnormen aus

---

<sup>19</sup>H. Waldenfels, *Fundamentaltheologie*, 404.

<sup>20</sup>Vgl. E. Klinger, *Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf. Der Plan von Kardinal Suenens*, in: A. E. Hierold, V. Eid, I. Escribano-Alberca (Hg.), *Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium*. FS Alterzbischof J. Schneider, Bamberg 1986, 142-150.

<sup>21</sup>Vgl. GS 3b.

<sup>22</sup>Vgl. Norbert Lüdecke, *Ehelehre*, 726f.

<sup>23</sup>Vgl. B. Häring, *Einleitung und Kommentar zum Ersten Kapitel des zweiten Teils der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: *LThK*<sup>2</sup>-14, 425.

dem CIC, einschließlich des grundlegenden Canons 747 CIC mit seinem eher vom I. Vatikanum geprägten Offenbarungsverständnis<sup>24</sup> und durch die Streichung des für den CCEO vorgesehenen Canons über das "pastorale Lehramt" wieder vollends verdeckt. Nach seiner heutigen Fassung erscheint die Beantwortung der menschlichen Sinnfrage nicht mehr als Konsequenz einer vorherigen Erforschung und Deutung der Zeichen der Zeit. Sie ist vielmehr eine eigenständige Pflicht. Authentische Lehren - die zuvor Gegenstand der Lehnormierung waren - sollen den Zeiten und Kulturen angepaßt und so als Antworten vorgelegt werden. Die Erforschung der Zeichen der Zeit ist von den Sinnfragen getrennt und zu einer Voraussetzung für die Beantwortung dringlicher Fragen geworden. Im übrigen soll schon die Erforschung dieser Zeichen unter dem Licht des Evangeliums geschehen, nicht erst deren Deutung.

Als aus der Konsultation zum entsprechenden c. 5 Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981 der Vorschlag hervorging, die Bestimmung zu streichen, weil sie nur eine pastorale Erläuterung sei, die nicht in einen Codex des kanonischen Rechts gehöre, verweigerte die zuständige Studiengruppe dies, mit der Begründung, so spreche sich der gewollte pastorale Charakter des Codex aus<sup>25</sup>. Hier wurde bereits allgemeiner vom pastoralen Charakter des Codex statt von dem des Lehramts gesprochen, weil der diesbezügliche lehrrechtliche Canon gestrichen worden war.

In einer weiteren Stellungnahme in bezug auf diesen Canon und die beiden ihm folgenden Canones wurde gefordert, die wesentliche Kompetenz des ordentlichen Lehramts besser zu präzisieren. Dieses Anliegen wurde befürwortet, aber darauf hingewiesen, genau das sei durch die Übernahme der Canones aus der LEF beabsichtigt<sup>26</sup>. Das ist aufschlußreich: Die Relatio gibt den Vorschlag des Konsultations-organs nicht wörtlich, sondern in Zusammenfassung wieder. Dieser Vorschlag scheint aber darauf anzuspielen, daß als Träger der Pflicht die jeweilige Kirche als solche genannt war, und will deshalb die Funktion des ordentlichen Lehramts klarer herausgestellt wissen. Für dieses Anliegen verwies die Arbeitsgruppe auf die vorhergehende an den lateinischen Codex angepaß-

---

<sup>24</sup>Vgl. oben S. 145.

<sup>25</sup>Vgl. Relazione circa la "denua recognitio", 20.

<sup>26</sup>Vgl. ebd., 20f.

te lehrrechtliche Behandlung des authentischen, hauptsächlich universalkirchlichen Lehramts. Damit wurde das folgende unter dieses Vorzeichen gestellt. Der Eindruck, es gehe in den folgenden Canones (nur noch) um die zeitgemäße und an die jeweilige Kultur angepaßte Aufbereitung von Lehrvorlagen, wird unterstrichen. Auch hier wird deutlich, daß die Implikationen der Übernahme der Einleitungsnormen des CIC für das ostkirchliche Lehrrecht nicht im einzelnen bewußt geworden sind<sup>27</sup>. Ob damit dem Empfinden begegnet werden kann, mit dem Christentum sei auch eine spezifische Kultur zu übernehmen<sup>28</sup>, darf bezweifelt werden.

Die *cc. 602f. CCEO* bieten *Konkretisierungen* zu dem gegenüber der ursprünglichen Intention redaktionell verunglückten und durch die Übernahme lateinischer Vorgaben relativierten c. 601. In der Seelsorge sollen nicht nur die Grundsätze der Theologie, sondern auch die Ergebnisse anderer Wissenschaften anerkannt und angewendet werden, damit die Gläubigen zu einem bewußteren und überlegten Glaubensleben geführt werden<sup>29</sup>. Hier wird unter Rückgriff auf GS 62 ein für die Seelsorge relevantes auch praktisches (*adhibeantur*) Prinzip benannt, das im lehrrechtlichen Kontext fremd wirkt. Sinn des Prinzips ist nicht, daß die Gläubigen selbst mit den Ergebnissen vertraut gemacht werden und dadurch zu einem reiferen Glauben gelangen. Sie kommen vielmehr nur in passiver Weise als zu Führende bzw. Geführte in den Blick. Dadurch wird der allgemeine c. 596 CCEO, der vorrangig auf diejenigen abstellte, die im Namen der Kirche lehren, passend konkretisiert.

In weiterer Spezifizierung lenkt *c. 603 CCEO* den Blick auf die literarische und bildende Kunst. Sie soll wegen ihrer einzigartigen Bedeutung für Ausdruck und Vermittlung des *sensus fidei* gefördert werden unter Anerkennung der rechtmäßigen Freiheit und kulturellen Verschieden-

---

<sup>27</sup>Vgl. G. Nedungatt, Teaching, 51 sowie oben S. 133.

<sup>28</sup>Vgl. G. Robinson, Kultur und Evangelium, in: ÖL, 733 sowie W. J. Hollenweger, Kultureller Kontext, in: Ebd., 733-739.

<sup>29</sup>C. 602 CCEO: *In cura pastorali non tantum principia scientiarum sacrarum, sed etiam inventa aliarum scientiarum agnoscantur et ita adhibeantur, ut christifideles ad magis consciam et reflexam vitam fidei ducantur.*

heit<sup>30</sup>. *Sensus fidei* ist hier eine okkasionelle Wortkombination und stellt auf den objektiven Sinn des Glaubensinhalts, auf die Bedeutung (*sensus*) des Glaubens (*fides*) ab. Die Ausdrucksweise darf nicht verwechselt werden mit dem feststehenden Ausdruck *sensus fidei* im Sinne von *sensus fidelium*. Dies entspricht der Bedeutungslosigkeit des Begriffs für die Gesamtkodifikation<sup>31</sup>. Wie zuvor erscheint der unmittelbare Zusammenhang dieses Canons mit den Bestimmungen über das kirchliche Lehramt nicht angemessen; systematisch richtiger wäre eine Zuordnung zur Predigt oder zur katechetischen Unterweisung. Es geht nach dem Wortlaut um Ausdrucks- und Vermittlungsformen des objektiven Glaubensinhalts. Die Einführung der Bestimmung hängt zusammen mit der zentralen Bedeutung der Ikone für die Vermittlung der christlichen Lehre und für die Spiritualität, die den unierten Kirchen auf Grund ihrer orthodoxen Tradition eigen ist<sup>32</sup>. Das Adjektiv *iusta* weist darauf hin, daß die angesprochene Freiheit nur innerhalb bestimmter rechtlicher Grenzen gilt.

## 2. Die Grenzen der Vielfalt (cc. 604f. CCEO)

Diesen Grenzen sind u. a. die cc. 604 und 605 CCEO gewidmet. In c. 604 CCEO werden besonders die Hirten der Kirche ermahnt, eifrig dafür zu sorgen, daß bei Unterschieden in der Lehrverkündigung in den verschiedenen Kirchen derselbe Glaubenssinn beibehalten und gefördert werde, damit die Integrität und Einheit des Glaubens keinen Schaden erleide, sondern die Katholizität der Kirche durch eine legitime Verschiedenheit besser aufscheine<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup>*Litterarum artiumque cultus pro earum vi ad sensum fidei singulari efficacia exprimendum et communicandum agnitis iusta libertate et diversitate culturali provehatur.*

<sup>31</sup>Dies wird bestätigt vom Befund des Wortgebrauchs: Der Begriff *sensus fidei/fidelium* ist bei I. Zuzek, Index, 310 nicht als feststehende Wendung aufgenommen. C. 603 CCEO wird ebd., 135 nur unter *fides* genannt; es geht nicht um den Glaubenssinn der Gläubigen, sondern um die objektive Bedeutung des Glaubens. Dabei bleibt es auch nach ders., Aggiunte all'indice analitico del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: OrChrP 60 (1994) 636-639.

<sup>32</sup>Vgl. G. Nedungatt, Magistero, 326 sowie N. Lochner, Ikonenmalerei, in: LThK<sup>2</sup> 5, 618f.

<sup>33</sup>*Ecclesiae Pastorum imprimis est sedulo curare, ut inter varietates enuntiationum doctrinae in variis Ecclesiis idem sensus fidei servetur atque promoveatur ita, ut integritas et*



Vorausgesetzt wird eine faktische Verschiedenartigkeit in der Lehrverkündigung der einzelnen Ostkirchen. Sie entspricht der Unterschiedlichkeit der einzelnen Kirchen, für die der CCEO gilt und die insoweit zu einer (fiktiven) Einheit zusammengefaßt sind. Allen Hirten wird die moralische Pflicht (*curare*<sup>34</sup>) in Erinnerung gerufen, den ebenfalls als gegeben vorausgesetzten Glaubensinhalt zunächst zu bewahren, d. h. ihn nicht verkümmern zu lassen; sie sollen ihn fördern, d. h. zu seiner Verbreitung beitragen und der Gefahr von Grenzüberschreitungen gegensteuern. Die Vollständigkeit und Einheit des Glaubens soll vor Schaden bewahrt werden, und zwar so - syntaktisch nachgestellt, aber durch *immo* als Präzisierung der voranstehenden Aussage betont -, daß die Katholizität der Kirchen durch die legitime Vielfalt deutlicher erkennbar wird. Die Ausdrucksweise "legitime Vielfalt" hatte man nach Beanstandung mehrerer Konsultationsorgane und längerer Debatte dem Terminus *Pluralismus* vorgezogen<sup>35</sup>. Wie im vorherigen Canon der Umfang der Freiheit, so wurde hier die Verschiedenheit durch ein Attribut begrenzt. Wer diese Grenze zieht, wird im folgenden Canon deutlich.

C. 605 CCEO sagt: Den Bischöfen, besonders wenn sie in Synoden oder Räten versammelt sind, in einzigartiger Weise aber dem Apostolischen Stuhl kommt es zu, die Integrität und Einheit des Glaubens und der guten Sitten zu fördern, zu bewahren und eifrig zu verteidigen; letzteres auch, soweit notwendig, durch die Zurückweisung von Auffassungen, die dieser Integrität und Einheit entgegengesetzt sind oder durch Warnung vor Auffassungen, die sie in Gefahr bringen können<sup>36</sup>.

Der Canon formuliert eine Pflicht bzw. ein Recht (*pertinet*) der Bischöfe und insbesondere des Apostolischen Stuhls. Ausgeübt werden soll

---

*unitas fidei damnum non patiatur, immo catholicitas Ecclesiae per legitimam diversitatem in meliorem lucem ponatur.*

<sup>34</sup>Zur nicht mehr ausschließlich, aber überwiegend mahnenden Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. P. Erdö, *Expressiones*, 22f.

<sup>35</sup>Vgl. *Relazione circa la "denua recognitio"*, 22.

<sup>36</sup>*Ad Episcopos praesertim in Synodis vel Consiliis coadunatos, singulariter vero ad Sedem Apostolicam pertinet integritatem et unitatem fidei bonosque mores auctoritative promovere, custodire et religiose defendere, etiam reprobando, quatenus opus est, sententias, quae eisdem contrariae sunt, vel monendo de eis, quae eadem in discrimen ponere possunt.*

das Recht von ihnen vorrangig (*praesertim*) in synodaler Form<sup>37</sup>. Dem Apostolischen Stuhl - hier ohne das rücksichtsvolle Romana<sup>38</sup> - kommt eine einzigartige Kompetenz zu (*singulariter vero*). Vor die Bewahrung bzw. den Schutz der Integrität und Einheit des Glaubens und der guten Sitten<sup>39</sup> wird deren Förderung gestellt. Gegenstand der Förderung sind Glaubensintegrität und -einheit, nicht ein theologischer oder doktrинeller Pluralismus<sup>40</sup>. Dieser positive Aspekt stellt eher auf den primären Modus ab, in dem die Sorge um die Einheit sich verwirklichen soll. Es geht um das Einwirken auf die Entwicklung und somit um eine Art von fürsorgender Prävention. Bewahrung als passive und Verteidigung als aktive Form der Abwehr von Gefahren sollen erst nachrangige Reaktionsformen sein<sup>41</sup>. Namentlich die Verteidigung in der Form von autoritativen Zurückweisungen soll nur nötigenfalls erfolgen und dann, wenn es um Ansichten geht, die der Einheit und Integrität entgegenstehen. Mahnungen können schon erfolgen, wenn eine Beeinträchtigung durch bestimmte Ansichten nur möglich ist (*possunt*)<sup>42</sup>. Die Kriterien für die Notwendigkeit

---

<sup>37</sup>Vgl. G. Nedungatt, Teaching, 51.

<sup>38</sup>Vgl. c. 904 § 1 CCEO sowie oben S. 386. Ursprünglich hieß es *Prima Sedes*, vgl. c. 9 Schema MagEccl/1979 und c. 9 Schema MagEccl/1980. Bei der Überarbeitung des Canons wurde der Begriff ausgetauscht, vgl. I. Zuzek (Relator), Note, 84.

<sup>39</sup>Ohne Angabe von Gründen wurde die bis in c. 20 Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981 anzutreffende Paarformel *fides#mores* durch die jetzige Formulierung ersetzt, und zwar nicht auf Vorschlag eines der Konsultationsorgane, sondern *ex officio* von der Arbeitsgruppe selbst, vgl. Relazione circa la "denua recognitio", 23. Möglicherweise sollte dadurch eine Verwechslung mit der in c. 600 CCEO behandelten Kompetenz des partikularkirchlichen Lehramts vermieden werden. Dann ginge es hier nicht um Glaubens- und Sittenlehren als solche, sondern um die darunter liegende Ebene der zeitgemäßen und der Kultur angemessenen Anpassung der Lehre, also um die Grenzen der Adaptierung.

<sup>40</sup>So G. Nedungatt, Magistero, 326.

<sup>41</sup>In c. 20 Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981 war nur von *tueri et religiose defendere* die Rede. Statt dieser doppelten negativen Reaktionsweise verlangte ein Konsultationsvorschlag, *tueri* durch *promovere* zu ersetzen. Die Arbeitsgruppe gab dem nur zum Teil statt, indem sie zusätzlich *custodire* einfügte und damit dem Abwehraspekt das Übergewicht sicherte; der Vorschlag, ausdrücklich die Möglichkeit einer Bestrafung vorzusehen, wurde abgelehnt; dies sei durch die Möglichkeit, einer Mahnung eine Strafdrohung beizufügen, bereits berücksichtigt, vgl. Relazione circa la "denua recognitio", 23.

<sup>42</sup>Ursprünglich sollte eine Mahnung erfolgen, wenn tatsächlich Schaden eingetreten war, so noch in c. 16 Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1982. Seit dem Gesamtschema aus dem Jahre 1986 hieß es *in discrimen ponere possunt*, vgl. c. 602 Schema CICO 1986.

eines Eingriffs sind sehr allgemein. Da die kirchliche Autorität bestimmt, wann sie erfüllt sind, eröffnet diese Formulierung einen weiten Handlungsspielraum.

### 3. Die Aufgabe der Theologen (c. 606 CCEO)

Die letzte Bestimmung des allgemeinen Teils des Lehrrechts bildet *c. 606 CCEO*. Er widmet sich in drei Paragraphen einer bestimmten Gruppe von Gläubigen, den Theologen. In Anlehnung an GS 62 und die Thesen der *Internationalen Theologenkommission* über das Lehramt und die Theologie<sup>43</sup> soll die spezifische Rolle und Funktion der Theologen durch die Benennung exemplarischer Pflichten und Rechte gewürdigt und genauer umschrieben werden<sup>44</sup>.

Der erste Paragraph<sup>45</sup> formuliert drei Aufgaben der Theologen<sup>46</sup>, nennt den Grund, warum sie diese Aufgabe erfüllen können, und steckt den Rahmen dafür ab, indem er angibt, in welcher Weise die Aufgaben erfüllt werden sollen. Die Aufgaben der Theologen bestehen darin, den Glauben der Kirche zu erklären (*illustrare*) und zu verteidigen (*defendere*) sowie zum doktrinellen Fortschritt in der Lehre beizutragen (*progressuique doctrinali consulere*). Dies geschieht aufgrund ihres gründlicheren Verständnisses des Heilsgeheimnisses, der Theologie und der benachbarten Wissenschaften und ihrer Kenntnis neuer Fragestellungen. Diese Funktion haben die Theologen zu erfüllen, indem sie dem authentischen Lehramt der Kirche treu gehorchen (*fideliter magisterio Ecclesiae authentico obsequentes*) und zugleich die gebührende Freiheit nützen (*simulque ea, qua par est, libertate utentes*).

---

<sup>43</sup>Vgl. CTI, Theses de Magisterio, 549-556.

<sup>44</sup>Vgl. G. Nedungatt, Schema I, 70; ders., Magistero, 324.

<sup>45</sup>*Theologorum est pro sua mysterii salutis profundiore intelligentia et scientiarum sacrarum affiniumque necnon novarum quaestionum peritia fideliter magisterio Ecclesiae authentico obsequentes simulque ea, qua par est, libertate utentes fidem Ecclesiae illustrare et defendere progressuique doctrinali consulere.*

<sup>46</sup>Theologinnen sind nicht ausgeschlossen, auch wenn der Gesetzestext darauf in der Sprachform nicht eigens achtet.

Der von den Theologen erwartete Beitrag<sup>47</sup> zum Fortschritt in der Lehre und die Aufforderung zum Gebrauch ihrer gebührenden Freiheit bedeutet für die Gruppe der Theologen keine Ausnahme von der zuvor für alle Gläubigen statuierten Gehorsamspflicht. C. 599 CCEO über die nicht-definitiven Lehren des universalkirchlichen Lehramts läßt einen Hinweis auf mögliche Ausnahmen nicht erkennen, etwa durch eine Klausel: "nach den Bestimmungen des Rechts". Zudem zeigen dies Aufbau und Genese der Norm. Der Umfang der gebührenden Freiheit läßt sich nicht aus dem mitunter reklamierten Wissenschaftscharakter der Theologie herleiten. Vielmehr ist die Freiheit begrenzt durch den Gehorsam gegenüber dem Lehramt. *Gebührend* ist die gemeinte Freiheit dann nicht, wenn sie zum Ungehorsam gegenüber dem Lehramt genutzt würde.

Zunächst war nur von der *gebührenden* Freiheit die Rede, die als solche schon auf Grenzen hinweist. Aus der Konsultation stammte auch der Vorschlag, im Sinne von OT 16a die führende Rolle des kirchlichen Lehramts bei der theologischen Lehre in der Bestimmung zur Geltung zu bringen. Dem gab die Arbeitsgruppe statt mit der Einfügung *fideliter Magisterio Ecclesiae authentico obsequentes*<sup>48</sup>. Zu diesem Zeitpunkt war von der Freiheit aber noch nicht in § 1, sondern in § 2 die Rede<sup>49</sup>. Die Forderung, diesen Paragraphen wegen der Gefahr des Mißbrauchs zu streichen, wies die Arbeitsgruppe zurück. Auch in der Apostolischen Konstitution *Sapientia Christiana* sei von der *iusta libertas* die Rede, der Text sei mit ihr konform. Nach längerer Diskussion wurde man sich aber dennoch darüber einig, daß von der Freiheit angemessener im ersten Paragraphen zu reden sei, während der zweite auf eine Pflicht der Theologen eingehe. Die Passage wurde daher in den ersten Paragraphen verschoben, und zwar *hinter* die Gehorsamsforderung<sup>50</sup>. Alle Aufgaben der Theologen bestimmen sich nach Inhalt, Umfang und Weisen der Erfüllung

---

<sup>47</sup>*Consulere* wurde nach der Konsultation 1981 statt *viam parare* eingesetzt, vgl. Relazione circa la "denua recognitio", 24. Eine Begründung wurde nicht gegeben. Möglicherweise sah man das Lehramt durch die frühere Formulierung zu sehr in die Position des Nachfolgens gestellt.

<sup>48</sup>Vgl. ebd., 24.

<sup>49</sup>Vgl. c. 21 § 2 Schema CICO EvGent-MagEccl-Oec/1981: "In ea qua par est libertate utenda veritates theologicas investigandi et exprimendi, eorum est communitatis fidei aedificandi ..." (Hervorhebung von mir), vgl. ebd., 23.

<sup>50</sup>Vgl. ebd., 24.

innerhalb des Rahmens des von allen Gläubigen dem Lehramt gegenüber geforderten Gehorsams, der für die Theologen eigens betont wird<sup>51</sup>.

Nach dem zweiten Paragraphen sollen die Theologen bestrebt sein, bei der Erforschung und Formulierung der theologischen Wahrheiten die Glaubensgemeinschaft aufzuerbauen und mit den Bischöfen in deren Lehramt sorgfältig zu kooperieren<sup>52</sup>. Letzteres betrachtet *G. Nedungatt* als eine Art Bekräftigung der Gehorsamsforderung des ersten Paragraphen<sup>53</sup>. Hier ergeben sich Fragen: Wird der Spielraum der Theologen weiter eingeschränkt, wenn sie nicht nur im Ausdruck, sondern vorgängig schon bei der Erforschung die genannten Kriterien beachten sollen? Ist damit Forschung nur im Auftrag des Bischofs gemeint? Wann ist eine Untersuchung für die Glaubensgemeinschaft aufbauend? Ist sie es auch dann, wenn ihr Ergebnis bisherige Denkgewohnheiten und Vorstellungsmuster als unzureichend erweist? Nicht aufbauend ist theologische Forschung nach kirchlichem Lehrrecht jedenfalls dann, wenn sie der authentischen Lehre der Kirche im Sinne des hierarchischen Lehramts nicht entspricht<sup>54</sup>.

Nach c. 606 § 3 CCEO sollen alle, die sich theologischen Studien widmen - besonders in den Seminaren, Universitäten und Fakultäten - sich mit hervorragenden Vertretern anderer Wissenschaften austauschen und nach Kräften um Zusammenarbeit bemühen<sup>55</sup>.

Die eingangs gestellte Frage ist vor diesem Hintergrund wie folgt zu beantworten: Der als "Sondergut" bezeichnete Normenüberhang im

---

<sup>51</sup>G. Nedungatt, Teaching, 51 berichtet, es sei eigentlich selbstverständlich, daß die Theologen auf Grund ihrer spezifischen Rolle nicht vom religiösen Gehorsam ausgenommen seien. Dennoch habe man, um alle Ängste zu beschwichtigen, eine Unterstreichung dieses Gehorsams vorgenommen.

<sup>52</sup>*In veritatibus theologicis investigandis et exprimentis eorum est communitatis fidei aedificandae sollicitos esse atque cum Episcopis in eorum munere docendi sollerter cooperari.*

<sup>53</sup>Vgl. G. Nedungatt, Teaching, 51: "Indeed they are *even* invited to cooperate with the bishops in the common task of building up the Church as a community of faith" (Hervorhebung von mir). Der Ausdruck "invited" (eingeladen) ist eine unzulässige Abschwächung der im Canon ausgedrückten Pflicht.

<sup>54</sup>Vgl. c. 599 CCEO.

<sup>55</sup>*Qui in theologicas disciplinas praesertim in seminariis, studiorum universitatibus et facultatibus incumbunt, cum hominibus, qui in aliis scientiis excellent, collatis consiliis atque viribus cooperari studeant.*

CCEO im Bereich der lehrrechtlichen Grundbestimmungen bringt nicht einen fortentwickelten Willen des Gesetzgebers zum Ausdruck, der auch nur interpretatorische Rückwirkungen auf die entsprechenden Bestimmungen des CIC haben könnte. Das Sondergut kann vielmehr als Restbestand einer ursprünglich eigenständig durchdachten lehrrechtlichen Konzeption<sup>56</sup> betrachtet werden. Seit der Übernahme der entscheidenden lehrrechtlichen Grundnormen des CIC stellen die cc. 601-606 CCEO nur noch einen mehr oder weniger erläuternden Anhang dar. In ihnen wird zwar der bemerkenswerte Versuch gemacht, ein Konzilsdokument rechtlich umzusetzen, das bislang ekklesiologisch vernachlässigt wurde. Da aber keine wirkliche Transformation erfolgt, sondern Konzilszitate aus ganz unterschiedlichen Kontexten zu den Canones zusammengeführt werden, mißlingt dieser Ansatz und verliert auf dem Wege der Redaktion die konziliaren Intentionen. Im übrigen wird auch in diesen Bestimmungen die im CIC vorgegebene und in seinen grundlegenden lehrrechtlichen Normen übernommene Betonung der hierarchischen Lehrautorität voll beibehalten.

---

<sup>56</sup>Vgl. oben S. 165.

## **Zweiter Teil**

### **Neuere lehrrechtlich relevante Verlautbarungen in päpstlicher Autorität**

Mit den lehrrechtlichen Einleitungsnormen der beiden päpstlichen Gesetzbücher ist die feste Basis des katholischen Lehrrechts dargelegt. Seit der Promulgation von CIC bzw. CCEO folgten weitere Dokumente in päpstlicher Autorität von unterschiedlicher lehrrechtlicher Relevanz. Einige dieser Dokumente enthalten neue lehrrechtliche Normen oder schärften geltende Bestimmungen ein. In anderen wurden Lehrakte gesetzt, mit denen erstmals von bestimmten lehrrechtlichen Möglichkeiten Gebrauch gemacht wurde, näherhin hinsichtlich des Trägers und des Umfangs der Unfehlbarkeit im Lehramt.

*Ergänzt* wurde das Lehrrecht durch die 1989 veröffentlichten und 1990 in Kraft getretenen neuen Formeln für die *Professio Fidei* und durch die gleichzeitige Einführung eines Treueids. *Eingeschärft* und *urgiert* wurden die geltenden lehrrechtlichen Grundnormen durch zwei Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre, 1990 über die kirchliche Berufung des Theologen und 1992 über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel.

1994 äußerte sich der Papst in einem Apostolischen Schreiben zur Frage der Ordination von Frauen; 1995 in einer Enzyklika zur Tötung unschuldigen Lebens im allgemeinen und im Falle von Abtreibung und Euthanasie im besonderen<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Während die normierenden Dokumente unter dem Aspekt der Vollständigkeit einbezogen werden, sind die Lehrakte wegen ihrer außerordentlichen Bedeutung ausgewählt. Weitere Verlautbarungen in päpstlicher Autorität wie etwa die Herausgabe des "Weltkatechismus", vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, München-Wien-Leipzig u. a. 1993 und Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* vom 06.08.1993, in: AAS 85 (1993) 1133-1228 können im Rahmen dieser Arbeit nicht behandelt werden.

## Erstes Kapitel

### Ergänzung und Einschärfung des Lehrrechts

#### I. Neue Zusätze zur *Professio Fidei* und Einführung eines Treueids

"Nachdem sich der Sturm gegen das *Motu proprio* vom 1. September 1910 'Sacrorum Antistitum' und den darin vorgeschriebenen Antimodernisteneid einigermaßen gelegt hat, ist auch die Zeit gekommen, in sachlicher und fachmännischer Weise Bedeutung und Inhalt dieser neuesten päpstlichen Aktion zu untersuchen". So schrieb 1911 R. M. Schultes<sup>2</sup>.

Eine ähnliche Situation besteht in bezug auf ein erstes für die kanonische Lehrnormierung relevantes Rechtsereignis nach Inkrafttreten des CIC. Es ist benannt mit den Stichworten *Glaubensbekenntnis (Professio Fidei)* und *Treueid (Iusiurandum Fidelitatis)*. Seit dem 8. Januar 1990 sind in der lateinischen Kirche neue Formeln für die Zusätze zu dem in bestimmten Fällen abzulegenden Glaubensbekenntnis vorgeschrieben. Außerdem wurde der in c. 833 nn. 5-8 CIC genannte Personenkreis zur Ablegung eines Treueids verpflichtet<sup>3</sup>. Es folgten zahlreiche spontane wie auch fachtheologische Reaktionen, bei denen die kritischen Töne überwogen<sup>4</sup>. Wie damals bietet die - nunmehr sogar mehrjährige - zeitliche Distanz und darüber hinaus die Möglichkeit, auf kanonistische Vorarbeiten<sup>5</sup> zurückzugreifen, gute Voraussetzungen für eine realistische lehrrechtliche Klärung.

---

<sup>2</sup>R. M. Schultes, Was beschwören wir im Antimodernisteneid?, in: AKathKR 91 (1911) 264. Schultes vertrat die These, den im Eidesformular enthaltenen Lehren komme "die Autorität und Gewissheit einer definitiven Lehr-entscheidung, also Unfehlbarkeit" zu, vgl. ebd., 269. Seinem Vorsatz zur Sachlichkeit blieb der Autor nicht treu. Engagiert und polemisierend verteidigte er den Eid und feierte ihn abschließend als "Hymnus des Glaubens und der Treue" (dort im Druck hervorgehoben), vgl. ebd., 314.

<sup>3</sup>Vgl. C Doctr., *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine ecclesiae exercendo*, in: AAS 81 (1989) 104-106 iVm C Doctr., *Rescriptum ex audientia SS.mi [=Sanctissimi Domini Nostri] formulas professionis fidei et iuris iurandi fidelitatis contingens foras datur* vom 19.09.1989, in: AAS 81 (1989) 1169. Deutsche Übersetzung vgl. bei G. Thils, Die neuen Formeln der *Professio fidei* und des kirchlichen Treueids, in: Ders., T. Schneider, *Glaubensbekenntnis*, 15-20. Für frühere Formeln mit Übersetzung vgl. ebd., 127-143.

<sup>4</sup>Vgl. exemplarische Hinweise dazu bei T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 77f. und F. J. Urrutia, *Iusiurandum fidelitatis*, in: *Periodica* 79 (1990) 558-561.

<sup>5</sup>Vgl. F. J. Urrutia, *Iusiurandum*; H. Schmitz, "Professio Fidei".



## 1. Nova et vetera

Glaubensbekenntnis und Eidesleistung haben in der katholischen Kirche eine lange Tradition. In dieser Hinsicht bot das Rechtsereignis keinen Anlaß zur Überraschung. Ursprünglich in der Taufkatechese und -liturgie beheimatet<sup>6</sup>, wuchs dem *Glaubensbekenntnis* der zentrale Sinn der abgrenzenden und identitätssichernden Glaubensregel zu. Später erlangte es auch juristische Bedeutung<sup>7</sup>. Nach universalem Kirchenrecht wurde seit dem 16. Jahrhundert von bestimmten Personen die Ablegung eines Glaubensbekenntnisses nach einer vom Apostolischen Stuhl festgelegten Formel gefordert. Diese bestand aus dem nizäno-konstantinopolitanischen Credo und einem Zusatz<sup>8</sup>, der jeweils nach einem Ökumenischen Konzil angepaßt wurde<sup>9</sup>.

Weitere Zusätze hinzuzufügen, wie etwa den Antimodernisteneid<sup>10</sup>, war ungewöhnlich. Bislang einmalig ist, daß ein nach einem Konzil bereits geänderter Zusatz als nicht ausreichend angesehen und durch einen neuen Zusatz ersetzt wurde<sup>11</sup>.

Der *kirchliche Umgang mit der Eidesleistung* durchlief eine Entwicklung von skeptischer Vermeidung bis hin zu Förderung und bedenkenloser Anwendung. Der Eid in seinen beiden Grundformen als feierliche Bekräftigung einer Wahrheitsversicherung (Aussageeid, assertorischer Eid) oder eines Versprechens (Versprechenseid; promissorischer Eid)<sup>12</sup> unter Anrufung göttlicher Autorität war der antiken Umwelt des frühen Chri-

---

<sup>6</sup>Vgl. A. Stenzel, Glaubensbekenntnis. II., in: LThK<sup>2</sup> 4, 938.

<sup>7</sup>Vgl. D. Sattler, Glaubensbekenntnis III. und IV., in: LThK<sup>3</sup> 4, 703-705 und H.-J. Vogt, Glaubensbekenntnis V., in: Ebd., 705f.

<sup>8</sup>Vgl. H. Schmitz, "Professio Fidei", 354-374 sowie L. Örsy, The Profession of Faith and the Oath of Fidelity. A Theological and Canonical Analysis, Wilmington 1990, 53-63.

<sup>9</sup>So nach dem II. Vatikanum durch SC Fid, *Formula deinceps adhibenda in casibus in quibus iure praescribitur Professio Fidei, loco formulae Tridentinae et iuramenti antimodernistici*, in: AAS 59 (1967) 1058; vgl. den amtlichen deutschen Text in : AKathKR 137 (1968) 154f.

<sup>10</sup>Vgl. dazu N. Trippen, Antimodernisteneid, in: LThK<sup>3</sup> 1, 761.

<sup>11</sup>Vgl. H. Schmitz, "Professio Fidei", 396; von einem außergewöhnlichen Vorgang spricht auch L. Örsy, Profession, 17.

<sup>12</sup>Vgl. auch c. 1368 CIC.

stentums vertraut<sup>13</sup>. Während die Paulusbriefe selbst eidliche Bekräftigungen kennen, hatte das Eidesverbot in Mt 5, 33-37 eine Wirkungsgeschichte entfaltet, in der Eide zunächst abgelehnt wurden: Sie galten als überflüssig, statt ihrer war die Verpflichtung zur Wahrheit ernst zu nehmen. Außerdem und vor allem sahen Christen in einem Eid eine hybride Inanspruchnahme des Namens Gottes durch Menschen und damit einen Verstoß gegen die Gott geschuldete Verehrung. Ein Eid war kein Akt der Gottesverehrung.

Die Reserve gegenüber dem Eid in der Kirche dauerte nicht lange. Die große Bedeutung des Eides für die mittelalterliche Herrschaft und Gesellschaftsordnung führte seit dem 4. Jahrhundert zunehmend zum Abbau der kirchlichen Vorbehalte. Die Kirche sanktionierte den Eid als Grundlage geordneten Zusammenlebens in der Gesellschaft und verlangte ihn in ihrer Gerichtsbarkeit.

Seit dem Frühmittelalter wurde der bischöfliche Treueid zu einer für die Kirchenstruktur wichtigen Institution. Ursprünglich wurde er durch die Päpste von ihren römischen Suffraganbischöfen gefordert. Auf Grund gewohnheitsrechtlicher Verbreitung wurde er zum Treu- und Gehorsamseid gegenüber dem Papst, den alle Erzbischöfe zu leisten hatten. Wenngleich nie als Lehnseid, sondern immer als Amtseid verstanden, wurde der Bischofseid "zu einem wesentlichen Instrument für die Zentralisierung der Kirchenverfassung"<sup>14</sup>. Von Gratian wurde die Eidesleistung unter Rückgriff auf Augustinus theologisch legitimiert; die Kanonistik entwickelte eine eigene Eideslehre. Im weltlichen Bereich ging die Bedeutung des Versprechenseides seit der Neuzeit immer mehr zurück; als Aussageeid blieb er namentlich im Strafrecht relevant<sup>15</sup>. Der kirchliche Gesetzgeber hat weder im alten noch im neuen CIC auf den Eid als selbstverständlichen Bestandteil der kirchlichen Rechtsordnung verzichtet.

Der geltende lateinische Codex kennt im zweiten Teil seines Buchs über den Heiligungsdienst ein eigenes Kapitel über den Eid<sup>16</sup>. Er gilt als

---

<sup>13</sup>Zum folgenden vgl. G. Dautzenberg, Eid.IV. Neues Testament, in: TRE 9 (1982) 379-382; P. Landau, Eid. V. Historisch, in: Ebd., 382-391 sowie J. Blank, Schwört überhaupt nicht, in: Orien 53 (1989) 97-99.

<sup>14</sup>P. Landau, Eid, 386.

<sup>15</sup>Vgl. ebd., 386-390.

<sup>16</sup>Vgl. cc. 1199-1204 CIC.

ein Akt der persönlichen Gottesverehrung<sup>17</sup> und besteht nach c. 1199 § 1 CIC in der Anrufung des göttlichen Namens als Zeugen für die Wahrheit. "Der Schwörende ist sich seiner eidlich bekräftigten Aussage so gewiß, daß er dafür sogar Gott als Zeugen anrufen kann. In diesem Bekenntnis zur Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes ehrt der Schwörende Gott"<sup>18</sup>. Beim Versprechenseid wird der Schwörende durch einen religiösen Akt der Gottesverehrung zusätzlich in besonderer Weise verpflichtet, das eidlich Bekräftigte auch tatsächlich zu erfüllen<sup>19</sup>.

Seiner rechtssystematischen Zuordnung entsprechend gehört der mit obligatorischer Strafe bedrohte vorsätzliche Falscheid zu den Straftaten gegen die Religion und die Einheit der Kirche<sup>20</sup>.

Im Unterschied zur Neuformulierung der *Professio Fidei* bestand 1990 das Neue beim Treueid nicht in einer Änderung der Formel. Nach c. 380 CIC wurde bis dahin nur von den Bischöfen ein Treueid gefordert. Durch jene Neuerung wurde für den in c. 833 nn. 5-8 CIC genannten Personenkreis erst ein Treueid eingeführt<sup>21</sup>.

Bemerkenswert an diesem Rechtsereignis ist außerdem, daß es trotz

---

<sup>17</sup>Vgl. H. J. F. Reinhardt, in: MKCIC, Einl. vor 1166.

<sup>18</sup>Vgl. H. J. F. Reinhardt, in: MKCIC, 1199, 1.

<sup>19</sup>Vgl. c. 1200 § 1 CIC sowie H. J. F. Reinhardt, in: MKCIC, 1200, 1f.

<sup>20</sup>Vgl. c. 1368 CIC. Klaus Lüdicke, in: MKCIC 1368, 9 hält diese Einordnung vom Wortlaut der Norm her für verfehlt. Dieser sehe nämlich als Schutzzweck vor, die Funktionsfähigkeit der kirchlichen Autorität zu sichern. Zu den Voraussetzungen der Strafbarkeit dieses Delikts vgl. ebd., 1368, 5-7. H. Schmitz, "Professio Fidei", 413 setzt grundlegende Bedenken gegen die kirchliche Eidespraxis voraus, stellt aber zutreffend fest: "Die kirchlichen Autoritäten sind im Gegensatz zur Weisung des Neuen Testaments mit der Forderung von Eidesleistungen seit langem nicht zurückhaltend, sondern äußerst großzügig umgegangen".

<sup>21</sup>Vgl. ebd., 413.

mehnjähriger Vorbereitungszeit ohne vorherige Konsultation der Bischöfe erfolgte<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup>Vgl. T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 79. Wenn er ebd., 89 in diesem Vorgehen einen "groben Verstoß gegen die kirchenamtliche 'Theologie des Bischofsamtes' und die Mißachtung der doch so oft 'beschworenen' Communio-Ekklesiologie" sieht, dann muß zurückgefragt werden: in welchem Zusammenhang diese Ekklesiologie von lehramtlicher Seite ins Feld geführt wurde und wer sie vor allem beschworen hat. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat in der Litterae *Communio* vom 28.05.1993, in: AAS 85 (1993) 843 n.9 die ontologische und historische Priorität der Gesamtkirche vor den Teilkirchen als zum *korrekten* Verständnis des Begriffs *communio* gehörig deklariert. Vor dem Hintergrund dieser Begriffsbestimmung verliert die Kritik *Schneiders* insoweit an Berechtigung. Diese kirchenamtliche Deklaration läßt künftig Formulierungen wie die frühere von W. Aymans, Gliederungs- und Organisationsprinzipien, in: HdbKathKR 241f.: "Die Kirchenstruktur der Communio Ecclesiarum läßt eine historische oder theologische Priorität der Gesamtkirche vor den Teilkirchen oder umgekehrt nicht zu; sie ist vielmehr die organische Entfaltung der vorgegebenen Kircheneinheit" bedenklich erscheinen. Die Problematik und Ambivalenz der sog. "*communio*-Ekklesiologie" kann hier nicht weiterverfolgt, sondern nur angezeigt werden. Das Schreiben der Kongregation hatte inner- wie außerkirchlich Irritationen hervorgerufen. Nach einem Jahr erschien ein ungezeichneter Kommentar dazu, vgl. „Kirche als Gemeinschaft. Ein vatikanischer Kommentar zum Communio-Schreiben der Glaubenskongregation“, in: HerKorr 47 (1993) 406-411. Zum Schreiben der Kongregation vgl. außerdem: J. Kard. Ratzinger, Presseerklärung vom 15.06.1992 zum Schreiben an die Bischöfe über einige Aspekte der Kirche vom 28.05.1992, in: Abl Berlin 1992 Nr. 9, 117-119; Kritik am Schreiben übte z. B. H. Vorster, Geht es wirklich nur so? - Die Glaubenskongregation zur Kirche als Communio, in: ÖR 41 (1992) 464-478. In Frankreich befaßte sich die Bischöfliche Kommission für die Einheit der Christen auf einer Tagung vom 09. und 10. November 1992 mit diesem Dokument. Auf der Grundlage der Beiträge von Bischöfen und theologischen Experten wurde es kritisch kommentiert von dem beteiligten Theologen D. Sicard, L'Eglise comme communion. Lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Commentaires, Paris 1993. Mit guten Gründen skeptisch gegen die These von der *communio* als konziliarer Leitidee oder ekklesiologischer Konzeption O. H. Pesch, Konzil, 186-192. Zur ambivalenten Verwendungsweise des Begriffs in der nachkonziliaren Theologie vgl. T. Pindl-Büchel, Kirchengvision und Probleme einer Communio-Ekklesiologie am Beispiel des Freiburger Diözesanforums, Freiburg 1993 (= Freiburger Texte 12) 3-19 sowie H. Grote, Communio - was nun? Communio und Kirchenrecht (1), in: MdKI 44 (1993) 43-45. Sehr kritisch unlängst E. Klinger, Die Kirchen auf dem Weg zum Volk. Der Prinzipienstreit in der Ekklesiologie, in: M. Delgado, A. Lob-Hüdepohl (Hg.), Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit, Hildesheim 1995 (= Schriftenreihe der Diözesanakademie Berlin 11), 229-250 und B. J. Hilberath, Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung, in: ThQ 174 (1994) 53-55, der abschließend allerdings für die Tauglichkeit des *communio*-Begriffs plädiert, wie er ihn versteht, ebd. 55-65. Ob es sinnvoll und effektiv für das theologische Gespräch ist, einen lehramtlich festgelegten Begriff mit anderen Inhalten zu füllen, darf bezweifelt werden. Besser wäre es, für das gemeinte Anliegen einen eigenen Begriff zu verwenden, der sich von dem der Glaubenskongregation unterscheidet.

## 2. Rechtliche Grundlage und Eigenart der neuen Formeln

Die rechtliche Grundlage der neuen Formeln bilden verschiedene Rechtsakte, die formal zu unterscheiden sind und zum Teil zeitlich auseinanderliegen, inhaltlich aber eine Einheit bilden<sup>23</sup>.

Die kanonistische Erfassung des komplexen Vorgangs der rechtsverbindlichen Einführung der neuen Formeln und des Treueids für einen erweiterten Personenkreis ergibt folgendes Bild:

a) Am 01. Juli 1988 wurde dem Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, *J. Kard. Ratzinger*, eine Papstaudienz gewährt.

b) Bei dieser Audienz *approbierte* und *sanktionierte*<sup>24</sup> der Papst mündlich die von der Kongregation vorgelegten Texte für Glaubensbekenntnis und Treueid sowie einige Vorschriften. Näherhin ging es um die Rechtsverbindlichkeit der neuen Texte unter Berufung auf c. 833 CIC, die Einführung des Treueids für den in c. 833 nn. 5-8 CIC genannten Personenkreis sowie den Eintritt der Rechtskraft zum 1. März 1989 und schließlich um Auftrag und Ermächtigung an die Bischofskonferenzen<sup>25</sup>, rechtsverbindliche Übersetzungen der Formeln zur Verfügung zu stellen.

Mit der *Approbation* billigte der Papst den vorgelegten Gesetzesentwurf in materieller wie formaler Hinsicht. Bei formalen Mängeln, etwa in dem Fall, daß Vorschriften gesetzestechnisch nicht korrekt ausformuliert sind, enthält die Approbation den impliziten Auftrag, diesen Mangel zu beheben. Mit der *Sanktionierung* erteilte der Papst den Gesetzesbefehl durch mündliche Anordnung der Rechtsverbindlichkeit. Schließlich ordnete der Papst in dieser Audienz die ordnungsgemäße Promulgation an.

c) Die "Aufzeichnung einer gegenüber einem Amtsträger der Römischen Kurie getroffenen mündlichen Entscheidung des Papstes, durch welche die Entscheidung von dem betreffenden Amtsträger nicht nur schriftlich festgehalten, sondern kraft seines Amtes authentisch bezeugt wird", heißt *Rescriptum ex audientia SS.mi*<sup>26</sup>. Ein solcher Erlaß darf nicht

---

<sup>23</sup>Zum folgenden vgl. H. Schmitz, "Professio fidei", 353f. 387-395; ders., Rescriptum ex Audientia SS.mi. Ein Beitrag zur Formtypik kirchlicher Erlasse, in: MThZ 42 (1991) 370-394 sowie L. Örsy, Profession, 59-63.

<sup>24</sup>Die Übersetzung bei T. Schneider, G. Thils, Glaubensbekenntnis, 142 gibt *sancire* irrtümlich als *heiligen* wieder.

<sup>25</sup>Vgl. c. 455 § 1 CIC.

<sup>26</sup>Vgl. H. Schmitz, Rescriptum, 386.

mit einem Reskript im rechtstechnischen Sinn<sup>27</sup> verwechselt werden. Eine Aufzeichnung der mündlichen Entscheidung des Papstes unmittelbar im Anschluß an die Audienz ist sinnvoll und darf daher erwartet werden.

d) In der Ausgabe der AAS vom 9. Januar 1989 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre ohne Datum und Unterschrift ein dreiteiliges Dokument<sup>28</sup>: Es enthielt die als vom 1. März 1989 an als verpflichtend gekennzeichneten Texte des Glaubensbekenntnisses und des Treueids. Vorangestellt war ihnen eine mehrgliedrige Passage unter der Überschrift "Nota di presentazione", die eine erläuternde Vorstellung der Texte erwarten ließ<sup>29</sup>. Kanonistische Analysen<sup>30</sup> weisen darauf hin, daß sich in dieser Nota eine Mischung aus dispositiven und normativen, d. h. rechtsverbindlichen Aussagen findet. Die Vorschriften waren nicht als solche ausformuliert, sondern in der einführenden *Nota* nur verdeckt enthalten. Zudem war für die Einführung des Treueids eine Kompetenz der Kongregation für die Glaubenslehre nicht erkennbar. All dies stellte einen rechtserheblichen Mangel dar und begründete Zweifel an der Rechtsverbindlichkeit des Dokuments. Darin fehlte auch die Ermächtigung der Bischofskonferenzen zur Übersetzung der Formeln<sup>31</sup>.

e) Diese Einschätzung wird bestätigt durch eine weitere Veröffentlichung der Kongregation für die Glaubenslehre, diesmal mit Datum (19. September 1989) und Unterschrift des Präfekten versehen<sup>32</sup>. Dadurch sind die kanonistischen Mängel des Januar-Erlasses behoben<sup>33</sup>.

---

<sup>27</sup>Vgl. c. 59 CIC.

<sup>28</sup>Vgl. oben A. 3.

<sup>29</sup>Im folgenden wird dieser Erlaß der Kürze halber "Januar-Erlaß" genannt.

<sup>30</sup>Vgl. die Arbeiten von H. Schmitz und L. Örsy.

<sup>31</sup>Die Annahme liegt nahe, daß sich die Kongregation mit dieser Form der Promulgation an der Änderung des Zusatzes zum Glaubensbekenntnis von 1967, vgl. oben A. 9, orientiert hat, die ebenfalls ohne Datum und Unterschrift erfolgte. Dabei handelte es sich aber nicht um den Erlaß einer neuen Norm wie bei der Einführung des Treueids. Der Vorgang blieb im Rahmen des geltenden Gesetzes, vgl. L. Örsy, *Profession*, 61.

<sup>32</sup>Daß dieser (im folgenden so genannte) "September-Erlaß" nur vom Präfekten und nicht wie üblich auch vom Sekretär der Kongregation unterzeichnet ist, könnte nach *Schmitz* "auf innere Differenzen hinweisen derart, daß der ... Sekretär ... der Auffassung ist, der Erlaß vom 9. Januar 1989 sei materiell sachgerecht und formell hinreichend promulgiert worden."

<sup>33</sup>So H. Schmitz, *Rescriptum*, 393. L. Örsy, *Profession* 62 sieht durch den September-Erlaß belegt, daß die Kongregation sich der beanstandeten Rechtsunsicherheit bewußt geworden sei und sie sich deshalb zu dieser Richtigstellung veranlaßt gesehen habe.

Der September-Erlass stellt die aus dem genannten Anlaß erfolgte amtliche Bekanntmachung der mündlichen päpstlichen Entscheidung dar; sie wird darin als *Rescriptum ex audientia SS.mi* bezeichnet. Das Dokument wird daher von *H. Schmitz* als "Mantelerlaß" charakterisiert<sup>34</sup>. Dieser Erlass gibt nicht an, wann die Aufzeichnung der päpstlichen Entscheidung erfolgte; im *Rescriptum* wird aber bereits der durch die letzte Kurienreform geänderte aktuelle Name der Kongregation für die Glaubenslehre verwendet und nicht der, den sie noch am 01. Juli 1988<sup>35</sup> trug. Daher nimmt *H. Schmitz* an, daß die Aufzeichnung nicht unmittelbar im Anschluß an die Papstaudienz erfolgte<sup>36</sup>.

f) Erst der September-Erlass behob die unzureichende Promulgation des Januar-Erlasses. Dessen Inkrafttreten richtet sich daher nach der Veröffentlichung des September-Erlasses. Sie geschah in der Ausgabe der *AAS* vom 7. Oktober 1989; der Erlass wurde daher gemäß c. 8 § 1 CIC "erst mit Ablauf des 7. Januar 1990 rechtskräftig und verbindlich"<sup>37</sup>. Er gilt nicht rückwirkend<sup>38</sup>.

*Normadressaten* sind diejenigen, die bekennen und/oder schwören müssen, diejenigen, vor denen zu bekennen bzw. zu schwören ist und die Bischofskonferenzen hinsichtlich der Übersetzungen<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup>Vgl. *H. Schmitz*, *Rescriptum*, 387.

<sup>35</sup>Früher *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei*", jetzt: *Congregatio de Doctrina Fidei*" (Hervorhebung von mir).

<sup>36</sup>Vgl. *H. Schmitz*, *Rescriptum*, 389.

<sup>37</sup>Ebd., 389 sowie ebenso *L. Örsy*, *Profession*, 63 A. 31.

<sup>38</sup>Vgl. c. 9 CIC sowie *H. Schmitz*, *Rescriptum*, 393f. und *L. Örsy*, *Profession*, 63 A. 31.

<sup>39</sup>Die Österreichische Bischofskonferenz kam dem Auftrag zur Übersetzung nach. Diese wurde am 12. März 1991 von der Kongregation für die Glaubenslehre approbiert. Die Übersetzungen "können ... in Österreich an Stelle der lateinischen Texte verwendet werden", vgl. *Professio fidei* und *Iusiurandum fidelitatis* - deutsche Formeln, in: *ÖAKR* 40 (1991) 187-189, hier: 187. Für die deutschen Bistümer ist bis heute eine approbierte Übersetzung nicht veröffentlicht. Bereits vor einiger Zeit fragte dazu *W. Böckenförde*, *Tendenzen*, 126 A. 32: "Ein Beispiel fehlender Rezeption durch eine Bischofskonferenz? Und wenn Rom Rechtsgehorsam verlangt: wird jeder Diözesanbischof einem Kandidaten die Zulassung zur Diakonenweihe versagen, der die neuen Formeln ablehnt? Oder wird dann der Kandidat mit ähnlichen Worten 'beruhigt', mit denen der Generation des Verfassers der *Antimodernisteneid* verharmlost wurde?".

### 3. Die neue Form der *Professio Fidei*

Die *Rechtspflicht zur Ablegung* des Glaubensbekenntnisses in der universalkirchlich vorgeschriebenen Form trifft die Bischöfe vor der kanonischen Besitzergreifung (c. 380 CIC) und die in c. 833 CIC abschließend genannten Personen. Diese stehen in einer qualifizierten Beziehung zur kirchlichen Lehraufgabe. Es werden Personen genannt, die an Konzilien oder Synoden teilnehmen, also aktuell in einer bestimmten Eigenschaft oder Funktion tätig werden<sup>40</sup>, die auf Grund einer speziellen Würde für die Wahrnehmung höchstverantwortlicher Aufgaben und Ämter prädestiniert sind und in den Kongregationen oder sonstigen päpstlichen Behörden tätig werden<sup>41</sup>, die das Bischofsamt oder sonst ein Amt übernehmen, mit dem in der Regel auch eine Lehrtätigkeit verbunden ist<sup>42</sup> und schließlich die vor dem Empfang der Diakonenweihe und damit vor dem Eintritt in den Klerikerstand stehenden Kandidaten, die mit der Diakonenweihe die Befugnis erhalten, überall zu predigen<sup>43</sup>.

Seiner *Eigenart* nach ist das Glaubensbekenntnis kein Eid, sondern ein öffentliches Zeugnis dafür, daß jemand sich voll zum Glauben der Kirche bekennt. Der CIC versteht das Glaubensbekenntnis nicht ausschließlich, aber "vorrangig als Akt ..., in welchem der dazu Verpflichtete sich vor Übernahme eines bestimmten kirchlichen Dienstes zum rechten Glauben und damit als in der '*plena communio fidei*' (vgl. c. 205 CIC) stehend bekennt"<sup>44</sup>.

Die *Professio Fidei* bezieht sich auf den Zeitpunkt, in dem der Betreffende zum Kreis der Verpflichteten gehört; ihre Ablegung in der vorge-

---

<sup>40</sup>So die in n. 1 genannten Teilnehmer an einem Ökumenischen oder partikularen Konzil, an der Bischofssynode und der Diözesansynode.

<sup>41</sup>So die in n. 2 genannten Träger der Kardinalswürde.

<sup>42</sup>Vgl. ebd., nn. 3-6 erster Halbsatz sowie 7f.

<sup>43</sup>Vgl. c. 833 n. 6 zweiter Halbsatz und c. 764 CIC. Diese Befugnis kann durch den zuständigen Ordinarius eingeschränkt oder entzogen sowie partikularrechtlich an eine ausdrückliche Erlaubnis gebunden werden.

<sup>44</sup>H. Schmitz, "Professio Fidei", 386. Ähnlich L. De Fleurquin, *The Profession of Faith and the Oath of Fidelity: A Manifestation of Seriousness and Loyalty in the Life of the Church (Canon 833)*, in: *StCan* 23 (1989) 487, der die Forderung als etwas völlig Evidentes und Legitimes betont.



schriebenen Form ist erforderlich für die Erlaubtheit, nicht für die Gültigkeit<sup>45</sup> der Weihe bzw. Ernennung<sup>46</sup>. Im Unterschied zum alten Codex ist die Ablegung des Glaubensbekenntnisses weder strafrechtlich sanktioniert<sup>47</sup>, noch gesetzlich gegen bestehendes oder künftiges abweichendes Gewohnheitsrecht geschützt<sup>48</sup>.

Die aktuelle verbindliche *Formel* für das Glaubensbekenntnis<sup>49</sup> besteht aus zwei Teilen, deren zweiter seinerseits in sich gegliedert ist. Den *ersten Teil* bildet das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (hier fortan als *Symbolum* bezeichnet). Der *zweite Teil* besteht aus drei Zusätzen. Beide Teile sind analog strukturiert. Wie das *Credo* enthält jeder der drei Zusätze die Erklärung, mit einer bestimmten *Antworthaltung* zu den formal gekennzeichneten *Lehren* zu stehen<sup>50</sup>.

#### a. Das *Symbolum*

Mit fester Glaubenshaltung ist alles und jedes einzelne im *Symbolum* Enthaltene (*omnia et singula quae continentur in Symbolo fidei*)<sup>51</sup> zu

---

<sup>45</sup>Vgl. L. Chiappetta, Codice I, 907 n. 3078. Wenn U. Betti, Professione di fede e giuramento di fedeltà, in: Notitiae 25 (1989) 325 von einer "condizione abilitante" spricht, ist dies mißverständlich, da letzterer Ausdruck in negierter Form ("inabilitante") als italienische Übersetzung für das rechtstechnische Adjektiv "inhabilitantes" in cc. 10 und 14 CIC verwendet wird, das einem Gesetz eine bestimmte Wirkung beilegt, vgl. L. Chiappetta, Codice I, 20. 29.

<sup>46</sup>Vgl. H. Schmitz, "Professio fidei", 427.

<sup>47</sup>Vgl. c. 2304 CIC 1917 für die anzumahrende schuldhafte Unterlassung und weitergehend zu ahndende Weigerung der Ablegung der *Professio Fidei*.

<sup>48</sup>Vgl. c. 1408 CIC 1917 sowie J. A. Coriden, in: Coriden, 586.

<sup>49</sup>Vgl. den Januar-Erlaß 1989, 105: "Professio Fidei. (*Formula deinceps adhibenda ...*)".

<sup>50</sup>Der Eigenart eines Bekenntnisses entsprechend steht die zu betuernde Antworthaltung jeweils am Anfang, und es folgt das Objekt, auf das sie sich bezieht. Um die bisherige Systematik beizubehalten, wird dennoch jeweils zunächst nach den Inhalten und dann nach der geforderten Antworthaltung gefragt.

<sup>51</sup>Die Verbindung der einleitenden Formel mit dem *Symbolum* durch *videlicet* stellt klar, daß die Formel nicht für den Gesamttext gilt, sondern nur auf das unmittelbar folgende *Credo* bezogen ist, vgl. H. Schmitz, "Professio Fidei", 396. Zugleich wird dadurch der erste Teil zusammengefaßt.

glauben (*firma fide credo*) und zu bekennen (*et profiteor*). Der Akzent liegt hier nicht auf der Glaubenshaltung, sondern auf der Bejahung der einzelnen Glaubensinhalte. Das ergibt sich aus der Betonung der Glaubenszustimmung als umfassend und detailliert (*omnia et singula*) und aus dem lehrrechtlichen Kontext der Verpflichtung zur Ablegung der *Professio Fidei*, die im vierten Buch des CIC über den Heiligungsdienst nirgends ausdrücklich vorkommt<sup>52</sup>. Der den Bekenntnisformeln des Glaubens auf Grund ihres Ursprungs in den altkirchlichen Taufsymbola eignende gemeinschaftsstiftende und doxologische Charakter, in dem es weniger um eine Sammlung theologisch definierter Sätze als um den Versuch geht, die "existentielle Selbstübergabe des Menschen an den geheimnisvollen dreieinigen Gott in Worte (zu) fassen"<sup>53</sup>, tritt im Gesetzbuch wie in der Formel zurück.

b. Der erste Zusatz zum *Symbolum*:

Glaubenszustimmung für definitive Lehren aus dem primären Gegenstandsbereich des kirchlichen Lehramts

ba. Gegenstand

Der *erste Zusatz*<sup>54</sup> der neuen Formel ist bezogen auf die von der Kirche - sei es durch das außerordentliche sei es durch das ordentliche universale Lehramt - als göttlich geoffenbart zu glauben vorgelegten Lehren.

---

<sup>52</sup>Vgl. X. Ochoa, Index CIC, 381.

<sup>53</sup>T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 83. Zur theologischen Bedeutung und Eigenart von Glaubensbekenntnissen vgl. T. Schneider, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Düsseldorf 1985, 13-62 bes. 59: "Der Name 'Symbolum' für diesen Basistext christlichen Glaubens kann ... an den Verweischarakter aller gläubig-theologischen Rede erinnern, das Wissen davon wachhalten, daß keiner unserer Namen das Geheimnis Gottes wirklich trifft. Alle Sätze zusammen machen uns Gott und sein Handeln nicht einfach einsichtig oder begreiflich. Deshalb stößt auch das in der Geschichte so oft praktizierte Bemühen, durch Erweiterung und Präzisierungen das Gesagte noch besser, noch vollständiger, noch unmißverständlicher zu machen, an eine grundsätzliche Grenze. Weder im Inhalt noch in der Form kann das Glaubensbekenntnis ein erschöpfender, unüberbietbarer Text unseres Glaubens sein".

<sup>54</sup>*Firma fide quoque credo ea omnia quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali Magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.*

Die Lehren werden formal gekennzeichnet durch ihren Offenbarungscharakter und durch ihre Vorlage als solche. Es geht somit um formelle Dogmen<sup>55</sup>, in der Terminologie des CIC und CCEO um eine bestimmte Kategorie definitiver Lehren, nämlich um solche aus dem primären Gegenstandsbereich des Lehramts<sup>56</sup>, die in c. 750 CIC ausdrücklich behandelt sind.

Der Ausdruck *Kirche* wird wie im Lehrrecht des CIC im Sinne von "Hierarchie" verwendet. Dem Kontext definitiver Lehren entsprechend werden hier nur die universalkirchlichen Träger des Lehramts angesprochen. Dies als "‘Rückfall’ in die theologische Denk- und Sprechweise des vorigen Jahrhunderts"<sup>57</sup> zu kritisieren, ist in dieser Fokussierung unangemessen, insofern diese Kritik voraussetzt, jener Sprachgebrauch sei bereits aufgegeben worden. Zum Zeitpunkt des Inkrafttretens der neuen Formeln war das Lehrrecht des CIC aber bereits seit sieben Jahren mit genau diesem Sprachgebrauch in Geltung<sup>58</sup>.

In Übereinstimmung mit den Normen des CIC bleibt der Zusatz auch hinsichtlich der disjunktiven Zuordnung von Schrift und Tradition bei der

---

<sup>55</sup>Vgl. A. Schmied, Die neuen römischen Formeln für Glaubensbekenntnis und Treueid, in: ThG 35 (1992) 213 und indirekt L. Örsy, Profession, 32.

<sup>56</sup>Vgl. cc. 749f. CIC und cc. 597f. CCEO.

<sup>57</sup>T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 90f.

<sup>58</sup>Wenn T. Schneider, ebd., 90 sich zur Begründung seiner Kritik auf die in LG 31 angesprochene Teilhabe aller Gläubigen am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi beruft, übersieht er den Unterschied zwischen *munus propheticum Christi* und *munus docendi Ecclesiae*, vgl. oben S. 100. Schneider fährt fort: "Natürlich kann man (und in bestimmten Zusammenhängen muß man wohl auch!) argumentieren, es gebe verschiedene Grade der rechtlichen und faktischen Repräsentanz der Gesamtkirche durch bestimmte Gremien und Amtsträger. Natürlich kann (und muß) ein Konzil und der Bischof von Rom (in genau umschriebenen Ausnahmefällen!) für die ganze Kirche reden. Dennoch bewahrt - gerade in offiziellen Texten - eine möglichst genaue Benennung des handelnden Subjekts noch am ehesten vor dem so schwer auszurottenden und folgenschweren Mißverständnis, 'die Kirche' bestehe vor allem (oder gar nur) aus Pfarrer, Bischöfen und Papst!". Dazu ist zu fragen: a) Entspricht die Ausdrucksweise "verschiedene *Grade* der rechtlichen und faktischen Repräsentanz" (Hervorhebung von mir) dem in LG 10 gelehrtens *Wesens*unterschied zwischen Hierarchie und übrigen Gläubigen? b) Warum nennt Schneider nur das Konzil und den Bischof von Rom und nicht auch das ordentliche und universale Lehramt? c) Inwiefern wird in diesem ersten Zusatz das handelnde Subjekt ungenau bestimmt? Es geht um eine rechtsverbindliche Formel, mit der eine kraft allgemeinen Gesetzes bereits bestehende Rechtspflicht zum Glauben aktuell erfüllt wird. Vor dem Hintergrund der rechtlichen Vorgabe ist der Träger des unfehlbaren Lehramts, um den es hier geht, korrekt bestimmt.

ihr zugrundeliegenden Theorie zweier Quellen der Offenbarung<sup>59</sup>. Angesichts der Transformation der diesbezüglichen Konzilslehre in den CIC ist dies nicht ungewöhnlich.

#### bb. Anwerthaltung

Auffallend ist allerdings, daß im ersten Zusatz der *Professio Fidei* der Wortlaut des c. 750 CIC um den erklärenden Ausdruck *depositum fidei Ecclesiae commissum* und um die deklarative Funktion des gläubig-einmütigen Anhängens der Gläubigen gekürzt wurde. Auf diese Weise wurde der Gesetzestext hinsichtlich des Gegenstands der geforderten Anwerthaltung auf den Wortlaut des c. 1323 § 1 CIC 1917 zurückgeschnitten; dieser gibt seinerseits fast wörtlich die zugrundeliegende Formulierung des I. Vatikanums wieder<sup>60</sup>. Dadurch entfiel der letzte Anklang an den im kodifizierten Lehrrecht konsequent gemiedenen Terminus *sensus fidelium*.

Dies ist jedoch nur ein Nebeneffekt. Der Hauptgrund für den Rückgriff auf die Formulierung des CIC 1917 ergibt sich aus der Eigenart der sprachlichen Fassung der im ersten *und* zweiten Zusatz jeweils ausgedrückten Anwerthaltung<sup>61</sup>. Der erste Zusatz ist an das *Symbolum* mit *quoque* angeschlossen. Diese Kopula stellt in semantischer Hinsicht eine komparative Beziehung zwischen den verbundenen Teilen her; der Vergleichspunkt besteht in der identischen Weise, in der etwas für das eine wie für das andere gilt - hier ist die geforderte Glaubenshaltung ge-

---

<sup>59</sup>Hier vermag die Kritik von T. Schneider, ebd., 89 nicht zu überzeugen: Er behauptet, die auch in DV 10 und LG 25 anzutreffende Formulierung *verbum Dei scriptum vel traditum* habe die "dahinter stehende neuscholastische Sicht gerade durch ihre *Einbindung* in die weiterführenden Überlegungen (!) von ihren typischen Verengungen befreit und korrigiert". Nach der "Neubestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition" durch das II. Vatikanum sei "das nackte Zitat 'in verbo Dei scripto vel tradito' keine theologisch zureichende Formulierung mehr für die Weise, wie Gottes Wort uns entgegentritt und zum Glauben herausfordert und einlädt". Es ist zu fragen, ob die Wirkung der genannten "Einbindung" der traditionellen Formulierung in weiterführenden Überlegungen mit "Befreiung aus Verengung" und "Korrektur" eine adäquate Interpretation des Konzils ist. Die eingehende Untersuchung von P. Eicher und auch andere Erläuterungen der einschlägigen Texte sind da skeptischer, vgl. oben S. 150.

<sup>60</sup>Vgl. H. Schmitz, "Professio Fidei", 403f.

<sup>61</sup> Vgl. außerdem unten S. 432.

meint<sup>62</sup>. Sie ist nicht nur für alles und jedes im *Symbolum* Ausgesagte gefordert, sondern *ebenso* für die im ersten Zusatz gemeinten Dogmen (*Firma fide quoque credo*). Um diese Anzworthaltung zu kennzeichnen, wird das Verb *credere* verwendet, d. h. der *Terminus technicus* für die spezifische Anzworthaltung gegenüber Lehren aus dem primären Gegenstandsbereich der Unfehlbarkeit im Unterschied zu *tenere*, das auch Lehren aus dem Sekundärbereich einschließt. Wie beim *Symbolum* wird die verbal zu äußernde Haltung noch unterstrichen durch die Kennzeichnung "mit festem Glauben". Nach U. Betti, der als mutmaßlicher Mitautor der Formeln genannt wird<sup>63</sup>, soll dadurch zweierlei ausgedrückt werden: zum einen die Intensität und die Unveränderlichkeit der geforderten Zustimmung, zum anderen die Zugehörigkeit nur dieser Kategorie von Lehren zum *eigentlichen* Glaubensbekenntnis<sup>64</sup>. Das bedeutet: Die Parallelisierung des Bekenntnisteils des ersten Zusatzes mit der Einleitung zum *Symbolum* und die Abhebung von anderen Kategorien von Lehren führten zu der von c. 750 CIC abweichenden sprachlichen Fassung der Anzworthaltung. Es ging um die Reservierung der Termini *credere* und *fides* für die Dogmen.

Zwar nimmt auch c. 750 CIC diese Reservierung vor. Die Norm spricht von *credere* und *fides divina catholica*, während c. 749 CIC mit *tenere* einen allgemeineren Ausdruck verwendet, der ebenfalls eine unbedingte und unwiderrufliche Zustimmung, wenngleich nicht ausschließlich Glaubenszustimmung bedeutet. Aber c. 750 CIC kennzeichnet die geforderte Anzworthaltung zusätzlich durch die theologische Qualifikation<sup>65</sup>, die für die im ersten Zusatz genannten Lehren einschlägig ist<sup>66</sup>. Diese sachlich zutreffende Kennzeichnung in den ersten Zusatz zu über-

---

<sup>62</sup>Die Verwendung der Kopula zeigt zugleich, daß man ein eigenes Verbindungsglied als notwendig erachtete, weil der erste Zusatz nicht von der Einleitungsformel zum ersten Teil miterfaßt wird.

<sup>63</sup>Vgl. T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 78.

<sup>64</sup>Vgl. U. Betti, Professione, 323f.: "fanno parte *in senso pieno* della Professione di fede" (Hervorhebung von mir). Dies deutet bereits an, daß der in der Überschrift zur Gesamtformel verwendete Ausdruck *Professio Fidei* nicht ebenfalls in diesem engen Sinn verstanden werden kann, sondern weiter verstanden werden muß.

<sup>65</sup>*Fide divina et catholica*.

<sup>66</sup>Vgl. F. A. Sullivan, Note sulla nuova formula per la professione di fede, in: CivCatt 140 (1989) 132.

nehmen, hätte die Identifizierung der beiden Anwohaltungen nicht in gleichem Maße augenfällig sein lassen. Zugleich war sie wegen der mit der engen Anbindung des Zusatzes an das *Symbolum* verbundenen Absetzung von anderen Lehrkategorien inopportun, wie ein Blick auf den zweiten Zusatz der *Professio Fidei* zeigt.

c. Der zweite Zusatz zum *Symbolum*:

Unbedingte und unwiderrufliche Zustimmung zu definitiven Lehren aus dem sekundären Gegenstandsbereich des kirchlichen Lehramts

ca. Gegenstand

Mit dem *zweiten Zusatz* innerhalb der neu konzipierten *Professio Fidei* bekennt die sie ablegende Person die feste Annahme und Bewahrung in bezug auf alles und jedes einzelne, was die Kirche in bezug auf die Glaubens- und Sittenlehre in endgültiger Weise vorlegt<sup>67</sup>. Anders als im ersten Zusatz, aber wie in der Einleitung des *Symbolums*, wird der angezielte Lehrbereich nicht nur als Gesamtheit genannt; auch jede dazugehörige Lehre im einzelnen soll angenommen werden, was durch die Klausel *omnia et singula* unterstrichen wird.

Welche Lehren sind gemeint? Zunächst geht es um Lehren, die von demselben Subjekt vorgelegt werden wie die im ersten Zusatz gemeinten Lehren. *Eadem* bezieht sich auf die Kirche. Damit sind hier Papst und Bischofskollegium gemeint. Nur diese beiden Träger des Lehramts umfaßt die Aussage "feierliches bzw. ordentliches und universales Lehramt".

Der Text kennzeichnet die gemeinten Lehren sodann im Unterschied zum ersten Zusatz *inhaltlich* durch den Einsatz der Paarformel *fides#mores*. Was bei Offenbarungswahrheiten selbstverständlich ist, wird hier ausdrücklich erwähnt, nämlich die inhaltliche Beschränkung auf den Gegenstand des kirchlichen Lehramts.

Das entscheidende Wort zur Kennzeichnung der gemeinten Lehren ist jedoch *definitive*. Durch die Sprachregelung in c. 749 CIC - definitiv = irreformabel/unwiderruflich<sup>68</sup> - bezeichnet der Ausdruck *definitive* ein-

---

<sup>67</sup>*Firmiter etiam amplector ac retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur.*

<sup>68</sup>Vgl. oben S. 280.

deutig Lehren, die in Ausübung des unfehlbaren Lehramts vorgelegt werden. Es geht also wie im ersten Zusatz um definitives Lehren. Der Primärbereich kann aber nicht gemeint sein, da ihm der erste Zusatz gewidmet ist. Es handelt sich also nicht um Dogmen<sup>69</sup>, wohl aber um Lehren, die Papst oder Bischofskollegium in Ausübung ihres *unfehlbaren* Lehramts vorlegen und denen eine formale Bestimmung fehlt, die im ersten Zusatz genannt ist: Die im zweiten Zusatz genannten unfehlbar vorgelegten Lehren sind *nicht* als solche *geoffenbart*. Die gemeinten Lehren sind folglich jene aus dem Sekundärbereich des Unfehlbarkeitsobjekts<sup>70</sup>.

Allerdings weist der Text eine Besonderheit auf. Er beschränkt die positive *formale* Kennzeichnung der gemeinten Lehren auf die Art der Vorlage. Ein weiteres positives formales Merkmal der Lehren aus dem Sekundärbereich, ihr notwendiger Bezug zur Offenbarung, bleibt ungenannt<sup>71</sup>. Theologisch wird dies kritisiert<sup>72</sup>. In der Tat ist dadurch die Annahme nicht ausgeschlossen, *alle* Glaubens- und Sittenlehren könnten Gegenstand einer unfehlbaren Lehrvorlage sein; dies ginge über die diesbezüglichen Aussagen der beiden vatikanischen Konzilien hinaus<sup>73</sup>. Möglicherweise sollte durch die Auslassung des (notwendigen) Bezugs zur Offenbarung im zweiten Zusatz dessen Abgrenzung vom ersten, unmittelbar auf die Offenbarung bezogenen Zusatz nicht abgeschwächt werden; dies wäre dann allerdings um den Preis der Mißverständlichkeit geschehen.

Als problematisch erscheint diese Auslassung auch deswegen, weil der Umfang des Sekundärobjekts selbst weder lehramtlich festgelegt ist noch

---

<sup>69</sup>Vgl. F. A. Sullivan, Note, 135.

<sup>70</sup>Vgl. F. A. Sullivan, Note, 133f.; A. Schmied, Formeln, 213; L. Örsy, Profession, 24-26, T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 106; G. Thils, Formeln, 38f.

<sup>71</sup>So auch in dem Kommentar von U. Betti, Professione, 324. Er impliziert in seinen Ausführungen über die nicht-definitiven Lehren einen solchen Zusammenhang, wenn er mit Bezug auf diese davon spricht, daß sie "noch weitläufiger mit dem Glaubensbekenntnis" zusammenhängen: "... insegnamenti, ancora più remotamente connessi con la Professione di fede propriamente detta".

<sup>72</sup>Vgl. T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 97f.; G. Thils, 38f.; F. A. Sullivan, Note, 133f.

<sup>73</sup>In seinem Kurzkommentar beruft sich U. Betti, Professione, 324 für den zweiten Zusatz auf die Unfehlbarkeitsdefinition des I. Vatikanums (Denz.-Hün. 3074). Dort ist ebenfalls für diese Lehrkategorie die Notwendigkeit des Bezugs zur Offenbarung nicht ausgedrückt; aber sie wird vorausgesetzt, vgl. oben S. 258 und 146.

in der Theologie einheitlich bestimmt wird<sup>74</sup>. Die Beschränkung der formalen Kennzeichnung auf die Art der Vorlage ist aber insofern ausreichend, als allein das Lehramt selbst den Umfang des Sekundärobjekts bestimmen kann und dies jeweils implizit tut, wenn es in diesem Bereich mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit Lehren vorlegt.

#### cb. Anwerthaltung

Die zu bekennende *Anwerthaltung* wird formuliert als: *firmiter ... amplector et retineo*. Diese Termini wurden zwar auch bisher zur Kennzeichnung von Anwerthaltungen gegenüber kirchlichen Lehren verwendet, hatten aber keine einheitliche und allgemein anerkannte Bedeutung<sup>75</sup>. Dies ändert sich durch die neue Formel. Die Haltung fester Annahme und Bewahrung wird als diejenige festgelegt, die unfehlbar vorgelegten Lehren aus dem Sekundärbereich zusteht. Verlangt wird wie im ersten Zusatz eine unbedingte, jeden Zweifel ausschließende und unwiderrufliche Zustimmung, nicht aber Glaubenszustimmung<sup>76</sup>; letztere wird nur gegenüber geoffenbarten Lehren gefordert.

Vor diesem Hintergrund wird ein weiteres Motiv für die von c. 750 CIC abweichende Formulierung<sup>77</sup> der Anwerthaltung im ersten Zusatz erkennbar: Hätte man dort den geforderten Glauben durch die theologische Qualifikation *fides divina* ausgedrückt, wäre für die im zweiten Zusatz gemeinten Lehren ebenfalls die Erwartung einer theologischen Qualifikation entstanden. Dafür hätte nach dem theologischen

---

<sup>74</sup>Vgl. oben S. 259 sowie T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 106f.; A. Schmied, Formeln, 213; F. A. Sullivan, Note, 134. Von einer "dogmatischen 'Grauzone' ..., bei der die wünschenswerte Einhelligkeit der Theologen nicht gegeben ist", spricht H.-J. Lauter, Glaubensbekenntnis und Treueid für kirchliche Amtsträger, in: Pastoralblatt 41 (1989) 248. Eine maximalistische Umfangsbestimmung nimmt U. Betti, Professione, 324 vor, wenn er ohne Nennung des Erfordernisses eines Bezugs zur Offenbarung einfachhin behauptet, Gegenstand irreformabler Definitionen könne alles sein, was zum Naturgesetz gehöre: "Può rientrare nell'oggetto di definizioni irreformabili, anche se non di fede, tutto ciò che se riferisce alla legge naturale, essa pure espressione della volontà di Dio."

<sup>75</sup>Vgl. L. Örsy, Profession, 23. 28; L. De Fleurquin, Profession, 493.

<sup>76</sup>Vgl. U. Betti, Professione, 324.

<sup>77</sup> Vgl. oben S. 428.



Sprachgebrauch der Terminus *fides ecclesiastica* nahegelegen; dieser Begriff gilt aber wegen der Verwendung des Ausdrucks *Glauben*, der eigentlich nur Offenbarungswahrheiten gebührt, als problematisch<sup>78</sup> und hätte außerdem die beabsichtigte Reservierung der Glaubenshaltung für den ersten Zusatz beeinträchtigt.

Die sprachliche Festlegung *amplector et retineo* für die hier geforderte spezifische Anwothaltung erweist sich als überlegt und intendiert. Traditionell, wemngleich nicht einheitlich verwendete Ausdrücke werden hier sprachregelnd eingeengt. Darin kommt ebensowenig eine Unsicherheit des Gesetzgebers zum Ausdruck<sup>79</sup> wie in der Ausdrucksweise des relativischen Anschlusses der Lehren: "quae *circa* doctrinam". Diese Formulierung erklärt sich als Übernahme aus der Formulierung des Zusatzes der früheren Formel für die *Professio Fidei* von 1967<sup>80</sup> sowie als sprachliche Parallelisierung zum ersten Zusatz und mit diesem zum *Symbolum* der Gesamtformel. Auch dort findet sich die syntaktische Struktur: "alles und jedes, was" bzw. "alles, was". Mit ihnen ist der zweite Zusatz unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der geforderten unwiderruflichen Zustimmung auch sprachlich parallel gefaßt. Das Interesse an dieser Parallelisierung wird auch an der vorangestellten Kennzeichnung der geforderten Haltung durch *firmiter* deutlich. Der Anschluß des zweiten Zusatzes mit *etiam* weist allerdings nur auf ein weiteres Element einer Aufzählung hin, hat rein additiven Charakter und enthält nicht wie *quoque* eine modale Identifizierung, die unangemessen wäre.

---

<sup>78</sup>Vgl. F. A. Sullivan, Note, 135. Von einer "offenen Formulierung" zur Vermeidung jeden Anklangs an eine Glaubenszustimmung spricht H. Schmitz, "Professio fidei", 411. Vgl. außerdem oben S. 297.

<sup>79</sup>Eine solche Unsicherheit meint H. Schmitz, "Professio fidei", 411, hier erkennen zu können.

<sup>80</sup>Der Zusatz lautete: *Firmiter quoque amplector et retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide et moribus ab Ecclesia, sive solemnii iudicio definita sive ordinario magisterio adserta ac declarata sunt, prout ab ipsa proponuntur, praesertim ea quae respiciunt mysterium sanctae Ecclesiae Christi, eiusque Sacramenta et Missae Sacrificium atque Primatum Romani Pontificis.*, vgl. oben A. 9.

## cc. Zusammenfassung

Bereits der CIC bezieht mit größerer Selbstverständlichkeit den Sekundärbereich in das Unfehlbarkeitsobjekt ein, indem er auf die klärende Identifizierung der lehramtlichen Unfehlbarkeit mit der Unfehlbarkeit der gesamten Kirche verzichtet. Dennoch differenziert der CIC insofern, als er für den Sekundärbereich eine eigenständige rechtliche Zustimmungspflicht nicht statuiert<sup>81</sup>.

Mit dem zweiten Zusatz der neu konzipierten *Professio Fidei* wird für den angesprochenen Kreis von Multiplikatoren eine zusätzliche Verpflichtung spezifischer Art zur Zustimmung in bezug auf unfehlbar vorgelegte Lehren aus dem Sekundärbereich eingeführt. Dies geschieht unter Auslassung des Hinweises auf den notwendigen Bezug zur Offenbarung. Es werden nur die möglichen *Inhalte* einer Lehre (*fides#mores*) allgemein genannt, nicht aber die Begrenzung des *Umfangs* des Unfehlbarkeitsobjekts (Bezug zur Offenbarung), so als seien Glaubens- und Sittenlehren schlechthin gemeint<sup>82</sup>. In seiner jetzigen Formulierung läßt der zweite Zusatz den dahinter liegenden komplexen theologischen Sachverhalt nicht mehr erkennen. Er repräsentiert einen bestimmten "Strang theologischer Tradition" und macht ihn verpflichtend<sup>83</sup>.

Hier hat der Gesetzgeber eine Möglichkeit aufgegriffen, die vom I. Vatikanum authentisch, wenngleich nicht definitiv gelehrt worden war und sich auf den damaligen Konsens der Theologen stützen konnte. Diese Möglichkeit ist von der authentischen Lehre des II. Vatikanums bestätigt worden; für sie kam aber anschließend kein Konsens unter den Theologen mehr zustande<sup>84</sup>. Der zweite Zusatz macht hier unter impliziter Zurückweisung gegenteiliger Auffassungen das Sekundärobjekt des unfehlbaren Lehramts verpflichtend zum Inhalt einer eigenständigen Anathematierung, nämlich der qualifizierten, d. h. unbedingten und unwiderruflichen Zustimmung. Nicht dem Begriff, aber der Sache nach "wird die erstmals 1664 nachweisbare, aber kontroverse Lehre über die theologische Quali-

---

<sup>81</sup>Vgl. oben S. 297.

<sup>82</sup>Vgl. T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 93-101 und F. A. Sullivan, Note, 133f.

<sup>83</sup>Vgl. T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 106.

<sup>84</sup>Das gilt vor allem im Bereich der moraltheologischen Diskussion, vgl. oben S. 259.

fikation 'de fide ecclesiastica' offiziell übernommen"<sup>85</sup>. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat dem Papst eine Formel zur Approbation vorgelegt, die einem bestimmten Personenkreis genau jene Verpflichtung (in qualifizierter Weise, nämlich im Rahmen eines Glaubensbekenntnisses) auferlegt, die im CIC nicht enthalten ist. Der Papst hatte bewußt auf deren rechtliche Festlegung im CIC verzichtet, um in theologisch diskutierten Fragen, die von den beiden vatikanischen Konzilien nicht definitiv entschieden wurden, nicht Partei zu ergreifen<sup>86</sup>.

Die sprachliche Fassung betont in der deutlichen syntaktischen Parallelisierung den Zusammenhang mit dem ersten Zusatz. Durch die Auslassung des Bezugs jener Lehren zur Offenbarung und durch die Festlegung neuer Begriffe<sup>87</sup> für die geforderte Anwohrtaltung markiert er den Unterschied zum ersten Zusatz.

Die neue eigenständige Verpflichtung greift allerdings nur, wenn kein Zweifel nach c. 749 § 3 CIC an der unfehlbaren Vorlage besteht.

#### d. Der dritte Zusatz zum *Symbolum*:

Religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes gegenüber nicht-definitiven Lehren des universalkirchlichen Lehramts

Der *dritte Zusatz* betrifft Lehren des Papstes und des Bischofskollegiums, denen religiöser Willens- und Verstandesgehorsam gebührt<sup>88</sup>. Der Anschluß des Zusatzes mit "darüber hinaus noch" (*insuper*) bringt eine nochmalige Fortsetzung der Aufzählung zum Ausdruck und bindet in die Gesamtformel ein<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup>J. G. Ziegler, Verantwortete Elternschaft. Eine zeit- und theologiegeschichtliche Orientierung zur Natürlichen Familienplanung (NFP), Siegburg 1990, 61.

<sup>86</sup>Vgl. oben S. 261 und 347.

<sup>87</sup>Nicht die Art oder der Grad der Zustimmung als solcher ist völlig neu, wie E. Feil, Sicherheit, Gehorsam, Glaube. Über ein neues Glaubensbekenntnis und einen neue Treueid für kirchliche Amtsträger, in: Christ in der Gegenwart 28 (1989) 230 meint; neu ist die verbindliche sprachliche Fassung.

<sup>88</sup>*Insuper religioso voluntatis et intellectus obsequio doctrinis adhaereo quas sive Romanus Pontifex sive Collegium episcoporum enuntiant cum Magisterium authenticum exercent etsi non definitivo actu easdem proclamare intendant.*

<sup>89</sup>T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 82 fragt, ob in dieser Einbindung "nicht (mindestens) auch" ein "'manipulativer' Umgang mit geltendem Recht" liegt und schreibt ebd., 109:

*Gegenstand* des dritten Zusatzes sind die in c. 752 CIC genannten Lehren. Allerdings wurde hier die inhaltliche Beschränkung (auf "Glaube#Sitten") eliminiert<sup>90</sup>. Damit wird die geforderte Anwothaltung ausgeweitet auf *jede* Lehre, die in Ausübung des authentischen nicht-unfehlbaren Lehramts vom Papst oder vom Bischofskollegium vorgetragen wird<sup>91</sup>.

Die geforderte *Anwothaltung* ist die des c. 752 CIC<sup>92</sup>, nämlich religiös begründeter Gehorsam. Allerdings ist die dortige einleitende aus-

---

"Reicht es, zur Rechtfertigung eines solchen Verfahrens auf die formale Approbation durch den Papst zu verweisen, dessen Privileg es ist, geltendes Recht zu verändern? Mich würde interessieren, ob der Papst überhaupt (informiert worden ist darüber, und also) im einzelnen erkannt hat, wie dieser Text zustande kam!". Damit wirft er der Kongregation indirekt Manipulation des Papstes vor. Diese kann aber nicht darin gesehen werden, daß die Kongregation dem Papst eine Vorlage unterbreitet, die sie für theologisch möglich und kirchenpolitisch opportun hält, auch wenn diese Einschätzung - zum Teil mit guten Gründen - von vielen Theologen nicht geteilt wird. Daß dem Papst gegen seinen Willen eine Änderung universalkirchlichen Rechts untergeschoben wurde, ist Spekulation. Sie ist bis zum Nachweis kanonistisch irrelevant.

<sup>90</sup>Vgl. H. Schmitz, "Professio fidei", 406. Die Umstellung des *non* von der Intention zum Vorlageakt hat keine eigenständige sachliche Bedeutung, sondern setzt die mit der Sprachregelung des c. 749 CIC gewonnene einheitliche Verwendungsmöglichkeit von *definitiv* korrekt um. Schließlich wird statt vom *Summus* vom *Romanus Pontifex* gesprochen.

<sup>91</sup>Vgl. ebd., 406. Dies ist bemerkenswert, weil bei der Erarbeitung von LG 25 eigens darauf geachtet worden war, den Gegenstandsbereich des kirchlichen Lehramts auf "Glaube#Sitten" zu beschränken. Als das Schema De Ecclesia. Textus prior 1963, n. 19a einfach davon sprach, die Gläubigen müßten dem Urteil des Bischofs mit religiösem Gehorsam anhängen, wurde die Einschränkung gefordert und vorgenommen, daß es nicht um irgendwelche Urteile gehe, sondern um solche aus dem Bereich von Glaube und Sitten, vgl. Relatio de n. 25, antea n. 19, 250 (E) sowie schließlich LG 25a.

<sup>92</sup>G. Thils, La nouvelle "Profession de foi" et *Lumen Gentium*, 25. A propos de l'assentiment demandé, in: RTL 20 (1989) 339-343 und ders., Formeln, 30-34. 43-51 meint, die Formulierung lasse sofort an LG 25 denken. Er hält die dortige Diskussion um die Zustimmungsverpflichtung und die im Text genannte Abstufung für eine Hilfe bei der genauen Erfassung der Anwothaltung. Dabei übersieht er, daß hier unmittelbar nicht LG 25, sondern c. 752 CIC als Vorlage dient, d. h. die spezifische rechtliche Rezeption der im Konzil in traditioneller Weise verstandenen Gehorsamsforderung unter bewußter Auslassung der vom Konzil genannten Abstufung. Seine Behauptung, die unterschiedliche Verbindlichkeit nicht-definitiver Lehren sei unbestritten, vgl. ebd., 41f., ist auf Grund des c. 752 CIC nicht haltbar. Wie im übrigen *Thils* selbst die Formel und die in ihr ausgedrückte Verpflichtung einschätzt, wird erkennbar, wenn er ebd., 343 A. 16, darauf hinweist, seine Ausführungen entsprängen nicht einer aufsässigen Mentalität ("mentalité contestataire"), sondern seien als gemäßigte Kritik gemeint. Sein zusätzlicher Hinweis, auch *U. Betti* kritisiere die *Professio Fidei*, trifft nicht; *Betti* kritisiert nicht eine geltende Formel, sondern eine gerade als (im Sinne des Lehramts) unzureichend abgeschaffte Formel.

drückliche Abgrenzung zur Glaubenzustimmung entfallen<sup>93</sup>. Die für den Canon als Versehen bedauerte Reihenfolge *intellectus-voluntatis* wurde wieder korrigiert und so dem volitiven Moment die gewünschte Priorität gesichert<sup>94</sup>.

Durch die neuen Zusätze zum *Symbolum* wird der in c. 833 CIC bestimmte Personenkreis über die im CIC statuierten lehrrechtlichen Pflichten hinaus in zweierlei Hinsicht rechtlich gebunden. Die genannten Personen müssen bei bestimmten Anlässen - beim Wechsel von einem Amt in ein anderes unter Umständen wiederholt - *zum einen* die unwiderrufliche Zustimmung zu nicht unmittelbar geoffenbarten, gleichwohl aber definitiv, d.h. in Ausübung des unfehlbaren Lehramts vorgetragenen Lehren bekunden. *Zum anderen* haben sie einen religiösen Willens- und Verstandesgehorsam gegenüber allen Lehren des universalkirchlichen Lehramts, selbst wenn diese außerhalb der Bereichs von Glaube und Sitten angesiedelt sind, förmlich und feierlich zu versichern, und dies im unmittelbaren Anschluß an das *Symbolum*.

#### 4. Der Treueid

Der für bestimmte nichtbischöfliche Amtsträger<sup>95</sup> im Blick auf ein im Namen der Kirche auszuübendes Amt<sup>96</sup> neu eingeführte Treueid darf

---

<sup>93</sup>Sie wird von U. Betti, *Professione*, 325 zwar betont, ist aber nicht Bestandteil der Formel.

<sup>94</sup>Vgl. oben S. 347. L. Örsy, *Profession*, 31 A. 18 sieht darin die Lehrbefugnis als Bestandteil der Jurisdiktionsgewalt manifestiert.

<sup>95</sup>Zur mehrdeutigen Verwendung des Begriffs *officium* im Sinne von Kirchenamt im rechtlichen Sinne einerseits und der Einbeziehung der Kandidaten für die Diakonenweihe andererseits, auf die nicht einmal der weitere theologische Amtsbegriff anwendbar ist, und des untechnisch gebrauchten Ausdrucks *nomine Ecclesiae*, vgl. F. J. Urrutia, *Iusiurandum*, 564-578 sowie H. Schmitz, "Professio Fidei", 414f. Zur Verpflichtung von Theologieprofessoren an staatlichen Hochschulen in Deutschland, vgl. ebd., 427-428 und ders., *Glaubensbekenntnis und Treueid der Theologieprofessoren*, in: Ders., *Studien zum kirchlichen Hochschulrecht*, Würzburg 1990 (=fzk 8), 285-297.

<sup>96</sup>Vgl. Januar-Erlaß, 106: *Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*.

nicht verwechselt werden mit dem in c. 380 CIC bislang als *iusiurandum fidelitatis* bezeichneten Treueid der Bischöfe<sup>97</sup>. Letzterer wird nach einer eigenen, zuletzt 1987 geänderten Formel abgelegt<sup>98</sup>. Zwar geht es in beiden der Sache nach um Einforderung des Gehorsams. Der neu eingeführte Treueid ist aber ausdrücklich auf die Amtsausübung bezogen. *H. Schmitz* hat daher vorgeschlagen, diesen Unterschied durch eine deutsche Übersetzung als Dienst- oder Amtseid kenntlich zu machen<sup>99</sup>. So richtig dies der Sache nach ist, stellt sich doch die Frage, warum der Gesetzgeber nicht wie sonst im CIC für einen auf die Erfüllung der Amtspflichten gerichteten Eid, den auch andere Amtsträger leisten müssen, einfach von *promissio, iusiurandum oder iuramentum*<sup>100</sup> spricht. Ein so bezeichneter Eid wäre durch den Zusatz *in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo* hinreichend vom Treueid der Bischöfe abgehoben worden. Außer der Parallele in der Bezeichnung gibt es weitere Hinweise darauf, daß bewußt eine Analogie zum bischöflichen Treueid hergestellt wurde: *Beide* Eide werden im Zusammenhang mit der *Professio Fidei* geleistet, wengleich die Formeln für den Eid der Diözesan- und Titularbischöfe nicht in einem gemeinsamen Rechtsakt erlassen sind. *Beide* Eide sind nach einer universalkirchlich vorgeschriebenen Formel zu leisten, so daß es sich bei dem neuen Eid zumindest um einen besonders qualifizierten Amtseid handelt. Die Beschränkung des Kreises der Verpflichteten auf die in c. 833 nn. 5-8 CIC genannten Personen darf nicht überbewertet werden, da die meisten in nn. 1-3 des Canons Genannten den Treueid der Bischöfe zu leisten haben. Die Einschränkung weist nicht auf ein vollkommenes *aliud* hin, sondern will die vermehrte Eidesleistung begrenzen. Schließlich gibt es auch *inhaltliche Ähnlichkeiten*<sup>101</sup>. Vor diesem Hintergrund kann angenommen werden, daß dieselbe Bezeichnung für die bei-

---

<sup>97</sup>Er wird seinem Inhalt und seiner Bedeutung nach auch als "Obödienzeid" bezeichnet, vgl. *H. Schmitz*, "Professio Fidei", 357f. 370f. 378f.

<sup>98</sup>Diese *Formula iurisiurandi fidelitatis ab Episcopis praestandi* ist nicht amtlich publiziert, aber ebd., 378f. A. 93 unter Kennzeichnung der Unterschiede zur vorhergehenden Formel von 1972 abgedruckt. Beide Formeln verdienen einen synoptischen Vergleich, der hier nicht zu leisten ist. Vgl. ansatzweise *E. Feil*, Sicherheit, 229f. und *T. Schneider*, Ungeschicklichkeit, 114-117.

<sup>99</sup>Vgl. *H. Schmitz*, "Professio Fidei", 414f.

<sup>100</sup>Vgl. ebd., 379f.

<sup>101</sup>Vgl. unten S. 451.

den Eide bewußt gewählt wurde und auf die zu versprechende Grundhaltung der *fidelitas* zielt. Allerdings ist einzuräumen, daß die Verpflichtung rechtlich auf die Amtspflichterfüllung begrenzt ist. Im folgenden wird der dem Wortlaut nähere und sachlich vollständigere Ausdruck *Treueid* ohne weiteren Zusatz verwendet. Wenn der Treueid der Bischöfe gemeint ist, wird dies eigens erwähnt.

*Formal* ist der Treueid ein promissorischer Eid (Verprechenseid)<sup>102</sup>. "Der in das Amt Berufene legt im Diensteid das Versprechen ab, das ihm übertragene Amt oder den Dienst auf dem Fundament der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre und der kirchlichen Rechtsordnung gewissenhaft und getreu zu erfüllen"<sup>103</sup>.

Die *Einzelinhalte* des Eides bietet die Formel in fünf Absätzen<sup>104</sup>. Mit dem *ersten Absatz*<sup>105</sup> verspricht der Schwörende, in Wort (*verbis a me prolatis*) und Tat (*mea agendi ratione*) die Gemeinschaft mit der Kirche bei der Erfüllung seiner Amtspflichten zu wahren. Angelehnt ist diese Formulierung an c. 209 § 1 CIC. Dort ist besonderes Gewicht auf die Verhaltensweise als eine Form der Wahrung der Gemeinschaft gelegt, die eigens genannt, aber als eine von mehreren ausgewiesen wird<sup>106</sup>. In der Eidesformel wird die in c. 209 CIC vorausgesetzte Wahrung der Einheit bei Äußerungen eigens hinzugefügt<sup>107</sup> und dadurch akzentuiert.

---

<sup>102</sup>Vgl. cc. 1199-1204 CIC, wobei H. Schmitz, "Professio Fidei", 427 zu Recht eigens auf den c. 1204 CIC hinweist, der bei Eiden eine enge Auslegung vorschreibt.

<sup>103</sup>Ebd., 427.

<sup>104</sup>Dies ist die Hauptformel. Beigefügt sind zwei Varianten für die in c. 833 n. 8 CIC genannten Personen, je eine für den vierten und fünften Absatz, vgl. dazu H. Schmitz, "Professio Fidei", 421-424.

<sup>105</sup>*Ego N. suscipiendo officio ... promitto me cum catholica Ecclesia communionem semper servaturum, sive verbis a me prolatis, sive mea agendi ratione.* Vgl. dazu H. Schmitz, "Professio Fidei", 415f.

<sup>106</sup>Vgl. c. 209 CIC: "Christifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia" (Hervorhebung von mir).

<sup>107</sup>*Ratione agendi* ist bereits in c. 209 CIC auf die Handlungsweise bezogen, so auch bei H. J. F. Reinhardt, in: MKCIC, 209, 1, und nicht erst in der Eidesformel darauf verengt, wie H. Schmitz, "Professio Fidei", 416 meint. Ebd., 416 stellt Schmitz zudem einen Zusammenhang her mit einem deutschen Problem, wenn er festhält, die Gemeinschaft zur katholischen Kirche zu wahren, bedeute für Amtsträger innerhalb des Zuständigkeitsbereichs der Deut-

Der *zweite Absatz*<sup>108</sup> bezieht sich allgemein, gestützt auf c. 209 § 2 CIC, auf *Folgepflichten* aus der zuerst eidlich eingegangenen "Grundverpflichtung"<sup>109</sup>. Die Pflichten werden nicht einzeln aufgeführt, sondern aus den cc. 210-223 CIC vorausgesetzt. Der Eid sichert zu, sie mit großer Sorgfalt und Treue zu erfüllen<sup>110</sup>. Durch die Erwähnung der Teilkirche wird "der das kirchliche Dienstverhältnis prägende Bezug zur Gemeinschaft der Teilkirche des Dienstgebers hergestellt"<sup>111</sup>.

Der *dritte Absatz*<sup>112</sup> nennt eine erste Einzelpflicht. Ihr ist auf Grund ihrer Erstnennung besondere Bedeutung beizumessen. Es geht um die Pflicht, das *depositum fidei*, die Hinterlage der Offenbarungswahrheiten, unversehrt zu bewahren, sie getreu weiterzugeben und darzulegen sowie alles Entgegenstehende zu meiden<sup>113</sup>. Diese Pflicht wird verschiedentlich als Doppelung zum ersten Zusatz zum *Symbolum* empfunden<sup>114</sup>. Dies trifft aber formal nicht und inhaltlich nur teilweise zu. Mit dem Glaubensbekenntnis wird eine gegenwärtige Haltung bekannt, mit dem Treueid ei-

---

schen Bischofskonferenz: die Gemeinschaft mit der "Römisch-Katholischen Kirche, die im weltlich-rechtlichen Bereich als Körperschaft des öffentlichen Rechts mit den daraus folgenden Rechten existiert". Zur Auseinandersetzung über das Problem der rechtlichen Bewertung des Kirchenaustritts vor der staatlichen Behörde vgl. Klaus Lüdicke, Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche? Kanonistische Anmerkungen zu einem Kirchenaustritt, in: H. Paarhammer (Hg.), Vermögensverwaltung in der Kirche. FS Ritter, Thaur/Tirol 21988, 275-288 einerseits und J. Listl, Die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung, in: W. Schulz (Hg.), Recht als Heildienst. FS M. Kaiser, Paderborn 1989, 160-166 andererseits.

<sup>108</sup>*Magna cum diligentia et fidelitate onera explebo quibus teneor erga Ecclesiam, tum universam, tum particularem, in qua ad meum servitium, secundum iuris praescripta, exercendum vocatus sum.*

<sup>109</sup>So H. Schmitz, "Professio Fidei", 416.

<sup>110</sup>Auch hier wird erkennbar, daß *fidelitas* nicht einfachhin die sorgfältige Ausführung der übertragenen Aufgaben meint; dieser Aspekt kommt eher in *diligentia* zum Tragen. *Fidelitas* drückt eine Grundhaltung der persönlichen Verbundenheit und Gefolgschaft aus.

<sup>111</sup>H. Schmitz, "Professio Fidei", 417.

<sup>112</sup>*In munere meo adimplendo, quod Ecclesiae nomine mihi commissum est, fidei depositum integrum servabo, fideliter tradam et illustrabo; quascumque igitur doctrinas iisdem contrarias devitabo.*

<sup>113</sup>Vgl. cc. 747 § 1 sowie c. 750 zweiter Halbsatz CIC.

<sup>114</sup>Vgl. A. Schmied, Formeln, 216 und T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 112.



gens deren Beibehaltung in der Zukunft versprochen. Hier ist der Treueid zugleich (promissorischer) Glaubenseid. Außerdem ist die aus c. 750 CIC geläufige Unterlassungspflicht hinzugefügt. Für den zum Treueid verpflichteten Personenkreis besteht eine besondere Verbindung zur kirchlichen Lehraufgabe. Die Bewahrung des Glaubensgutes muß sich zusätzlich in der Erfüllung dieser spezifischen Amtsaufgaben niederschlagen<sup>115</sup>. Nicht erfaßt sind hier die im zweiten Zusatz der *Professio Fidei* genannten, das sekundäre Unfehlbarkeitsobjekt betreffenden Lehren<sup>116</sup>.

Mit dem *vierten Absatz*<sup>117</sup> wird von dem betreffenden Amsträger beschworen, wozu alle Gläubigen nach c. 392 § 1 CIC sowie auf Grund seines Treueides auch ein Bischof verpflichtet ist: nicht nur die gesamte allgemeine Disziplin der Kirche zu befolgen und zu fördern, sondern auch sämtliche kirchlichen Gesetze zu beachten, insbesondere die des CIC. Versprochen wird eine umfassende Befolgung der kirchlichen Rechtsordnung. Sie ist abgedeckt durch die Kombination von *disciplina* und *lex*. Der erste Begriff wird rechtssprachlich entweder als Gegensatz zur Lehrgesetzgebung gebraucht oder für die Verwaltungsübung<sup>118</sup>. Durch die Gegenüberstellung zu *lex* und weil das Lehrrecht im folgenden Zusatz eigens behandelt wird, ist *disciplina* hier im zweiten Sinn zu verstehen. Die kirchliche Lehrgesetzgebung, einschließlich der cc. 747-755 CIC ist hier miterfaßt. Die dort aufgestellten Rechtspflichten werden hier zusätzlich auch eidlich übernommen. Die Zusage, den Vorrang des kodikarischen Rechts zu respektieren, verlangt auch, darauf zu achten, daß das partikulare Recht nicht davon abweicht.

---

<sup>115</sup>Vgl. H. Schmitz, "Professio Fidei", 417f.

<sup>116</sup>Vgl. ebd., 418. T. Bertone, Was will der Treueid? Kirchenrechtliche Überlegungen, in: OssRom(dt.) 19 (1989) Nr. 23 vom 09. 07.1989, 6 irrt, wenn er behauptet, hier sei "auch die Beobachtung der Konstitutionen und Dekrete, die die rechtmäßige Autorität zur Vorlage einer Lehre und zur Zurückweisung irriger Meinungen erläßt (*can. 754*)" genannt. Diese sind vielmehr durch die Absätze 3 und 4 abgedeckt.

<sup>117</sup>*Disciplinam cunctae Ecclesiae communem sequar et fovebo observantiamque cunctarum legum ecclesiasticarum, earum imprimis quae in Codice Iuris Canonici continentur, servabo.*

<sup>118</sup>Vgl. K. Mörsdorf, Rechtssprache, 52. Ebd. A. 7: "Mit *vigens ecclesiae disciplina* bezeichnet die Kanonistik das durch beständige Rechtsprechung und Verwaltungsgebrauch den Verhältnissen angepaßte geltende Kirchenrecht". Zur Verwendung im CIC vgl. X. Ochoa, Index CIC, 147.

Mit dem *fünften Absatz*<sup>119</sup> schließlich wird eidlich zugesichert, das, was die Hirten als authentische Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, mit christlichem Gehorsam zu befolgen und dem Diözesanbischof treu behilflich zu sein, damit die im Namen und Auftrag der Kirche auszuübende apostolische Tätigkeit in Gemeinschaft mit seiner (Teil-)Kirche ausgeführt wird<sup>120</sup>. Lehrrechtlich bedeutsam ist die erste Pflicht. Mit ihr wird die in c. 212 § 1 CIC für alle Gläubigen statuierte Pflicht in spezifischer Weise aufgegriffen und zum Inhalt des Eides gemacht. Was der vierte Absatz abstrakt und formal ausdrückt, wird hier nochmals konkreter und inhaltlich formuliert. Der Gehorsam ist sowohl im Bereich des Lehrens wie im Bereich der Disziplin verlangt. In beiden Fällen geht es um Rechtsgehorsam; die lehrrechtlichen Canones sind als Spezialbestimmungen zu c. 212 § 1 CIC zu verstehen. Sie schließen das Mißverständnis als (nur) sittliche Pflicht aus.

Es ist zu fragen: Warum der erste Teil dieses Absatzes, wenn c. 212 § 1 CIC doch schon durch den vierten Absatz erfaßt ist? Dies wird an den Abweichungen zum Canon erkennbar. Zwei Änderungen sind festzustellen: *Zum einen* wird die Funktion der Hirten als *fidei magistri* ergänzt durch *authentici fidei doctores*. Auf diese Weise wird der autoritative Charakter ihres Lehrens unterstrichen. *Zum anderen* wird das Bewußtsein der eigenen Verantwortung bei der Leistung des Gehorsams in der Eidesformel nicht erwähnt. Zieht man in Betracht, daß gerade diese Erwähnung in c. 212 § 1 CIC herangezogen wurde, um die in c. 752 CIC statuierte Pflicht zu religiösem Verstandes- und Willensgehorsam gegenüber nicht-definitiven Lehren zu relativieren<sup>121</sup>, dann soll der Verzicht auf diese Klausel möglicherweise vor einem solchen Mißverständnis bewahren. Dies stützt die hier vorgetragene Auslegung jenes lehrrechtlichen Grundcanons. Gleichgültig, wie weit oder eng das Bewußtsein der eigenen Verantwortung in c. 212 § 1 CIC aufzufassen ist, im Rahmen der Erfüllung der Amtspflichten ist nicht diese Nuance eidlich zuzusichern, sondern der Gehorsam als solcher. *T. Schneider* dürfte mit Recht diese mit

---

<sup>119</sup>*Christiana oboedientia prosequar quae sacri Pastores, tamquam authentici fidei doctores et magistri declarant aut tamquam Ecclesiae rectores statuunt, atque Episcopis dioecesanis fideliter auxilium dabo, ut actio apostolica, nomine et mandato Ecclesiae exercenda, in eiusdem Ecclesiae communione peragetur.*

<sup>120</sup>Vgl. cc. 212 § 1, 753 und 675 § 3 CIC, aus denen der Absatz kombiniert ist.

<sup>121</sup>Vgl. oben S. 337 und 72.

Bedacht erfolgte Auslassung mit der "heftig geführte(n) Diskussion um die Legitimität und Verbindlichkeit von *Gewissensentscheidungen* in bestimmten Fragen der Moral"<sup>122</sup> in Verbindung bringen, die hier aber nicht weiter zu verfolgen ist.

## 5. Der Zweck der neuen Formeln

### a. *Professio Fidei*

Mit der Neufassung der *Professio Fidei* werden ausweislich der *Nota di presentazione* zwei Zwecke verfolgt. *Zum einen* sollte eine Anpassung an Stil und Inhalt der Lehren des II. Vatikanums und nachfolgender Dokumente erfolgen, *zum anderen* ging es um eine im Vergleich zur vorigen Formel aus dem Jahre 1967 besseren Unterscheidung verschiedener Wahrheitstypen und der ihnen gegenüber jeweils verlangten Zustimmung.

Es kann bezweifelt werden, ob es gelungen ist, die beiden Zwecke zu erreichen. Was die stilistische Orientierung am II. Vatikanum angeht, so gibt der erste Zusatz zum *Symbolum* die vom II. Vatikanum inhaltlich bestätigte Lehre des I. Vatikanums über das Lehramt ganz in der Formulierung des letzteren bzw. des alten CIC wieder. Im zweiten und dritten Absatz ist das II. Vatikanum stilistisch nur vermittelt über seine Transformation in den CIC wiederzuerkennen.

Was die deutlichere Unterscheidung angeht, wird häufig kritisiert, daß in einen als *Glaubensbekenntnis* verstandenen Akt die Bekundung der Zustimmung zu Lehren einbezogen wird, denen gerade keine Glaubenszustimmung im eigentlichen Sinn zukomme; dies gilt für den zweiten und erst recht für den dritten Zusatz<sup>123</sup>. Von der sprachlichen Fassung her ist zu kritisieren, daß die parallele Syntax der Einleitungsformel zum *Symbolum* und bei den ersten beiden Zusätzen die intendierte Abgrenzung eher

---

<sup>122</sup>T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 113f. In dieser Diskussion geht es um Begriff und Funktion des Gewissens auch im Verhältnis zum authentischen Lehramt. Zu verschiedenen theologischen Gewissensdeutungen in der kirchlichen Tradition und ihrer heutigen Bedeutung vgl. E. Schockenhoff, *Gewissen*, 68-147. Dort konnten nicht die späteren Klarstellungen zum Gewissensverständnis seitens des ordentlichen päpstlichen Lehramts berücksichtigt werden, vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* vom 06.08.1993, in: AAS 85 (1993) 1177-1182 nn. 54-64.

<sup>123</sup>Vgl. H. Schmitz, "Professio fidei", 413. 429; L. Örsy, *Profession*, 32.

erschwert. Hier hat das Interesse der Zusammenfassung unter dem gemeinsamen Aspekt der Unwiderruflichkeit der Zustimmung den Ausschlag gegeben. Schließlich gehen der zweite und der dritte Zusatz über das II. Vatikanum hinaus, weil der zweite Zusatz eine eigene Verpflichtung auf das Sekundärobjekt ohne Nennung des notwendigen Bezugs zur Offenbarung enthält und im dritten Zusatz die Gehorsamspflicht sogar über den eigentlichen Gegenstand lehramtlicher Vorlagen als solche hinausgreift.

Es kann ausgeschlossen werden, daß diese Konzeption aus Ungeschicklichkeit oder mangelnder Kenntnis der theologischen Zusammenhänge gewählt wurde<sup>124</sup>. Geht man davon aus, daß die Kongregation für die Glaubenslehre seit 1983 wiederholt und auf verschiedenen Ebenen mit Fragen nach Bedeutung und Form neuer Formeln befaßt gewesen ist<sup>125</sup> und berücksichtigt man die Umstände der Publikation<sup>126</sup>, dann liegt ein weiterer Zweck nahe und wäre mit der *Professio Fidei* auch tatsächlich erreicht.

Bereits der CIC läßt das Interesse des Gesetzgebers erkennen, die formale Autorität des kirchlichen Lehramts zu unterstreichen, den Gehorsam konsequent einzufordern und selbst zu nicht-definitiven Lehren keinen Widerspruch zu dulden. Nach Inkrafttreten des CIC hat sich - auch öffentlicher - Widerspruch gegen lehramtliche Äußerungen und Entscheidungen nicht gelegt, sondern eher verstärkt. Man versuchte, die im CIC enthaltene Gehorsamsforderung interpretatorisch durch Eintragung unterschiedlicher Verpflichtungsstufen zu relativieren<sup>127</sup>. Die Diskussion um die Zulässigkeit auch öffentlichen Dissenses in der Kirche wurde ungemindert fortgesetzt<sup>128</sup>, offener Widerspruch war an der Tagesordnung, eine konsequente Anwendung der vom CIC eröffneten strafrechtlichen Möglichkeiten auch im Bereich nicht-definitiver Lehren war nicht er-

---

<sup>124</sup>Vgl. T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 89, der dies im Vergleich zur Absicht für die weniger bedenkliche Möglichkeit hält.

<sup>125</sup>Vgl. U. Betti, Professione, 323, der von Anfang 1984 spricht. H. Schmitz, Rescriptum, 389 macht auf die Angabe der Tabellariums-Nummer aufmerksam, die das Rescriptum trägt und die das Jahr 1983 ausweist.

<sup>126</sup>Vgl. dazu H. Schmitz, "Professio fidei", 353f.

<sup>127</sup>Vgl. oben S. 334.

<sup>128</sup>Vgl. den Überblick bei B. C. Auza, Magisterium, 442-509.

kennbar<sup>129</sup>. Hinzu kam, daß der CIC eine lehrrechtliche Lücke aufwies, da er den Sekundärbereich nicht eigens erfaßte. Die unmittelbar nach Inkrafttreten des CIC einsetzende Beschäftigung mit den neuen Formeln auch zur *Professio Fidei* läßt vermuten, daß die Situation amtlicherseits schnell registriert und über geeignete Abhilfe nachgedacht wurde. Anfang 1989 sah man den Zeitpunkt gekommen, die ein halbes Jahr zuvor vom Papst gebilligte Formel zu promulgieren. Zieht man in Betracht, daß der Widerspruch gegen das Lehramt mit der "Kölner Erklärung" vom 25. Januar 1989 einen gewissen Höhepunkt erreichte, daß am 28. Januar 1989 die Zivilklage *C. Currans* gegen die Katholische Universität in Washington auf Weiterbeschäftigung trotz Entzugs der kirchlichen Lehrbefugnis entschieden wurde und für den 8. März 1989 das Treffen des Papstes mit den amerikanischen Bischöfen bevorstand<sup>130</sup>: dann kann sowohl der Januar-Erlaß der Kongregation für die Glaubenslehre in der Ausgabe der *AAS* vom 9. Januar 1989 als auch die noch vor der üblicherweise verspäteten Auslieferung des päpstlichen Promulgationsorgans<sup>131</sup> erfolgte Veröffentlichung der Texte in der vatikanischen Tageszeitung *L'Osservatore Romano* vom 25. Februar 1989<sup>132</sup> als Reaktion des Apostolischen Stuhles auf diese aktuellen Vorgänge verstanden werden<sup>133</sup>.

Vor diesem Hintergrund und der tatsächlichen Ausgestaltung der neuen Gesamtformel sind als weitere Zwecke der künftige Ausschluß von Widerspruch gegen Äußerungen des Lehramts und die Schließung der genannten Lücke im CIC zumindest für den in c. 833 CIC genannten Personenkreis anzusetzen<sup>134</sup>.

---

<sup>129</sup>Zur zunehmenden Divergenz zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung vgl. W. Böckenförde, Tendenzen, 120-127. Zur Anwendung des c. 752 CIC im Fall *C. Curran* in der zweiten Hälfte der 80er Jahre vgl. oben S. 349.

<sup>130</sup>Vgl. J. F. Keenan, Compelling Assent: Magisterium, Conscience and oaths, in: *IThQ* 57 (1991) 211f. Er gibt als Erscheinungsdatum der Kölner Erklärung - wohl in Irland - den 27. Januar 1989 an.

<sup>131</sup>Eine seit Jahren übliche Verspätung von etwa einem Vierteljahr vermerkt H. Schmitz, "Professio fidei", 354.

<sup>132</sup>Vgl. *OssRom* 129 (1989) Nr. 47 vom 25.02. 1989, 6.

<sup>133</sup>Vgl. T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 77.

<sup>134</sup>Als möglicherweise mit dem zweiten Zusatz gemeinte konkrete Lehren wurden die Lehre von *Humanae Vitae* und die Lehre von der Umöglichkeit der Ordination von Frauen genannt, vgl. A. Schmied, Formeln, 214. Die "Tübinger Erklärung" katholischer Theologen "Plädoyer für die Freiheit in der Kirche" vom 12. Juli 1990, in: R. Termolen (Hg.), *Arme*

Die frühere Formel kannte nach dem *Symbolum* nur einen Zusatz. Dieser umfaßte nach H. Schmitz "knapp, aber hinreichend alles für eine 'Professio Fidei' Erforderliche ... . Die 'Professio Fidei' erstreckte sich auf alle kirchenamtlich vorgelegten Lehren über Glaube und Sitten; die entsprechende Zustimmung war differenziert umschrieben durch den Satzteil 'prout ab ipsa proponuntur'. Die Lehren über Glaube oder Sitten waren in Gewicht und Verbindlichkeit nicht auf die gleiche Stufe gestellt, sondern in jener Stufung in die *Professio Fidei* einbezogen, die der jeweiligen Vorlage durch die kirchliche Autorität entsprach"<sup>135</sup>.

Bereits gegen die alte Formel war allerdings einzuwenden, daß sie unter der Überschrift "Glaubensbekenntnis " Lehren einschloß, die nicht zu glauben, sondern mit einer anderen Haltung anzunehmen waren<sup>136</sup>. Offensichtlich wurde aber bereits hier von einer engeren und einer weiteren Bedeutung des Ausdrucks *Professio Fidei* ausgegangen. Er bedeutet einmal die Wahrheiten, die mit Glaubenszustimmung zu beantworten sind, und zum anderen das Gesamt aller amtlichen kirchlichen Lehren. Letztere seien alle insofern mit einer Glaubenshaltung zu beantworten, als auch der religiös begründete Gehorsam gegenüber nicht-definitiven Lehren letztlich im Glauben gründe; denn nur der Glaube könne über die Anerkennung der persönlich oder fachlich begründeten Autorität hinaus zu einer weiter reichenden Akzeptanz des kirchlichen Lehramts führen<sup>137</sup>.

---

Kirche - reiche Kirche, Grafing 1992, 167 vermutete: "Mit Berufung auf das angeblich übereinstimmende ordentliche Lehramt des Papstes und der Bischöfe ('Magisterium ordinarium') soll die päpstliche Lehre zur Geburtenregelung als definitive Lehre hingestellt werden. Formale Vorarbeiten dazu sind im neuen 'Treueid' und in eben dieser 'Instructio' [= Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen, vgl. folgendes Kapitel] geleistet". Die Verweisung auf den Treueid ist irreführend. Gemeint ist der zweite Zusatz zum *Symbolum* in der *Professio Fidei*.

<sup>135</sup>H. Schmitz, "Professio fidei", 398. Vor dem Hintergrund dieser Charakterisierung erscheint die Kritik von U. Betti, *Professione*, 322f. an dieser Formel, sie unterscheide nicht gut zwischen Primär- und Sekundärbereich und übergehe die nicht-definitiven Lehren, nicht gerechtfertigt. Beide Bereiche waren durch den Verweis auf die Art der Vorlage einbezogen. Es entsprach gerade ihrer Eigenart als knappe Bündelung, nicht einzelne Wahrheits- und Zustimmungstypen aufzufächern. L. Örsy, *Professione*, 15, meint, man habe 1967 nach dem detaillierten Antimodernisteneid zur Einfachheit vortridentinischer Formeln zurückgewollt.

<sup>136</sup>Es ist keine Abweichung von der Tradition, wenn die neue Formel ebenso verfährt, wie L. Örsy, *Professione*, 32 meint.

<sup>137</sup>Vgl. oben S. 321. Die begrifflich zwar abgrenzenden, aber die Unterschiede zwischen Glaubenszustimmung und religiösem Gehorsam nivellierenden cc. 750 und 752 CIC lassen Zweifel daran aufkommen, ob der Gesetzgeber letztere Zustimmungsart nur als religiös mo-

Dies wird in der Neufassung der *Professio Fidei* bestätigt. Die einzelnen Formeln werden in der gemeinsamen Klammer der umfassenden Motivation durch den Glauben (Überschrift: "*Professio Fidei*" im weiteren Sinn) zusammengefaßt. Nur innerhalb der Klammer erfolgt eine Auffächerung nach Wahrheits- und Zustimmungstypen. Die tatsächliche Ausgestaltung der Gesamtformel zeigt daher als sie tragendes Interesse eine lückenlose Erfassung des Gesamtbereichs kirchlichen Lehrens unter Einbindung in einen allgemeinen Glaubensbegriff. Definitive und nicht-definitive Lehren werden als organische Einheit verstanden<sup>138</sup>. Damit wird die bereits im CIC festzustellende Tendenz der Nivellierung der Unterschiede zwischen definitiven und nicht-definitiven Lehren zur Stärkung der Zustimmungsbereitschaft gegenüber letzteren Lehren weitergeführt<sup>139</sup>.

Mit der neuen *Professio Fidei* ist die - auch bei den vorigen Formeln bestehende - Absicht, den Gesamtbereich hierarchischen Lehrens abzusichern, systematisch umfassend verwirklicht. Es geht um "eine Totalverpflichtung gegenüber dem Lehramt ...; selbst ein kirchlicher Amtsträger kann all diese Lehren ... inhaltlich wohl kaum präsent haben, verpflichtet

---

tivierten Disziplinargehorsam versteht. Vgl. diese Unterscheidung bei H. Schmitz, "Professio Fidei", 406. Zutreffend hier U. Betti, Professione, 325, der über das volitive Moment hinaus das intellektuelle unterstreicht; es gehe nicht einfach um "disziplinäre Unterwerfung, sondern um redliches Anhängen an Lehren, in welchem das letzte Wort beim authentischen Lehramt der Kirche liegt". Vgl. auch die deutsche Zusammenfassung zu den Ausführungen Bettis: Amt und Glaube. Betrachtung zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses und des Treueides, in: OssRom(dt.) 19 (1989) Nr. 10 vom 10.03.1989, 4; die Formulierung bei ders., Professione, 325 ist hier unvollständig: "In quanto ossequio 'dell'intelletto', oltre che della volontà, esso non è un semplice atto di [!?] insegnamento. È sincera adesione alle stesse dottrine insegnate, sulle quali l'ultima parola spetta comunque al Magistero autentico della Chiesa".

<sup>138</sup>Kritisch zu diesem Verständnis J. Gründel, Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches, in: Ders. (Hg.), Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, Düsseldorf 1990, 117-121.

<sup>139</sup>Vgl. L. De Fleurquin, Profession, 493. Dies wird auch erkennbar in den Formulierungen bei U. Betti, Professione, 324f. Die Rede vom Glauben im vollen Sinn impliziert die Existenz einer weiteren Glaubensart; ähnlich die Ausdrucksweise "Glaubensgehorsam im strikten Sinne des Wortes". Auch beim dritten Zusatz wird ein Zusammenhang mit Glauben behauptet, wenngleich ein entfernterer.

sich also in erster Linie nicht auf die Inhalte, sondern auf das Lehramt, das diese Verpflichtung jederzeit beliebig auch einfordern kann"<sup>140</sup>.

## b. Treueid

Den Treueid versteht die einführende Bemerkung des Januar-Erlasses als Vervollständigung der *Professio Fidei*<sup>141</sup>, stellt ihn also in einen engen Zusammenhang mit ihm. Die als Erlaubtheitsvoraussetzung für den Empfang einer Weihe oder eine Ernennung in der *Professio Fidei* zu bekundende präsentische Glaubens- bzw. Gehorsamshaltung im Bereich der Lehre wird im Treueid in promissorischer Form mit Blick auf die Amtsausübung eidlich für die Zukunft bekräftigt und auf den Gesamtbereich der kirchlichen Rechtsordnung ausgedehnt. Ob ein Amtsträger die zugesagte Treue in der Amtsführung verwirklicht, kann festgestellt werden, indem der Maßstab der Einhaltung der Einzelinhalte des Eides angelegt wird<sup>142</sup>. T. Bertone sieht in ihnen immer wieder den Gedanken der *communio* hervortreten und sich normativ auswirken. Der aus der *communio* folgende Gedanke werde "bis in die letzte praktische Konsequenz hinein angewendet, daß es in der Kirche keinen Sinn hat, zumal nicht für jene, die ein Leitungs- oder Lehramt ausüben, sich zu isolieren oder 'in Gegensatz zu stellen'"<sup>143</sup>.

Verschiedentlich wurde verwundert oder kritisierend festgestellt, der Eid enthalte keine neuen materiellen Verpflichtungen, sondern verlagere die Erfüllung allgemeiner Pflichten der Gläubigen mit Blick auf die Amtsführung auf eine stärker bindende religiöse Ebene<sup>144</sup>. Dies besagt zu-

---

<sup>140</sup>So als Konsequenz aus dem dritten Zusatz F. Dünzl, Perfekter Kontrollmechanismus. Thesen zur neuen "professio fidei" und dem "iusiurandum fidelitatis", in: Anzeiger für die Seelsorge 99 (1990) 349.

<sup>141</sup>"... intesa come *complementare* ..." (Hervorhebung von mir).

<sup>142</sup>Vgl. T. Bertone, Treueid, 6 sowie U. Betti, Professione, 323.

<sup>143</sup>T. Bertone, Treueid, 6. Bereits zuvor bezeichnet er die Einführung des Treueids als klare Konsequenz der konziliaren Ekklesiologie der Gemeinschaft.

<sup>144</sup>Vgl. T. Schneider, Ungeschicklichkeit, 112; L. Örsy, Profession, 43; A. Schmied, Formeln, 216; R. Pagé, Le document sur la profession de foi et le serment de fidélité, in: StCan 24 (1990) 56.



nächst, daß der Zweck des Treueids nicht auf der inhaltlichen Ebene angesiedelt ist. Die Eidesformel greift in der Tat bestimmte im CIC enthaltene Pflichten auf. Die Kongregation für die Glaubenslehre erachtete dies im Rahmen ihrer Aufgabe, in der Weltkirche die Glaubens- und Sittenlehre zu fördern und zu schützen, wohl für notwendig<sup>145</sup>. Notwendig ist die eidliche Sicherung von gesetzlich bereits statuierten Pflichten nur, wenn diese nicht eingehalten werden. Dem Gesetzgeber dürfte die in der Kanonistik vereinzelt festgestellte Kluft zwischen dem normativen Geltungsanspruch seiner Lehren und Anordnungen und ihrer faktischen Geltung<sup>146</sup> bewußt sein. Um ihre Einhaltung wenigstens auf der Führungs- und Multiplikatorenebene sicherzustellen, versichert er sich durch den Treueid, der die übernommenen Verpflichtungen in die religiöse Dimension hebt, der Loyalität der genannten Amtsträger.

c. "Wiederbelebung des Antimodernisteneides?"

Diese Situation, ihre realistische Einschätzung durch die kirchliche Autorität und deren Reaktion darauf sind nicht vollkommen neu. Sie sind aus der Zeit des Antimodernisteneides bekannt. Auch *H. Schmitz* stellt im Untertitel zu seiner ausführlichen Analyse der neuen Formeln die Frage: "Wiederbelebung des Antimodernisteneides?"<sup>147</sup>. Im Ergebnis verneint er sie klar<sup>148</sup> mit folgenden Gründen: Der Antimodernisteneid sei ein zusätzlicher Glaubenseid gewesen, um den die schon längst übliche *Professio Fidei* mit Blick auf bestimmte Lehren ergänzt worden sei. In der neuen Formel werde nur der Zusatz der vorigen Formel aus dem Jahre 1967 ersetzt und eine Unterscheidung der Lehren über Glaube und Sitten intendiert. Der Treueid sei ein *aliud* gegenüber der *Professio Fidei*<sup>149</sup>.

Zuzustimmen ist dieser Einschätzung insofern, als eine Wiederbelebung im Sinne einer bloßen Wiedereinführung des Antimodernisteneides

---

<sup>145</sup>Vgl. F. J. Urrutia, *Iusiurandum*, 562f.

<sup>146</sup>Vgl. S. 72.

<sup>147</sup>Vgl. H. Schmitz, "Professio Fidei", 353.

<sup>148</sup>Ebd., 429: "Der 'Erlaß' von 1989 bringt nicht die Wiederbelebung des Antimodernisteneides."

<sup>149</sup>Vgl. ebd., 429.

tatsächlich nicht behauptet werden kann. Zu fragen ist allerdings, ob Wiederbelebung nicht auch so verstanden werden kann, daß der Apostolische Stuhl ein ähnliches Anliegen hat und ähnliche Mittel für notwendig hielt. So verstanden kann die Frage - mit allerdings notwendigen Differenzierungen - bejaht werden.

In der Tat läßt sich weder in der *Professio Fidei* noch im Treueid je für sich genommen der Antimodernisteneid erkennen. Sind hier aber die richtigen Vergleichsobjekte gewählt worden? Die dezidierte Kennzeichnung des Treueids als Vervollständigung der *Professio Fidei* legt es nahe, den Blick auf die Gesamtkomposition und ihren Zweck zu richten. Außerdem ist auf einen Hinweis zu achten, den *U. Betti* gibt: Die Tatsache, daß der Antimodernisteneid als solcher abgeschafft bleibe, schließe keineswegs aus, ihn durch eine neue Modalität der Treueverpflichtung zu ersetzen, für Bischöfe ebenso wie für andere Amtsträger<sup>150</sup>. Es wird also von einer neuen Modalität der Treueverpflichtung gesprochen, die zu einem Zweck auferlegt wird, dem früher der Antimodernisteneid diene.

Mit dem Antimodernisteneid wurde die persönliche Anerkennung des authentischen unfehlbaren Lehramts als solchen sowie seiner Lehren beschworen, und zwar unter Einschluß von Lehrvorlagen aus dem sekundären Unfehlbarkeitsobjekt<sup>151</sup>. Dies wurde in einer einleitenden Verpflichtung ausgedrückt, die anschließend auf bestimmte Einzellehren hin konkretisiert wurde<sup>152</sup>. In einem zweiten Teil folgte die Unterwerfung unter die Lehren und Anordnungen zweier gegen den Modernismus gerichteter Enzykliken, erneut zunächst in allgemeiner, dann in konkreter

---

<sup>150</sup>Vgl. U. Betti, *Profession*, 323: " ... se doveva restare abolito il Giuramento antimodernista come tale, non era tuttavia escluso di sostituirlo con una nuova modalità di impegno di fedeltà ... . Effettivamente una nuova modalità di tale impegno venne intanto adottata per i Vescovi all'inizio del proprio ministero, espressa nella formula di Giuramento di fedeltà ... Era dunque naturale che una modalità analoga venisse estesa ad altre persone deputate ad altri uffici ...".

<sup>151</sup>Vgl. R. M. Schultes, *Antimodernisteneid*, 271-287.

<sup>152</sup>Vgl. Papst Pius X., *MP Sacrorum antistitum* vom 01.10.1910, in: *AAS* 2 (1910) 669: *Iurisiurandi formula. Ego ... firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta et declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita quae huius temporis erroribus directo adversantur.*

Form<sup>153</sup>. Zumindest für diesen Teil, in dem etwa auch die Maßnahmen gegen den Modernismus angenommen wurden, kann nicht so absolut behauptet werden, der Antimodernisteneid sei "kein Obödienz- oder Treueid"<sup>154</sup>. 1967 wurde die Doppelung "Credo / eigenständiger Eid mit vielfältigen Einzelinhalten" ersetzt durch eine einzige neue gestraffte Formel. Eine Einschwörung auf disziplinarische Vorschriften erfolgte nicht mehr. Damit war zwar der Antimodernisteneid stillschweigend abgeschafft<sup>155</sup>, seine frühere Berechtigung aber nicht bestritten.

Mit den beiden neuen Formeln wird wieder ein Doppelakt verlangt. Beide Akte sind bewußt zusammengestellt worden. Der erste Akt sagt präsentisch die prinzipielle Anerkennung des universalkirchlichen authentischen Lehramts und all seiner Lehren zu. Unterschiedliche Zustimmungsarten werden unter der Bezeichnung Glaubensbekenntnis - wenngleich in einem weiten Sinne - zusammengefaßt. Es wird kein Glaubenseid verlangt, aber doch ein Bekenntnis besonderer Dignität. Insofern im Anschluß an die *Professio Fidei* ein Treueid geleistet wird, ist *formal* wie zu Zeiten des Antimodernisteneides ein Doppelakt - Glaubensbekenntnis und Eid - gefordert.

*Inhaltlich* bestehen insofern Zusammenhänge, als der Eid die Wahrung der Einheit in der Glaubenslehre sowie die Befolgung der kirchlichen Lehrgesetzgebung umfaßt. Gesetzliche Zustimmungsverpflichtungen werden zusätzlich beeidet.

Mit dieser Gesamtkomposition will sich der Gesetzgeber via Glaubensbekenntnis *und* Treueid in spezifischer Weise des umfassenden Gehorsams eines bestimmten Kreises von Amtsträgern in bezug auf Lehre und Disziplin versichern, denen von ihren Aufgaben her eine multiplikatorische Wirkung im Lehrbereich zukommt. Wie beim Antimodernisteneid stellt die Kombination von Glaubensbekenntnis und Treueid auf die Stärkung der formalen kirchlichen Lehr- und Leitungsautorität ab. Anders als bei ersterem geschieht die Sicherung nicht konkretisiert nach Einzelinhalten, sondern pauschal und damit umfassend. Wie damals für den Modus eines Eides, hat sich der Gesetzgeber heute für jene Komposition zur Vorbeugung entschieden. Wie bei der Einführung des Antimo-

---

<sup>153</sup>Vgl. ebd., 669-672 sowie R. M. Schultes, Antimodernisteneid, 288-309.

<sup>154</sup>H. Schmitz, "Professio Fidei", 361.

<sup>155</sup>Vgl. N. Trippen, Antimodernisteneid, 761.

der Antimodernisteneid meint der Gesetzgeber, die Zustimmung zu authentischen Lehren und die Befolgung von Rechtsbestimmungen durch Intervention im Einzelfall sei nicht erreicht bzw. gesichert. Wie damals zieht der Gesetzgeber weltweiten Einzelfallinterventionen (mit dem Problem der jeweiligen Klärung der *quaestio facti*) die universale Prävention<sup>156</sup> durch besondere Inpflichtnahme von Multiplikatoren vor. Damit wird das Einschreiten der Autorität im Einzelfall nicht überflüssig, aber möglicherweise seltener notwendig und insgesamt effektiver.

Wie der Antimodernisteneid stellt sich die neue Formelkomposition dar als "*Präventivmassregel .. zum Zwecke des Schutzes und der Reinerhaltung des Glaubens*"<sup>157</sup>. Sollte bei ersterem vor "den Gefahren und Irrlehren des *Modernismus*"<sup>158</sup> geschützt werden, so sucht die neue Formelkomposition einen umfassenden Schutz gegenüber jeder Abweichung von authentischen doktrinen oder disziplinären Vorgaben seitens der kirchlichen Autorität, insbesondere der universalkirchlichen.

## **II. Instruktion *Donum Veritatis* der Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen vom 24. Mai 1990**

Nur wenige Monate nach dem Beginn der rechtlichen Verbindlichkeit der neuen Form der *Professio Fidei* und des Treueids gab die Kongregation für die Glaubenslehre die vom 24. Mai 1990 datierende "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" heraus<sup>159</sup>. Sie hat bald wi-

---

<sup>156</sup>Vgl. diesen Zweck des Antimodernisteneides bei R. M. Schultes, Antimodernisteneid, 268f. 288. "... eine schwerwiegende Verunsicherung der kirchlichen Autorität, die offensichtlich meint, ihres Erachtens verlorenen Boden an Glaubenssicherheit und Gehorsam wiedergutmachen zu können", sieht in der heutigen Formel E. Feil, Sicherheit, 230.

<sup>157</sup>R. M. Schultes, Antimodernisteneid, 309f.

<sup>158</sup>Ebd., 310. Vgl. zur Problematik der genaueren Bestimmung des Modernismusbegriffs P. Neuner, Erbe, 19-28.

<sup>159</sup>Vgl. C Doctr., *Instructio Donum Veritatis* vom 24.05.1990, in: AAS 82 (1990) 1550-1570 [Deutsch: Sekretariat der DBK (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen. 24. Mai 1990, Bonn 1990 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98)]. P. Hünermann, D. Mieth, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion, Frankfurt a. M. 1991, 10 geben an, der Text sei ursprünglich in Französisch abgefaßt, veröffentlicht und erst anschließend ins Lateinische übersetzt worden. Der französi-

dersprüchliche Reaktionen hervorgerufen, die überwiegend von Vertretern der systematischen Theologie stammen<sup>160</sup>. Kanonistisches Interesse fand das Dokument nur vereinzelt und knapp<sup>161</sup>.

## 1. Rechtscharakter

Mit c. 34 § 1 CIC hat der Gesetzgeber den Versuch unternommen, die frühere Unschärfe des Ausdrucks *instructio* zu beheben. Seine Bedeutung reichte von "Unterricht" und "Unterweisung" bis hin zu Gesetzesänderungen durch Erlasse römischer Kurialbehörden<sup>162</sup>. Zwar wird der Ausdruck auch im CIC weiterhin in verschiedenen Bedeutungen verwen-

---

sche Text ist ebd., 13-73 mit einer deutschen Übersetzung abgedruckt. Verbindlich ist allein der lateinische Text in den AAS. R. Tremblay, "Donum Veritatis". Un document qui donne à penser, in: NRTh 114 (1992) 391 A. 1 spricht von einer offiziellen französischen Übersetzung der Libreria Editrice Vaticana. Von Übersetzungen ins Französische und Italienische spricht auch K. Lehmann, Dissensus, 69 A. 1.

<sup>160</sup>*Positiv* äußerten sich zur Instruktion z. B.: G. Colombo, Per la lettura dei testi del magistero (In margine alla "Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo"), in: Teologia 15 (1990) 293-304; C. G. Extremeño, La vocacion eclesial del teologo, in: Studium 31 (1990) 3-26; M. Seckler, Der Dialog zwischen Lehramt und Theologie. Die "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", in: OssRom(dt.) 20 (1990) Nr. 42 vom 19.10.1990, 6; W. Kasper, "Theologie und Lehramt". Zur zentralen Frage der "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", in: OssRom(dt.) 20 (1990) Nr. 43 vom 26.10.1990, 6. J. L. Illanes, La vocacion eclesial del teologo, in: Scripta Theologica 22 (1990) 865-880 sowie mit Hauptakzent auf der Würdigung des ordentlichen Lehramts G. Sala, Insegnamenti "fallibili" e assistenza dell Spirito Sancto. Riflessioni sul Magistero ordinario in connessione con l'istruzione su „La vocazione ecclesiale del teologo“, in: Rassegna di Teologia 34 (1993) 516-543. Erste *kritische* Würdigungen und Diskussionen sind zusammengestellt in dem Sammelband P. Hünermann, D. Mieth (Hg.), Streitgespräch, 152f. Vgl. außerdem L. Boff, Conception sowie „A Missao“; "Tübinger Erklärung", 165-167; P. Hünermann, Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit. Überlegungen zur römischen Instruktion über die kirchliche Berufung von Theologen, in: HerKorr 44 (1990) 373-377; H.-J. Lauter, Das Lehramt der Theologie, in: Pastoralblatt 42 (1990) 291-293; P. Knauer, Das kirchliche Lehramt und der Beistand des Heiligen Geistes. Zur römischen "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", in: StZ 208 (1990) 661-675; G. Stachel, "Theologie ohne Kompetenz?" - Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, 24. Mai 1990, in: Religionspädagogische Beiträge 3 (1990) 3-14. K. Lehmann, Dissensus, 69 stellte 1993 allerdings fest, das Dokument habe "trotz vieler Diskussionen noch nicht die notwendige Analyse erfahren".

<sup>161</sup>Vgl. L. Örsy, Die Grenzen des Lehramts, in: P. Hünermann, D. Mieth (Hg.), Streitgespräch, 160-171 sowie W. Böckenförde, Tendenzen, 126f.

<sup>162</sup>Vgl. H Socha, in: MKCIC, 34,1 sowie L. Wächter, Gesetz, 8. 42-44.

det<sup>163</sup>, im Rahmen der Allgemeinen Normen aber ist er in Umsetzung der klaren Reformabsicht ein fest umrissener Terminus technicus geworden. In c. 34 CIC meint er nicht-gesetzliche, die Verwaltung rechtlich bindende inhaltliche Erläuterungen oder Durchführungsanweisungen zu bestehenden Gesetzen, die bei deren Anwendung zu beachten sind<sup>164</sup>. Auf diese Weise hätte aus einer bislang *unsicheren Selbstbezeichnung* kirchlicher Rechtsnormen eine *sichere* und dadurch die kanonistische Grundaufgabe der Identifizierung von Rechtsnormen<sup>165</sup> erleichtert werden können.

H. Socha mußte allerdings - aus kanonistischer Sicht mit Bedauern - feststellen, daß neben anderen römischen Dikasterien auch die Kongregation für die Glaubenslehre den Willen des Gesetzgebers in diesem Punkt nicht geachtet, sondern "Dokumente als 'Instruktionen' veröffentlicht (hat), die nicht den Vorgaben des [c.] 34 entsprechen, sondern *lediglich* lehrhafte Erklärungen enthalten"<sup>166</sup>. Die Selbstbezeichnung des Dokuments kann daher nur als *ein* Kriterium gelten. Es muß geprüft werden, ob die weiteren Begriffsmerkmale einer Instruktion nach c. 34 CIC bei diesem Dokument gegeben sind.

Das Dokument ist erlassen von einer Instanz vollziehender Gewalt<sup>167</sup>. Es ist adressiert an die Bischöfe, also an Inhaber von *potestas exsecutiva*<sup>168</sup>. Die Diözesanbischöfe haben nach c. 386 § 2 CIC die Pflicht, in fester Haltung mit geeignet erscheinenden Mitteln die Unversehrtheit und Einheit des Glaubens (*fidei credendi!*) unter Anerkennung der gerechten Freiheit zur weiteren Erforschung der Wahrheit zu schützen - eine im Laufe der Genese des Canons<sup>169</sup> sukzessiv ausgeweitete Aufsichts-

---

<sup>163</sup>Vgl. L. Wächter, Gesetz, 22.

<sup>164</sup>Vgl. H. Socha, in: MKCIC 34, 2-12.

<sup>165</sup>Vgl. G. May, A. Egler, Einführung, 153f.

<sup>166</sup>H. Socha, in: MKCIC 34, 12 (Hervorhebung von mir).

<sup>167</sup>Das Dokument wurde in allgemeiner Form vom Papst approbiert; es wird von der Kongregation über der Glaubenslehre verantwortet, vgl. *Donum Veritatis*, 1570.

<sup>168</sup>Vgl. ebd., n. 1d: *Congregatio ... pro [sic!] Doctrina Fidei opportunum ducit Ecclesiae Catholicae Episcopis ... hanc dirigere Instructionem ...*

<sup>169</sup>Eine erste Fassung dieser Norm stand 1968 in der Studiengruppe über die Kleriker zur Debatte. Einem ersten Paragraphen über die pflichtgemäße Ausübung des Lehramts der Bischöfe folgte ein zweiter mit einer rein negativen Abgrenzung zur Kompetenz der höchsten kirchlichen Autorität. Den Bischöfen komme es nicht zu, *quaestiones doctrinales maiores* zu entscheiden, über die unter Theologen noch Uneinigkeit herrsche. Man strich auch das *maio-*

pflicht<sup>170</sup>. Primär sind also die Bischöfe als Verantwortliche im Lehrbereich und Vorgesetzte der als Sekundäradressaten genannten Theologen<sup>171</sup> angesprochen.

---

res, weil man übereinstimmend der Auffassung war, der Bischof könne auch doktrinale *quaestiones minores* nicht entscheiden, vgl. J. Herranz (Actuarius), Coetus studiorum "De clericis". Sessio IV, in: Com 18 (1986) 142f. und c. 9 Schema *De Epsicopis dioecesanis*. In der nächsten Sitzung der Arbeitsgruppe, die nun "Über die heilige Hierarchie" hieß, tauchte eine neue zweiteilige Fassung in einem c. 8 § 3 auf. Dieser betonte zunächst - positiv - die Pflicht des Bischofs, die Einheit des Glaubens in fester Weise zu schützen, um dies in zweifacher Hinsicht zu begrenzen: a) durch die Anerkennung der Freiheit zur weiteren Erforschung der Wahrheit und b) durch die Ausklammerung von Entscheidungen über diejenigen Fragen, in denen sich die Sachverständigen (*periti*) in legitimer Weise uneinig seien, vgl. Coetus studiorum "De sacra hierarchia" (olim "De clericis"), in: Com 18 (1987) 115. Noch in der vorangegangenen Sitzung war der Vorschlag eines Konsultors, statt von "Theologen" von "Sachverständigen" zu sprechen, mehrheitlich abgelehnt worden. Damit wurde zwischen Theologen als solchen und (wirklich) Sachkundigen unterschieden.

<sup>170</sup> Nachdem ein Konsultor die Sorge geäußert hatte, die "weitere Erforschung" der Wahrheiten könne objektive Wahrheiten gefährden, mußte er sich von W. Onclin sagen lassen, daß objektive Wahrheiten durch ihre weitere Erforschung nicht in Gefahr geraten. Dennoch wird eine sich anschließende "kleine Diskussion" erwähnt, deren Ergebnis darin bestand, den Gegenstand der bischöflichen Schutzpflicht um die "Unversehrtheit" des Glaubens zu erweitern, vgl. ebd., 115 sowie die neue Fassung der Bestimmung ebd., 137. Während der darauffolgenden Sitzung erhielt ein Konsultor auf die Nachfrage, was denn mit dem Wort *legitime* im Zusammenhang theologischer Meinungsverschiedenheiten gemeint sei, von W. Onclin zur Antwort, es handle sich hier um die Freiheit in jenen Fragen, in denen das Lehramt noch kein Urteil gefällt habe. Der Sekretär wünschte die Hinzufügung der Mahnung, daß die Theologen von ihrer Freiheit einen *klugen* Gebrauch machen sollen. Kurz darauf regte ein Konsultor an, "klug" so zu verstehen, daß die Theologen ihre Freiheit nicht in Versammlungen oder nicht-wissenschaftlichen Zeitschriften gebrauchen sollen, vgl. J. Herranz (Actuarius), Coetus studii "De sacra hierarchia" (olim "De clericis"). Sessio VI, in: Com 24 (1992) 37. Zur ebenfalls "klug" ausübenden Freiheit der Meinungsäußerung nach c. 218 vgl. H. Pree, Meinungsäußerungsfreiheit, 79 mit der Kritik an dem rechtlich unpräzisen Adjektiv ebd. A. 90. Anschließend wurde der Vorschlag eines Konsultors angenommen, statt von "*libertatem autem*" jetzt von "*libertatem tamen*" zu sprechen, vgl. I. Herranz (Actuarius), Coetus studii "De sacra hierarchia". Sessio VI, 38. Dadurch wird die Anerkennung der Freiheit unterstrichen, da *tamen* die stärkste einen Gegensatz kennzeichnende Partikel ist. Diese insgesamt vorsichtige Akzentuierung wurde aber dadurch relativiert, daß c. 239 § 3 Schema PopDei die Forschungsfreiheit mit dem Attribut *iusta* versah: "*Integritatem et unitatem fidei credendae aptioribus mediis firmiter tueatur, iustam libertatem tamen in veritatibus ulterius perscrutandis agnoscans, nec quaestiones de quibus periti inter se dissentiunt dirimens*" (Hervorhebung von mir). Wenn H. Pree, Meinungsäußerungsfreiheit, 78 in bezug auf die "*iusta libertas inquirendi*" in c. 218 CIC auf den "unabdingbaren Freiraum" hinweist, "den die Theologie als Wissenschaft benötigt und der sich sachnotwendig aus ihrem Wesen selbst als Anspruch auf eine relative Autonomie ergibt", dann ist die Gegenfrage zu stellen, ob seine an anderer Stelle (mit exemplarischem Hinweis auf die häufige strafrechtliche Formulierung

Das Dokument gibt seinen Inhalt in n. 1d allgemein an als Erklärung (*explicare*) der Funktion der Theologie in der Kirche. Dies wird im Hinblick auf die einzelnen Kapitel konkretisiert: Kapitel I bietet eine Betrachtung (*consideratio*) über die Wahrheit, Kapitel II beschreibt (*describere*) den Dienst der Theologen, verweilt (*immorabitur*) in Kapitel III beim besonderen Dienst der Hirten und legt schließlich in Kapitel IV einiges über

---

*iusta poena puniatur*) gegen die rechtspolitische Ambivalenz von gesetzlichen Ermessenseinräumungen geäußerten Bedenken nicht auch hier an dieses Attribut zu richten sind, vgl. ders., Bemerkungen, 38. Ein Konsultor fragte an, warum nichts über die Funktion des Bischofs als *Richter* in Glaubensangelegenheiten gesagt werde, zumal diese bedeutsame Funktion des Bischofsamtes heute nicht ausgeübt werde. *W. Onclin* antwortete, dies sei in der Formulierung "mit fester Haltung schützen" enthalten. Nachdem ein anderer Konsultor meinte, der Bischof sei in Glaubenssachen *magister* und *doctor*, während die richterliche Gewalt eher in den Bereich der menschlichen Gerechtigkeit passe, korrigierte ein Kollege, eine Häresie zu vertreten, sei auch eine Straftat. Der an der richterlichen Funktion des Bischofs interessierte Konsultor kam auf sein Anliegen mit dem Vorschlag zurück, einzufügen "*tueatur via disciplinaria*", was ein anderer modifizierte zu "*tueatur, etiam via disciplinaria*", um hier eine taxative Deutung auszuschließen. Dieser Disput führte dazu, daß auf Vorschlag von *W. Onclin* die allgemeine Klausel *aptioribus mediis* eingefügt wurde, vgl. I. Herranz (Actuarius), Coetus studii "De sacra hierarchia". Sessio VI/1969, 37f. Während der Überarbeitung des c. 239 § 3 Schema PopDei wurde auf der Sitzung vom 13. März 1980 ohne weitere Begründung der Nebensatz *quaestiones ... dissentiunt dirimens* und damit der letzte Hinweis auf einen legitimen Meinungsstreit unter Sachkundigen gestrichen und das *tamen* vorangestellt, vgl. N. Pavoni (Actuarius), Coetus studiorum "De Populo Dei" Examen animadversionum exhibitarum ex processu verbali lingua italica confecta. V Sessione, in: Com 12 (1980) 298. Der so gekürzte c. 353 § 3 Schema CIC 1980 wurde laut Relatio 1981, 105 trotz des Vorschlags von *Kard. Palazzini*, nicht nur vom Glauben, sondern auch von den *mores ac disciplinae* zu sprechen, nicht geändert. Daher überrascht es, daß c. 386 § 2 Schema CIC 1982, der bereits die Endfassung bietet, nochmals eine Veränderung zeigt: Stellte die bisherige Formulierung *aptioribus mediis* auf objektiv geeignete Mittel ab, so wurde dies durch die Umformulierung *quae aptiora videantur* zwar nicht aufgehoben, aber undeutlicher und somit eine abschwächende Auslegung zugelassen. Während die amerikanische und französische Übersetzung hier keine Änderung gegenüber der Fassung des vorherigen Schemas zu erkennen geben, vgl. Coriden, 327 sowie CodParis, 265, stellt die Übersetzung im Auftrag der DBK mit der Formulierung "mit Mitteln, die *ihm* geeignet scheinen" (Hervorhebung von *mir*) die Beurteilung in das Ermessen des Diözesanbischofs.

<sup>171</sup>Theologinnen führt das Dokument in verkürzter Sprechweise nicht an. Dies wird angesichts der Zahl wissenschaftlich qualifizierter Frauen in der Seelsorge, der kirchlichen Verwaltung und im Bereich theologischer Forschung und Lehre mit Recht kritisiert, vgl. E. Fahlbusch, Römischer Fundamentalismus. Eine kritische Betrachtung der Konfrontation von Lehramt und Theologie, in: MdKI 41 (1990) 89 sowie E. Klinger, Schwere Mängel, in: Publik Forum 19 (1990) Nr. 14 vom 13.07.1990, 19. Theologinnen sind jedoch eindeutig mitgemeint.



das gebührende Verhältnis, das zwischen Hirten und Theologen bestehen muß (*quae ... intercedant oportet*), vor.

*Oportet* wird rechtssprachlich überwiegend zur Kennzeichnung von Rechtspflichten verwendet. Insbesondere in der Kombination mit einem Verb im Konjunktiv ist es seine Aufgabe zu vermeiden, daß dies als bloßer Rat verstanden wird. Vielmehr soll die rechtliche Verbindlichkeit des damit Ausgedrückten klargestellt werden<sup>172</sup>. Es geht um das rechtlich geforderte Verhältnis zwischen Lehramt und Theologen. Dazu wird einiges dargelegt und erklärt, es wird kein neues Gesetz erlassen. Das Dokument bezieht seine Inhalte implizit auf die geltenden Gesetze. Um welche es geht, wird in einigen Verweisungen explizit benannt<sup>173</sup>; ansonsten ist es aus dem jeweiligen Inhalt und Kontext des Dokumentes zu erschließen<sup>174</sup>. Das Dokument erklärt also die Vorschriften von Gesetzen und gibt Orientierungen für deren Anwendung. Es ist somit als Instruktion im Sinne des c. 34 CIC zu verstehen. Sie ist rechtsverbindlich für die Bischöfe und für die ihnen jeweils unterstehende Verwaltung. Daß sie, obwohl kein Promulgationserfordernis besteht, über den unmittelbaren Adressatenkreis hinaus publiziert wurde, spricht nicht zwingend gegen ihren Rechtscharakter als Instruktion<sup>175</sup>. Dies kann einer größeren Transparenz des gewünschten Verwaltungshandelns<sup>176</sup> wie auch der Warnung dienen<sup>177</sup>.

---

<sup>172</sup>Vgl. P. Erdö, *Expressiones*, 20f.

<sup>173</sup>Sechs der 43 Anmerkungen verweisen auf Gesetzestexte. A. 14. 15. 21 und 22 verweisen auf den Erlaß der *Professio Fidei* und des Treueids. A. 21. 23 und 37 auf Normen des CIC, näherhin cc. 752, 812, 833 CIC. A. 37 schließlich nennt die Ap. Konst. *Sapientia Christiana*, n. 27a.

<sup>174</sup>Als Bezugsgesetze kommen etwa in Betracht: Cc. 212 § 3, 747-755, 760, 762, 772, 775, 780, 803 § 2, 804-806, 809-812, 818, 822-832 CIC.

<sup>175</sup>H. Socha, in: MKCIC 34, 12 rechnet zu den im Zweifelsfall notwendig kumulativ gegebenen Kriterien auch die Unterlassung der Promulgation.

<sup>176</sup>Vgl. L. Wächter, *Gesetz*, 199 A. 197.

<sup>177</sup>Als Instruktion "gemäß c. 34 § 1 CIC u. a. als Handreichung für Verständnis und Anwendung der cann. 747 und 752" versteht W. Böckenförde, *Tendenzen*, 126 das Dokument. Von der "technischen Bedeutung" seiner Selbstbezeichnung geht auch L. Örsy, *Grenzen*, 161 aus.

## 2. Anlaß und Aufbau

Die Kongregation für die Glaubenslehre hielt es 1990 für angebracht, die Aufgabe *der Theologie in der Kirche* darzulegen<sup>178</sup>. Dem entspricht die Wahl des Titels des Dokuments: Die *kirchliche Berufung des Theologen*. "Der Theologe" ist eine idealtypische Personifikation der Theologie. Die Kombination *kirchliche Berufung* unterstreicht das Anliegen, die kirchliche Einbindung des Theologen/der Theologie darzulegen. Die idealtypische Formulierung macht darüber hinaus deutlich, daß es nicht nur um die Theologen als Mitglieder eines Berufsstandes geht, also nur um jene, die "im Namen der Kirche" lehren, auch wenn ihnen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird<sup>179</sup>.

Diesem Thema eine eigene erklärende Instruktion zu widmen, bedeutet, daß die Kongregation in den Punkten, in denen sie ihr Anliegen entfaltet, Klärungsbedarf sieht. Für die augenblickliche Situation der Theologie werden Momente der Krise und Spannungen (*discriminum et contentionem*) diagnostiziert<sup>180</sup>. Der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, J. Kard. Ratzinger, hat dementsprechend bei der Präsentation der Instruktion für die Presse die Hoffnung geäußert, sie könne dazu beitragen, "das Klima in der Kirche wieder zu entkrampfen"<sup>181</sup>. Eingangs hatte er das Anliegen der Instruktion bezeichnet als "Neubesinnung auf die Stellung der Theologie und des Theologen wie auf deren Verhältnis zum Lehramt"<sup>182</sup>. Sie sei "notwendig geworden" auf Grund einer nachkonziliaren Entwicklung, in der die Theologen sich mehr und mehr als "die eigentlichen Lehrer der Kirche und als die Lehrer auch der Bischöfe"

---

<sup>178</sup>Vgl. *Donum Veritatis* n. 1d.

<sup>179</sup>Vgl. ebd., n. 22. Die diesbezüglich mit dem Anspruch einer angemessenen Hermeneutik für das Dokument vorgetragene Sorge und Kritik von G. Colombo, *Lettura*, 301f. ist unberechtigt. Es bleibt jedoch auf der sprachlichen Ebene der Eindruck, der eine Dialogpartner werde "sozusagen individualisiert ..., während der andere eher in der Generalität des Institutionellen verbleibt", vgl. M. Seckler, *Dialog*, 6.

<sup>180</sup>Vgl. n. 1c: "... theologia ... etiam momenta *discriminum et contentionum* cognovit et *adhuc cognoscit*." (Hervorhebung von mir).

<sup>181</sup>J. Kard. Ratzinger, Zur "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", in: *IKaZ* 19 (1990) 565.

<sup>182</sup>Ebd., 562.

gefühlte hätten, und als solche entdeckt und gestützt würden durch die Massenmedien<sup>183</sup>.

Dies zeigt, daß die Instruktion eine weitere Reaktion auf bestehende Spannungen zwischen Lehramt und Theologen ist<sup>184</sup>. Darauf hatte bereits der CIC in seiner lehrrechtlichen Grundnormierung reagiert<sup>185</sup>. Der Papst suchte der Situation präventiv durch die neuen Formeln für die *Professio Fidei* und die Einführung des Treueids zu begegnen. Letztere Maßnahme betrifft allerdings diejenigen Theologen nicht, die von c. 833 CIC nicht erfaßt sind, außerdem scheint die Rezeption manchenorts auszubleiben<sup>186</sup>.

Der *Aufbau* der Instruktion umfaßt neben Einleitung<sup>187</sup> und Schluß<sup>188</sup> vier Kapitel: Kapitel I behandelt die Wahrheit als Geschenk Gottes (*Veritas, Dei donum Populo suo*<sup>189</sup>), Kapitel II die Berufung des Theologen (*Vocatio theologi*<sup>190</sup>), Kapitel III das Lehramt der Hirten (*Magisterium Pastorum*<sup>191</sup>), und Kapitel IV handelt vom "Lehramt und

---

<sup>183</sup>Ebd., 562. Im Kontext: Auf dem II. Vatikanischen Konzil seien "die Bischöfe selbst ... von dem Reichtum einer ihnen zum Teil noch wenig vertrauten Theologie überrascht (gewesen) und ließen sich willig von den Theologen als ihren Lehrmeistern in bisher von ihnen unbetretenes Land führen, auch wenn die letzten Entscheide, was Aussage des Konzils und somit der Kirche selbst werden durfte, den Vätern überlassen blieben. Nach dem Konzil ging die Dynamik der Entwicklung weiter; die Theologen fühlten sich mehr und mehr als die eigentlichen Lehrer der Kirche und als die Lehrer auch der Bischöfe. Seit dem Konzil waren sie überdies von den Massenmedien entdeckt und für sie interessant geworden. Das Lehramt des Heiligen Stuhls erschien nun zusehends als ein letzter Rest eines verfehlten Autoritativismus: Der Eindruck war, daß mit dem Pochen auf Autorität von einer außerwissenschaftlichen Instanz das Denken gegängelt werden sollte, während doch der Weg der Erkenntnis nicht durch Autorität vorgeschrieben werden könne, sondern einzig von der Kraft des Arguments abhängen". Das sind empirische Aussagen. Ob sie als solche zutreffen und repräsentativ für eine *opinio communis* oder nur vereinzelt geäußert werden, muß der kirchliche Zeithistoriker überprüfen. Hier sind sie als Angabe der Motivation für den Erlass des Dokuments relevant.

<sup>184</sup>So die Einordnung der Instruktion durch Befürworter wie Kritiker, vgl. E. Fahlbusch, 87f.; P. Hünermann, Lehramt, 373; G. B. Sala, Insegnamenti, 519.

<sup>185</sup>Der CCEO wurde erst am 18. Oktober 1990, also nach der Instruktion promulgiert.

<sup>186</sup>Vgl. oben S. 423.

<sup>187</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 1.

<sup>188</sup>Vgl. ebd., n. 42.

<sup>189</sup>Vgl. ebd., nn. 2-4.

<sup>190</sup>Vgl. ebd. nn. 6-12.

<sup>191</sup>Vgl. ebd., nn. 13-20.

der Theologie" (*Magisterium et theologia*<sup>192</sup>). Programmatisch setzt dieser Zwischentitel den im 19. Jahrhundert erstmals kirchenamtlich anzutreffenden Sprachgebrauch fort, demzufolge *magisterium* und Theologie zwei klar geschiedene Instanzen sind und die Lehramtsbezeichnung ausschließlich der Hierarchie reserviert ist<sup>193</sup>. Bereits quantitativ erweist sich das letzte - ausdrücklich normative - Kapitel als Schwerpunkt der Instruktion. Es ist als einziges selbst untergliedert in einen Komplex über die Art und Weise der Zusammenarbeit zwischen Lehramt und Theologie (*Ratio cooperationis*<sup>194</sup>) und über die Frage des Dissenses (*Quaestio dissensionis*<sup>195</sup>) und umfaßt mehr Sinnabschnitte als die übrigen drei Kapitel zusammen<sup>196</sup>.

Dieser quantitative Befund wird durch den logischen Aufbau der Instruktion bestätigt, der das letzte Kapitel als Ziel und Hauptinteresse der Instruktion ausweist. Um das Verhältnis zweier Instanzen zueinander zu bestimmen, müssen diese in ihrer jeweiligen Eigenart erfaßt sein. Dieser Klärung der Eigenart von Theologie und Lehramt dienen die Kapitel II und III. Diesen beiden spezifizierenden Kapiteln ist schließlich ein grundlegendes Kapitel über die Wahrheit vorangestellt. Das Verhältnis zu ihr ist der Theologie und dem Lehramt gemeinsam, wenn auch spezifisch verschieden. Die Instruktion zeigt einen linear fortschreitenden logischen Aufbau<sup>197</sup>. Bereits Aufbau und Schwerpunkt der Instruktion zeigen, daß sie den Schlüssel für die "kirchliche Berufung" des Theologen gerade in dessen Verhältnis zum Lehramt sieht<sup>198</sup>.

---

<sup>192</sup>Vgl. ebd., nn. 21-41.

<sup>193</sup> Vgl. oben S. 231.

<sup>194</sup>Vgl. ebd., nn. 13-21.

<sup>195</sup>Vgl. ebd., nn. 22. 41.

<sup>196</sup>Für K. Lehmann, Dissensus, 72 zeigt sich bereits darin dieser Teil als "Hauptziel" der Instruktion.

<sup>197</sup>Vgl. so mit Recht G. Colombo, Lettura, 294.

<sup>198</sup>So sagt *Donum Veritatis*, n. 12b am Ende des Kapitels über den Theologen, es sei zum rechten Verständnis der Beziehung zwischen Theologie und Lehramt *notwendig*, die Funktion des Lehramts in der Kirche darzulegen. Dem entspricht die Angabe von J. Kard. Ratzinger, "Instruktion", 562, das Dokument versuche "die Stellung der Theologie und des Theologen wie ... deren Verhältnis zum Lehramt ... beides aus ihrer inneren Logik zu verstehen".

Die Instruktion präsentiert sich schon von ihrem Aufbau her als durchstrukturierter Text, der als komplexe Einheit zu verstehen und auszulegen ist<sup>199</sup>. Die Kapitel stellen keine Einzeltraktate dar, sondern sind eng aufeinander bezogen. Wo Unterschiede zwischen Kapiteln in sachlicher oder stilistischer Hinsicht bestehen, ist nach deren Sinn und der dahinter stehenden Absicht zu fragen.

So sperrt sich der skizzierte Aufbau von vornherein der mehrfach anzutreffenden Behauptung einer Zäsur zwischen den ersten und den letzten beiden Kapiteln. Kapitel I und II werden etwa als "Darstellung der transzendenten Prinzipien ..., welche die Berufung des Theologen bestimmen", abgehoben<sup>200</sup>. Es wird von "fast unerklärlichen Widersprüchen" gesprochen und der Eindruck wiedergegeben, "hier seien *zwei* Texte ineinandergeschoben worden: ein eher offener theologischer Text auf der Linie des Konzils und ein eher engstirniger Text einer schmalspurigen Theologie auf der Linie der Disziplinierung"<sup>201</sup>. Mehr auf den unterschiedlichen Stil abhebend, aber den inneren Zusammenhang als solchen nicht leugnend, urteilt *K. Lehmann*: Die ersten beiden Kapitel seien "in einem konzilianter Stil formuliert, richten sich immer wieder am biblischen Gedankengut aus und übernehmen viele Einsichten eines neuzeitlich geprägten Verständnisses der Theologie als Wissenschaft." Vom dritten Kapitel an herrsche aber eine andere Diktion vor, "die mehr durch die traditionelle dogmatische und immer mehr auch kirchenrechtliche Sprache bestimmt wird. Der innere Zusammenhang mit den beiden ersten Abschnitten kann wegen der Verschiebung der Sprach- und Denkstile immer

---

<sup>199</sup>Hierin ist R. Tremblay, "Donum Veritatis", 401 zuzustimmen, wenn es auch befremdlich erscheint, daß er sich mit der "Rezeption" der Instruktion beschäftigen will, die sich äußernden Rezipienten aber nicht namentlich nennt, sondern anonym referiert. Eine solche Auseinandersetzung verwickelt keineswegs - wie er ebd., 390 meint - zwangsläufig in Polemik. Polemiken können als solche kritisiert werden. Ein Verzicht auf namentliche Auseinandersetzung macht einen Beitrag nicht grundlegender ("plus fondamental") oder friedfertiger ("plus irénique"). Vielmehr wird es so unmöglich, die Berechtigung der vorgetragenen Kritik zu überprüfen.

<sup>200</sup>Vgl. C. Duquoc, Anerkennung und Erniedrigung. Eine Innenansicht der römischen Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, in: P. Hünermann, D. Mieth (Hg.), Streitgespräch, 172f.

<sup>201</sup>D. Mieth, Dokument, 152. Der Untertitel relativiert diesen Eindruck allerdings als "Kritik a prima vista".

nur mühsam zurückgewonnen werden"<sup>202</sup>. Damit ergibt sich die Notwendigkeit, die bestehenden Unterschiede aus dem Text selbst zu erklären. Die dafür erforderliche Mühe verringert sich, wenn man dem Gedankengang des Gesamttextes folgt und der Einleitung des Dokuments entsprechend das letzte Kapitel als normativen Ziel- und Schwerpunkt des Ganzen versteht.

### 3. Inhalt

#### a. Die Voraussetzungen für die Bestimmung des Verhältnisses von Lehramt und Theologie

Das erste Kapitel widmet sich in einem grundsätzlichen Sinne der Wahrheit als Geschenk Gottes an sein Volk. Damit wird eine gemeinsame Basis geschaffen, auf der die Partner des Verhältnisses (Theologe und Lehramt) und dieses selbst bestimmt werden sollen. Über diesen Aspekt hinaus enthalten aber auch die weiteren Kapitel Aussagen über die Wahrheit. Sie sind mit zu berücksichtigen, wenn das dem Dokument zugrundeliegende Wahrheitsverständnis angemessen erfaßt werden soll.

Bereits die Einleitung beginnt programmatisch: die von Christus geschenkte Wahrheit mache frei<sup>203</sup>. Gleich darauf wird der Bezug zur Erkenntnisebene herausgestellt, indem die Erforschung (*inquisitio*) der Wahrheit als Forderung der menschlichen Natur bezeichnet wird<sup>204</sup>. Mit der Feststellung, daß Erkenntnis und Leben, Wahrheit und Existenz im christlichen Glauben innerlich verbunden sind, wird die Korrespondenz von Erkenntnis und Wahrheit fortgesetzt ("*cognitio et vita, veritas et existentia*"; Hervorhebung von mir)<sup>205</sup>. Ergangen ist das Geschenk Gottes in der Offenbarung. Sie übersteigt zwar das menschliche Fassungsvermögen, steht aber nicht im Widerspruch zur menschlichen Vernunft. Vielmehr sei in der Kirche von Beginn an mit dem Eintritt in das Geheimnis Christi neben der Taufe auch die "Form der Lehre" (*forma doctrinae*)

---

<sup>202</sup>K. Lehmann, *Dissensus*, 70f.

<sup>203</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 1a.

<sup>204</sup>Vgl. ebd.

<sup>205</sup>Vgl. ebd., n. 1b.

verbunden gewesen<sup>206</sup>. Die Instruktion versteht die Wahrheit als *Lehre*, so daß logisch fortfahrend in bezug auf die Theologie vom Dienst an der Lehre als Kennzeichen der Theologie ("*ministerium doctrinae, igitur*"; Hervorhebung von mir) gesprochen werden kann.

#### aa. Wahrheitsverständnis

Dieser Wahrheitsbegriff wird im ersten Kapitel aufgegriffen und weiter entfaltet. Als Geschenk und Vorgegebenes wirkt die Wahrheit befreiend, sie befreit nämlich aus der Unkenntnis der Wahrheit (*ignorantia veritatis*), welche die Menschen in Isolierung und Gegensätzen gefangenhält<sup>207</sup>. Diese ihm geschenkte Wahrheit hat das neue Volk Gottes im Sinne der ganzen Kirche zu bewahren und weiterzugeben ("*conservandi et transmittendi donum veritatis*")<sup>208</sup>. Die Gläubigen antworten auf diese Berufung durch ein Leben in Glauben und Liebe sowie durch die Darbringung des Lobesopfers an Gott. Glaubensleben und Verwirklichung der Berufung zur Bewahrung und Weitergabe der Wahrheit durch ein Leben in Liebe werden unterschieden. Speziell das Glaubensleben wird unter Berufung auf LG 12 dahingehend charakterisiert, daß die Gemeinschaft aller Gläubigen im Glauben nicht irren kann und daß sich dieser übernatürliche Glaubenssinn in der Übereinstimmung "von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien" zeigt<sup>209</sup>. Damit wird umschrieben, was LG 12 explizit mit der Wendung "unter der Führung des Lehramts" ausdrückt<sup>210</sup>. Überleitend zum zweiten Kapitel wird auf die verschiedenen Gnadengaben hingewiesen, die der heilige Geist unabhängig vom jeweiligen Stand unter den Gläubigen verteilt. Mit ihrer Hilfe kann das Volk Gottes sein Glaubensleben immer wieder erwecken oder neu beleben, indem es sich mit den Glaubenswahrheiten (Pl.!) unter der Führung des Heiligen Geistes tiefer auseinandersetzt<sup>211</sup>.

---

<sup>206</sup>Vgl. ebd., n. 1b.

<sup>207</sup>Vgl. ebd., n. 3.

<sup>208</sup>vgl. ebd., n. 3.

<sup>209</sup>Vgl. ebd., n. 4.

<sup>210</sup>Vgl. oben S. 302.

<sup>211</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 5.

## ab. Die Berufung des Theologen

Das *zweite Kapitel* greift eine dieser Gnadengaben heraus. Es konkretisiert die *Berufung des Theologen* als die Aufgabe, sich - in Gemeinschaft mit dem Lehramt (*in communione cum Magisterio*; in Großschreibung) - ein immer tieferes Verständnis (*perceptionem*) des Wortes Gottes zu verschaffen, wie es in der Heiligen Schrift enthalten ist und von der lebendigen Tradition der Kirche weitergegeben wird<sup>212</sup>. Damit wird der Bezug zur Wahrheit fortgeführt und der Bezug zum Lehramt eingeführt.

Durch diese grundsätzliche Charakterisierung der Theologie wird angezeigt, daß die folgenden Konkretisierungen nur dann recht verstanden sind, wenn sie den Rahmen der Gemeinschaft mit dem Lehramt nicht sprengen; dies gilt auch dort, wo dies nicht mehr eigens wiederholt wird. Auf diese Weise wird das Mißverständnis ausgeschlossen, die vorausgehende Behandlung der Theologie weise auf irgendeinen Vorrang vor dem Lehramt hin. Zwar hat *J. Kard. Ratzinger* bei der Präsentation eigens auf die Erstbehandlung der Theologen als Eigenart der Gliederung hingewiesen<sup>213</sup>. Der Inhalt des Dokuments zeigt aber, daß dies in Fortführung des ersten Kapitels geschieht, das eine Gesprächsbasis bieten will. Es will dem Verdacht gegensteuern, die Theologie werde unter dem Aspekt ihrer Abhängigkeit vom Lehramt behandelt. Der Leser soll an dieser Stelle offen bleiben für die Hauptaussagen des Dokuments, die ja erst das Verhältnis zwischen Theologe und Lehramt bestimmen wollen<sup>214</sup>.

Die Theologie hilft dem Volk Gottes, Rechenschaft von seinem Glauben abzulegen, indem sie sich im Gehorsam gegenüber der Stimme der Wahrheit um das Verständnis des Glaubens bemüht<sup>215</sup>. Wie macht diese Stimme sich vernehmbar?

*Weil (Hanc ob causam)* die Wahrheit, die hier wie an späterer Stelle, wo sie mit Gott identifiziert wird<sup>216</sup>, großgeschrieben ist, auf Mitteilung

---

<sup>212</sup>Vgl. ebd., n. 6a.

<sup>213</sup>Vgl. J. Kard. Ratzinger, "Instruktion", 563.

<sup>214</sup>G. Colombo, *Lettura*, 296f. bedauert diese Gliederung wegen des erwähnten möglichen Mißverständnisses dennoch. Beruhigt ist er nur dadurch, daß dieser Eindruck vom Text selbst her ausgeschlossen sei.

<sup>215</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 6b.

<sup>216</sup>Vgl. ebd., n. 8a.



und der Mensch auf ihre Erkenntnis hingeordnet ist, hat Christus seine Apostel gesandt, um die Menschen zu Jüngern zu machen und sie zu (be)lehren (*easque docerent*). Zur Vermittlung seiner selbst in der zu lehrenden Wahrheit<sup>217</sup> erhielten die Apostel ihre Sendung zur Lehre. Diese ist Voraussetzung dafür, daß man Jünger werden kann<sup>218</sup>. Weil dem so ist, wird die Theologie bezeichnet als integraler Bestandteil des Gehorsams gegenüber dem den Aposteln erteilten Auftrag (*Theologia ... partem integram constituit oboedientiae huic mandato*)<sup>219</sup>.

Die Theologie/die Theologen hat/haben nicht selbst diesen Auftrag erhalten. Vielmehr ist die Theologie eine Helferin, um den Glauben kommunikabel zu machen<sup>220</sup>. Auf diese Weise (*ita*) gehorcht (*obtemperat*) die Theologie dem Antrieb der Wahrheit, sich (durch die Lehre der Apostel) mitzuteilen<sup>221</sup>. Das Verhältnis des Theologen zur Wahrheit ist nach dieser Gedankenführung kein unmittelbares, sondern eines über den Lehrauftrag an die Apostel (und deren Nachfolger) vermitteltes. *J. Kard. Ratzinger* betont, daß das Wort Gottes dem theologischen Forschen vorausgeht. Dieses Wort Gottes sei "Maß der Theologie und braucht sein eigenes Organ - das Lehramt, das Christus den Aposteln und durch sie ihren Nachfolgern übergeben hat"<sup>222</sup>.

Voraussetzung für theologisches Arbeiten, deren Objekt Gott selbst als die Wahrheit ist, sei die dauernde Verbindung mit dem Gebet. Auf diese Weise werde der Theologe zugänglicher für den übernatürlichen Glaubenssinn (der sich unter der Führung des Lehramts in der universalkirchlichen Übereinstimmung äußert). Von ihm hänge er ab, er hat ihm sichere Regel bei seinen Überlegungen zu sein, nach ihm kann die Richtigkeit seiner Schlüsse beurteilt werden<sup>223</sup>.

---

<sup>217</sup>Die Verbindung des großgeschriebenen Wahrheitsbegriffs mit *docere* impliziert die Vereinbarkeit von Selbst- und Wortoffenbarung.

<sup>218</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 7a.

<sup>219</sup>Vgl. ebd., n. 7a.

<sup>220</sup>Vgl. ebd., n. 7b: *Theologia igitur auxiliatricem operam confert, ....*

<sup>221</sup>vgl. ebd., n. 7b.

<sup>222</sup>Vgl. *J. Kard. Ratzinger*, "Instruktion", 564.

<sup>223</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 8.

Zwei weitere Abschnitte erläutern die Eigenart der Theologie als kritischer Wissenschaft und ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften. Es wird unterschieden zwischen einem wissenschaftlichen Begriff der Kritik (*critica severitas*) und einer kritischen Gesinnung (*criticus spiritus*). Erstere gibt sich Rechenschaft über jeden Schritt der Untersuchung, letztere ist eher auf Affekte und Vorurteile zurückzuführen<sup>224</sup>. Kriterien zur Unterscheidung beider Haltungen werden an dieser Stelle nicht genannt. Einen Hinweis kann der nächste Abschnitt geben.

N. 10 zeigt, wie wichtig es ist, auch im Kapitel über die Theologen die Korrelatbegriffe Wahrheit/Lehre und Lehramt nicht aus dem Blick zu verlieren. Die interdisziplinäre Arbeitsweise der Theologie dient dem Zweck, die geoffenbarte Wahrheit über den Menschen und die moralischen Normen seines Handelns besser zu erfassen. Als Gegenstand der Offenbarung werden - wie selbstverständlich und unter Voraussetzung dieser in früheren lehramtlichen Verlautbarungen vertretenen Auffassung - auch moralische Normen einbezogen. Zweifel daran, ob geoffenbarte sittliche Normen tatsächlich in der Heiligen Schrift enthalten sind oder überhaupt vorstellbar sind, werden damit implizit zurückgewiesen<sup>225</sup>. Einige Sätze weiter wird diese Offenbarungswahrheit auch als geoffenbarte Lehre (*doctrina revelata*) bezeichnet. Ob das interdisziplinäre theologische Arbeiten in rechter Weise geschieht, entscheidet sich am Maßstab der geoffenbarten Lehre<sup>226</sup>.

Das bedeutet: Der Theologe darf die Glaubenslehre nicht verletzen. Sie begrenzt seine Freiheit zu theologischer Forschung, die somit eine spezifische und keine allgemeine ist. Neue Meinungen (*novae opiniones*) sind Vorschläge an die ganze Kirche. *Viele* Verbesserungen und Erweiterungen sind notwendig, bevor die Zeit herankommt, in der die Kirche solche Meinungen erlauben, sich zu eigen machen kann<sup>227</sup>. Wiederum schon überleitend zum dritten Kapitel wird die Freiheit zur Forschung in einem eigenen Abschnitt nochmals spezifiziert. Sie wird allgemein bestimmt als eine rezeptive Haltung, als eine Bereitschaft, die Wahrheit so, wie sie nach der Forschungsarbeit sich darstellt, anzunehmen. Bei der

---

<sup>224</sup>Vgl. ebd., n. 9.

<sup>225</sup>Vgl. ebd., n. 10b sowie S. 253.

<sup>226</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 10c.

<sup>227</sup>Vgl. ebd., n. 11b.

theologischen Forschung soll kein Element Einfluß gewinnen, das der vom jeweiligen Objekt geforderten Methode fremd ist. Bezogen auf die Theologie, ihr Objekt und die möglichen verfremdenden Elemente bedeutet das: Die Freiheit theologischer Forschung bewegt sich im Rahmen rationaler Erkenntnis. Der Gegenstand dieser Erkenntnis ist durch die Offenbarung (vor)gegeben, und zwar so, wie sie in der Kirche unter der Autorität des Lehramts weitergegeben und erklärt sowie im Glauben angenommen wird<sup>228</sup>. Wer diese Prinzipien vernachlässigt, hört auf, Theologie zu betreiben<sup>229</sup>. Das Dokument spricht nur von Forschungs-, nicht von Lehrfreiheit<sup>230</sup>.

#### ac. Das hierarchische Lehramt

Das *dritte Kapitel* führt diese Grundsätze näher aus, indem es sich dem *Lehramt der Hirten*<sup>231</sup> zuwendet und dabei vorausweist auf das eigentliche Ziel der Instruktion, nämlich die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und Lehramt.

Der Kirche insgesamt sei die Gabe des Heiligen Geistes verliehen. Das Volk Gottes habe daran unter der Führung des Lehramts teil<sup>232</sup>. Das Lehramt der Kirche sei die einzige *authentische* Instanz für die Interpretation des geschriebenen oder überlieferten Wortes (*Verbum Dei scriptum*

---

<sup>228</sup>Vgl. ebd., n. 12a und besonders b: *In scientia theologica haec libertas investigationis inscribitur intra cognitionem rationalem, cuius obiectum praebetur Revelatione, transmissa et explicata in Ecclesia sub Magisterii auctoritate, et per fidem excepta.*

<sup>229</sup>Vgl. ebd.: *Neglegere haec elementa, quae ut principia habenda sunt, idem est ac desistere a theologia exercenda.* Auf die Unterschiede zum "profanen" Begriff der Forschungsfreiheit macht kritisch aufmerksam P. Hünermann, Lehramt, 374.

<sup>230</sup>Vgl. P. Hünermann, Lehramt, 374, der, allerdings von einem allgemeinen Wissenschafts- und Freiheitsbegriff ausgehend, meint, eine Verkürzung der Wissenschaftsfreiheit auf die Forschung unter Ausschluß der Lehre zerstöre die Wissenschaft selbst, da beides unlösbar zusammengehöre.

<sup>231</sup>Im Unterschied zum Theologen werden die *Pastores* immer großgeschrieben.

<sup>232</sup>Vgl. P. Knauer, Lehramt, 663 mit dem Hinweis, daß "Volk Gottes" eigentlich ein konziliarer Gesamtbegriff für die Kirche sei. Die Instruktion zeigt aber, daß er auch nur für den Teil der Gläubigen verwendet werden kann, die nicht Inhaber des hierarchischen Lehramts sind; der Ausdruck *Pastores* wird in einem eingeschränkten Sinne verwendet, da nur die Bischöfe Träger des Lehramts sind.

*vel traditum*)<sup>233</sup>. Sodann wird die Sendung des Lehramts betont. Ihm komme es zu, das Wort Gottes zu bewahren, auszulegen und zu verbreiten. Das Lehramt sei eine von Christus als konstitutives Element der Kirche gewollte Institution<sup>234</sup>. Damit die Hirten die Aufgabe, das Evangelium zu lehren und die Offenbarung authentisch zu interpretieren, erfüllen können, habe Christus ihnen den Beistand des Heiligen Geistes verheißen. In einzigartiger Weise habe er sie in Sachen des Glaubens und der Sitten mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausgestattet<sup>235</sup>. Die Verknüpfung der beiden Sätze ist unglücklich, weil nicht eindeutig: Soll *singulari modo* eine besondere Art des Geistbeistandes speziell in Glaubens- und Sittensachen kennzeichnen im Unterschied zu einem allgemeinen Geistbeistand, der dann auch über diesen Bereich hinaus reicht? Dies würde die Verheißung auch auf Äußerungen außerhalb des Gegenstandsbereichs des Lehramts beziehen. Oder soll der Geistbeistand schon im einleitenden Satz Unfehlbarkeit implizieren, die dann in besonderer Weise bei Entscheidungen über Glaubens- und Sittenangelegenheiten in Anspruch genommen würde? Die im Auftrag der DBK vorgenommene deutsche Übersetzung scheint das letztere fehlleitende Verständnis anzunehmen<sup>236</sup>. Von den verschiedenen Formen, in denen dieses Charisma ausgeübt wird, werden nur die außerordentlichen genannt, nämlich die päpstliche *ex-cathedra*-Entscheidung und die, bei der die Bischöfe zusammen mit ihrem sichtbaren Haupt in einem kollegialen Akt handeln, wie dies in Ökumenischen Konzilien der Fall ist<sup>237</sup>. Dadurch wird die ordentliche und universale Form der Ausübung des unfehlbaren Lehramts implizit als der Normalfall angesehen. Bemerkenswert ist, daß nicht die konziliare und

---

<sup>233</sup>Vgl. n. 13. Anders als in n. 6 werden hier Hl. Schrift und Tradition disjunktiv zugeordnet, vgl. oben S. 427.

<sup>234</sup>Vgl. n. 14.

<sup>235</sup>Vgl. n. 15: *Ut plene adimplere possent munus ipsis creditum Evangelium docendi et Revelationem authentice interpretandi, Iesus Christus Pastoribus Ecclesiae Spiritus Sancti assistentiam promisit. Ipse singulari modo eos charismate infallibilitatis ditavit, in iis rebus, quae ad fidem et ad mores pertinent.*

<sup>236</sup>Vgl. P. Knauer, Lehramt, 663 mit A. 4, der zu Recht auf die Begrenzung des Unfehlbarkeitscharismas auf "Glaube und Sitten" hinweist. Diese inhaltliche Begrenzung fehlt auch in n. 23, vgl. dazu S. 476.

<sup>237</sup>Vgl. n. 15: *Exercitium huius charismatis varios modos admittit. Speciali ratione exercetur, cum episcopi, una cum eorum visibili capite, per collegialem actum, uti accidit in Conciliis Oecumenicis, aliquam doctrinam proclamat ....*

päpstliche Ausübung nebeneinandergestellt werden, sondern die päpstliche und die kollegiale Ausübungsform, für die das Ökumenische Konzil als Beispiel genannt wird. Daraus ergibt sich ebenfalls implizit, daß weitere kollegiale Formen möglich sind, daß aber die ordentliche und universale Form nicht dazu gehört, denn sie ist *per definitionem* keine außerordentliche<sup>238</sup>.

N. 16 der Instruktion wendet sich in drei Absätzen dem Unfehlbarkeitsobjekt zu und steuert dabei unmittelbar die Lehren an, die im zweiten Zusatz der *Professio Fidei* erfaßt sind, während es den Bereich der Dogmen voraussetzt. In der Auswahl der ausdrücklichen Behandlung kommt das besondere Interesse des Dokuments gerade an diesem Lehrtyp zum Ausdruck. Mit einer gewissen Selbstverständlichkeit (*suapte natura*) wird behauptet, der Umfang des Unfehlbarkeitsobjekts erstreckt sich auf den Sekundärbereich. Die entsprechenden Lehren werden gekennzeichnet als solche, die "nicht in den Glaubenswahrheiten enthalten, aber dennoch so innerlich mit ihnen verbunden sind, daß sich die definitive Eigenart ihrer Vorlage letztlich von der Offenbarung selbst herleitet"<sup>239</sup>. Diese Kompetenz des Lehramts wird belegt mit dem zweiten Zusatz der *Professio Fidei*<sup>240</sup>. Für die Kennzeichnung dieser Lehren wird außer auf LG 25 wiederum auf den erwähnten Zusatz und auf eine längere Passage der Erklärung *Mysterium Fidei* der Kongregation aus dem Jahre 1973 verwiesen<sup>241</sup>. Was in Übernahme des I. Vatikanum in LG 25 in den Ausdrücken *custodire* und *tenere* verdeckt enthalten und in *Mysterium Fidei* paraphrasiert ist, wird hier in der angegebenen Weise spezifiziert. Die Erklärung ließ noch ausdrücklich die unterschiedlichen theologischen Gewißheitsgrade hinsichtlich der Unfehlbarkeit im Primär- und Sekundärbereich erkennen, wenn sie bei ersterem von geoffenbarter Wahrheit, bei letzterem

---

<sup>238</sup>Damit bestätigt sich die oben S. 288 vorgetragene Auslegung zu c. 749 § 2 CIC zweiter Teilsatz und § 3.

<sup>239</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 16a: *Munus divinae Revelationis depositum sancte custodiendi et fideliter exponendi suapte natura secumfert Magisterium definitive proponere posse sententias quae, etiam si non continentur in veritatibus fidei, ipsis tamen intime conectuntur, adeo ut indoles definitiva talium affirmationum a Revelatione ipsa tandem derivet.*

<sup>240</sup>Vgl. ebd., A. 14.

<sup>241</sup>Vgl. ebd., A. 15. Herangezogen werden die nn. 3-5 von SC Fid, *Declaratio Mysterium Fidei*, 400-404.

lediglich von katholischer Lehre spricht<sup>242</sup>. Die Instruktion konkretisiert die Art der innerlichen Verbindung nicht weiter. Bedeutet *innerlich immer notwendig*?

Der nächste Absatz<sup>243</sup> beginnt mit der Feststellung, dasjenige, was zu den *mores* gehöre, könne Gegenstand (*materiam*) des authentischen Lehramts sein. Dem Kontext nach geht es weiterhin um das unfehlbare Lehramt<sup>244</sup>, auch wenn der Ausdruck *authentici* dies nicht erkennen läßt. Es wird nicht deutlich, daß zwar unfehlbares Lehren immer authentisch ist, dies aber nicht umgekehrt gilt. Als Begründung der Zuständigkeit für den Bereich der Moral heißt es: *quia Evangelium, Verbum vitae, inspirat et moderatur totum humanarum actionum ambitum*. Aus dieser inhaltlichen Zuständigkeit wird gefolgert (*quare*), dem Lehramt komme die Aufgabe zu, mittels Urteilen, welche das Gewissen der Gläubigen binden, zu unterscheiden: zwischen Handlungen (*actus*), die in sich mit den Notwendigkeiten des Glaubens konform und seiner Manifestation im Handeln förderlich sind, und solchen Handlungen, die demgegenüber aufgrund ihrer in sich gegebenen Schlechtigkeit mit diesen Erfordernissen unvereinbar sind. Wegen des Bandes, das zwischen der Schöpfungs- und der Erlösungsordnung bestehe, und wegen der Notwendigkeit, das ganze Moralgesetz um des Heiles willen zu kennen und zu befolgen, erstrecke sich die Zuständigkeit des Lehramts auch auf den Bereich des Naturgesetzes<sup>245</sup>. Hier erfolgt ein problematischer Schluß von der unbestrittenen Zuständigkeit des unfehlbaren Lehramts für den Sittenbereich auf die umstrittene, durch den Kontext nahegelegte Möglichkeit einer unfehlbaren Vorlage

---

<sup>242</sup>Vgl. SC Fid, *Declaratio Mysterium Fidei*, 404.

<sup>243</sup>Vgl. n. 16b: *Ea quae ad mores pertinent, possunt materiam constituere Magisterii authenticici, quia Evangelium, Verbum vitae, inspirat et moderatur totum humanarum actionum ambitum. Quare ad Magisterium spectat munus discernendi, ope iudiciorum quae conscientiam fidelium obstringant, actus qui in se ipsis fidei necessitatibus sint conformes eiusque manifestationem in actione vitae promoveant, ab actis, qui e contra ex intrinseca malitia cum iisdem necessitatibus componi non possunt. Ob vinculum quod inter ordinem creationis et ordinem redemptionis intercedit, et ob necessitatem ad salutem cognoscendi et observandi universam legem moralem, competentia Magisterii ad ea etiam extenditur, quae legem naturalem respiciunt.*

<sup>244</sup>Dies geht auch aus n. 16c sowie aus dem Anschluß und dem Inhalt von n. 17a hervor, vgl. unten S. 315.

<sup>245</sup>Vgl. n. 16b. Zu diesen beiden traditionellen Argumenten zur Stützung der lehramtlichen Autorität in Fragen des Sittlichen vgl. J. Schuster, *Ethos*, 76-95. 100-113.

konkreter moralischer Normen aus dem Bereich des Naturgesetzes, also vom möglichen Inhalt auf den Umfang der Unfehlbarkeit. Die angefügte alleinige Verweisung auf *Humanae Vitae* n. 4<sup>246</sup> irritiert insofern, als dort lediglich die *inhaltliche* Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts für die Auslegung des Naturgesetzes behauptet wird, nicht aber dessen Zugehörigkeit zum sekundären Unfehlbarkeitsobjekt. Oder sollte etwa die Anmerkung als Beispiel für eine definitiv vorgelegte moralische Norm im Sinne von n. 16a und des zweiten Zusatzes der *Professio Fidei* verstanden werden<sup>247</sup>?

Im übrigen (*Ceterum*) - so fährt n. 16c fort - enthalte die Offenbarung moralische Vorschriften, die *per se* der natürlichen Vernunft zugänglich, aber wegen der sündigen Verfaßtheit des Menschen nur schwer verstehbar seien. Es sei Glaubenslehre, daß diese moralischen Gesetze vom Lehramt unfehlbar gelehrt werden können<sup>248</sup>. Diese letzte Aussage ist mit einer Anmerkung versehen, die auf eine Stelle aus der Offenbarungskonstitution des I. Vatikanums, *Dei Filius*, verweist<sup>249</sup>. Dadurch kann das Mißverständnis entstehen, jene Aussage sei durch dieses Konzil gedeckt bzw. gebe dieses wieder. Der Beleg sagt das aber nicht: "Dort steht ... weder etwas von moralischen Normen noch von Unfehlbarkeit, sondern nur etwas von der Wirkung der Offenbarung auf die natürliche Vernunftkenntnis"<sup>250</sup>.

Der Anschluß mit *ceterum* kann so verstanden werden, als gehe es hier um eine zusätzliche Begründung für den in den ersten beiden Absätzen erhobenen Anspruch. Dies ist aber sachlich nicht der Fall. Richtig ist, was die Instruktion ausdrücklich zum Schluß anführt: Es ist Glaubenslehre, daß zum primären Bereich des Unfehlbarkeitsobjekts auch Sittenlehren gehören<sup>251</sup>. Anders als in der Erklärung *Mysterium Fidei* fehlt in diesem

---

<sup>246</sup>Vgl. ebd., A. 16.

<sup>247</sup>Vgl. diese Verbindung bereits im Zusammenhang mit dem zweiten Zusatz zur *Professio Fidei* oben. S. 445.

<sup>248</sup>*Ceterum Revelatio praecepta moralia continet, quae, per se, naturali ratione cognosci possunt, sed ob condicionem hominis peccatoris, difficulter percipiuntur. Doctrina fidei est has leges morales infallibiliter a Magisterio doceri posse.*

<sup>249</sup>Vgl. ebd., A. 17: "... DS 3005."

<sup>250</sup>D. Mieth, Römische Rüstung oder amerikanisches Hemd? Theologie und Lehramt - Weitere Bemerkungen zur römischen Instruktion, in: *Orient* 54 (1990) 172.

<sup>251</sup>Vgl. dazu oben S. 251.

Dokument der Hinweis, es sei nicht Glaubenslehre, daß Sittenlehren oder konkrete normative sittliche Urteile, die (nur) in einem mittelbaren Zusammenhang zur Offenbarung stehen, unfehlbar vorgelegt werden können<sup>252</sup>.

Bei näherem Hinsehen weisen die ungenauen Belege auf eine Verlegenheit hin, Behauptungen lehramtlich zu belegen, die nicht einem lehramtlichen Text entstammen. Die n. 16 stellt nämlich in ihren drei Absätzen die strukturierende Paraphrasierung eines Abschnitts aus dem von der Theologischen Kommission zur Konzilsvorbereitung entworfenen Schema *De Ecclesia* 1962 dar. In ihm wurde zunächst in Anlehnung an die diesbezüglichen Aussagen von *Bischof Gasser* auf dem I. Vatikanum der Sekundärbereich in den Gegenstand des Lehramts einbezogen. Dem folgte eine über das I. Vatikanum hinausgehende Aussage: Weil es zum Heildienst des Lehramts gehört, die Menschen zu lehren, welchem Weg sie folgen müssen, um zum ewigen Leben gelangen zu können, deshalb sei es seine Aufgabe und sein Recht, nicht nur das geoffenbarte, sondern auch das natürliche Gesetz zu interpretieren und unfehlbar zu erklären und über die objektive Konformität aller menschlichen Handlungen mit der Lehre des Evangeliums und dem göttlichen Gesetz zu urteilen. Schlußfolgernd (*ergo*) heißt es: Es gebe *also* keinen Bereich menschlichen Handelns, der in ethischer oder religiöser Hinsicht der Autorität des von Christus eingesetzten Lehramts entzogen werden könne<sup>253</sup>. Bei der For-

---

<sup>252</sup>Vgl. F. A. Sullivan, Note 138f. sowie oben S. 258.

<sup>253</sup>Vgl. Schema *De Ecclesia* 1962, n. 29 (Der Text wird im folgenden wörtlich zitiert, aber den Abschnitten der n. 16 der Instruktion entsprechend unterteilt. Hervorhebungen und Verweisungen auf die Instruktion von mir):

„*Ecclesiae authenticum magisterium imprimis in verbo Dei scripto vel tradito praedicando, custodiendo et interpretando versatur; sed ad ea quoque omnia, eadem ex auctoritate, se extendit quae, licet non expressis verbis vel implicitis revelata, tamen cum revelatis ita connectuntur ut ad depositum fidei integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter tuendum necessaria sint*“ (vgl. n. 16a der Instruktion).

Cum vero idem magisterium sit ministerium salutis, quo homines docentur quam vitam sequi debeant ut ad aeternam vitam valeant pervenire, ideo munus et ius illi competunt non modo revelatam sed *et naturalem legem interpretandi et infallibiliter declarandi, et de obiectiva conformitate omnium actionum humanarum cum evangelica doctrina et divina legi iudicandi*. (vgl. n. 16b).

*Nulla est ergo provincia humanarum actionum, quae sub adpectu ethico et religioso auctoritati magisterii a Christo instituti subtrahi possit*“ (vgl. n. 16b iVm n. 14b über das Lehramt als von Christus für die Kirche konstitutiv gewollter Institution).



mulierung dieses Schemas war man sich des inhaltlichen Überhangs zur diesbezüglichen Lehre des I. Vatikanums bewußt. Dies wird an einer beigefügten erläuternden Anmerkung erkennbar: In neueren Dokumenten sei das Lehramt speziell für seine Autorität bezüglich der Erklärung und Anwendung des Naturgesetzes eingetreten. An sie habe man hier erinnert, weil dies unter den zeitgenössischen Umständen größere Schwierigkeiten bereite und von höchster Notwendigkeit sei<sup>254</sup>. Das II. Vatikanum hat diese Vorlage nicht übernommen, sondern sich mit LG 25 für eine enge Orientierung am I. Vatikanum entschieden<sup>255</sup>.

In sachlicher Übereinstimmung mit einem von den Vätern des II. Vatikanums verworfenen Entwurf zielt die Beschreibung der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts in n. 16 der Instruktion darauf ab, den sekundären Gegenstandsbereich als ebenso unproblematisch hinzustellen wie den ersten, und dies um moralischer Aussagen willen, die zur Zeit noch als nicht-definitive Lehren verkündet werden, deren Verbindlichkeit manche jedoch angehoben wissen wollen<sup>256</sup>.

Spricht n. 15 allgemein vom göttlichen Beistand für das Lehramt und dann von der Unfehlbarkeit, so führt n. 16 dies in bezug auf das Sekundärobjekt fort. N. 17 wendet sich den nicht-definitiven Lehren zu. Inhaltlich werden diese Lehren gekennzeichnet als solche, die zu einem volleren Verständnis der Offenbarung in Glaubens- und Sittensachen führen und als moralische Normen, die sich aus solcher Doktrin ergeben<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup>Vgl. ebd., A. 11.

<sup>255</sup>Vgl. J. Schuster, Kirchliches Lehramt und Moral, in: W. Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie, Würzburg 1989, 181.

<sup>256</sup>Vgl. oben S. 274.

<sup>257</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 17a. Formal werden sie abgehoben von der unfehlbaren Ausübung des universalkirchlichen Lehramts. Dabei ist auf eine Besonderheit der Schreibweise hinzuweisen, damit diese nicht zu falschen Schlußfolgerungen führt. Es wird vom ordentlichen universalen Lehramt des Papstes und des Bischofskollegiums gesprochen, auch wenn dieses nicht eine unfehlbare Definition verkündet und auch nicht ein "definitives" Urteil vorlegt: ... *licet definitionem infallibilem non pronuntient neque "definitive" sententiam proferant ...*. Hier werden nicht "unfehlbare Definitionen" einer "nicht-unfehlbaren Aussageweise" gegenübergestellt. Die Hervorhebung des *definitive* soll nicht heißen, der Ausdruck bedeute hier nicht irreformabel; man müßte dann zwei Arten definitiver Vorlagen unterscheiden - eine unfehlbare und eine nicht-unfehlbare. Das würde mit der gesetzlichen Sprachregelung brechen, vgl. dazu oben S. 280. Es bliebe ohne Folgen, weil eine Instruktion sich im

Durch den Anschluß mit *praeterea assistentia divina*<sup>258</sup> wird allerdings nicht hinreichend deutlich das Mißverständnis ausgeschlossen, es gehe hier weiterhin um Unfehlbarkeit. Zwar wird im folgenden Satz die Beachtung der Unterschiedlichkeit lehramtlicher Äußerungen nach formaler Eigenart und lehramtlichem Engagement genannt. Diese Unterscheidungen werden aber durch die Hinzufügung relativiert, daß alle Aussagen sich aus der gleichen Quelle, nämlich Jesus Christus herleiten. Aus dem gleichen Grund wird auch für disziplinaire Entscheidungen der göttliche Beistand in Anspruch genommen; und nur hier findet sich eine Abgrenzung zur Unfehlbarkeit. Auch die disziplinären Entscheidungen verlangen von den Gläubigen Zustimmung (*assensus*)<sup>259</sup>.

Schließlich wird das partikularkirchliche Lehramt der Bischöfe behandelt, wobei die Gemeinschaft untereinander und mit dem Papst als Bedingung für die Authentizität ihres Lehramtes hervorgehoben wird. Die Bischofskonferenzen werden "nur knapp genannt, insofern sie 'zur konkreten Verwirklichung des kollegialen Geistes' beitragen"<sup>260</sup>. Der Ausdruck *magisterium* wird auf sie nicht angewendet<sup>261</sup>.

Damit hat die Instruktion die sachlichen Voraussetzungen für ihren Schwerpunkt und ihr Hauptziel geschaffen, nämlich das Verhältnis von Lehramt und Theologie zu bestimmen.

---

Rahmen der Gesetze zu bewegen hat. Die Hervorhebung des Ausdrucks *definitive* soll nur den Unterschied zur außerordentlichen Form der unfehlbaren Ausübung des Lehramts durch Papst oder Konzil markieren. Es wird aufmerksam gemacht auf die andere *Art des Feststehens* einer unfehlbaren Vorlage im Falle des außerordentlichen und des ordentlichen und universalen unfehlbaren Lehramts.

<sup>258</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 17a.

<sup>259</sup>Vgl. ebd., n. 17b. N. 18 betont ausdrücklich die Teilhabe der Einrichtungen der römischen Kurie und insbesondere der Kongregation für die Glaubenslehre am ordentlichen Lehramt des Papstes, wenn dieser deren Dokumente ausdrücklich bestätigt.

<sup>260</sup>K. Lehmann, *Dissensus*, 71 sowie n. 19. In der beigefügten Anmerkung wird daran erinnert, daß der Heilige Vater die Kongregation für die Bischöfe mit dem Studium des theologisch-juridischen Status der Bischofskonferenzen beauftragt hat, vgl. dazu oben S. 363.

<sup>261</sup>Ist darin eine Option der Kongregation in der die Bischofskongregation beschäftigenden Angelegenheit zu sehen? Jedenfalls handelt es sich nicht um eine authentische Interpretation zu c. 753 CIC. Außerdem gelten Instruktionen nur, insoweit sie mit den allgemeinen Gesetzen übereinstimmen, vgl. c. 34 § 2 CIC.

## b. Der Schwerpunkt: Das Verhältnis von Lehramt und Theologie

Die Bestimmung des Verhältnisses von Lehramt und Theologie erfolgt aus zwei Blickwinkeln, zunächst im Hinblick auf eine funktionierende Zusammenarbeit<sup>262</sup>, dann im Hinblick auf Störungen<sup>263</sup>.

### ba. Funktionierende Kooperation

Ausgehend vom gemeinsamen Ziel der Bewahrung der freimachenden Wahrheit wird die Unterschiedlichkeit der Funktionen von Lehramt und Theologie angegeben: Das Lehramt allein lehrt authentisch die Lehre der Apostel und weist autoritativ Verfremdungen des Glaubens zurück. Dabei nützt ihm die Arbeit der Theologie (*percipiens ex opere theologico*), aber es bestimmt selbst, was ihm nützlich ist und was nicht. Auch legt es in der von Christus empfangenen Autorität neue Vertiefungen, Erklärungen und Anwendungen der geoffenbarten Lehre vor. Die Theologie befaßt sich mit dem in der Heiligen Schrift enthaltenen und von der lebendigen Tradition der Kirche unter der Führung des Lehramts überlieferten Wort Gottes, dessen Verständnis sie vertiefen soll. Sie erklärt die Lehre der Offenbarung den Ansprüchen der Vernunft entsprechend und bringt sie in eine organische und systematische Form<sup>264</sup>.

Dieses grundsätzlich formulierte Verhältnis erhält einen spezifischen Charakter bei Theologen, die eine *missio canonica*<sup>265</sup> erhalten haben.

---

<sup>262</sup>U. Betti, L'Ossequio, 459, der Zusammenarbeit strikt von Kollegialität abgehoben wissen will.

<sup>263</sup>Vgl. so die Überleitung zu diesem Teil in: *Donum Veritatis*, n. 20.

<sup>264</sup>Vgl. ebd., n. 21.

<sup>265</sup> Zum Verhältnis dieser Rechtsfigur der amtlichen Lehrbeauftragung zum Recht des Diözesanbischofs auf Ernennungen und Approbation der Religionslehrer nach c. 812 CIC sowie zu dem in c. 805 CIC geforderten *mandatum* für die Vertreter theologischer Fächer an Instituten für höhere Studien vgl. H. Mussinghoff, in: MKCIC, 805 und 812. Zum Ursprung der Rechtsfigur der *missio canonica* vgl. H. H. Schwedt, Buecherzensur und „Missio canonica“ zur Zeit der „Koelner Wirren“, in: Mitteilungsblatt der Arbeitsgemeinschaft Katholisch-Theologischer Bibliotheken 30 (1983) 65-73. Die *missio canonica* sei entstanden aus dem Bestreben, nicht nur Lehren eines Autors verurteilen zu können, wozu das Instrumentarium der kirchlichen Zensur zur Verfügung stand, sondern darüber hinaus, auch den Autor selbst (aus einem etwaigen Amt) entfernen zu können. 1843 habe der ultramontan eingestellte Köl-

Hierdurch bestehe eine gewisse Teilhabe an der Aufgabe des Lehramts. Der Theologe wird mit ihm durch ein rechtliches Band verbunden. Es wird von "deontologischen Normen" gesprochen, die sich von selber und evident aus dem Dienst am Wort Gottes ergeben. Sie werden verstärkt durch die Übernahme der Amtspflichten und die Ablegung von *Professio Fidei* und Treueid<sup>266</sup>.

Die Verpflichtung aller Theologen gegenüber dem Lehramt wird im folgenden eingehend entfaltet. Die nn. 23 und 24 widmen sich zunächst den Anworthaltungen, die von Theologen gegenüber verschiedenen Lehrtypen erwartet werden. Während die päpstlichen Gesetzbücher nur formelle Dogmen und nicht-definitive Lehren eigenständig normieren, kennt die Instruktion in Anlehnung an die Zusätze zur *Professio Fidei* eine dreifache Unterscheidung mit entsprechender Anworthaltung: Formelle Dogmen, d.h. die definitiven Vorlagen von Lehren, die als solche in der Offenbarung enthalten sind, fordern einen *assensus fidei theologalis*. Definitive Lehren aus dem Sekundärbereich des Unfehlbarkeitsobjekts sind mit fester Annahme und Bewahrung im Sinne des zweiten Zusatzes zur

---

ner *Erzbischof Johannes Geissel* den beiden Bonner Professoren Achterfeld und Braun das „Vertrauen“ entzogen. Der Staat stellte die Professoren unter dem kirchenfreundlichen König Friedrich Wilhelm IV. durch eine Kabinettsorder zur Disposition. Das „Einmalige an diesem Vorgang“ sei „der Entzug der Lehrermächtigung vonseiten des Bischofs, nachdem eine Lehrermächtigung (*missio canonica*) nie erteilt worden war“; vgl. ebd., 71. 1848 erreichte *Geissel* eine gemeinsame Erklärung der erstmals in Würzburg zu einer Konferenz zusammengetretenen Bischöfe Deutschlands, derzufolge für den katholischen Unterricht an jedweder Lehranstalt - gemeint waren Schulen - eine „kirchliche Sendung“ erforderlich sei. Zur Wirksamkeit dieser Erklärung war allerdings erforderlich, daß sich der Staat an diese Vorgabe hielt. Zwei Jahre später sprach man auf der Österreichischen Bischofskonferenz statt von „kirchlicher“ von „bischöflicher *Missio*“. Auf der Grundlage dieser Anregung schloß 1850 der Fürstbischof von Breslau, Melchior von Diepenbrock, eine Übereinkunft mit dem Berliner Kultusministerium. In der Folge durfte ab sofort kein Professor der katholisch-theologischen Fakultät Breslau ohne „bischöfliche *Missio*“ dozieren. „Weil dieser Ausdruck freilich zu sehr offenbarte, daß es sich um einen Anspruch der preußischen Bischöfe bzw. deutschen Bischöfe handelte, nicht jedoch der katholischen Kirche als ganzer oder des Papstes, benannte man die bischöfliche *missio* um in 'kanonische Mission' mit der Suggestion, hier handle es sich um kanonisches Recht“, ebd. 72f. Zur weiteren Vor- und Nachgeschichte dieser Verwendung des Begriffs *missio canonica* vgl. I. Riedel-Spangenberg, *Sendung*, 83-95.

<sup>266</sup>Vgl. ebd., n. 22a. Möglicherweise ist der ausdrückliche Hinweis auf die abzulegende *Professio Fidei* bzw. den Treueid auch eine Reaktion auf ausbleibende Übersetzungen als Vorbedingung für eine konsequente Anwendung dieser vorgeschriebenen Akte.

*Professio Fidei* zu beantworten. Nicht-definitiven Lehren gebührt unter Bezugnahme auf LG 25 und c. 752 CIC<sup>267</sup> ein religiöser Willens- und Verstandesgehorsam. Dieser wird wie folgt qualifiziert: Er kann nicht nur äußerlich und disziplinar auferlegt sein, sondern muß mit dem Glaubensgehorsam zusammenhängen und von ihm motiviert werden<sup>268</sup>. Der CIC betont den Unterschied zwischen Glaubenszustimmung und religiös motiviertem Gehorsam formal und gesetzessystematisch, relativiert ihn aber praktisch durch die disproportionale Sicherung der beiden Verpflichtungen<sup>269</sup>. Die Instruktion läßt den Unterschied nun auch auf der begrifflich-theoretischen Ebene undeutlicher werden. Sie fordert für nicht-definitive Lehren eine Anstehaltung, die mit dem Glaubensgehorsam zusammenhängt, wodurch der qualitative Unterschied zwischen beiden nahezu schwindet<sup>270</sup>.

Dies wird durch ein weiteres verstärkt: N. 23 unterscheidet drei Zwecke, denen nicht-definitive Lehren dienen sollen; sie sollen zu einem vertieften Verständnis der Offenbarung beitragen, die Übereinstimmung einer Lehre mit den Glaubenswahrheiten betonen oder vor Meinungen warnen, die mit diesen Wahrheiten nicht vereinbar sind. Letztere Variante wird mit *denique* eingeleitet, das den Abschnitt einer Aufzählung signalisiert. Dieser sachliche Abschluß wird durch die Bestimmung der erforderlichen Anstehaltung - religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes - unterstrichen.

---

<sup>267</sup>Damit wird angezeigt, daß hier für die Theologen eine für alle Gläubigen bestehende Pflicht eingeschärft wird.

<sup>268</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 23: *Quod non mere externum atque disciplina impositum esse potest, sed cohaerere debet cum oboeditione fidei et ab ipsa permoveri.*

<sup>269</sup>Vgl. oben S. 349

<sup>270</sup>Demensprechend nimmt C. J. Errázuriz M., *Munus*, 133-138 diese Aussagen zum Anlaß, die Zustimmungspflicht gegenüber nicht-definitiven Lehren ebenfalls als Glaubensgehorsam zu qualifizieren. Der Glaube an den Beistand des Hl. Geistes beim Lehramt führe dazu, in seinen Aussagen eine authentische Interpretation des Gotteswortes zu sehen, und zwar in der Weise, daß in der Heilsökonomie die Quellen der Offenbarung und des Lehramts nicht objektiv zu trennen seien und dementsprechend auch nicht die verschiedenen Dimensionen des Glaubensaktes, mit dem diese Botschaft angenommen werde, vgl. ebd., 133. Auch eine nicht-definitive Aussage stehe in einem wesentlichen Bezug zum übernatürlichen Glauben. Dieser sei jedem Anhängen der Gläubigen an jede Art wirklicher Lehrakte der autoritativen Bezeugung der göttlichen Wahrheit konsubstantial, vgl. ebd., 135f. Der Gläubige habe, ohne Differenzierungen anzubringen, das ganze Lehramt zu achten, also eine Haltung umfassenden Anhängens an den Tag zu legen, vgl. ebd., 137.

Dennoch fährt n. 24 mit einem erneuten *denique* fort und nennt eine *weitere Kategorie von Lehrakten*, nämlich *Interventionen* bei diskutierten Fragen, um vor möglichen Irrtümern zu schützen. Diese Lehrakte werden als Äußerungen der Klugheit bezeichnet<sup>271</sup>. Kennzeichen solcher Diskussionen sei, daß es neben sicheren Prinzipien auch um Vermutungen und Zufälliges gehen könne. Für *solche* intervenierenden Äußerungen wird zugestanden, es sei vorgekommen, daß Dokumente des Lehramts nicht frei von Mängeln gewesen seien<sup>272</sup>. Durch die Darstellung dieses Lehrtyps in einem eigenen Absatz, *nachdem* die nicht-definitiven Lehren samt Anwohrtaltung für sich behandelt wurden, und durch dessen lose Verknüpfung mittels des *denique* - wie es dem nicht-definitiven Charakter auch der Klugheitsäußerungen entspricht - kann der Eindruck entstehen, aus dem Gesamtbereich nicht-definitiver Lehren sei die Möglichkeit eines Irrtums nur bei solchen Klugheitsäußerungen gegeben<sup>273</sup>. Ihnen gegenüber wird als *Regel* der Wille zu (*sincere*) ernsthaftem Gehorsam erwartet<sup>274</sup>. *Nur hier* wird die damit implizierte ausnahmsweise mögliche Nichtzustimmung ausdrücklich, aber vorsichtig genannt<sup>275</sup>. Eigens wird betont, die Möglichkeit und das Faktum eines solchen Irrtums ließen keinesfalls den Schluß zu, das Lehramt irre meistens, wenn es sich in dieser Weise äußere, oder es würde sich des göttlichen Beistands nicht im Gesamtbereich der Ausübung seiner Sendung erfreuen.

---

<sup>271</sup>Vgl. n. 24c: ... *de interventionibus indolis prudentialis* ...

<sup>272</sup>Vgl. ebd.

<sup>273</sup>Vgl. P. Hünemann, Lehramt, 376: "Damit wird der Eindruck erweckt, als könnten in den anderen lehramtlichen Äußerungen Mängel nicht auftreten oder als würden dort immer gleich alle Aspekte und die ganze Kompliziertheit der Frage erfaßt werden."

<sup>274</sup>Vgl. n. 24b.

<sup>275</sup>Vgl. H. J. Pottmeyer, Rezeption, 61 und K. Lehmann, Dissensus, 72f. Dazu meint H. Rolfes, Lehramt, Theologie und Öffentlichkeit. Überlegungen zum Öffentlichkeitsverständnis der "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", in: ComSoc 23 (1990) 208: "Der göttliche Beistand erstreckt sich praktisch auf alle Aktivitäten des kirchlichen Lehramtes" und ebd., 209: "Nur in sehr gewundener Diktion gibt es in der Instruktion das Zugeständnis, auch ein lehramtlicher Text müsse nicht immer von Mängeln frei sein. ... Die Zielrichtung dieses Zugeständnisses von möglichen Mängeln besteht aber noch einmal darin, Zweifel an lehramtlichen Äußerungen bereits prinzipiell zurückzudrängen."

## bb. Zulässige Verhaltensweisen des Theologen im Konfliktfall

Selbst im besten Fall einer Zusammenarbeit zwischen einem Theologen und dem Lehramt schließt die Instruktion Spannungen nicht aus. Wenn sie nicht aus Widerspruchsgeist entstanden seien, könnten sie für beide Seiten anregend sein<sup>276</sup>. Den Theologen werden Regeln für ihre Verhaltensweise in einem solchen Konflikt gegeben. Der Theologe habe seine entgegengesetzten Meinungen oder Hypothesen auch dann, wenn sie die Glaubenslehre nicht gefährden, nicht so vorzutragen, als sei keine weitere Kontroverse darüber erlaubt. Ebenso habe er eine Veröffentlichung zur Unzeit (*intempestiva*<sup>277</sup>) zu unterlassen<sup>278</sup>.

Die Möglichkeit der Nichtzustimmung im Hinblick auf nicht-irreformable Lehren greift dann n. 28 nochmals allgemein auf. Hier wird der Fall genannt, daß ein Theologe aus Gründen, die er für fundiert hält, große Schwierigkeiten hat, eine nicht-irreformable Lehre<sup>279</sup> des Lehramts anzunehmen. Eine solche Diskrepanz<sup>280</sup> könne jedoch nicht gebilligt werden, wenn sie bloß gründe: *a*) in der Annahme, die Gültigkeit der Lehre sei nicht völlig offenkundig, oder *b*) in der Auffassung, die entgegengesetzte Ansicht sei die wahrscheinlichere oder schließlich *c*) in der Berufung auf das Urteil des privaten Gewissens des Theologen, weil dieses

---

<sup>276</sup>Vgl. n. 25.

<sup>277</sup>Der Ausdruck stellt auf den *unpassenden* Zeitpunkt ab, *nicht* darauf, daß die Veröffentlichung *vorzeitig* im Sinne eines Zeitpunktes erfolgt, in dem der Theologe noch nicht genug reflektiert hat. Daher scheint die Wiedergabe bei K. Lehmann, *Dissensus*, 73: "Aus den gleichen Gründen verbiete sich eine unzeitige, überstürzte Veröffentlichung" als Verschiebung und Abschwächung des Gemeinten. Selbst größte Besonnenheit auf seiten des Theologen bewirkt nicht automatisch, daß der richtige Zeitpunkt zur Veröffentlichung gegeben ist. Dieser hängt möglicherweise auch vom Klima in der kirchlichen Gemeinschaft ab, dem die Behandlung bestimmter Fragen zeitweilig abträglich sein könnte.

<sup>278</sup>Vgl. *Donum Veritatis*, n. 27.

<sup>279</sup>Der Ausdruck reformable Lehre wird im Text nicht verwendet. K. Lehmann, *Dissensus*, 73 spricht dennoch von reformablen Lehren. Zum Fehler in der deutschen Übersetzung vgl. ebd., 74 mit A. 5.

<sup>280</sup>Vgl. ebd., 74 mit A. 6, wo in dieser Wortwahl eine Zuspitzung der "Spannung" gesehen wird.

keineswegs eine autonome und exklusive Instanz sei, von der die Wahrheit einer Lehre entschieden werden könne<sup>281</sup>.

Obwohl von Theologen gefragt wird, welche Motivation für eine Nichtzustimmung dann noch übrig bleibt<sup>282</sup>, scheint das Dokument eine solche Möglichkeit anzunehmen. Denn es gibt für diese Situation weitere negative und positive Verhaltensmaßregeln. Auf keinen Fall darf es an der fundamentalen geistigen Disposition zu ernsthafter Annahme der Lehre des Lehramts fehlen. Denn zu dieser Geisteshaltung sei jeder Gläubige auf Grund des Glaubensgehorsams (!) (*fidei oboedionem*) verpflichtet. Erneut wird darauf im Zusammenhang mit nicht-definitiven Lehren rekurriert<sup>283</sup>.

*Positiv* hat der Theologe primär danach zu trachten, die Lehre nach Inhalt, Motiven und Gründen zu verstehen. Er wird also die Gründe für die vermeintliche Unmöglichkeit seiner Nichtzustimmung zunächst auf seiner Seite suchen. Er wird in der Bereitschaft, die eigenen Meinungen zu überarbeiten, Einwände von Kollegen prüfen<sup>284</sup>. Bleiben die Schwierigkeiten dennoch bestehen, hat der Theologe die Fragen, die sich aus der vorgetragenen Lehre selbst, aus ihren Gründen oder der Art ihrer Vorlage ergeben, der Autorität des Lehramts zur Kenntnis bringen in der Hoffnung auf eine Selbstkorrektur des Lehramts<sup>285</sup> und unter Verzicht auf eine Publikation in Massenmedien<sup>286</sup>.

Werden die Schwierigkeiten des Theologen nicht ausgeräumt, dann bleibt er verpflichtet zu weiterem vertieftem Studium der Frage. Diese Situation könne für ernsthafte und in Liebe zur Kirche stehende Menschen

---

<sup>281</sup>Kritisch dazu J. Werbick, Das Gewissen des Theologen und das hierarchische Lehramt. Argumentationsstrukturen in einem sich anbahnenden Konflikt, in: P. Neuner, H. Wagner (Hg.), In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik, Freiburg-Basel-Wien 1992, 201-215.

<sup>282</sup>Vgl. H.-J. Lauter, Lehramt, 291: "Ich gestehe, daß mich diese Sätze ratlos machen. Was soll denn anders einen Theologen bewegen, eine von der offiziellen kirchlichen Lehre abweichende Ansicht zu vertreten ...?".

<sup>283</sup>Vgl. oben S. 477.

<sup>284</sup>Vgl. n. 29.

<sup>285</sup>Vgl. n. 30.

<sup>286</sup>Diese Übersetzung von *instrumenta communicationis socialis* entspricht dem IM 1a. Dort wird der von sich aus allgemeinere Begriff eingengt auf die Massenmedien wie Presse, Film, Rundfunk, Fernsehen und gleichartige Medien.



eine wirklich schwere Prüfung sein. Sie könne ein Aufruf zum Leiden in Schweigen und Gebet sein, sicherlich mit der Hoffnung, daß, wenn es wirklich um Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt<sup>287</sup>.

Die Frage nach einer möglichen öffentlichen Nicht-Zustimmung beantworteten die *probati auctores* differenziert negativ. Als Regel galt die private Vorlage weiterer Forschungsergebnisse, die nicht untersagt war, solange sie im Geist der Unterwerfung unter das Lehramt erfolgte. Es sei aber möglich, daß das Lehramt weiteren Spielraum lasse. Das Lehramt entscheide, ob ein Thema öffentlich diskutierbar sei oder nicht<sup>288</sup>. In bezug auf die Form des weiteren vertieften Forschens und in seinem Rahmen der Kundgabe der privaten Nicht-Zustimmung wird die Haltung dieser Autoren in zwei Grundsätzen zusammengefaßt: Vorlage der eigenen Forschungsergebnisse als Hypothesen mit der Bereitschaft zur Unterwerfung im Falle eines lehramtlichen Urteils und Beschränkung der Vorlage auf die Umgebung, in der die Forschungen entstanden sind und die sie beurteilen kann. Die Forschungen dürften nicht vor das Forum von Inkompetenten gelangen und keinen Schaden in der kirchlichen Gemeinschaft anrichten<sup>289</sup>. Beide Grundsätze finden sich in n. 27 der Instruktion wieder, letzterer allerdings in der abgewandelten Form des Verbots unzeitiger öffentlicher Darlegung (*publica declaratione*) von abweichenden Meinungen<sup>290</sup>.

Dem Wortlaut nach ist jede Veröffentlichung solcher Meinungen *vor* der Prozedur, die in nn. 28-31 zur Erläuterung des c. 752 CIC unter Rückgriff auf das "klassische Instrumentarium der theologischen Erkenntnislehre"<sup>291</sup> vorgelegt wird, unzulässig. Dies geht aus dem Anschluß eben dieser prozeduralen Erläuterung in n. 28 hervor: Was zuvor gesagt worden sei - einschließlich der Äußerung über die unzeitige Veröffentlichung - werde in besonderer Weise im Falle des Theologen mit besagter Schwierigkeit angewandt (*Quod supra dictum est, peculiari modo applicatur ad theologum qui*). Während des Klärungsprozesses setzt die Instruk-

---

<sup>287</sup>Vgl. *Donum veritatis*, n. 31.

<sup>288</sup>Vgl. B. C. Auza, *Magisterium*, 149-151.

<sup>289</sup>So bei U. Betti, *L'ossequio*, 459f. und fast wörtlich genauso B. C. Auza, *Magisterium* 151.

<sup>290</sup>Vgl. oben in diesem Kapitel.

<sup>291</sup>Vgl. K. Lehmann, *Dissensus*, 77.

tion fachliche Kontakte zu Kollegen voraus (*ad obiectiones examinandas, quas eius collegae ipsi attulerint*)<sup>292</sup>. Es greift zu weit, wenn K. Lehmann meint, hier sei "der innertheologische Meinungsbildungsprozeß ... angesprochen"<sup>293</sup>, zu der auch "die fachspezifische Öffentlichkeit", deren der Theologe zur Klärung nicht einfach entbehren könne, gehöre, wenn er nur von der Benutzung von Massenmedien absieht<sup>294</sup>. Wie soll es mit den Verhaltensmaßregeln, welche die Instruktion für den Klärungsprozeß aufstellt, vereinbar sein, daß während seines Laufs aus lehramtlicher Sicht nicht tragbare Meinungen in theologischen Fachzeitschriften veröffentlicht werden? Diese sind ja für jeden Studierenden an einer katholisch-theologischen Fakultät und auch für sonstige interessierte Laien zugänglich. So nachvollziehbar das Anliegen des Autors auch ist<sup>295</sup>, die fachtheologische Öffentlichkeit in den Klärungsprozeß mit einzubinden, in der Instruktion findet sich dafür keine tragfähige Grundlage<sup>296</sup>.

Das wird bestätigt durch einen kurzen Blick auf das letzte Unterkapitel über den Dissens<sup>297</sup>. Mehrfach wurde behauptet, die Instruktion wende sich mit diesem Abschnitt nicht gegen jede Form von öffentlichem Dissens. Sie verstehe den Begriff des Dissenses vielmehr in einem "politologisch-qualifizierten" Sinn für organisierte Oppositionsbewegungen, welche die Einheit mit der Kirche aufkündigen<sup>298</sup>, es gehe "um eine

---

<sup>292</sup>Vgl. n. 29.

<sup>293</sup>K. Lehmann, Dissensus, 74.

<sup>294</sup>Vgl. ebd., 75.

<sup>295</sup>K. Lehmann, Dissensus, 74f. bedauert die knappe Behandlung der theologischen Meinungsbildung. "Denn die Diskussion auf der theologischen Fachebene, die eine zwar begrenzte, aber unvermeidliche Öffentlichkeit einschließt, ist zweifellos zunächst das geeignete Medium, um die in Frage stehenden Probleme zu klären. In den allermeisten Fällen wird das Lehramt angesichts hochgradiger theologisch-wissenschaftlicher Spezialisierung kaum in der Lage sein, innerhalb eines absehbaren Zeitraumes ein verbindliches Urteil zu fällen. Es gibt theologische Reifungsprozesse, die in der Regel nicht durch lehramtliche Entscheidungen entschieden werden oder gar beendet werden können. In den meisten Fällen tut das Lehramt gut daran, sich zurückzuhalten, den Meinungsbildungsprozeß zu beobachten und die Klärung der historischen und systematischen Probleme gegebenenfalls zu fördern, z. B. durch Abhaltung von Symposien".

<sup>296</sup>Vgl. so mit Recht auch R. A. McCormick, R. P. McBrien, Theologie in öffentlicher Verantwortung. Das Dissensproblem in der Glaubensverkündigung, in: Orient 56 (1992) 18.

<sup>297</sup>Vgl. nn. 32-41.

<sup>298</sup>Vgl. M. Seckler, Dialog, 6.

planmäßige, organisierte, öffentliche und prinzipiell kritische Opposition“<sup>299</sup>. In dieser "zugespitzten Bedeutung als grundsätzlich oppositionelle Haltung" müsse der Dissensbegriff der Instruktion aufgefaßt werden<sup>300</sup>. Es gehe "um ein ganz bestimmtes Konfliktmodell mit entsprechender Oppositions- und Proteststrategie"<sup>301</sup>. In diesem Zusammenhang verweist *K. Lehmann* auf die Ähnlichkeiten dieser Begriffsbestimmung mit dem politischen Selbstverständnis des modernen Amerikaners. In den 60er Jahren sei diese Begriffsverwendung in den innerkirchlichen Raum übertragen worden, vor allem im Zusammenhang mit dem intensiven Konflikt um die 1968 veröffentlichte Enzyklika *Humane Vitae*. Von hier aus habe sich die Diskussion von der Frage nach der Möglichkeit einer öffentlichen Form des Dissenses ausgeweitet zur Frage der grundsätzlichen ekklesiologischen Zulässigkeit und Relevanz des Dissenses in der Kirche. Nach einer Äußerung *J. Kard. Ratzingers* sei tatsächlich in der Instruktion mit Dissens ein Terminus aufgegriffen worden, der seit den 60er Jahren in den USA verwendet werde. Daher besteht für *Lehmann* "kein Zweifel, daß mit der Bestimmung von 'Dissensus' in der ... Instruktion die ... Situation des primär amerikanisch-römischen Konflikts angezielt ist"<sup>302</sup>. Dies mache die Zielrichtung dieses Abschnitts wie auch der gesamten Instruktion "plastischer", berge aber auch die Gefahr, daß manche "mehr oder weniger bewußt jede Situation einer theologischen Differenz im Licht z. B. des besonderen amerikanisch-römischen Konflikts verstehen"<sup>303</sup>. Es gebe unterschiedlichste Formen des Dissenses, nicht jede dürfe unter dem Blickwinkel dieses spezifischen Konflikts gesehen werden. Ziel der Instruktion sei daher nicht, jede öffentliche Meinungsverschiedenheit zwischen Lehramt und Theologie auszuschließen, und auch nicht, jeden Rückgriff auf die Medien zu verurteilen. Selbst Protest in Medien sei nicht in sich ausgeschlossen, sondern wiederum nur in einem qualifizierten Sinn: "Die Instruktion möchte grundsätzlich davor bewahren, daß solche Methoden zum normalen theologischen Repertoire avancieren. In Ausnahmefällen und Notstandssituationen läßt sich das Vorgehen eines

---

<sup>299</sup>K. Lehmann, *Dissensus*, 77.

<sup>300</sup>Vgl. ebd., 80.

<sup>301</sup>M. Seckler, *Dialog*, 6.

<sup>302</sup>K. Lehmann, *Dissensus*, 84f. Zur Begriffsgeschichte von "Dissens" vgl. ebd., 79-85.

<sup>303</sup>Ebd., 85.

einzelnen Theologen ja einigermaßen verkraften. Aber es wäre eine Gefährdung der Einheit der Kirche, wenn eine solche Mentalität das Gesamtklima theologischer Forschung bestimmen würde"<sup>304</sup>.

Diese Position ist allerdings nicht so evident<sup>305</sup> wie behauptet. Das Aufgreifen eines Begriffs bedeutet nicht zwangsläufig, daß er im Sinne des Herkunftskontextes verwendet wird; dies ist vielmehr am Text aufzuzeigen. Und genau dies bereitet Probleme. Der Abschnitt über den Dissens setzt ein mit dem Hinweis, das Lehramt habe schon oft auf den schweren Schaden für die Gemeinschaft der Kirche hingewiesen, der durch das Verhalten derjenigen entsteht, die sich dem Lehramt systematisch widersetzen (*systematice ratione opponuntur*) und sich sogar in organisierten Gruppen zusammenschließen (*se etiam in coetus ordinatos constituent*)<sup>306</sup>. Dies ist ein Einleitungssatz, der zum gerade behandelten gehorsamen Schweigen stark kontrastiert<sup>307</sup>. Dann erklärt die Instruktion genauer, womit sie sich in besonderer Weise (*Peculiari modo*) befassen will, nämlich mit jener *öffentlichen* Verhaltensweise, die sich dem Lehramt *widersetzt* und die auch als "Dissens" bezeichnet werde. Dieser Dissens müsse gut von der vorher behandelten Situation privater Schwierigkeit unterschieden werden<sup>308</sup>. Mit *illa* weist der Satz zurück auf die einleitend genannte Verhaltensweise. Das bedeutet aber keine Festlegung auf die dort beschriebene Verhaltensweise. Von deren Merkmalen wird

---

<sup>304</sup>Ebd., 86. Ähnlich - wenngleich erkennbar vorsichtiger - meinte zuvor schon M. Seckler, Dialog, 6: "Im Grunde zielt die scharfe Zeichnung dessen, was nicht sein soll, wohl nicht einmal auf einzelne extreme Zuspitzungen, die in Ausnahmefällen und Notstandslagen zu verkraften wären, sondern auf deren blanke Etablierung als *via ordinaria* und auf eine Kirche, in der die Theologen die eigentlichen Lehrer wären und notfalls mit Methoden der Agitation den 'Dialog' beherrschten".

<sup>305</sup>Vgl. K. Lehmann, Dissensus, 80.

<sup>306</sup>Vgl. n. 32a: *Saepius Magisterium monuit circa gravia incommoda Ecclesiae communioni allata se gerendi modis eorum, qui systematica ratione illi opponuntur, atque eo perveniunt ut se etiam in coetus ordinatos constituent*. Die Reaktionen des Lehramts hat umfassend untersucht B. C. Auza, Magisterium, 164-335.

<sup>307</sup>Vgl. K. Lehmann, Dissensus, 77, der diesen Übergang als "schroff" bezeichnet.

<sup>308</sup>Vgl. n. 32a: *Peculiari modo, hic sermo est de illa publica se gerendi ratione, quae magisterio Ecclesiae opponitur et etiam 'dissensio' appellatur, quaeque bene distinguenda est a condicione difficultatis privatae, de qua supra dictum est. Quae dissensio potest quidem varias formas sumere ...*

nur der Aspekt des *öffentlichen* Widerspruchs - *opponere* schließt nicht wie im Deutschen eine organisatorische Komponente ein - wiederholt, nicht aber dessen systematische und organisierte Weise. In diesem Sinne wird an dem eingangs erwähnten Verhalten nicht erst die systematische und organisatorische Art und Weise des Widerspruchs, sondern bereits die *Öffentlichkeit* des Widerspruchs gegen das Lehramt als besonderes Thema aufgegriffen. Nicht nur organisierter Protest, sondern schon öffentlicher Widerspruch wird als Dissens verstanden. Der Begriff "Dissens" wird im Sinne von "öffentlicher Widerspruch" aufgegriffen.

Bereits aus dem vorherigen ersten Abschnitt geht hervor, daß eine öffentliche Nichtzustimmung unzulässig ist. Sie wird abgehoben von der privaten Schwierigkeit. Außerdem erfüllen nicht alle von der Instruktion im nächsten Absatz genannten Beispiele für verschiedene Formen des Dissenses, das Merkmal "systematischer und organisierter Widerspruch"<sup>309</sup>. Schließlich wird am Ende des Dokuments rückverweisend der Theologe, der privat auf Schwierigkeiten stößt, auf den Weg des vertrauensvollen Gesprächs (*colloquio*) mit den Hirten verwiesen; weitere Gesprächspartner oder gar eine gewisse Öffentlichkeit sind hier nicht genannt<sup>310</sup>. Vor diesem Hintergrund bedeutet der in der Instruktion abgelehnte Dissens jeden öffentlichen Widerspruch gegen das Lehramt<sup>311</sup>.

Zulässig ist damit im einzelnen Ausnahmefall, daß solche privaten Schwierigkeiten (*condicione difficultatis privatae*)<sup>312</sup> in eine bloß schweigende Gefolgschaft einmünden. Was hier geduldet wird und den Rahmen der Zusammenarbeit von Theologie und Lehramt nicht sprengt, ist nicht ein privater *Dissens*. Dieser Ausdruck taucht in diesem Teil der Verhält-

---

<sup>309</sup>Vgl. n. 33: Dies gilt allenfalls für die dort zuerst genannte Extremform, welche die Kirche nach einem gesellschaftlichen Protestmodell umwandeln will.

<sup>310</sup>Vgl. n. 40d: *Quod si ob indolem propriae investigationis ipsis accidere potest ut obvii sint difficultatibus, earum quaerere debent solutionem in fidenti colloquio cum Pastoribus, in spiritu veritatis et caritati, qui ad ipsam communionem Ecclesiae pertinet.*

<sup>311</sup>Ähnlich mit Recht H. Rolfes, Lehramt, 208, wenn er den Dissens in der Instruktion definiert sieht als "öffentliche Oppositionshaltung gegen das Lehramt der Kirche", wobei der lateinische Grundbegriff *opponere* nicht politisch qualifiziert ist, sondern auch in seiner allgemeinen Verwendung im Deutschen eine gegensätzliche Einstellung zu jemandem oder zu etwas meint, die in irgendeiner entsprechenden Weise zum Ausdruck kommt.

<sup>312</sup>Vgl. diesen Rückverweis in n. 32.

nisbestimmung nicht auf<sup>313</sup>. Auch wird bei genauem Hinsehen nicht die Nicht-Zustimmung als solche geduldet. Lediglich diejenige Haltung wahrt noch die notwendige Zusammenarbeit mit dem Lehramt, die zwar überzeugt ist, intellektuell nicht zustimmen zu können, die aber dennoch trotz aller schon unternommenen Bemühungen die Gründe dafür in der eigenen Unzulänglichkeit sucht; jene Haltung führt daher nicht zu einem inneren Widerspruch, sondern zu weiterer beharrlicher Offenheit für etwaige dem Lehramt noch vorzutragende Argumente oder für die Einsicht in eigene Irrtümer.

Diese Forderung eines *silentium obsequiosum*<sup>314</sup> wird sehr unterschiedlich beurteilt. D. Mieth schrieb: "Als spirituelles Ansinnen seitens derer, die das Leiden ändern könnten, erscheint eine solche Aussage als 'objektiver' Zynismus (Ich unterstelle keine subjektive Absicht.)"<sup>315</sup>. Ohne Belege zu nennen, hat sich K. Lehmann gegen eine Interpretation gewandt, "daß die Instruktion hier eine Leidensmystik proklamiere, die im Dienst einer unbußfertigen Autorität stehe." Vielmehr sei festzuhalten: "Das Lehramt unterwirft sich in diesem Text selbst der realen Möglichkeit, daß eine abweichende Meinung, wenn es um die Wahrheit geht, sich schließlich am Ende von selbst durchsetzen kann. Dies ist eher ein Beleg für die Demut des Lehramtes und für das Bekenntnis eigener Grenzen als für eine autoritäre Willkür des Amtes"<sup>316</sup>.

---

<sup>313</sup>Im Unterschied dazu meinte B. C. Auza, *Magisterium*, 545-547 noch als Ergebnis seiner Analyse lehramtlicher Dokumente einschließlich der neuen Formeln für *Professio Fidei* und der Einführung des Treueids sowie einschlägiger - vor allem amerikanischer - dissensstheoretischer Literatur die Möglichkeit eines privaten Dissensus behaupten zu können.

<sup>314</sup>K. Lehmann, *Dissensus*, 75 übersetzt, den Wortlaut abschwächend, "ehrerbietiges Schweigen". Zum Begriff *obsequium* vgl. oben S. 311.

<sup>315</sup>D. Mieth, *Dokument*, 153 in einem ersten Eindruck.

<sup>316</sup>K. Lehmann, *Dissensus*, 76. Bei allen Grenzen des Textes hebt er die "durchaus differenzierte Fülle der einzelnen Aussagen" hervor. Der Text biete "so etwas wie eine kleine Summe der Kultur der Beziehungen zwischen Theologie und Lehramt", vgl. ebd., 76. Andere Konsequenzen aus der Durchsetzungskraft der Wahrheit hat früher J. Kard. Döpfner, *In dieser Stunde*, München 1976, 281 gezogen: "Die Wahrheit des Glaubens, des wirklichen Glaubens wird nicht durch jeden Windhauch wissenschaftlicher Hypothesen umgeworfen. Dies zu fürchten, wäre Anzeichen müder Skepsis gegenüber der der Wahrheit eingeborenen Macht, sich durchzusetzen."

Was bedeutet die Forderung nach schweigendem Gehorsam konkret? Darf ein Autor, dessen private Schwierigkeit mit einer bestimmten nicht-definitiven Lehre andauert, nachdem er die genannten Schritte durchlaufen hat, zu diesem Thema nur noch schweigen in dem Sinne, daß er dazu nichts mehr öffentlich sagt, vorträgt oder schreibt? Was ist, wenn er öffentlich, auch vor größerem Publikum, um eine Stellungnahme zu diesem Thema gebeten wird, ohne daß er diese Situation selbst gesucht hat oder vorhersehen konnte? Was ist, wenn eine solche Situation für den Betreffenden unvermeidlich ist, weil er etwa als jemand, der im Namen der Kirche lehrt, verpflichtet ist, sich zur kirchlichen Lehre zu äußern? Genügt er dann seiner Pflicht zu "gehorsamem Schweigen", wenn er nicht antwortet oder eine Stellungnahme ablehnt, ohne daß sich dadurch der Eindruck verhindern läßt, er stimme der nachgefragten Lehre eben nicht zu? Wird dann sein Schweigen nicht unter Umständen außerordentlich beredt<sup>317</sup>? Muß er - gegen seine Überzeugung - hier nicht wenigstens äußerlich zustimmen, damit die private Schwierigkeit, etwa wegen des Ansehens oder der Beliebtheit, die ein Religionslehrer oder Theologe genießt, nicht unweigerlich den privaten Rahmen überschreitet?

Diese Fragen wiegen schwer. In ihnen sieht man mögliche Glaubwürdigkeitsprobleme und Gewissenskonflikte des Theologen indiziert. Die Erwartung an ihn, als jemanden, der sich in der Glaubensvermittlung engagiert, die kirchliche Glaubens- und Sittenlehre vollständig und unverkürzt, also auf der doktrinellen Ebene stimmig, und zugleich glaubwürdig, d. h. mit größtmöglichem persönlichen Engagement zu vertreten, führe unweigerlich in eine Konfliktsituation mit der drohenden Folge des Glaubwürdigkeitsverlustes. Eine Totalidentifikation rechtlich einzufordern, „verführe den Zeugen dazu, als von ihm verantwortete, frei gewählte Überzeugung auszugeben, was er zumindest in dieser oder jener Hinsicht moralisch und intellektuell eigentlich nur mit schlechtem Gewissen weitersagen kann; da wird die Gefahr heraufbeschworen, daß das Zeugnis aufgrund dieser inneren Widersprüchlichkeit seine Glaubwürdigkeit verliert“<sup>318</sup>. Denn niemand könne „unter Druck die Glaubwürdigkeit eines

---

<sup>317</sup>Die Frage stellt sich wie vor dem Hintergrund des für alle Gläubigen geltenden c. 752 CIC in besonderer Weise für einen Bischof in einer vergleichbaren Situation. Sie hat die Instruktion aber nicht im Blick.

<sup>318</sup> Vgl. J. Werbeck, Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?, München 1995, 29.

Identifikationsangebots bezeugen. Der Adressat wird diesen Druck immer mit wahrnehmen; ja, er wird aus der Zeugnisbotschaft *vor allem* den Nachdruck heraushören, mit dem sie 'auf Linie' gebracht wurde: den Druck, unter den der Zeuge sich 'von oben' gesetzt fühlt, und den Druck, unter den er sich womöglich selbst setzt, die eigenen Glaubwürdigkeitsprobleme nur ja nicht zu kommunizieren<sup>319</sup>. Die Verschweigung der eigenen Zweifel dringt demnach sozusagen aus der Dynamik des Vermittlungsprozesses von selbst nach außen. Darüber hinaus wird geltend gemacht, daß das mögliche Gewissensurteil eines Theologen, eine konkrete kirchenamtliche Lehre sei nicht begründbar und daher nicht verantwortbar, aus sich heraus keine private und individuelle Sache sei, sondern ein „Gewissenskonflikt mit Allgemeinheitsrelevanz. Es ist eben nicht nur mein privates Problem, wenn ich triftige Gegen Gründe gegen eine lehramtliche Festlegung zu sehen meine, die mich *im Gewissen* daran hindern, so zu tun, als sei alles klar, die mich aber auch *im Gewissen* dazu verpflichten, zu reden, weil die mir Anvertrauten von mir erwarten dürfen, daß ich ihnen als Professor ehrlich Rechenschaft gebe über das Für und Wider der darzustellenden Norm“ - so etwa *J. Werbick*<sup>320</sup>.

Es wird schließlich gefragt, ob diese Situation nicht nur ein Aufruf zu gehorsamen Schweigen sein kann - wie von der Instruktion als einzige Konsequenz genannt -, sondern „auch ein Aufruf, zur Wahrheitsfindung beizutragen, indem man die Verleugnung unbequemer Fakten und Argumente nicht länger mitzumachen bereit ist? Kann es hier nicht auch die strenge Gewissenspflicht geben, den breiten Weg des geringeren lehramtlichen Drucks zu meiden?“<sup>321</sup> Bedeutet ein subjektives Recht des Theologen nicht nur auf Dissens, sondern schon auf Nicht-Zustimmung zu einer Lehre und jedenfalls die Forderung, diese nicht nach außen erkennbar werden zu lassen, „daß das Gesetz den Theologen geradezu zwangsläufig in den Gewissenskonflikt zwischen Rechtspflicht und moralischer Pflicht zwingen würde, was nicht Absicht des Gesetzes sein kann“?<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> Vgl. ebd., 28f.

<sup>320</sup> J. Werbick, *Gewissen*, 209.

<sup>321</sup> Ebd., 209f.

<sup>322</sup> H. Pree, *Meinungsäußerungsfreiheit*, 84 im Kontext einer Auslegung von c. 218 CIC, die ihm nicht einmal ein begrenztes Recht auf Dissens als Bestandteil der Wissenschaftsfreiheit entnimmt.



Weder die Instruktion noch der von ihr explizierte c. 752 CIC bestreiten die grundsätzliche Möglichkeit des besagten Konflikts, wohl aber die Legimität aller über ein gehorsames Schweigen hinausgehenden Umgangsformen des Theologen damit. Der Gesetzgeber würde zudem geltend machen, es dürfe in der Tat niemand gegen eigene Einsicht etwas kundtun, was er für falsch hält. Er habe allerdings die rechtlich vorgesehenen Folgen, etwaige Maßnahmen und eintretende Rechtsminderungen hinzunehmen<sup>323</sup>. Das der gesetzlichen Verhältnisbestimmung von Lehrvorlage und Lehrannahme zugrundeliegende Gewissensverständnis ist ‚ekkesionom‘; nicht ‚aut onom‘; d. h.: Das Lehramt beansprucht ‚das Monopol intersubjektiver Verbindlichkeit zumindest in allen Fragen, in denen die Offenbarung ausgelegt wird und der Vernunft zu Hilfe kommen muß. ... Diesem Monopol hat sich das individuelle Gewissen auch da noch zu unterwerfen, wo es den lehramtlichen Vorgaben (noch) nicht folgt. Hier gilt gewissermaßen die kaum widerlegbare ‚Rechtsvermutung‘, daß es im günstigsten Fall unschuldig irrendes Gewissen ist, wobei diese Unschuld nur dann nicht zur Schuld wird, wenn das Gewissen sich prinzipiell verpflichtet weiß, den Dissens möglichst zu überwinden und zur ‚sicheren Lehre des Lehramts‘ zurückzukehren, statt sich weiterhin zum Richter über es zu machen‘<sup>324</sup>. Gelingt dies einem Theologen nicht, dann ergibt sich aus der Perspektive dieses ekkesionomen Gewissensverständnisses des Gesetzgebers seine Erwartung, daß etwa ein theologischer Lehrer seine *missio canonica* von sich aus zurückgibt oder eben ihren möglichen Entzug einkalkuliert und gegebenenfalls respektiert<sup>325</sup>.

---

<sup>323</sup> Vgl. G. May, Das Verhältnis von Gesetz und Gewissen angesichts der kanonischen Rechtsordnung, in: Klaus Lüdicke, H. Paarhammer, D. A. Binder (Hg.), Neue Positionen des Kirchenrechts, Graz 1994, 49. 76-78.

<sup>324</sup> J. Werbick, Gewissen, 207, womit er das dem kodikarischen Lehrrecht eigene Gewissensverständnis trifft.

<sup>325</sup> J. Werbick, Gewissen, 210 sieht Theologen vor die Entscheidung gestellt, ‚ob sie sich gegen bessere Einsicht dem Druck des Lehramts beugen sollen, um ihre Karriere zu retten und der Arbeitslosigkeit zu entgehen‘. Erneut gilt, daß sich ähnliche Situationen auch für Bischöfe ergeben können. E.-W. Böckenförde hat gefragt: ‚Warum bitten Bischöfe nicht, ihrem Gewissen folgend, ... um ihre Entpflichtung vom Bischofsamt, wenn sie in einer wichtigen Angelegenheit einer ex definitione nicht unfehlbaren römischen Lehrentscheidung nicht folgen können? Solche Handlungen würden innerkirchlichen Freimut mit der Anerkennung der hierarchischen Ordnung, auf der die katholische Kirche beruht, verbinden‘; vgl. H. Klein, Hüter der Verfassung: Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: Frankfurter Allgemeine ‚Magazin‘ Nr. 737 vom 15.04.1994, 22.

Aus der Sicht des Gesetzgebers gilt für den Bereich nicht-definitiver Lehren analog, was *H. Barion* mit Blick auf definitive Lehren und die strafrechtlichen Folgen ihrer Leugnung formuliert hat: „daß viele Tragödien des Gewissens dort vor sich gehen, wo die objektive Eindeutigkeit der kirchlichen Lehre und die Härte des ihren dogmatischen Gehalt schützenden kanonischen Rechts mit seinen Strafen auf einen Verstand und einen Willen treffen, die weder die Kraft haben, das eigene Ich mit seinen subjektiven Meinungen und Strebungen in die objektive Gemeinschaft der katholischen Kirche einzufügen, noch die entgegengesetzte Kraft, das eigene Gewissen über die Lehre der Kirche zu stellen, wenn es von ihr abweicht. Aber das sind eben Tragödien des schwachen Gewissens“<sup>326</sup>.

#### bc. Entsprechende Praxis römischer Kongregationen vor und nach der Instruktion

C. 752 CIC legt den in LG 25 im traditionellen Sinne enthaltenen religiösen Gehorsam als Rechtspflicht auf. Schon vor dieser rechtlichen Transformierung war an konkreten lehramtlichen Eingriffen erkennbar, daß das Lehramt den Sinn des gehorsamen Schweigens nicht durch zweideutige Äußerungen oder bezeichnendes Schweigen konterkarieren lassen will: Im Rahmen des Lehrverfahrens gegen *B. Häring* schrieb der damalige Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, *F. Kard. Seper*, am 18. Mai 1977: „Diese Kongregation dringt in Sie, Ihre Zustimmung zur katholischen Lehre zu erklären bezüglich der fraglichen Punkte, in bezug auf die sich das Lehramt authentisch ausgesprochen hat, und in Zukunft *jede mündliche oder schriftliche Aussage zu unterlassen, die Zweifel an dieser Zustimmung aufkommen lassen könnte*. Eine ausdrückliche Bestäti-

---

Man mag das die lehrrechtliche Normierung prägende Gewissensverständnis bedauern, über andere möglicherweise theologisch legitimen Auffassungen zu Eigenart und Funktion des Gewissens nachdenken - es zu verschweigen oder interpretativ ein anderes Verständnis zu unterstellen, ist gerade im Hinblick auf von einem Konflikt bedrohte Theologen unverantwortlich. Es würde den realistischen Blick auf die möglichen Reaktionen des universalkirchlichen Lehramts verstellen. Dagegen trägt auch nicht der Hinweis auf die mildere Haltung bestimmter Bischöfe. Denn zum einen kann sich die Situation schon durch die Bestellung eines Nachfolgers oder nur durch Überschreiten der Diözesangrenze ändern. Wer den Charakter der objektiven Rechtsordnung erfassen will, muß nach den Grundsätzen der rechtlichen Regelungen fragen, nicht nach ihrer abschwächenden Anwendung.

<sup>326</sup> H. Barion, *Tragweite*, 310.

gung in diesem Sinn und Ihre Bereitschaft, zum Wohl der Gläubigen die angegebenen Punkte z. B. anlässlich neuer Veröffentlichungen zu klären und richtigzustellen oder bei eventuellen Neuauflagen des Buches die notwendigen Verbesserungen anzubringen. So würden Sie uns ermöglichen, an Höherer Stelle den Abschluß der sich abwickelnden Prozedur zu beantragen. So ersucht Sie also diese Kongregation, ihr eine schriftliche Zusicherung im oben beschriebenen Sinn zukommen zu lassen“<sup>327</sup>. Hier sind also auch Äußerungen erfaßt, die als Nicht-Zustimmung (ob zu Recht oder Unrecht) *gedeutet* werden könnten.

1975 rief die Kongregation für die Glaubenslehre auf Anfrage der Amerikanischen Bischofskonferenz in Erinnerung, daß die prophylaktische Sterilisation, die eine Gesundheitsgefährdung ausschließen soll, die bei einer eventuellen Schwangerschaft eintritt, also eine effektive Empfängnisverhütung bewirken will, nach katholischer Lehre absolut verboten sei und in katholischen Krankenhäusern nicht durchgeführt werden dürfe. Der Kongregation sei der faktische Dissens vieler Theologen in dieser Frage bekannt. Dieses Faktum habe aber keine doktrinale Bedeutung, so als könne er einen „locus theologicus“ darstellen, auf den sich die Gläubigen berufen könnten, um das authentische Lehramt zu verlassen und Meinungen von ihm abweichender Theologen anzuhängen<sup>328</sup>. 1978 initiierte eine amerikanische Schwesterngemeinschaft (*Sisters of Mercy of the Union*), als Träger der größten Gruppe nichtkommerzieller Krankenhäuser in den USA Studien zu theologischen und ethischen Aspekten der Sterilisation. Die erstellte Studie empfahl der Leitung der Gemeinschaft die Auffassung, die Sterilisation könne unter bestimmten Umständen als erlaubt gelten. Die Leitung machte sich dies in einer Stellungnahme im Grundsatz zu eigen und versandte am 12. November 1980 ein Schreiben an die Krankenhausleitungen mit der Information über die Studie und der

---

<sup>327</sup> Das Schreiben ist abgedruckt bei: B. Häring, *Erfahrung*, 159 (Hervorhebung von mir).

<sup>328</sup> Vgl. SC Fid, *Responsa ad quaesita Conferentiae Episcopalis Americae Septentrionalis circa sterilizationem in nosocomiiis catholicis* vom 13.03.1975, in: AAS 68 (1976) 738-740 sowie B. Schinkele, *Sterilisation in moraltheologischer und kirchenrechtlicher Sicht*, in: ÖAKR 38 (1989) 144-158. Unter den gleichen Umständen gilt nach katholischer Lehre auch die Gebärmutterentfernung als sittlich verwerflich und ihre Durchführung an katholischen Krankenhäusern als verboten, vgl. C Doctr., *Responsa* vom 31.07.1993, in: AAS 86 (1994) 820f.

Einladung zum Dialog über ihren Inhalt. Es gab keine Anweisung, auf ihrer Grundlage zu handeln.

Wie der an den folgenden Vorgängen beteiligte Moraltheologe *R. McCormick* berichtet<sup>329</sup>, befanden sich auf einmal Kopien der Studie, des Statements und des Schreiben in Händen von offiziellen Personen in Rom und in der Glaubenskommission der Bischofskonferenz. Es kam zur Eröffnung eines offiziellen Dialogs zwischen einer fünfköpfigen Gruppe von Bischöfen und einer Gruppe von sechs Schwestern. Beide Gruppen hatten je zwei theologische Berater zur Seite<sup>330</sup>. Nach zwei Informationsgesprächen im September und Dezember 1981, die mit den Problemen vertraut machen sollten, vereinbarte man für März 1982 die substantielle Sitzung, in der jede Gruppe die Gründe ihrer Position in einem einseitigen Statement vorlegen sollte. Kurz zuvor von einer Romreise zurückgekehrt, habe der damalige Vorsitzende der Bischofskonferenz eine der beteiligten Schwestern informiert, der Hl. Stuhl sei nach Konsultation mit kirchlichen Autoritäten in den USA zu dem Schluß gelangt, der Dialog sei nicht erfolgreich gewesen in dem Sinne, daß die Schwestern zur Übernahme der Lehre der Kirche hätten überzeugt werden können. An die Stelle der bisherigen Dialoggruppen wurde ein Prüfungsausschuß aus drei Bischöfen eingesetzt, der zwei Fragen klären sollte: 1. Akzeptiert die Generalverwaltung der Schwesterngemeinschaft die Lehre des Lehramts zur Sterilisation? und 2. Wird sie ihr Schreiben vom 12. November widerrufen? Am 11. Mai 1982 schrieb die Generalverwaltung an den Papst, man nehme die kirchliche Lehre zu dieser Frage in respektvoller Treue gemäß LG 25 (religiöser Gehorsam) an. Man sei aber persönlich - wie andere in der Kirche auch - mit der Formulierung dieser Lehre nicht einverstanden. Unter den gegebenen Umständen werde man jedoch keine öffentliche offizielle Stellung gegen diese Lehre beziehen. Man widerrufe das erwähnte Schreiben und werde die Adressaten darüber informieren. Man schloß mit dem Wunsch nach Studium und Beratung in der Kirche zu diesem Problem.

Am 30. August 1982 antwortete der Präfekt der Kongregation für die Religiösen und Säkularinstitute, *E. Kard. Pironio*, die Stellungnahme der

---

<sup>329</sup> Vgl. für das Folgende: Sterilisation. The Dilemma of Catholic Hospitals, in: R. Gallagher, B. McConvery (Hg.), *History and Conscience*. FS S. O'Riordan, Dublin 1989, 116-122.

<sup>330</sup> Einer der Berater der Schwestern war *McCormick*, vgl. ebd., 117.

Schwestern sei nicht voll zufriedenstellend, die Interpretation des „religiösen Gehorsams“ werde als unvollständig beurteilt. In einem angekündigten ergänzenden Schreiben vom 21. November 1982 stellte der Präfekt klar, es gehe bei diesem Gehorsam für einen Katholiken nicht nur darum, öffentlich keine der Lehre der Kirche entgegengesetzte Position zu vertreten, sondern auch mittels eines Willensaktes die eigenen Bemühungen auf ein gründlicheres persönliches Studium der Frage zu richten mit dem idealen Ergebnis eines tieferen Verständnisses und eventuell einer intellektuellen Akzeptanz der Lehre. Außerdem hätten die Schwestern in einem weiteren Brief an die Direktionen der in ihrer Trägerschaft befindlichen Krankenhäuser Sterilisationen in klarer Form zu verbieten. Am 6. Juli 1983 unterbreitete man seitens der Schwestern dem Präfekten den Entwurf eines solchen Briefes. In ihm verwies man auf die Forderung der Kongregation und erklärte, man habe weitere Studien und Beratungen in die Problematik investiert und wolle im Gehorsam gegenüber dem Lehramt keine öffentliche Position gegen die kirchliche Lehre in dieser Frage beziehen. Sollten in Fragen der Sterilisation pastorale Probleme auftreten, sollten die Krankenhäuser bei der Ausführung der kirchlichen Lehre eng mit dem jeweiligen Ortsordinarius zusammenarbeiten. Die Kongregation antwortete darauf mit einem Schreiben an Bischof *J. Malone* vom 22. August 1983. Die Kongregation bestche darauf, daß der Entwurf wie folgt abgeändert werde: „Im Gehorsam gegenüber dem Lehramt werden wir [die Schwestern] im Hinblick auf die Annahme der Lehre die Studien und Überlegungen fortsetzen. Deshalb ordnen wir an, daß die Sterilisation in allen uns unterstehenden Krankenhäusern verboten wird“. Es hieß des weiteren: Sollte eine Schwester dies nicht akzeptieren können, habe sie ihren Dissens schriftlich zu konkretisieren und zu unterzeichnen. Der Bischof teilte den Schwestern darüber hinaus mit, Erkundigungen hätten ergeben, daß die Kongregation ihre Forderungen als „formelle Vorschrift“ verstehe, d. h. daß von der Kongregation keine weiteren Kompromisse oder textliche Änderungen mehr in Erwägung gezogen werden. Um ihre Arbeit nicht in anderen Bereichen zu gefährden, hätten sich die Schwestern den Forderungen gefügt. Auch hier geht es darum, daß eine etwa vorkommende Nichtzustimmung getragen bleiben muß von dem Bemühen, sie doch noch in eine Zustimmung überführen zu lassen, und auf jeden Fall nach außen jede Zweideutigkeit zu vermeiden.

Die gleiche Auffassung spricht aus einer Ansprache Papst *Johannes Pauls II.* anlässlich des *ad-liminia*-Besuchs der Bischöfe von Costa Rica. Er wies darauf hin, die Priester müßten sich in den verschiedenen Tätigkeiten ihres Dienstes immer bewußt sein, daß die Gläubigen ein Recht darauf haben, daß jene den ganzen Inhalt der Offenbarung und der Lehre der Kirche lehrten und aufmerksam subjektive Lesarten der christlichen Botschaft ebenso vermeiden wie irreführende Mehrdeutigkeiten oder zweideutiges Schweigen, was zu Verwirrung führen und die Reinheit des Glaubens bedrohen könne<sup>331</sup>.

Auf das jüngste Beispiel für die entschiedene Bereitschaft der Kongregation für die Glaubenslehre zur Intervention, wenn sie Gefahr für den Glauben im Verzuge sieht, machte der Protest einer asiatischen Menschenrechtsorganisation im April 1996 aufmerksam<sup>332</sup>. Diese habe in einem Schreiben an den Generaloberen der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria (OMI) dringend um Vermittlung in dem Konflikt zwischen dem Theologen *Tissa Balasuriya OMI* und der römischen Kongregation gebeten. Zunächst habe der Konflikt zwischen dem Theologen und der Bischofskonferenz von Sri Lanka bestanden. Diese hatte eines seiner Bücher beanstandet, in dem „methodologische Überlegungen zu einer Neuinterpretation der christologischen und mariologischen Dogmen ... zu einer Herrschaftskritik führen“<sup>333</sup>. Nachdem *Balasuriya* der Aufforderung, unmittelbar auf die in dem Bericht erhobenen Vorwürfe Stellung zu nehmen, durch den - aus seiner Sicht gelungenen - Nachweis von Mißverständnissen und Fehldeutungen nachgekommen war, habe er keine Möglichkeit erhalten, dies in irgendeiner kirchlichen Publikation zu veröffentlichen. Er habe daher zivilrechtliche Schritte zur Durchsetzung dieses Anliegens erwogen. Dem kam jedoch die Kongregation für die Glaubenslehre zuvor.

---

<sup>331</sup> Vgl. Ansprache *Con profundo affetto* vom 19.02.1994, in: *OssRom* 134 (1994) vom 24.02.1994, 5: „Nelle diverse attività del loro ministero, i sacerdoti devono tenere sempre presente che i fedeli hanno diritto a che si insegni loro il contenuto integrale della rivelazione e della dottrina della Chiesa, evitando attentamente riletture soggettive del messaggio cristiano, ambiguità ingannevoli o silenzi sospettosi che possono causare smarrimento e minacciare la purezza della fede“.

<sup>332</sup> Vgl. zum folgenden N. Klein, *Der Fall Tissa Balasuriya*, in: *Orient* 60 (1996) 145-147.

<sup>333</sup> Ebd., 146.

Über den Ordensoberen habe diese den Theologen am 27. Juli 1994 aufgefordert, sich zu einem elfseitigen Text mit Beobachtungen der Kongregation zu seinem Buch zu äußern. Diese Äußerung erfolgte am 14. März 1995 in Form einer Aufzählung von 58 Fällen, in denen der Autor sich falsch zitiert, unzulässig verallgemeinert oder mißverstanden fühlte, und einer positiven theologischen Darlegung.

Am 20. November 1995 teilte die Kongregation ihm mit, sie habe am 15. Mai 1995 seine Antwort für ungenügend befunden. Er habe daher vor Zeugen das eigens beigelegte Glaubensbekenntnis abzulegen. Im Falle seiner Weigerung erwäge man die Anwendung des c. 1364 CIC<sup>334</sup> sowie eine öffentliche Erklärung, daß Pater *Balasuriya* kein katholischer Theologe sei. Die Entscheidung der Kongregation habe der Papst am 12. Mai 1995 in einer Audienz für *J. Kard. Ratzinger* gebilligt. Das vorgelegte Glaubensbekenntnis bestehe aus einer Zusammenstellung unterschiedlicher lehramtlicher Aussagen, die sich thematisch an den Beanstandungen seitens der Kongregation an dem erwähnten Buch orientieren. Über den Zweck dieses Bekenntnisses habe der Sekretär der Kongregation, *Eb. T. Bertone*, Anfang Mai 1996 an den Theologen geschrieben: „Um ihre Einwände, die ein zutreffendes Verständnis Ihres Denkens betreffen, auszuräumen, hat das Dikasterium ... ein Glaubensbekenntnis der Wahrheiten, die von der Kirche geglaubt und ihrem Lehramt verkündet werden, formuliert. Auf der Basis dieses Glaubensbekenntnisses wird es möglich sein, zu prüfen, ob Sie jene Wahrheiten annehmen, die in ihrem Buch nicht mit hinreichender Klarheit dargestellt werden“<sup>335</sup>. *Balasuriya* legte einen Tag vor Ablauf der gesetzten Frist nicht das für ihn formulierte Glaubensbekenntnis, sondern vor Zeugen die *Professio Fidei* in der Formulierung Papst *Pauls VI.* von 1968 ab mit dem persönliche Zusatz: „Ich lege dieses Glaubensbekenntnis Pauls VI. ab im Kontext der theologischen Entwicklung und der kirchlichen Praxis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in der Freiheit und Verantwortung eines Christen und der theologischen Wahrheitssuche, wie sie das Kirchenrecht vorsieht“. Daraufhin habe er von seinem Generaloberen die Mahnung erhal-

---

<sup>334</sup> Der Canon handelt in § 1 von der Tatstrafe der Exkommunikation für Apostaten, Häretiker und Schismatiker. In § 2 sieht die Hinzufügung weiterer Strafen, einschließlich der Entlassung aus dem Klerikerstand für den Fall der Widersetzlichkeit oder schweren Ärgernisses vor.

<sup>335</sup> Ebd., 147.

ten, „das von der Glaubenskongregation vorgelegte Glaubensbekenntnis zu unterzeichnen. Ansonsten würden die angedrohten Strafmaßnahmen in Kraft gesetzt“<sup>336</sup>.

### c. Fazit

Aus lehrrechtlicher<sup>337</sup> Perspektive ergibt sich folgende Einschätzung der Instruktion: Anlässlich bestehender Spannungen zwischen Lehramt und Theologie, die sich durch bisherige lehrrechtliche Normierungen und Einzelinterventionen offenkundig nicht hinreichend haben beheben lassen, hat die Kongregation für die Glaubenslehre eine Instruktion gemäß c. 34 CIC an die Bischöfe der Gesamtkirche gerichtet. Nach vorbereitenden Kapiteln behandelt die Instruktion in einem als Schwerpunkt und Hauptziel erkennbaren längeren Kapitel das notwendige Verhältnis zwischen Theologie und Lehramt. Dabei ruft sie die Gehorsamshaltung gegenüber dem Lehramt und seinen verschiedenen Lehrformen, die nach dem CIC für alle Gläubigen verbindlich ist, im Blick auf die Gruppe der Theologen in Erinnerung. Sie konkretisiert diese Gehorsamshaltung in der Weise, die bereits für das II. Vatikanum bestimmend war. Das Konzil hat seinen Ausführungen in LG 25 bzw. seinem Verzicht auf eine eigene Behandlung des Problems der Nichtzustimmung den Verweis auf die *probati auctores* zugrundegelegt. Dieser Verweis liefert auch den Hintergrund des rechten Verständnisses des c. 752 CIC<sup>338</sup>. Adressaten der Instruktion sind die Bischöfe: Sie werden als Inhaber von ausführender Gewalt samt den ihnen unterstellten Verwaltungsbehörden in Pflicht genommen, die

---

<sup>336</sup> Ebd., 147. Zu den strafrechtlichen Voraussetzungen und den Modalitäten der Deklarierung der Tatstrafe der Exkommunikation sowie über etwaige Verhängung weiterer Strafen vgl. Klaus Lüdicke, in: MKCIC, 1364, 7f. 10.

<sup>337</sup>Die weiteren Ausführungen der Instruktion über die Grundlagen der abgelehnten Dissenshaltung, vgl. n. 32b-e und die Zurückweisungen unterschiedlicher Begründungen für die Berechtigung eines innerkirchlichen Dissenses, vgl. nn. 38, sind von der systematischen Theologie zu untersuchen. Dazu liest sich wie eine vorbereitende Materialsammlung Kapitel V: "The roots of the contemporary phenomenon of theological dissent" und Kapitel VI: "The contemporary theological dissent" bei B. C. Auza, *Magisterium*, 337-509. Vgl. als Kritik aus Sicht der systematischen Theologie J. Werbick, *Gewissen*.

<sup>338</sup>Vgl. entsprechend c. 599 CCEO.



erwähnten Verpflichtungen der Theologen zu urgieren<sup>339</sup>. Den Theologen ist zu vermitteln, daß Akte der Zustimmung und des Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes, das der Kirche unter der Führung des Lehramtes anvertraut ist, diesem Wort selbst gelten und daß es solche Akte sind, die in die wahre Freiheit führen<sup>340</sup>. Eine öffentliche Austragung von Konflikten mit dem Lehramt ist dem Theologen untersagt.

### **III. Instruktion *Il Concilio* der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Weitergabe der Glaubenslehre vom 30. März 1992**

Knapp zwei Jahre nach der Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen gab die Kongregation für die Glaubenslehre ein weiteres Dokument heraus<sup>341</sup>, das sich einfühend ausdrücklich als Instruktion gemäß c. 34 CIC präsentiert<sup>342</sup>. Die Instruktion stellt sich als rechtliche

---

<sup>339</sup>In n. 37 werden die Bischöfe exemplarisch auf einige beschwerliche Maßnahmen hingewiesen, die gegen Theologen, die sich von der Lehre entfernt haben, unter Umständen zu ergreifen sind. Genannt werden der Entzug der *missio canonica* oder des Lehrauftrags und die Erklärung, daß Schriften nicht mit der Lehre der Kirche übereinstimmen. Verfahrensmängel werden zugegeben, aber als nicht so gravierend eingestuft, daß von einem Verstoß gegen das Recht oder die Gerechtigkeit gesprochen werden könnte. Der Rekurs auf die Menschenrechte sei auch in diesem Zusammenhang unangebracht. Zur Problematik der Lehrbeanstandungsverfahren vgl. H. Heinemann, Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik der Verfahrensordnung, Trier 1981 (= Canonistica 6) sowie W. Böckenförde, Lehrbeanstandungen, 258-279.

<sup>340</sup>Vgl. n. 41: *Actus adhaesionis et obsequii erga Verbum, quod Ecclesiae creditum est sub Magisterii ductu, denique ad Ipsum referuntur, atque introducunt in regionem verae libertatis.*

<sup>341</sup>Vgl. C Doctr., *Instructio Il Concilio* quoad aliquos ad aspectus usus instrumentorum communicationis socialis in doctrina fidei tradenda, in: Com 24 (1992) 18-27. Der Text ist in Italienisch verfaßt. Vgl. als deutsche Fassung: Sekretariat der DBK (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre. Instruktion über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre. 30. März 1992, Bonn 1992 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 106). Eine Inhaltsübersicht und kritische Würdigung mit Blick auf die Bücherzensur bietet P. Krämer, Kirche und Bücherzensur. Zu einer neuen Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre, in: ThGl 83 (1993) 72-80.

<sup>342</sup>Vgl. *Il Concilio*, 19.

Ergänzung der genannten früheren Verlautbarung dar. Diese habe unter doktrinellen Aspekt die Verantwortung der Hirten erläutert<sup>343</sup>.

*Anlaß* für die neue Instruktion sind als bekannt vorausgesetzte Schwierigkeiten der Bischöfe bei der Überwachung der sozialen Kommunikationsmittel sowie in zunehmendem Umfang die Verbreitung irriger Gedanken nicht nur durch die Massenmedien im allgemeinen, sondern auch durch die Bücher im besonderen<sup>344</sup>. Hier richtet sich das Augenmerk also besonders auf das Medium Buch, was nicht als Ausgrenzung anderer Printmedien wie Fachzeitschriften o. ä. verstanden werden darf<sup>345</sup>.

Die Instruktion stellt systematisch gesetzliche Bestimmungen zur Aufsicht über die Medien zusammen. Die geltenden kanonischen Gesetze als solche und damit auch die anschließend für den Medienbereich zusammengefaßten Vorschriften werden als Freiheitsgarantie für alle verstanden, vor allem für die Gläubigen, die das Recht auf reine und vollständige Vermittlung der Botschaft haben<sup>346</sup>. Die Intention der Instruktion wird

---

<sup>343</sup>Vgl. ebd., 18. Diese rückweisende Charakterisierung reicht aber nicht aus, um der früheren Instruktion den Rechtscharakter abzusprechen und sie als "doktrinelle" Instruktion von einer "juridischen" wie in diesem Fall abzuheben, so aber C. J. Errázuriz M., *Annotazioni all'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede circa alcuni aspetti dell'uso degli strumenti di comunicazione sociale nella promozione della dottrina della fede* (30 marzo 1992), in: *Ius Ecclesiae* 5 (1993) 374 A. 1. Vgl. zum Rechtscharakter der früheren Instruktion oben S. 457.

<sup>344</sup>Vgl. *Il Concilio*, 18. V. De Paolis, Die Bischöfe müssen darüber wachen, daß der Glaube keinen Schaden nimmt. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte des Einsatzes der soziale Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre, in: *OssRom(dt.)* 22 (1992) Nr. 30 vom 24.07.1992, 4 weist unter Bezugnahme auf ein Begleitschreiben von *J. Kard Ratzinger* zur Instruktion darauf hin, sie sei Antwort auf präzise Anfragen von Bischöfen. Bei *ad-limina*-Besuchen und anderen Gelegenheiten hätten diese sowohl Klage geführt über die Verbreitung irriger Lehren durch die Medien als auch eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich des geeigneten Umgangs mit dieser Situation gezeigt.

<sup>345</sup>Im folgenden wird daher für den Gesamtbereich der Ausdruck "Medien" verwendet.

<sup>346</sup>Vgl. *Il Concilio*, 19. Dies wird dort auf verschiedene medienrelevante Gruppen hin spezifiziert. Das Empfinden für diese Freiheitsgarantie ist auf seiten der Gläubigen nicht durchgehend ausgeprägt, vgl. J. Wagner, *Kirche und Buch*, in: Ders., G. Hartmann, *Das Buch und die Kirche. Kirche und Buch. Der Schutz des geistigen Eigentums. Kirchliche Publikationen*, Stuttgart 1992, 9-20.

erkennbar an den Hinweisen und Anweisungen zur Durchführung der Aufsicht<sup>347</sup>.

Ein eigener Abschnitt ist der *Pflicht* der Hirten gewidmet, mit geeigneten Mitteln einzugreifen<sup>348</sup>. Ihnen wird eingeschärft: Nicht nur dann, wenn das Heil der Seelen dies *erfordert*, sondern bereits wenn das Heil der Seelen dies *geraten* sein läßt, sollen sie die ihnen von der Kirche - hier im Sinne des universalkirchlichen Gesetzgebers - zur Verfügung gestellten moralischen und rechtlichen Mittel ergreifen. Sie in diesen Fällen nicht anzuwenden, bedeute eine Verletzung ihrer Pflichten<sup>349</sup>. Kriterium für das Eingreifen bis hin zur Sanktionierung ist nicht mehr erst die Notwendigkeit, sondern schon die Opportunität.

Den Diözesanbischöfen wird geraten, ständigen Kontakt mit der Welt der Kultur und der Theologie in ihrer Diözese zu halten<sup>350</sup>. Dadurch können eventuelle Schwierigkeiten sofort durch brüderlichen Dialog gelöst werden; die beteiligten Personen erhalten so die Möglichkeit, die nötigen Klärungen vorzunehmen. Strafen seien nach dem kirchlichen Gesetzbuch nur als *ultima ratio* legitim. Allerdings wird davor gewarnt, die etwaige Notwendigkeit von Strafen zu vergessen. Die deutliche Aufforderung zum Dialog ist zu begrüßen. Daß sie im Text eingerahmt ist von der Erinnerung an die Eingriffs- und Sanktionspflicht, hebt die primäre Bedeutung des Dialogs nicht auf. Kontakte und Dialoge dienen der Vertrauensbildung. Sanktionen kommen nur dann in Frage, wenn eine Lehrabweichung festgestellt und im Gespräch nicht geklärt bzw. behoben werden kann. Dabei sind die strafrechtlichen Bestimmungen einzuhalten.

Ebenfalls ein eigener Abschnitt ist der Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Hl. Stuhl gewidmet<sup>351</sup>. Sie soll in dem Bemühen um ständigen Kontakt mit den römischen Behörden, vor allem zur Kongregation für die

---

<sup>347</sup>Von der besonderen Bedeutung dieser Begründungen der Normen und der verwaltungsmäßigen Interpretationen spricht C. J. Errázuriz M., *Annotazioni*, 377.

<sup>348</sup>Vgl. *Il Concilio*, 21, n. 3.

<sup>349</sup>Vgl. ebd., wo dieser Hinweis in die höfliche Formulierung gekleidet ist, die Bischöfe blieben in diesem Fall hinter ihren Pflichten zurück.

<sup>350</sup>Vgl. ebd.

<sup>351</sup>Vgl. ebd., 22, n. 6.

Glaubenslehre, zum Ausdruck kommen. Ihr sollen nicht nur Fragen vorgelegt werden, welche die bischöfliche Kompetenz überschreiten. Vorzulegen seien auch alle Fragen, die aus irgendeinem Grund ein Eingreifen oder die Befragung des Hl. Stuhls angeraten sein lassen. Schließlich sollen die Bischöfe alles mitteilen, was sie auf dem Gebiet der Lehre in positiver oder negativer Hinsicht für bedeutsam halten; dabei können sie auch ein eventuelles Eingreifen des Hl. Stuhls empfehlen<sup>352</sup>.

In zwei weiteren Kapiteln wendet sich die Instruktion ihrem Schwerpunkt zu, den Printmedien. Der CIC spricht bei theologischer Literatur im weitesten Sinne, die nicht für Unterrichtszwecke gedacht ist, lediglich die Empfehlung an die Autoren aus, das bischöfliche Urteil über eine beabsichtigte Publikation einzuholen<sup>353</sup>. Demgegenüber unterstreicht die Instruktion das Recht des Diözesanbischofs, auch von sich aus diese Überprüfung zu fordern. Ausdrücklich macht die Instruktion darauf aufmerksam, daß dies ohne irgendeine Begrenzung gelte, außer der einen Einschränkung allgemeiner Art, daß es zur Wahrung der Unversehrtheit der Glaubenswahrheiten und der Sittenlehre geschehen soll<sup>354</sup>. Durch diesen Hinweis auf die Weite des Ermessensspielraums werden etwaige Bedenken der Autorität gegen ein Einschreiten gemindert. Gebrauch gemacht werden soll von dieser Möglichkeit sowohl bei Einzelpersonen als auch bei Gruppen - wie Klerikern, Ordensleuten - oder bei Verlagen - und bezogen auf bestimmte Inhalte<sup>355</sup>. Die Erlaubnis zur Veröffentlichung kann auch in bedingter Weise erfolgen, etwa eingegrenzt auf bestimmte

---

<sup>352</sup>Damit werden die Diözesanbischöfe sich zugleich an ihren Treueid erinnert fühlen, in dem sie nach der geltenden Fassung aus dem Jahre 1987 schwören, zu festgelegten Zeiten oder *gelegentlich* dem Apostolischen Stuhl Rechenschaft über ihr pastorales Amt zu geben, seinen Auftrag und Rat sogleich gehorsam anzunehmen und mit höchstem Eifer auszuführen, vgl. den Abdruck der lateinischen Formel bei H. Schmitz, "Professio Fidei", 379 A. 93.

<sup>353</sup>Vgl. c. 827 § 3 CIC.

<sup>354</sup>Vgl. *Il Concilio*, 23 n. 8 § 2: "Di fatto il can. 823, § 1 dà diritto ai Pastori di 'esigere che vengano sottoposti al proprio giudizio prima della pubblicazione gli scritti dei fedeli che toccano la fede o i costumi', senza alcuna limitazione, se non quella di ordine generale 'perchè sia conservata l' integrità dell verità della fede e dei costumi'".

<sup>355</sup>Vgl. ebd.

Publikationsorgane oder Sprachen<sup>356</sup>. Während bisweilen das Recht und die Pflicht des Bischofs nach c. 823 § 1 CIC so verstanden wird, daß ein Autor, der um Prüfung seiner Schriften nachsucht, keinen Rechtsanspruch darauf hat, sondern daß der "zuständige Bischof nach pflichtgemäßem Ermessen (entscheidet), ob er eine Prüfung vornehmen soll oder muß"<sup>357</sup>, geht die Instruktion davon aus, daß jeder, der um eine Erlaubnis nachsucht, ein Recht auf Antwort der zuständigen Autorität hat<sup>358</sup>.

Den katholischen Verlegern wird eingeschärft, keine Schriften ohne die erforderliche kirchliche Erlaubnis zu veröffentlichen. Institutionell von der Kirche abhängigen Verlagen sollen die Ortsordinarien ihre besondere Sorge zuwenden, "damit ihre Veröffentlichungen *immer* mit der Lehre der Kirche *übereinstimmen*"<sup>359</sup>.

Auch dieses Dokument spricht ohne Differenzierung nach Inhalt oder Autorität von der Glaubens- und Sittenlehre oder von der Lehre der Kirche. Die erste exemplarische Erinnerung an Sanktionsmöglichkeiten in der Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen<sup>360</sup> wird hier zur weitgespannten Direktive für die Überwachung mit Blick auf alle Produzenten und Konsumenten der Medienkommunikation. Es wird nicht nur an die Ausübung der teilkirchlichen Autorität erinnert. Durch die Statuierung einer umfassenden Pflicht zur Information des Hl. Stuhls auf dem Gebiet der Lehre und durch den Hinweis auf die Möglichkeit universalkirchlicher Eingriffe wird die bischöfliche Autorität auf ihre Einbindung in die universalkirchliche Autorität hingewiesen<sup>361</sup>.

---

<sup>356</sup>Vgl. ebd., 23 n. 8 § 4. C. J. Errázuriz M., *Annotazioni*, 379 A. 10 macht darauf aufmerksam, daß diese Möglichkeit in der Literatur bereits von A. del Portillo, dem früheren Leiter der Personalprälatur vom Heiligen Kreuz und Opus Dei angeregt wurde.

<sup>357</sup>H. Mussinghoff, in: MKCIC, 823, 2 mit Hinweis auf mögliche Repressalien unter bestimmten politischen Umständen als Konsequenz einer Pflicht zur Prüfung und Stellungnahme.

<sup>358</sup>Vgl. *Il Concilio*, 23 n. 10 § 1. Es heißt "risposta", gemeint ist aber wohl das Recht auf eine Prüfung bzw. Stellungnahme.

<sup>359</sup>Vgl. ebd., 25 n. 15 §§ 1 und 2 (Hervorhebung von mir).

<sup>360</sup>Vgl. oben S. 438.

<sup>361</sup> Erste Erfolge des kontrollierten Dialogs scheinen sich eingestellt zu haben. K. Nientiedt, *Polarisierung: Französische Verlage und das innerkirchliche Klima*, in: *HerKorr* 47 (1993) 60-62 berichtet, daß der französische Dominikanerverlag "Les Editions du Cerf" die

Kommunikationstheoretisch betrachtet, stützt sich die Instruktion auf ein vertikales "stimulus-response-Modell"<sup>362</sup>. Ein solches Modell ist zwar nach der aktuellen Kommunikationswissenschaft nicht mehr üblich, gleichwohl aber der hierarchischen Struktur der Kirche sowie dem Verkündigungsverständnis, das dem kirchlichen Lehrrecht zugrundeliegt<sup>363</sup>, angemessen. Medien werden verstanden als Mittel der Belehrung und Instruierung<sup>364</sup>. Im CIC wie in der päpstlichen Verkündigung werden die Medien unter dem Aspekt ihrer instrumentellen Funktion für die Lehrübermittlung gewürdigt<sup>365</sup>.

---

Übersetzungsrechte für das Buch "Kleriker" von E. Drewermann an den deutschen Verlag zurückgegeben hat mit der Begründung: "Eine solche Veröffentlichung könne allzuleicht gegen die 'Editions du Cerf' verwendet werden, zu Lasten anderer verlegerischer Aktivitäten dieses Hauses". Auch andernorts sei eine strengere Publikationskontrolle erfolgreich eingesetzt worden, so etwa gegen bestimmte Richtungen der Befreiungstheologie, vgl. J. Van Nieuwenhove, Santo Domingo: Exclusion or inclusion of liberation theology?, in: Louvain Studies 18 (1993) 222 A. 17. Zum Historischen vgl. H. H. Schwedt, Kommunikationskontrolle sowie ders., Der römische Index der verbotenen Bücher, in: HJ 197 (1987) 296-314. Zur rechtlichen Entwicklung vgl. W. Rees, Der Schutz der Glaubens- und Sittenlehre durch kirchliche Gesetze. Index librorum prohibitorum. Bücherzensur. Lehrbeanstandungsverfahren. Nachkonziliare Änderungen und gegenwärtiger Rechtszustand, in: AKathKR 160 (1991) 3-24.

<sup>362</sup>Vgl. S. Kampmann, Abschied von einem horizontal-dialogischen Medienbild? Zum Wandel kirchlicher Mediendeutung und seinen ekklesiologischen Bedingungen, in: ComSoc 24 (1991) 289. 297 sowie P. Chouinard, L'accueil de l'enseignement de l'Eglise par les fidèles aujourd'hui ou Les implications politiques d'un problème de communication, in: StCan 7 (1973) 165-168.

<sup>363</sup>Vgl. oben S. 161.

<sup>364</sup>Vgl. den Titel der Instruktion, der von der Weitergabe der Glaubenslehre durch die Medien spricht. Nach c. 822 § 1 CIC sind unmittelbar nur die Hirten verpflichtet, das der Kirche angeborene Recht auf Besitz und Nutzung der sozialen Kommunikationsmittel, vgl. c. 747 § 2 CIC sowie oben S. 139 und 140, bei der Erfüllung ihrer Aufgabe anzuwenden. Die Gläubigen sollen von den Hirten über ihre Pflicht zur Mitarbeit belehrt werden, vgl. c. 822 § 2 CIC.

<sup>365</sup>Vgl. A. und C. Ruzkowski, Die soziale Kommunikation. Stiefkind des kanonischen Rechts (cc. 822-832), in: ComSoc 23 (1990) 4f. sowie A. Steuer, "Publizistisches Apostolat". Das Bild des (katholischen) Journalisten bei Johannes Paul II, in: Ebd., 261-175, bes. 269. Zu den Fortschritten in Wahrnehmung und Normierung der Medien im neuen CIC gegenüber dem alten vgl. H. Mussinghoff, Neues Kirchenrecht und Kommunikation, in: ComSoc 18 (1985) 143-157.

Unter lehrrechtlichem Blickwinkel ergibt sich für diese Instruktion die folgende Einschätzung: Die vorangegangene Instruktion *Donum Veritatis* hatte den Bischöfen und über sie den Theologen das erforderliche Verhältnis zwischen Lehramt und Theologie in Erinnerung gerufen, und zwar mit der Sinnspitze, daß einem Theologen der öffentliche Austrag von Konflikten mit dem Lehramt untersagt ist<sup>366</sup>. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat aber auch in der Folgezeit Dissens wahrgenommen, d. h. öffentlichen Widerspruch zu Lehren und Anordnungen des authentischen universalkirchlichen Lehramts. Es konnte auch zu einem öffentlichen Austrag von Konflikten in den Medien kommen. Daraus schloß die Kongregation auf Probleme der zuständigen Autoritäten bei der Überwachung der Medien bzw. wurde von seiten der Bischöfe aufmerksam gemacht<sup>367</sup>. Diesen Problemen wollte sie mit der Instruktion *Il Concilio* abhelfen, indem sie an das Instrumentarium erinnert, das den partikularkirchlichen Autoritäten nach allgemeinem Kirchenrecht zur Verfügung steht. Mit ihrer solche Normen zu einer Handreichung als Hilfestellung zusammenstellenden Instruktion verpflichtet sie die Diözesanbischöfe und die von ihnen abhängige Verwaltung zur konsequenten Anwendung der Normen. Für den Fall, daß diese Instanzen sich dazu außer Stande sehen, verweist sie auf die Möglichkeit universalkirchlicher Interventionen.

---

<sup>366</sup>Vgl. oben S. 497.

<sup>367</sup> Vgl. oben S. 498.

## Zweites Kapitel

### Definitive Lehren des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums

#### I. Die Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe von Frauen

1. Papst Johannes Paul II: Apostolisches Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* an die Bischöfe vom 22. Mai 1994 über die Männern vorzubehaltende Priesterweihe

Die Ausgabe des Osservatore Romano vom 30./31. Mai 1994 veröffentlichte das Apostolische Schreiben Papst *Johannes Paul II. Ordinatio Sacerdotalis* an alle Bischöfe der katholischen Kirche über die nur Männern vorzubehaltende Priesterweihe. Das Schreiben trägt das Datum 22. Mai 1994; es wurde vom Papst am Pfingstfest unterzeichnet<sup>1</sup>. Das Schreiben ist kurz und besteht aus vier Abschnitten. Anlässlich der andauernden Diskussionen über die Priesterweihe nur für Männer und einer Einstufung dieses Faktums als bloß disziplinäre Angelegenheit ruft der Papst die diesbezügliche kirchliche Lehre darüber in Erinnerung. Sein Schreiben mündet in die Erklärung: alle Gläubigen haben sich *endgültig (definitive)* an die Entscheidung zu halten, daß die Kirche keine Vollmacht besitzt, Frauen die Priesterweihe zu erteilen.

Das Schreiben hat sofort zahlreiche zustimmende wie ablehnende Reaktionen auf seinen Inhalt hervorgerufen und ist seiner Verbindlichkeit nach sehr unterschiedlich eingestuft worden<sup>2</sup>. Im folgenden geht es vor

---

<sup>1</sup>Vgl. Papst Johannes Paul II., Epistula Apostolica ad catholicæ Ecclesiæ episcopos de sacerdotali ordinationi viris tantum reservanda *Ordinatio Sacerdotalis* vom 22.05.1994, in: OssRom 134 (1994) N. 124 vom 30./31.05.1994, 1. 4. Im folgenden wird nach AAS 86 (1994) 545-548 zitiert. Vgl. als deutsche Fassung Sekretariat der DBK (Hg.), Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (15. Oktober 1976) 22. Mai 1994, Bonn 1994 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117). Die Übersetzung des Titels ist nicht korrekt: *Reservanda* ist Gerundivum und nicht Partizip Perfekt. Es wird nicht nur ein Faktum festgestellt, sondern zugleich eine Verpflichtung zum Ausdruck gebracht.

<sup>2</sup> Vgl. dazu ausführlich Norbert Lüdecke, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive, in: TrThZ 195 (1996) 161-211.



dem Hintergrund der geltenden lehrrechtlichen Bestimmungen um den *formalen* Charakter der vorgetragenen Lehre und der geforderten Anwothaltung auf sie. Dabei ist von dem päpstlichen Schreiben selbst auszugehen<sup>3</sup>.

Auf der Grundlage der cc. 749 iVm 750 und 752 CIC und der Unterscheidung verschiedener Lehrtypen in den Zusätzen zur *Professio Fidei* kommen für OS prinzipiell die folgenden Formen in Frage:

- eine *nicht-definitive* Lehre des ordentlichen päpstlichen Lehramts;
- eine *definitive* Lehre, vorgelegt in der außerordentlichen Form der Ausübung des unfehlbaren Lehramts in einer päpstlichen *ex-cathedra*-Entscheidung (c. 749 § 1 CIC); die Lehre kann angehören
  - entweder dem Primärbereich (erster Zusatz der *Professio Fidei*) des Unfehlbarkeitsobjekts oder
  - dem Sekundärbereich (zweiter Zusatz der *Professio Fidei*);
- eine *definitive* Lehre des ordentlichen und universalen Lehramts, d. h. der ordentlichen Form der Ausübung des unfehlbaren Lehramts der Gesamtheit der Bischöfe (c. 749 § 2 CIC zweiter Teil); auch in diesem Fall kann die Lehre angehören
  - entweder dem primären oder
  - dem sekundären Gegenstandsbereich der Unfehlbarkeit.

Für die Prüfung des Formalcharakters einer Lehre nennt LG 25a die Eigenart der Dokumente, die häufige Vorlage derselben Lehre und die Sprechweise? Diese Kriterien nennt das Konzil allerdings, um den jeweiligen Verbindlichkeitsgrad einer *nicht-definitiven* Lehre des päpstlichen Lehramts zu bestimmen. Sie bewegen sich von vornherein auf der Ebene unterhalb des unfehlbaren Lehramts. Es läge nahe, die Verbindlichkeitskala von unten nach oben abzuprüfen. Das ist normalerweise sinnvoll, im vorliegenden Fall aber unangemessen und präjudizierend. Der Text

---

<sup>3</sup> Hinzuziehen sind außerdem zwei offiziöse Kommentare. In Kursivsatz wurde parallel zum päpstlichen Dokument eine ungezeichnete *Nota di presentazione* abgedruckt, vgl. *Nota di presentazione*, in: *OssRom* 134 (1994) Nr. 124 vom 30/31.05.1994, 1. 4 (=Nota-OS). Eine deutsche Übersetzung brachte die Deutsche Tagespost am 09.06.1994. Eine Woche später erschien in demselben Organ ein weiterer Kommentar von herausgehobener Bedeutung zu dem päpstlichen Schreiben, und zwar vom Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, *J. Kard. Ratzinger*, vgl. *La Lettera Apostolica "Ordinatio Sacerdotalis"*, in: *OssRom* 134 (1994) Nr. 130 vom 08.06.1990, 1. 6. Vgl. außerdem ders., *Die Kirche kann nicht machen, was sie will*, in: *Rheinischer Merkur* Nr. 22 vom 03.06. 1990, 27. 30.

enthält nämlich in seiner entscheidenden Passage den Ausdruck *definitive*. Nach der eindeutigen Sprachregelung des Gesetzgebers im CIC und entsprechend im CCEO kennzeichnet dieses Adjektiv unfehlbar vorgelegte Lehren, meint es irreformable Lehren. Zwar kann nicht ausgeschlossen werden, daß der Papst als *dominus canonum* sich nicht an die eigene begriffliche Vorgabe hält. Es besteht aber die Vermutung, daß der Papst bei der Ausübung seines Lehramts die lehrrechtlich verfügbaren Kategorien verwendet. Ausgehend von der entscheidenden Textstelle, muß die Überprüfung am oberen Ende der Verpflichtungsskala beginnen. Bleiben Zweifel an der Irreformabilität der Lehre, hat sie gemäß c. 749 § 3 CIC als nicht-definitive zu gelten.

N. 4b des Schreibens enthält die zentrale Aussage, die zugleich Angaben über die Qualität der Lehre und die Art ihrer Verpflichtung macht. Sie lautet:

*Ut igitur omne dubium auferatur*

*circa rem magni momenti,*

*quae ad ipsam Ecclesiae divinam constitutionem pertinet,*

*virtute ministerii Nostri confirmandi fratres (cfr. Lc. 22, 32)*

*declaramus*

*Ecclesiam facultatem nullatenus habere ordinationem sacerdotalem mulieribus conferendi,*

*hancque*

*sententiam ab omnibus Ecclesiae fidelibus esse definitive tenendam<sup>4</sup>.*

#### a. Der definitive Charakter der Lehre

Der Papst bezieht sich für die Verbindlichkeit seiner Aussagen ausdrücklich auf sein spezifisches Amt. Er bringt aber *nicht alle* Merkmale zum Ausdruck, die nach c. 749 § 1 CIC in der gemäß c. 749 § 3 CIC geforderten Offenkundigkeit seine Intention anzeigen, die ihm zukommende

---

<sup>4</sup>Damit also jeder Zweifel hinsichtlich dieser sehr bedeutsamen Angelegenheit, welche zur göttlichen Verfaßtheit der Kirche selbst gehört, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32), daß die Kirche keine Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß diese Entscheidung von allen Gläubigen endgültig festzuhalten ist".

Unfehlbarkeit im Lehramt auszuüben und eine *ex-cathedra*-Entscheidung zu fällen<sup>5</sup>. Im Text steht außerdem allein der Ausdruck *declaramus*, während bei den beiden Mariendogmen jeweils eine Verbtrias mit *definimus* als Schlußpunkt verwendet wurde<sup>6</sup>. Während die Nota-OS von einer Lehre des ordentlichen päpstlichen Lehramts<sup>7</sup> spricht und auf diese Weise implizit eine *ex-cathedra*-Entscheidung ausschließt, verneint *J. Kard. Ratzinger* diese Möglichkeit ausdrücklich<sup>8</sup>.

Gleichwohl ist die zweiteilige formelhafte Struktur von OS 4a nicht zu verkennen. Ähnlich wie bei den beiden Mariendogmen wird nach der

---

<sup>5</sup>Vgl. oben S. 246.

<sup>6</sup>Vgl. 1854: *declaramus, pronuntiamus et definimus* (Denz.-Hün. 2803) und 1950: *pronuntiamus, declaramus et definimus* (Denz.-Hün. 3903). Der Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre, *U. Betti*, hat L. Brunelli, A. Tornielli, Frauen als Priester. Der Fall ist abgeschlossen, in: 30 Tage Nr. 6/1994, 13 die Auskunft erteilt: "Man kann zwei Vorläufer [= von OS] anführen: die Ap. Konst. *Sacramentum ordinis* von Pius XII. aus dem Jahre 1947 (in der man eine sehr ähnliche Wortwahl wie jene im besagten Schreiben von Johannes Paul II. findet), über die Handauflegung bei der Priesterweihe; und die Ap. Konst. *Divinae consortium naturae* von Paul VI. über die Salbung mit Chrisam bei der Spendung des Sakraments der Firmung". Der Vergleich bezieht sich auf die Wortwahl, nicht auf die formale Qualität des Schreibens als solchen. Vgl. Papst Pius XII., Ap. Konst. *Sacramentum Ordinis* vom 30.11.1947, in: AAS 40 (1948), 5-7, bes. 6: *Quae cum ita sint, divino lumine invocato, suprema Nostra Apostolica Auctoritate et certa scientia declaramus et ... decernimus et disponimus: ... Hinc consequitur ut declarem, sicut revera ad omnem controversiam auferendam et ad conscientiarum anxietatibus viam percludendam, Apostolica Nostra Auctoritate declaramus .....* sowie Papst Paul VI., Ap. Konst. *Divinae Consortium Naturae* vom 15.07.1971, in: AAS 58 (1971) 657-664, bes. 663: *ut ritus Confirmationis recognitio ad ipsam etiam ritus sacramentalis essentiam congruenter pertineat, Suprema Nostra Auctoritate Apostolica decernimus et constituimus, ut ea, quae sequuntur, in Ecclesia latina in posterum servantur ...* .

<sup>7</sup>Vgl. Nota-OS, 4: "... una dottrina insegnata dal *Magistero ordinario pontificio* ..." (Hervorhebung von mir).

<sup>8</sup>Vgl. *J. Kard. Ratzinger*, *Lettura*, 6: "In linguaggio tecnico si dovrebbe dire: si tratta di un atto del *Magistero autentico ordinario del Sommo Pontefice*, di un atto quindi *non definitorio né solenne 'ex cathedra'*, ...." (Hervorhebung von mir). Letzteres ist nicht additiv in dem Sinne zu verstehen, daß sowohl eine *ex-cathedra*-Entscheidung als auch eine definitive Entscheidung überhaupt ausgeschlossen wird. Es geht vielmehr um die doppelte Kennzeichnung ein und desselben - verneinten - Aktes; "non definitorio" ist hier im traditionellen Sinne einer (konziliaren oder päpstlichen) Definition zu verstehen. Das wird gestützt durch den deutschen Kommentar, vgl. ders., *Kirche*, 30: "Es handelt sich um einen Akt des ordentlichen Lehramts des Papstes, *nicht um eine feierliche Definition 'ex cathedra'*, ..." (Hervorhebung von mir).

Nennung der Sprechweise - hier *declaramus* - zunächst die angezielte Lehre genannt und anschließend die geforderte Anwothaltung<sup>9</sup>.

In Übereinstimmung mit der überwiegenden Auffassung der Theologen kennen weder CIC noch CCEO definitive Entscheidungen des Papstes außerhalb der außerordentlichen Form, d. h. der *ex cathedra*-Entscheidung<sup>10</sup>. Geht man weiterhin von der technischen Bedeutung des in OS verwendeten Begriffs *definitive* aus, dann kommt als weitere Möglichkeit nur noch eine definitive Lehre des ordentlichen und universalen Lehramts des über die Welt verbreiteten Bischofskollegiums in Frage. Auf diese Möglichkeit weisen sprachliche und sachliche Übereinstimmungen mit c. 749 § 2 CIC zweiter Teilsatz und Entsprechungen zu dieser Vorschrift hin. Sie sei zur Verdeutlichung erneut im Wortlaut angegeben:

*Infalibilitate in magisterio pollet quoque Collegium  
Episcoporum ...  
quando per orbem dispersi,  
communione nexum  
inter se et cum Petri successore servantes,  
una cum eodem Romano Pontifice  
authentice res fidei vel morum docentes,  
in unam sententiam tamquam definitive tenendam  
conveniunt.*

---

<sup>9</sup>Vgl. für das Dogma von 1854 die positive Angabe der Verpflichtungsart: „... definimus doctrinam, quae tenet ... , esse a Deo revelatam atque ... ab omnibus fidelibus ... credendam" (Hervorhebung von mir) (Denz.-Hün. 2803) sowie für das Dogma von 1950 die negative Formulierung der Verpflichtungsart: „... definimus divinitus revelatum dogma esse ... Quamobrem, si quis ... id vel negare, vel in dubium vocare voluntarie ausus fuerit, quod a Nobis definitum est, noverit se a divina ac catholica fide prorsus defecisse" (Hervorhebung von mir) (Denz.-Hün. 3903).

<sup>10</sup> Die Formulierung der Nota-OS, 4, es handle sich um eine Lehre, die vom ordentlichen päpstlichen Lehramt in definitiver Weise gelehrt werde („una dottrina insegnata dal Magistero ordinario pontificio in modo definitivo“) konnte zu dem Mißverständnis Anlaß geben, der Papst habe in Ausübung seines ordentlichen Lehramtes definitiv lehren wollen, ihm komme also auch bei dieser Ausübungsform seines Lehramts Unfehlbarkeit zu. Im Unterschied dazu hat J. Kard. Ratzinger, Lettera, 6, genauer von einem in sich nicht definitiven Akt des ordentlichen Lehramts des Papstes gesprochen, der sich jedoch inhaltlich auf eine definitive Lehre bezieht.

In c. 749 § 2 CIC wie in OS ist die Rede von einer definitiv, d. h. endgültig, irreformabel, festzuhaltenden Entscheidung. *Tenendam* ist der Terminus, der im Lehrrecht dazu dient, sowohl das Primär- als auch das Sekundärobjekt der Unfehlbarkeit zu umfassen. Dem entspricht die Kennzeichnung der geforderten *Antwoorthaltung* durch die Nota-OS. Dieser als sicher wahr vorgelegten Lehre gebühre seitens der Gläubigen immer die volle und unbedingte Zustimmung ("incondizionato assenso"); das Gegenteil zu lehren, wäre dasselbe, wie das Gewissen in einen Irrtum zu führen<sup>11</sup>. Wie gering die Wahrscheinlichkeit des Irrtums im Falle einer nicht-definitiven authentischen Lehre auch angesehen werden mag, nie wurde ausdrücklich für eine nicht-definitive Lehre unbedingte Zustimmung verlangt.

OS betont den durchgängigen diachronen wie gleichlautenden synchronen lehramtlichen Konsens in dieser Frage. Bereits im ersten Satz des Schreibens wird diese Kontinuität erwähnt. Von Anfang an und immer sei in der Kirche die Priesterweihe Männern vorbehalten worden, und zwar in Übereinstimmung mit der Tradition der Ostkirchen<sup>12</sup>. Nachdem neuere lehramtliche Dokumente, vor allem von Papst *Paul VI.* sowie Papst *Johannes Paul II.* selbst in Erinnerung gerufen und bekräftigt werden<sup>13</sup>, resümiert n. 4a, zur definitiven Erklärung überleitend: Diese Lehre sei von der *konstanten* und *universalen* Tradition der Kirche bewahrt worden und vom Lehramt in neueren Dokumenten in fester Weise gelehrt worden<sup>14</sup>. M. a. W.: Immer schon habe das Lehramt in verbindlicher Weise diese Lehre vorgetragen als im Willen Christi gründend, von dem nicht abgewichen werden kann. Es geht um eine Lehre, welche die Bischöfe gemeinsam mit dem Papst immer schon in gleicher Weise vertreten haben.

---

<sup>11</sup>Vgl. ebd., 4: "... si tratta ... di una dottrina insegnata ... come certamente vera. Essa ... esige sempre il pieno e incondizionato assenso dei fedeli, e insegnare il contrario equivale ad indurre nell'errore la loro coscienza."

<sup>12</sup>Vgl. OS 1a: *Ordinatio sacerdotalis, ... in Ecclesia Catholica inde ab initio semper solis viris reservata est. Quam traditionem Ecclesiae etiam Orientales fideliter retinuerunt.*

<sup>13</sup>Vgl. OS 1c-3.

<sup>14</sup>Vgl. OS 4a: *... doctrina de ordinatione sacerdotali viris tantum reservanda constanti et universali Ecclesiae Traditione servetur atque Magisterio in recentioribus documentis firmiter doceatur ...*

Die Nota-OS weist ebenfalls mehrfach auf die von Beginn an bestehende konstante und universale Tradition hin<sup>15</sup>.

Versuche, *definitive* im Sinne von disziplinarisch zu relativieren, scheitern nicht nur an der eindeutigen kodikarischen Sprachregelung, sondern auch am klar beschriebenen *Anlaß* und an der ebenso klaren *Intention* des Schreibens. Schon Papst *Paul VI.* habe sich - so OS - zur Vorlage der Lehre durch die Kongregation für die Glaubenslehre veranlaßt gesehen, weil diese Lehre außerkirchlich - bei den Anglikanern - wie innerkirchlich - unter Theologen und in einigen katholischen Kreisen - bezweifelt bzw. kontrovers diskutiert wurde<sup>16</sup>. Auch Papst *Johannes Paul II.* sah sich zu seiner Intervention gedrängt, weil die Lehre, daß die Priesterweihe Männern vorzubehalten ist, trotz der konstanten und universalen entgegenstehenden Position des Lehramts für diskutierbar gehalten oder dieser Entscheidung der Kirche eine bloß disziplinarische Kraft zugesprochen wurde<sup>17</sup>. Damit wird angespielt auf die international geführte Diskussion um die Möglichkeit der Spendung der Priesterweihe an Frauen und die Einstufung der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt<sup>18</sup> als reformable Lehre<sup>19</sup>.

Als *Anlaß* des Schreibens werden nicht nur die inhaltliche Diskussion genannt, sondern auch die formelle Unterbewertung der Lehre. Die Nota-OS spricht von einer diffusen Unsicherheit<sup>20</sup>, *J. Kard. Ratzinger* von Unsicherheiten, Zweifeln und Diskussionen, die sich neuerdings manchenorts zugespitzt hätten. Eine einseitige Auffassung der Unfehlbarkeit als einzig verbindlicher Form einer Lehraussage in der Kirche sei zum Vorwand geworden, alle anderen Dokumente in dieser Frage zu relativieren und sie als weiterhin offen zu erklären<sup>21</sup>.

---

<sup>15</sup>Vgl. Nota-OS, 1 und 4. Vgl. ebenso Kard. J. Ratzinger, 1. und 6.

<sup>16</sup>Vgl. OS 1b und c.

<sup>17</sup>Vgl. OS 4a: ... *temporibus tamen nostris diversis in partibus disputabilis habetur, aut etiam Ecclesiae sententiae non admittendi mulieres ad ordinationem illam vis mere disciplinaris tribuitur.*

<sup>18</sup>Vgl. SC Fid, *Declaratio Inter insigniores* vom 15.10. 1976, in: AAS 69 (1977) 98-116.

<sup>19</sup>Vgl. Beispiele aus dieser Diskussion bei Norbert Lüdecke, *Dogma*, 162-164.

<sup>20</sup>Vgl. Nota-OS, 4.

<sup>21</sup>Vgl. J. Kard. Ratzinger, *Lectura*, 1. Vgl. die Auseinandersetzung ebd., 6.

Die *Intention* des Schreibens besteht darin, jeden diesbezüglichen Zweifel auszuräumen<sup>22</sup>. Dies geschieht durch die Bekräftigung und ins Grundsätzliche reichende Wiederholung der Lehre nach ihrer inhaltlichen Seite. Aber auch in formaler Hinsicht will das Dokument jeden Zweifel am Charakter der Lehre beseitigen. Es geht erkennbar davon aus, daß dieser Charakter ihm eindeutig zu entnehmen ist. Dies spricht grundsätzlich gegen Versuche, das Schreiben formal in der Schwebe zu belassen.

Die Nota-OS grenzt das Dokument in negativer Hinsicht konkretisierend von mehreren Lehrtypen ab. Es enthalte keine (bloße) Klugheitsäußerung<sup>23</sup>, - ein Lehrtyp, der in der Instruktion *Donum Veritatis* auftaucht und für den die Möglichkeit eines Irrtums ausdrücklich nicht ganz ausgeschlossen wird<sup>24</sup>. Es enthalte des weiteren nicht nur eine höchstwahrscheinliche Hypothese und schließlich keine bloß disziplinarische Entscheidung<sup>25</sup>. Positiv stellt die Nota-OS fest, niemand, auch nicht die höchste Autorität der Kirche - d. h. der Papst oder das Bischofskollegium - könne mit dieser Lehre brechen<sup>26</sup>. Eine solche Aussage, die auch die Nachfolger des Papstes in dieser Weise binden soll, wäre bezogen auf eine nicht-definitive authentische Lehre nicht denkbar<sup>27</sup>. *J. Kard. Ratzin-*

---

<sup>22</sup>Vgl. OS 4b: ... *ut igitur omne dubium auferatur* ... .

<sup>23</sup>Vgl. Nota-OS, 4: "... proposta non come insegnamento prudenziale ...".

<sup>24</sup>Vgl. oben S. 478.

<sup>25</sup>Vgl. ebd., 4: "... né come ipotesi più probabile né come semplice disposizione disciplinare ...". Ebenso Kard. J. Ratzinger, *Lettura*, 6. Grundlegend mißverstanden wird das Dokument bei H.-R. Laurien, *Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priestertum der Frau*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 11. "Ihm [=OS] gebührt ernste Beachtung, ist es doch eine Disziplinaranordnung mit dem Einsatz höchster Autorität".

<sup>26</sup>Vgl. ebd., 1 und 4: "Nessuno ..., neppure la Suprema Autorità della Chiesa, può venire meno a questo insegnamento ...".

<sup>27</sup> Die Nota-OS, 4 spricht davon, die Lehre sei der *freien* Diskussion entzogen („non appartenendo a materia liberamente disputabile“). Darin klingt die entsprechende Passage aus *Humani generis* an. Während man bei der Erarbeitung von LG 25 diese Sentenz im Sinne des Verbots einer öffentlichen Diskussion verstand, dann jedoch ganz auf den Bezug zu dieser Enzyklika verzichtete, vgl. oben S. 325 und 336, greift die Nota-OS die ursprüngliche Formulierung wieder auf. Schon dies verbietet es, OS als ein Dokument zu verstehen, dessen Inhalt lediglich der öffentlichen Diskussion entzogen sei, aber prinzipiell dem nicht-definitiven Bereich angehöre. Vielmehr gilt hier wegen des Zusammenhangs mit der geforderten unbedingten Zustimmung der Wortsinn: Es ist jedwede Diskussion dieser Lehre im Sinne einer Nichtakzeptanz untersagt.

ger bezeichnet die Lehre als eine definitiv und damit nicht-reformabel vorgelegte<sup>28</sup>. Er wendet damit exakt den Sprachgebrauch des CIC an. Vor diesem Hintergrund der klaren Wahrnehmung und Zurückweisung der aktuellen Diskussion um die Priesterweihe von Frauen und der eindeutigen Intention, Klarheit und Zweifelsfreiheit herzustellen, ist es ausgeschlossen, daß der Papst dies mit einer der gesetzlichen Sprachregelung im CIC zuwiderlaufenden äquivoken Verwendung des Begriffs *definitive* konterkariert.

#### b. Subjekt der definitiven Vorlage

Was bleibt dann, wenn es einerseits ausdrücklich um eine definitive, d. h. unfehlbare, irreformable Lehre geht, andererseits aber keine *ex-cathedra*-Definition, sondern eine Aussage des authentischen ordentlichen päpstlichen Lehramts vorliegt? Es bleibt nur, daß der Papst hier in deklarativer Form eine materiell bereits gegebene Unfehlbarkeit in Wahrnehmung seines höchsten ordentlichen Lehramts authentisch als gegeben bezeugt. Dies ist zwar faktisch neu. Die Möglichkeit dazu wurde aber bereits in den 60er Jahren im Zusammenhang mit der Diskussion um die Unfehlbarkeit des ordentlichen päpstlichen Lehramts im allgemeinen und der Enzykliken im besonderen diskutiert<sup>29</sup>. Daß der Papst in einem deklarativen Akt das Faktum des universalen Konsenses der Bischöfe untereinander und mit dem Papst in ein und derselben Lehre offenkundig macht, wurde zwar nicht als obligatorische Voraussetzung für die Offenkundigkeit definitiven Lehrens des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums kodifiziert. Es wurde aber die Möglichkeit einer solchen Feststellung durch den Verzicht auf diese Normierung keineswegs negiert<sup>30</sup>.

Von dieser Möglichkeit hat der Papst mit OS Gebrauch gemacht. Er hat nicht kraft der seinem päpstlichen Amt zukommenden Unfehlbarkeit gehandelt, sondern seine besondere Rolle im ordentlichen unfehlbaren

---

<sup>28</sup>Vgl. J. Kard. Ratzinger, *Lectura*, 6: "l'oggetto di questo atto è la dichiarazione di una dottrina come definitiva e quindi non riformabile".

<sup>29</sup>Vgl. A. Peiffer, *Enzykliken*.

<sup>30</sup>Vgl. oben S. 294.



Lehramt des Weltepiskopats zur Geltung gebracht. Daher auch der Rekurs auf sein Amt mit dem Auftrag zur Bestärkung der Brüder im Bischofsamt. Sie bedürfen dieser Stärkung und erhalten sie aus gegebenem Anlaß<sup>31</sup>. Daher auch die Feststellung der Nota-OS, der Papst bekräftige hiermit eine konstant festgehaltene und gelebte Gewißheit<sup>32</sup>; daher die weiterführende Erläuterung durch J. Kard. Ratzinger, es gehe nicht um eine *ex-cathedra*-Entscheidung; Objekt der authentischen Aussage des Papstes sei eine Doktrin, die in konstanter Weise als definitiv und irreformabel gelehrt worden sei. Das "Proprium" von OS bestehe gar nicht im Inhaltlichen, sondern nur in der formalen und erkenntnistheoretischen Struktur der Lehre. Gemeint sei damit, daß der Hl. Vater hier mit Apostolischer Autorität eine in der Kirche immer schon bestehende Gewißheit wegen ihrer aktuellen Bezweiflung offenkundig mache. Diese Gewißheit werde in eine *konkrete* Form gebracht. Zugleich werde, was bislang schon immer gelebt wurde, auch in eine *verpflichtende* Form gebracht. Ratzinger vergleicht dies mit der Einfassung des Wassers einer Quelle. Dies werde dadurch nicht verändert, sondern vor dem Zerfließen oder Versanden bewahrt<sup>33</sup>. Es geht hier nicht um einen persönlichen unfehlbaren Akt des Papstes, sondern "um ein authentisches Testimonium, daß in diesem Punkt eine Lehreinheit von Primat und Episkopat vorliegt"<sup>34</sup>.

### c. Der Offenbarungscharakter der Lehre

Handelt es sich bei der definitiven Lehre von OS um eine Offenbarungswahrheit, also um ein Dogma im eigentlichen Sinn, so daß der beharrliche Zweifel an dieser Lehre eine Häresie und mit der Exkommunikation bedroht wäre? Oder geht es um eine definitive Lehre im Sinne des zweiten Zusatzes zur *Professio Fidei*, d. h. um eine solche, die nicht mit Glaubenszustimmung, sondern mit fester Annahme und Bewahrung zu

---

<sup>31</sup>Zur Auffassung des Papstes, die Lehre werde zunehmend diskutiert und relativiert, haben möglicherweise auch Meldungen von Bischöfen beigetragen, wozu diese ja nach ihrem Treueid und gemäß der Instruktion *Il Concilio* verpflichtet sind.

<sup>32</sup>Vgl. Nota-OS, 4: "La Lettera Apostolica ... conferma una certezza costantemente tenuta e visuta dalla Chiesa."

<sup>33</sup>Vgl. J. Kard. Ratzinger, *Lettura*, 6 sowie ders., *Kirche*, 27.

<sup>34</sup>Vgl. A. Peiffer, *Enzykliken*, 96.

beantworten ist, die also dem Sekundärbereich des Unfehlbarkeitsobjekts angehört<sup>35</sup>? Als Kennzeichen solcher Lehren gilt ein notwendiger Bezug, nach der Instruktion *Donum Veritatis* eine innige Verbindung zu einer Offenbarungswahrheit<sup>36</sup>. OS belegt die geforderte Anwohrtaltung nicht mit dem eindeutigen Ausdruck *credendam*, der die *Glaubenszustimmung* kennzeichnet. Vielmehr wird der auch Lehren aus dem Sekundärbereich des Unfehlbarkeitsobjekts einschließende Terminus *tenendam* verwendet. Sollte damit zum Ausdruck gebracht werden, es gehe um eine definitive Lehre, die nicht als solche geoffenbart ist? Sollte damit die von Seiten des universalkirchlichen Lehramts immer beanspruchte Kompetenz, auch außerhalb des unmittelbar Geoffenbartem in definitiver Weise lehren zu können, erstmals angewendet worden sein? Sollte es sich um die erstmalige Vorlage einer Lehre mit der theologischen Qualifikation *de fide ecclesiastica* handeln? Die Nota-OS bemerkt eigens, es handle sich nicht um eine „neue dogmatische Formulierung“<sup>37</sup>. Und *J. Kard. Ratzinger* beantwortete die rethorische Frage, ob es bei OS um einen „Dogmatisierungsakt“ gehe, mit dem gleichen Hinweis<sup>38</sup>. Worauf liegt der Akzent bei diesen Charakterisierungen - darauf, daß es sich nicht um eine *dogmatische* Formulierung handelt oder darauf, daß es sich nicht um eine *neue* dogmatische Formulierung handelt, daß also der päpstliche Akt als solcher keine Erhebung der Lehre zum Dogma sei? Bei *J. Kard. Ratzinger* wird eine Akzentuierung im letzterem Sinne erkennbar. Es geht dabei nicht um die Bestreitung der dogmatischen Qualität der Lehre von OS, also ihres Offenbarungscharakters, sondern um die Unterstreichung, daß die formale Qualität nicht aus einer aktuellen Erhebung zum Dogma herrührt. Ausgeschlossen werden soll die Auffassung, der Papst *dogmatisiere* die Lehre von OS in diesem Sinne.

OS enthält nicht die Formulierung, die vorgelegte Lehre sei eine als solche geoffenbarte Wahrheit. Der Text enthält diese Qualifizierung aber in einer anderen Diktion. Der Papst markiert die herausragende Bedeutung der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen dadurch, daß er sie

---

<sup>35</sup>Vgl. oben S. 431.

<sup>36</sup>Vgl. oben S. 469.

<sup>37</sup>Vgl. Nota-OS, 4: "Non si tratta ... di una nuova formulazione dogmatica ...".

<sup>38</sup>Vgl. *J. Kard. Ratzinger, Lettura*, 6: "E dunque questo un atto di dogmatizzazione? Al riguardo si deve rispondere che il Papa non propone nessuna nuova formula dogmatica ...".

als zur *göttlichen* Verfaßtheit der Kirche gehörig bezeichnet<sup>39</sup>. Die Nota-OS stellt fest, dies folge aus dem Charakter des besonderen Priestertums als einer *Wesenswirklichkeit* der Kirchenstruktur<sup>40</sup>. Der formelle Charakter der Erklärung und ihre endgültige Verpflichtungsweise seien aus dem Willen Christi wie auch aus der Praxis der Kirche herzuleiten<sup>41</sup>. Die Erklärung des Papstes stelle einen Akt des Hinhorchens auf das *Wort Gottes* und des *Gehorsams gegenüber dem Herrn* auf dem Weg der Wahrheit dar<sup>42</sup>. Mir dieser Lehre zu brechen, bedeute, den Willen und das Beispiel Christi sowie das *Offenbarungsgeschehen* zu verletzen, das seinen Niederschlag nicht nur in Worten, sondern auch in Taten finde<sup>43</sup>. Diese Formulierungen lassen erkennen, daß die Lehre von OS aus der Sicht des Lehramtes zum Offenbarungsgut gehört. Ihm gebührt die höchste Form der Zustimmung seitens der Gläubigen, nämlich *Glaubenszustimmung*. Der Sache nach ist die Lehre von OS damit als *Dogma* charakterisiert<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup>Vgl. OS 4b: ... *rem magni momenti, quae ad ipsam Ecclesiae divinam constitutionem pertinet* ...

<sup>40</sup>Vgl. Nota-OS, 4: "Essendo poi il sacerdozio ministeriale una delle realtà essenziali della struttura della Chiesa, ne risulta di conseguenza che la questione del soggetto dell'ordinazione sacerdotale 'attiene alla stessa divina costituzione della chiesa' (n. 4)“:

<sup>41</sup>Vgl. ebd., 4: "... dichiarare formalmente il carattere e il vincolo definitivo di questa dottrina, derivante dalla volontà di Cristo e dalla prassi della Chiesa apostolica ...".

<sup>42</sup>Vgl. ebd., 4: "Tale dichiarazione del Sommo Pontefice è un atto di ascolto della Parola di Dio e di obbedienza al Signore nella via della verità."

<sup>43</sup>Vgl. ebd., 1 und 4: "Nessuno ..., neppure Suprema Autorità della Chiesa, può venire meno a questo insegnamento, senza infrangere la volontà e l'esempio di Christo stesso, nonché l'economia della rivelazione, che come insegna la Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, 'avviene con eventi e paroli intimamente connessi' (n. 2), in modo che non solo le parole, ma anche i fatti sono fonti di rivelazione e diventano parole nella memoria viva della Chiesa".

<sup>44</sup> Daß dabei Formulierungen wie: „Dies ist ein Dogma der Kirche“ oder „Diese Lehre ist als göttlich geoffenbart zu glauben (*credendam*)“ vermieden werden, hängt möglicherweise mit dem Bemühen zusammen, einen Anklang an eine *ex-cathedra* Definition des Papstes zu vermeiden. Die beiden Mariendogmen hatten nämlich solche Formulierungen enthalten, vgl. oben S. 508.

## 2. Kongregation für die Glaubenslehre: Antwort vom 28. Oktober 1995 auf einen Zweifel bezüglich der Verbindlichkeit der im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegten Lehre

Die vorgetragene Auslegung wird bestätigt durch eine eineinhalb Jahre später erfolgte Intervention der Kongregation für die Glaubenslehre<sup>45</sup> und einem ihr im Osservatore Romano beigefügten und herausgehobenen „Drei-Sterne-Artikel“<sup>46</sup>. Bereits die Formulierung des vorgetragenen Zweifels ist bezeichnend: Gefragt wurde nicht, ob es sich bei der Lehre von OS um eine definitive bzw. unfehlbare handle, sondern (lediglich), ob sie als zum *depositum fidei* gehörig zu betrachten sei<sup>47</sup>. Die Kongregation bejahte dies, bestätigte so die Zugehörigkeit der Lehre zur Offenbarung und damit den Formalcharakter der Lehre von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen als Dogma. In ihrer Erläuterung spricht die Kongregation ausdrücklich von einer durch das ordentliche und universale Lehramt „unfehlbar“ (*infallibiliter*) vorgelegten Lehre gemäß LG 25,2. Der Papst habe in einer formellen Erklärung (*per formalem declarationem*) tradiert und ausdrücklich gemacht, was immer, überall und von allen als zur Glaubenshinterlage gehörig festzuhalten sei<sup>48</sup>. Dieser Lehre gebühre eine endgültige Zustimmung (*assensum definitivum*)<sup>49</sup>.

## 3. Ergebnis

Mit dem Apostolischen Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* hat Papst *Johannes Paul II.* autoritativ erklärt, es sei unfehlbare Lehre des ordentlichen und universalen Lehramts der über die Welt verstreuten Gemein-

---

<sup>45</sup> Vgl. C Dotr., Responsum vom 28.10.1994, in: Com 27 (1995) 212 sowie dt.: Zur Antwort der Glaubenskongregation über die im Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ vorgelegte Lehre, in: OssRom(dt.) 25 (1995) Nr. 47 vom 24.11.1995, 4.

<sup>46</sup> Vgl. Sulla Risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede circa la dottrina proposta nella Lettera apostolica „*Ordinatio Sacerdotalis*“, in: OssRom 135 (1995) Nr. 267 vom 19.11.1995, 2. Dt. vgl. Antwort.

<sup>47</sup> Vgl. Responsum, 212: „... ut pertinens *ad fidei depositum* intelligenda sit“.

<sup>48</sup> Zu den Reaktionen auf das Responsum und zur Problematik der Gründe, mit denen der unfehlbare Charakter der Lehre von OS nach wie vor bestritten wird, vgl. Norbert Lüdecke, Dogma, 174-210.

<sup>49</sup> Vgl. auch Risposta, 2.

schaft der Bischöfe, daß die Priesterweihe Männern vorzubehalten ist. Durch diesen Akt ist offenkundig, daß es sich um eine definitive, d. h. letztgültige, irreformable, von niemandem jemals mehr revidierbare Lehre der katholischen Kirche handelt<sup>50</sup>. Sie wird bereits dort als Offenbarungswahrheit und damit als Dogma vorgelegt. Angesichts des definitiven/unfehlbaren Charakters der Lehre von OS hat die Kongregation für die Glaubenslehre die Zugehörigkeit dieser Lehre zum (unaufgebbaren) *depositum fidei* anlässlich eines Zweifels bekräftigt. Unter Anwendung der traditionellen theologischen Qualifikationen<sup>51</sup> ist sie als *de fide divina definita*<sup>52</sup> zu klassifizieren<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup>In diesem Sinne beantwortete auch *U. Betti* die Frage der Zeitschrift 30 Tage: "Jeder Papst hat seine eigene theologische Sensibilität. Könnten die Nachfolger von Karol Wojtyła theoretisch in der Zukunft diese Verlautbarung verändern oder reformieren?". *Betti* erklärte: "Nein. Die Nachfolger von Johannes Paul II. werden es in der Substanz nicht verändern können. Der Papst hat sich geäußert, um in dieser Frage jeden Zweifel auszuräumen. Und einen Zweifel löst man, oder man löst ihn nicht. Man kann ihn nicht *ad interim* ausräumen, also nur für eine gewisse Zeit, um irgendeine Möglichkeit offen zu lassen, die Entscheidung erneut zu formulieren.", vgl. L. Brunelli, A. Torielli, Frauen, 13.

<sup>51</sup>Vgl. zum Nutzen der theologischen Qualifikationen CTI, Die Interpretation der Dogmen, in: *IKaZ* 19 (1989) 253: "Aus dem lebendigen Charakter der Tradition ergibt sich eine große Vielfalt lehramtlicher Aussagen von unterschiedlichem Gewicht und unterschiedlichem Grad der Verbindlichkeit. Für deren rechte Gewichtung und Interpretation hat die Theologie die Lehre von den theologischen Qualifikationen entwickelt; sie wurde vom kirchlichen Lehramt teilweise übernommen. Leider ist sie in jüngster Zeit etwas in Vergessenheit geraten. Sie ist aber für die Dogmeninterpretation nützlich und sollte deshalb erneuert und weiterentwickelt werden."

<sup>52</sup>Der Ausdruck *definita* ist im Sinne des CIC für jede offenkundig unfehlbare Äußerung zu verwenden und nicht eingeschränkt auf Definitionen des Papstes oder des Ökumenischen Konzils.

<sup>53</sup>Dem entspricht die gewählte Form einer "Lettera Apostolica" für dieses Dokument. Es wird nicht die höchstrangige Form, die Apostolische Konstitution, verwendet, die bei der feierlichen Form der Ausübung des unfehlbaren Lehramts zu erwarten ist. Gleichwohl handelt es sich um eine seltenere und hohe Form der authentischen Lehrverkündigung. Apostolische Schreiben können mit Enzykliken gleichrangig sein und werden für außergewöhnliche Anlässe gewählt, vgl. R. Metz, *L'activité des papes contemporaines d'après les "Acta Apostolicae Sedis" de 1909 à 1978 (les dernières années de Pie X à Paul VI)*, in: *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*, Mailand 1984, 113. Der Verzicht auf das formal höchstrangige literarische Genre hebt den Lehrakt ab von den außerordentlichen Formen unfehlbaren Lehrens. Die besondere Bedeutung des Schreibens wird schließlich unterstrichen durch seine Unterzeichnung am Fest der Geistsendung.

## II. Papst Johannes Paul II: Enzyklika *Evangelium Vitae* vom 25. März 1995 über die vorsätzliche Tötung menschlichen Lebens

Etwa zehn Monate nach OS folgte ein weiteres bedeutsames päpstliches Schreiben. Der Papst unterzeichnete am Fest der Verkündigung des Herrn, am 25. März 1995, die umfangreiche Enzyklika *Evangelium Vitae*<sup>54</sup>.

Die Enzyklika widmet sich in vier Kapiteln - gerahmt von Einleitung und Schluß - den gegenwärtigen Bedrohungen des menschlichen Lebens<sup>55</sup>, der christlichen Botschaft über das Leben<sup>56</sup>, dem heiligen Gesetz Gottes "Du sollst nicht töten"<sup>57</sup> und schließlich der Option für eine neue Kultur des Lebens<sup>58</sup>.

Im folgenden geht es nicht um eine inhaltliche Würdigung dieses päpstlichen Lehrschreibens, das als "prophetisches Wort"<sup>59</sup>, ja als eine der "bedeutendsten kirchlichen Aussagen unseres Jahrhunderts" bezeichnet wurde, die "vielleicht ... schon bald als einer der wichtigsten und grundlegendsten Texte aus dem Ende unseres Jahrhunderts und Jahrtausends an(ge)sehen"<sup>60</sup> werde<sup>61</sup>.

---

<sup>54</sup>Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium Vitae* vom 25.03.1995, in: AAS 87 (1995) 401-452. [Dt.: Sekretariat der DBK (Hg.), Enzyklika *Evangelium vitae* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. 25. März 1995, Bonn 1995 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120)].

<sup>55</sup>Vgl. ebd., nn. 7-28.

<sup>56</sup>Vgl. ebd., nn. 29-51.

<sup>57</sup>Vgl. ebd., nn. 52-77.

<sup>58</sup>Vgl. ebd., nn. 78-101.

<sup>59</sup>Vgl. Bischof K. Lehmann, "Evangelium vitae". Zur Grundintention der neuen Enzyklika vom 25. März 1995, in: KIBI 75 (1995) 66.

<sup>60</sup>Vgl. Bischof W. Kasper, Ein prophetisches Wort in die Zeit. *Anmerkungen zur Enzyklika "Evangelium vitae"*, in: IKaZ 24 (1995) 187.

<sup>61</sup>Für erste inhaltliche Überblicke und Würdigungen vgl. oben A. 6 und 7 sowie die Beiträge zur öffentlichen Präsentation der Enzyklika A. Kard. López Trujillo, Presentazione, in: OssRom 135 (1995) N. 76 vom 31.03.1995, 1. 14; J. Kard. Ratzinger, L'intervento, in: Ebd., 1. 15 sowie F. Kard. Angelini, L'intervento, in: Ebd., 1. 15. Vgl. außerdem A. W. von Eiff, Moralenzyklika und ärztliches Standesethos, in: Anzeiger für die Seelsorge 104 (1995) 356f.

## 1. Die kanonistische Fragestellung

Die primäre Aufgabe des Kanonisten ist demgegenüber bescheiden. Er hat im Rahmen einer rechtsdogmatischen Untersuchung in lehrrechtlicher Perspektive nach der formalen Qualität der vorgetragenen Lehre zu fragen. Damit wird nicht ein formalistischer Standpunkt bezogen, um von den bedeutsamen Inhalten abzulenken<sup>62</sup>. Die vom Papst bewußt gewählte Form der Vorlage seiner Lehre kann nämlich vollen Aufschluß über ihre Tragweite geben.

Das erscheint gerade mit Blick auf das qualifiziert *doktrinale* Kapitel über das göttliche Tötungsverbot besonders gefordert und angemessen<sup>63</sup>. Dort finden sich drei Aussagen, in denen der Papst "mit der ganzen Autorität seines Amtes", "mit ganzer Entschiedenheit"<sup>64</sup> die Tötung unschuldigen Lebens<sup>65</sup>, Abtreibung<sup>66</sup> und Euthanasie<sup>67</sup> als immer verwerflich verurteilt.

Dabei wiederholt sich, was sich im Zusammenhang mit OS zeigte: In den bisherigen Stellungnahmen fehlt es weithin an einer genauen formalen Qualifizierung der vorgetragenen Lehre; damit bleibt auch die ihr gegenüber geforderte Anwerthaltung unklar.

Klare Aussagen gibt es lediglich in negativer Hinsicht. Bestimmte Lehrkategorien werden ausgeschlossen. Es gehe nicht um eine *ex-cathedra*-Entscheidung des Papstes<sup>68</sup> und auch nicht um ein neues Dog-

---

<sup>62</sup>Vor einer solchen Intention warnt J. Kard. Ratzinger, L'intervento, 15: "Davanti a questo testo non ci si può rifugiare in discussioni formalistiche, su cosa, quando e dove, con quale autorità ciò venga insegnato. Questo testo parla con la grandezza del suo contenuto, con la sua profondità e larghezza umana".

<sup>63</sup>Vgl. ebd., 1.

<sup>64</sup>Vgl. Bischof W. Kasper, Wort, 189.

<sup>65</sup>Vgl. *Evangelium Vitae* n. 57.

<sup>66</sup>Vgl. ebd., n. 62.

<sup>67</sup>Vgl. ebd., n. 65.

<sup>68</sup>Vgl. Bischof J. Medina Estévez, La fede e il magistero al servizio della vita, in: OssRom 135 (1995) Nr. 95 vom 23.04.1995, 4. Daß er seine Kommentierung der Lehren desungeachtet mit "Solenni pronunciamento dottrinali" (Hervorhebung von mir) überschreibt, trägt nicht zur Klarheit bei. Denn der Ausdruck *sollemniter* ist reserviert für die außerordentlichen Formen der Ausübung der Unfehlbarkeit im Lehramt, vgl. c. 750 CIC.

ma<sup>69</sup>. Damit wird hier eine außerordentliche Ausübung des unfehlbaren Lehramts ausgeschlossen. Zugleich wird - sofern der Akzent nicht auf „neu“ liegt - negiert, es handle sich um Aussagen, die als solche in der Offenbarung enthalten sind. Allenfalls geht es um Aussagen, die in einem notwendigen bzw. inneren Zusammenhang mit der Offenbarung stehen.

Die positive Kennzeichnung der Lehren ist dagegen weniger konkret. Es ergäben sich „Fragen“ im Hinblick auf den Geltungsanspruch der Enzyklika. *J. Reiter* weist darauf hin, das Dokument spreche „an drei Stellen mit einer für eine Enzyklika völlig neuen Lehrgewißheit“ und bediene „sich dabei Formulierungen aus der Dogmenverkündigung ..., ohne jedoch explizit den Anspruch einer unfehlbaren Definition zu erheben“<sup>70</sup>. Es gehe um Formulierungen, die einer unfehlbaren Erklärung nahekommen<sup>71</sup>, ohne jedoch Unfehlbarkeit zu beanspruchen<sup>72</sup>. Zeitweilig kursierte die Auffassung, *J. Kard. Ratzinger* habe sich in einer Weise geäußert, die den definitiven Charakter der Lehren der Enzyklika ausschließt. So berichtet im Mai 1995 *U. Ruh*, der Kardinal habe bei der Pressekonferenz zur Vorstellung der Enzyklika erklärt, die ursprünglich vorgesehene ausdrückliche Qualifizierung „unfehlbar“ sei in der Endfassung ausgelassen worden, „weil es für eine solche Qualifizierung ethischer Urteile in der Geschichte des Lehramts keinen Präzedenzfall gebe“<sup>73</sup>. In ihrem Juli-Heft druckte die Herder-Korrespondenz, jedoch an unauffälliger Stelle, eine „Richtigstellung“ des Kardinals in bezug auf die Wiedergabe seiner angeblichen Äußerung. Er habe - so heißt es - die Redaktion darauf auf-

---

<sup>69</sup>Vgl. ebd., 4 sowie Bischof K. Lehmann, "Evangelium vitae", 67.

<sup>70</sup> Vgl. J. Reiter, „Liebe das Leben und diene ihm!“ *Johannes Paul II. bezieht in seiner elften Enzyklika „Evangelium vitae“ Position zu Fragen der Lebensethik*, in: *IKaZ* 24 (1995) 287.

<sup>71</sup> Vgl. M. Lombardi Ricci, *Dalla Donum vitae alla Evangelium vitae*, in: *Rivista di teologia morale* 27 (1995) 179.

<sup>72</sup> R. A. McCormick, *Für das Leben - wie?*, in: *Orient* 59 (1995) 139: Die Enzyklika enthalte „drei Erklärungen, die so feierlich sind, wie sie nur sein können, ohne gerade unfehlbar zu sein“. M. Vidal, „Evangelium vitae“: eine Enzyklika, die mit grobem Pinsel gemalt ist. Anfragen eines katholischen Theologen, in: *Conc(D)* 31 (1995) 280 spricht von „sehr ‘steilen’ Formulierungen“ der Enzyklika, nimmt aber keine Unfehlbarkeit an.

<sup>73</sup> Lebensencyklika: Für eine Mobilisierung des Gewissens, in: *HerKorr* 49 (1995) 225. Vgl. ähnlich R. A. McCormick, *Für das Leben - wie?*, in: *Orient* 59 (1995) 139: Die Erklärungen der Enzyklika seien „nicht unfehlbar, wie auch Kardinal Ratzinger zugibt“.



merksam gemacht, „daß er bei der Pressekonferenz nicht geäußert habe, bei Lehrentscheidungen zur Sittenlehre sei das Wort unfehlbar bisher nicht verwendet worden. Vielmehr habe er gesagt, daß bisher in keiner Dogmatisierungsformel jemals das Wort unfehlbar verwendet worden sei. Aus der literarischen Art des Textes selber und seiner Berufung auf die Offenbarung sei der von ihm erhobene Anspruch zu erkennen“<sup>74</sup>. Für andere greift der Papst dreimal "zum höchsten lehramtlichen Einsatz", er spreche "mit der höchsten Gewißheitsstufe seines Lehramtes ... definitiv und mit letzter Verbindlichkeit"<sup>75</sup>. Es gehe um "einen neuen Typ der höchsten Lehrverkündigung"<sup>76</sup>, um eine bislang "einmalige Antwort" auf neue Herausforderungen<sup>77</sup>.

Während *H. Küng* solche Formulierungen für Umschreibungen des Reizwortes "unfehlbar" hält<sup>78</sup>, legt Bischof *W. Kasper* sich nicht auf die höchste Verbindlichkeit fest, wenn er sagt, es gehe um "hochrangige lehramtliche Aussagen"<sup>79</sup> bzw. "eher ... um eine neue Form lehramtli-

---

<sup>74</sup> HerKorr 49 (1995) 394. Kard. Ratzinger hatte im Gegenteil die drei päpstlichen Erklärungen als unfehlbar eingestuft, obwohl der Terminus selbst nicht auftauchte, vgl. J. Fuchs, Das „Evangelium vom Leben“ und die „Kultur des Todes“: Zur Enzyklika „Evangelium vitae“; in: StZ 213 (1995) 592 A. 5 mit Bezug auf eine Meldung von ADISTA, einer italienische Nachrichtenagentur. Diese gab in der Tat am 8. April 1995 unter der Nr. 27324, Card. Ratzinger: L\*„Evangelium Vitae“ è pronunciamento „infallibile“ anche se non c’è scritto“; die Äußerungen *Ratzingers* bei der Vorstellung der Enzyklika am 3. März 1995 im Vatikanischen Pressesaal zur Eigenart der Lehren als wörtliches Zitat wieder. In keiner Dogmatisierung sei bislang ausdrücklich der Ausdruck „unfehlbar“ verwendet worden. Dieses Attribut könne vielmehr aus der Struktur des Aktes wie des Inhalts geschlossen werden. Inhaltlich gehe es mit Sicherheit um die höchste Struktur, die höchste Form des Assenses, da von der Hl. Schrift, der Tradition, dem Lehramt, der Einhelligkeit der Bischöfe und der von Christus herrührenden Autorität gesprochen werde. Formal gehe es nicht um den formalen Akt einer Dogmatisierung durch den Papst, sondern um einen (bloßen) Akt der Bestätigung. Die Evidenz von Schrift und Tradition sei solcherart, daß es absurd wäre, eine Angelegenheit zu dogmatisieren, die so evident ein Inhalt der christlichen Botschaft sei. „In sintesi, non dogmatizzazione ma conferma che (il contenuto dell’enciclica) fa parte della fede trasmessaci dalla Scrittura e dalla tradizione e insegnata dal magistero“:

<sup>75</sup>Ebd.

<sup>76</sup>Ebd.

<sup>77</sup>Vgl. ebd.

<sup>78</sup>Vgl. "Stimme des Eiferers". Der Theologe Hans Küng über die neue Moralenzyklika des Papstes, in: Der Spiegel Nr. 14 vom 03.04.1995, 30.

<sup>79</sup>Bischof W. Kasper, Wort, 189.

cher Äußerung von hoher oder höchster Verbindlichkeit"<sup>80</sup>. Er meint: "Über die ... Inhalte kann es unter katholischen Christen keinen Dissens geben"<sup>81</sup>. Was bedeutet das? Geht es möglicherweise nicht um höchstverbindliche Aussagen, also um zwar authentische, aber nicht-definitive Lehren? Ist "Dissens" im Sinne jeder öffentlichen Nichtzustimmung verstanden oder in dem von *K. Lehmann* postulierten Sinn, daß eine weitere auch kritische Diskussion dieser Lehren im Rahmen einer begrenzten fachspezifischen theologischen Öffentlichkeit für möglich gehalten wird? Bereits diese Fragen machen deutlich, daß es nicht angemessen ist, die formale Frage zu bagatellisieren, indem man sie als möglichen Diskussionsstoff für Fachleute bezeichnet und feststellt: "Es ist nicht weiterführend zu diskutieren, ob es sich bei den drei hochrangigen lehramtlichen Aussagen in der Enzyklika um Dogmen im Sinn der beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 handelt"<sup>82</sup>.

Die Untersuchung der formalen Eigenart und Verbindlichkeit dieser Enzyklika ist nicht nur sinnvoll, sondern sogar notwendig. Dies nicht zuletzt wegen der Konsequenz bei Verstößen gegen die geforderte Antworthaltung. Weil es bei den Lehraussagen der Enzyklika nicht um Dogmen geht, erfüllt der beharrliche Zweifel dieser Lehren nicht den Tatbestand der Häresie, welche die Tatstrafe der Exkommunikation zur Folge hätte<sup>83</sup>. Es ist zudem nicht belanglos, ob Kandidaten für bestimmte kirchliche Ämter sich bei der Ablegung der *Professio Fidei* und des Treueids in bezug auf diese Enzyklika zur Glaubenzustimmung, zur unbedingten Annahme und Bewahrung oder (nur) zu religiösem Gehorsam (als nicht-unbedingter Form der Zustimmung) verpflichtet. Schließlich ist es nicht nur von akademischem Interesse, inwiefern hier ein "neuer Lehrtyp" vorliegt, warum er verwendet wird und welche weitergehende Bedeutung dies für kirchliches Lehren hat. Wenn die Kongregation für die Glaubenslehre in der Instruktion *Il Concilio* das Recht der Gläubigen auf die Vermittlung der reinen und vollständigen Botschaft des Evangeliums ak-

---

<sup>80</sup>Vgl. ebd., 192 A. 1. Als Nicht-Theologe meint A. W. von Eiff, *Moralenzyklika*, 356, es werde eine "Sprache" verwendet, "die dogmatischen Verkündigungen nahesteht ...".

<sup>81</sup>Vgl. W. Kasper, *Wort*, 189.

<sup>82</sup>Ebd., 192 A. 1.

<sup>83</sup>Vgl. dazu oben S. 296.

zentuiert<sup>84</sup>, dann hat sie damit sicherlich in erster Linie die inhaltliche Unversehrtheit im Blick. Gleichwohl kann dabei die formale Seite - Lehrtypus, Verpflichtungskraft, rechtlich geforderte Anwothaltung - nicht vernachlässigt werden. Denn die Lehrform, der Papst *Johannes Paul II.* in seinen beiden Gesetzbüchern sowie die Kongregation für die Glaubenslehre in den neuen Zusätzen zur *Professio Fidei* und in der Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen so große Bedeutung beilegen, läßt ja das Gewicht und die Verbindlichkeit der vorgelegten Lehre erst erkennen.

---

<sup>84</sup>Vgl. *Il Concilio*, 19. Dieser Aspekt gehört zum Selbstverständnis der Kongregation für die Glaubenslehre. Bereits 1972 hatte die Internationale Theologenkommission in der achten ihrer 15 Thesen zum Thema „Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus“ vom Recht der Kirche gesprochen, im Falle einer „gravierend zweideutigen oder überhaupt mit dem kirchlichen Glauben unvereinbaren“ Darstellungsweise der christlichen Lehre, „den Irrtum als solchen zu kennzeichnen“ und von der „Pflicht, ihn auszuschneiden bis hin zur förmlichen Verwerfung der Häresie als letztem Mittel, um den Glauben des Gottesvolkes zu schützen“; vgl. Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973 (= Sammlung Horizonte. Neue Folge 7), 48. J. Ratzinger kommentierte damals mit Akzent auf dem Schutz des „einfachen“ Gläubigen: „der Kirche bzw. dem kirchlichen Lehramt (bleibt) nach wie vor die Möglichkeit, die Preisgabe wesentlicher christlicher Gehalte bzw. deren Verdunkelung als solche zu kennzeichnen. Wenn dabei das Recht des Betroffenen und die Liebe ihm gegenüber wichtige Güter sind, so gibt es doch nicht minder das Recht der einfachen Gemeinde der Glaubenden, die geschützt werden muß vor einem intellektuellen Spiel einiger weniger, die durch ihre Ausbildung privilegiert sind und ihre eigene Meinung anstelle des Glaubens der Kirche den Menschen aufzudrängen versuchen. Dieses Recht derer, die den Glauben der Kirche glauben wollen, auf Schutz verbindet sich mit dem inneren Recht der Wahrheit als solcher, die der eigentlich der Kirche anvertraute Wert ist, ohne den auch die Liebe nichtig wird. Die These betont daher mit allem Nachdruck, daß die apostolische Funktion des Anathems ... auch heute Recht der kirchlichen Amtsträger ist und ihre Pflicht werden kann“; vgl. Kommentar zu These I. -VIII (A. Die Dimensionen des Problems), in: Ebd., 50f. Der damalige Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, *Eb. J. Hamer*, erklärte 1974 in einem Interview: „In der katholischen Kirche gibt es das Lehramt, das die Aufgabe und die Pflicht hat, den Glauben zu verkünden. Die kirchliche Gemeinschaft hat ein Recht darauf, die Lehre des Glaubens unverfälscht zu empfangen. Zu diesem Ziel muß es in der Kirche jemanden geben, der sagt, was der wahre Glaube ist und was nicht“; vgl. Struktur, Verfahren und Aufgaben der Glaubenskongregation. Fragen an ihren Sekretär, Erzbischof Jérôme Hamer, in: *HerKorr* 28 (1974) 241. Er fragte: „kann der Gläubige, der sich in seinem Glauben verunsichert und verwirrt fühlt, nicht eine Klarstellung verlangen, vom Priester, von seinem Bischof oder von Rom?“; ebd., 242.

## 2. Die formale Eigenart der Lehren über die Tötung unschuldigen Lebens

Die drei Formeln, mit denen der Papst in spezifischer Weise die Tötung unschuldigen Lebens allgemein (A.) sowie im besonderen die Abtreibung (B.) und die Euthanasie (C.) verurteilt, lauten<sup>85</sup>:

A.

(1) *"Quapropter*

(2a) *Nos auctoritate usi Petro eiusque Successoribus a Christo collata,*

(2b) *coniuncti cum Ecclesiae catholicae Episcopis*

(3) *confirmamus*

(4) *directam voluntariamque hominis innocentis interfectionem graviter inhonestam esse semper.*

(5) *Doctrina haec,*

*cuius innituntur radices illa in non scripta lege quam, praeunte rationis lumine, quivis homo suo reperit in*

*animo (cfr Rom 2, 14-15),*

*inculcatur denuo Sacris in Litteris,*

*Ecclesiae Traditione commendatur*

*atque*

*ordinario et universali Magisterio explanatur<sup>86</sup>.*

B.

(2a) *Auctoritate (1) proinde (2a) utentes Nos a Christo Beato Petro eiusque Successoribus collata,*

---

<sup>85</sup>Die einzelnen Bestandteile sind von mir zur Verdeutlichung optisch abgesetzt und numeriert. Die Hervorhebungen im Text entstammen jeweils dem Original.

<sup>86</sup>N. 57d: "Mit der dem Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich daher in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, daß die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist. Diese Lehre, die auf jenem ungeschriebenen Gesetz begründet ist, das jeder Mensch im Lichte der Vernunft in seinem Herzen findet (vgl. Röm 2,14-15), ist von der Heiligen Schrift neu bestätigt, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt gelehrt".

- (2b) *consentientes cum Episcopis qui abortum crebrius respuerunt quique in superius memorata interrogatione licet per orbem disseminati una mente tamen de hac ipsa concinerunt doctrina -*
- (3) *declaramus*
- (4) *abortum recta via procuratum, sive uti finem intentum seu ut instrumentum, semper gravem prae se ferre ordinis moralis turbationem,*
- (4a) *quippe qui deliberata existat innocentis hominis occisio.*
- (5) *Haec doctrina naturali innititur lege Deique scripto verboque, transmittitur Ecclesiae Traditione atque ab ordinario et univerali Magisterio exponitur<sup>87</sup>.*

C.

- (1) *His rite interpositis distinctionibus,*
- (2a) *Magisterium Nos Decessorum Nostrorum iterantes atque*
- (2b) *in communione cum catholicae Ecclesiae Episcopis*
- (3) *confirmamus*
- (4) *euthanasiam gravem divinae Legis esse violationem,*
- (4a) *quatenus est conscia necatio personae humanae, quae moraliter probari non potest.*

---

<sup>87</sup>N. 62c: "Mit der Autorität, die Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat, erkläre ich deshalb in Gemeinschaft mit den Bischöfen - die mehrfach die Abtreibung verurteilt haben und die, obwohl sie über die Welt verstreut sind, bei der eingangs erwähnten Konsultation dieser Lehre einhellig zugestimmt haben -, daß die *direkte, das heißt als Ziel oder Mittel gewollte Abtreibung immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt, nämlich die vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen* [dieser erläuternde Zusatz ist im Original nicht kursiv gesetzt]. Diese Lehre ist auf dem Naturrecht und auf dem geschriebenen Wort Gottes begründet, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinem Lehramt der Kirche gelehrt".

- (5) *Haec doctrina,  
lege naturali  
atque  
Verbo Dei scripto adnixa  
Ecclesiae Traditione traducitur  
atque  
Magisterio ordinario et universali explicatur*<sup>88</sup>.

Die drei Lehraussagen weisen eine *übereinstimmende Struktur* auf. Ihre *sprachliche Ausgestaltung variiert* indes leicht.

(1) Zu Beginn findet sich jeweils ein syntaktischer und semantischer *Rückbezug* auf die vorangehende Argumentation; dadurch erscheinen die Aussagen jeweils als Schluß- und Zielpunkt dieser Argumentation bzw. als eine doktrinelle Bündelung.

(2) An zweiter Stelle wird die spezifische Autorität benannt, mit der die Lehre vorgelegt wird. Der Papst beruft sich *zunächst* auf seine Apostolische Autorität, die Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern verliehen hat (2a). Dies geschieht zweimal ausdrücklich (A. und B.) und einmal kurzgefaßt in der Form *Magisterium Decessorum Nostrorum iterantes* (C.). Die Berufung auf die Apostolische Autorität steht jedoch *nicht isoliert*, sondern wird ergänzt (2b). Es wird jeweils auf die Gemeinschaft des Papstes mit den Bischöfen, d. h. seinen Konsens mit dem universalen Episkopat hingewiesen<sup>89</sup>. Dies geschieht bei der ersten und dritten Aussage in fast wortgleicher knapper Form, bei der zweiten mit einer Erläuterung. Hier verweist der Papst darauf, daß die über die Welt zerstreuten Bischöfe mehrfach die Abtreibung verurteilt haben; sie hätten der diesbezüglichen Lehre (des Papstes) in einer vorangegangenen Befragung *einhellig zugestimmt*. Dazu heißt es in der Enzyklika: In einem außerordent-

---

<sup>88</sup>N. 65 d: "Nach diesen Unterscheidungen bestätige ich in Übereinstimmung mit dem Lehramt meiner Vorgänger und in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, daß die *Euthanasie eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes ist*, insofern es sich um eine vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person handelt, die sittlich nicht zu akzeptieren ist. Diese Lehre ist auf dem Naturrecht und auf dem geschriebenen Wort Gottes begründet, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche gelehrt."

<sup>89</sup>Bischof J. Medina Estévez, *Fede*, 4.

lichen Konsistorium der Kardinäle über das Problem der Bedrohungen des menschlichen Lebens hätten zunächst die Kardinäle den Papst "einstimmig ersucht, den Wert des menschlichen Lebens und seine Unantastbarkeit unter Bezugnahme auf die gegenwärtigen Umstände und die Angriffe, von denen es heute bedroht wird, mit der Autorität des Nachfolgers Petri zu bekräftigen"<sup>90</sup>. Daraufhin habe er in einem Pfingstbrief alle Mitbrüder im Bischofsamt um diesbezügliche Mitarbeit gebeten<sup>91</sup>. Der Rücklauf selbst ist nicht dokumentiert. Bischof K. Lehmann meint, darauf hätten "offenbar viele einzelne Oberhirten und ganze Bischofskonferenzen mit spontaner Zustimmung" Antworten gegeben, "die im jetzigen Text einen wichtigen Baustein des kirchlichen Konsenses darstellen"<sup>92</sup>. Daß die Apostolische Autorität nicht isoliert zur Geltung gebracht wird, sondern im gemeinsamen Konsens mit den Bischöfen der Weltkirche, der ausdrücklich betont wird, ist ein erster - wenn auch nicht hinreichender<sup>93</sup> - Hinweis darauf, daß der Papst hier nicht *ex-cathedra* spricht. Die Erwähnung der über die Welt verstreuten Bischöfe in dem erläuternden Zusatz läßt im übrigen die ordentliche und universale Form der Ausübung des unfehlbaren Lehramts des Bischofskollegiums erkennen<sup>94</sup>.

(3) Das wird bestätigt durch die Kennzeichnung des eigentlichen Lehrakts selbst. Im Unterschied zu den Mariendogmen werden wie bereits bei OS nicht - mit gezielter Schlußstellung des Ausdrucks *definimus* - mehrere Verben aneinandergereiht<sup>95</sup>. Vielmehr wird erneut ein einzelnes Verb benutzt - zweimal heißt es *confirmamus*, bei der Verurteilung der Abtreibung *declaramus*. Damit wird klar, daß es nicht um eine päpstliche *ex-cathedra*-Definition geht, sondern darum, eine Lehre erneut zu formulieren und zu bestätigen, die inhaltlich bereits zuvor gelehrt wurde. Der Papst handelt hier in Ausübung seines obersten ordentlichen authentischen

---

<sup>90</sup>Vgl. *Donum Vitae*, n. 5a.

<sup>91</sup>Vgl. ebd., n. 5b.

<sup>92</sup>Bischof K. Lehmann, "Evangelium vitae", 66.

<sup>93</sup>Auch dem Dogma von 1950 war eine weltweite Befragung des Episkopats vorausgegangen. Die eigentlichen Dogmatisierungsformeln beider Mariendogmen rekurrieren aber ausschließlich auf die Apostolische Autorität.

<sup>94</sup>Vgl. c. 749 § 2 CIC zweiter Teilsatz: *per orbem dispersi*.

<sup>95</sup>Vgl. oben S. 507.

Lehramts, er lehrt nicht unter Inanspruchnahme der ihm persönlich zukommenden Unfehlbarkeit im Lehramt. Dagegen kann nicht eingewendet werden, eine Lehre könne nur unter ausdrücklichem Bezug auf den Terminus „unfehlbar/Unfehlbarkeit“ als definitiv vorgelegt bzw. als definitive Lehre eingestuft werden<sup>96</sup>. Dies ist durch c. 749 § 3 CIC nicht gedeckt. Selbst päpstliche Dogmen kämen ohne diesen Ausdruck aus<sup>97</sup>.

(4) Zusammen mit der Kennzeichnung des Lehramts, im Text kursiv gesetzt und damit als Kern hervorgehoben, wird der jeweilige *Inhalt* der Lehre genannt: die Tötung unschuldigen Lebens, die Abtreibung sowie die Euthanasie. In einem angefügten Nebensatz werden die letzten beiden Verurteilungen als Schlußfolgerungen aus der ersten Lehre bzw. als deren Anwendungsfall ausgewiesen (4a). In allen drei Fällen geht es um sittliche Normen.

(5) Schließlich folgt jeweils ein mehrgliedriger Absatz über die *Grundlage der* vorgetragenen *Lehre*. Alle drei Lehren werden - in voneinander unwesentlich abweichendem Wortlaut - ausgewiesen als in Naturrecht und Heiliger Schrift gründend, als von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und universalen Lehramt der Bischöfe erklärt. Damit läßt sich die formale Qualität der Lehraussagen eindeutig bestimmen. Es heißt nicht, sie seien als solche in der Offenbarung enthalten. Das prinzipielle göttliche Tötungsverbot wird präzisiert durch "direkt" und "freiwillig", und die beiden anderen Lehren werden als Schlußfolgerungen aus diesem Basisprinzip bzw. dessen Anwendungen gekennzeichnet<sup>98</sup>. Sie gehören damit nicht dem primären Gegenstandsbereich der Unfehlbarkeit an. Dadurch werden die eingangs erwähnten ersten negativen Qualifizierungen, in der Enzyklika würden keine Dogmen vorgelegt, in dem Sinne bestätigt, daß es um Lehren aus dem Sekundärbereich geht.

---

<sup>96</sup> So allerdings J. A. Selling, *Evangelium Vitae* and the Question of Infallibility, in *Doctrine and Life* 45 (1995) 334. 335. 339.

<sup>97</sup> So mit Recht F. A. Sullivan, *The Doctrinal Weight of Evangelium Vitae*, in: *TS* 56 (1995) 563.

<sup>98</sup> Vgl. J. Kard. Ratzinger, *L'Intervento*, 15 sowie Bischof K. Lehmann, "Evangelium vitae", 67.



Der Hinweis auf das ordentliche und universale Lehramt, jeweils unter deutlicher Anspielung auf LG 25, gibt schließlich zu erkennen, daß es um einen Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramtes geht: Der Papst bezeugt autoritativ, daß eine definitive Lehre des über die Welt verstreuten Bischofskollegiums vorliegt. Durch diesen deklarativen Akt des Papstes wird die bereits zuvor gegebene und im ordentlichen und universalen Lehramt des Bischofskollegium gründende Irreformabilität dieser Lehren gemäß c. 749 § 3 CIC offenkundig<sup>99</sup>.

### 3. Die geforderte Anstworthaltung

Welche theologische Qualifikation kommt diesen Lehren zu? Bischof *J. Medina Estévez* notiert für alle drei *de fide catholica*. Damit kennzeichnet er die Lehren als *Glaubensaussagen*. Die Notierung enthält nicht das Attribut *divina*, das nur der Anstworthaltung auf unmittelbare Offenbarungslehren zukommt. Der verwendete Glaubensbegriff reicht also weiter als der eigentliche göttliche (auf die Offenbarung bezogene) Glaube. Das Attribut *catholica* hebt ab auf die Vorlage durch die kirchliche Autorität. Um das Mißverständnis auszuschließen, es handle sich doch um Dogmen, ist präziser die theologische Qualifikation *de fide ecclesiastica* zu verwenden. Die autoritative Vorlage durch das kirchliche Lehramt kann entweder mit *catholica* oder *definita*<sup>100</sup> gekennzeichnet werden. Es geht somit um definitive, d. h. irreformable Lehren des unfehlbaren ordentlichen und

---

<sup>99</sup> Auch F. A. Sullivan, *Weight*, 564 ist der Auffassung, der Papst habe hier die Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums geltend gemacht. Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß *Kard. Ratzinger* nicht eigens erklärt hat, die Bedingungen für diese Ausübung des unfehlbaren Lehramts seien erfüllt, konstatiert Sullivan eine „gegenwärtige Unsicherheit“. Es sei daher nicht offenkundig (mit „clearly established“; womit er auf c. 749 § 3 CIC anspielt), daß es sich hier um eine unfehlbare Lehre handelt, bevor nicht ein Konsens der Theologen darüber bestehe. Diese Schlußfolgerung ist nicht haltbar. Sie steht zum einen in Spannung zu seiner eigenen Feststellung, die Äußerungen von *Kard. Ratzinger* unterscheide sich nicht sehr von der Feststellung, es handle sich vom ordentlichen und universalen Lehramt definitiv zu halten vorgelegte Lehren, vgl. ebd., 562f. Zum anderen kennt das geltende Lehrrecht keine Bindung der Geltung universalkirchlicher Lehren an der Konsens von Theologen. *Sullivan* hat dieses Argument in ähnlicher Weise bereits im Zusammenhang mit der Bestreitung der Unfehlbarkeit der Lehre von OS vorgetragen, vgl. dazu Norbert Lüdecke, *Dogma*, 202.

<sup>100</sup>Wiederum im Sinne des CIC verstanden und nicht eingeeengt auf feierliche Definitionen.

universalen Lehramts des Bischofskollegiums. Wer sie nicht annimmt, steht nicht mehr in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, ist aber gleichwohl kein Häretiker<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Dies gilt in jedem Fall für die Lehren über die Abtreibung und die Euthanasie. Für sie wurde der Offenbarungsbezug im Unterschied zu einem Entwurf dahingehend korrigiert, daß nicht in der Bibel enthalten, wohl aber in ihr *begründet* seien, vgl. so *Kard. Ratzinger* nach ADISTA vom 08.04.1995 Nr. 27324 und - gestützt darauf - J. Fuchs, „Evangelium vom Leben“, 589. Aber auch für die erste Lehre wird auf die hermeneutische Schwierigkeit hingewiesen, daß der Begriff des Lebens in der Hl. Schrift nicht ohne weiteres als moralische Kategorie und erst recht nicht als biologische zu verstehen ist, sondern als theologischer Begriff im Zusammenhang des Verhältnisses des Menschen zu seinem Schöpfer, vgl. A. Bondolfi, *Dai principi alla complessità della realtà*, in: *Rivista di teologia morale* 27 (1995) 184. J. A. Selling, *Evangelium Vitae*, geht zwar - irrtümlich - davon aus, wegen des Fehlens eines ausdrücklichen Bezugs auf das Charisma der Unfehlbarkeit sei diese nicht anzunehmen, will aber doch - gleichsam präventiv gegen etwaige Unfehlbarkeitsbehauptungen - prüfen, ob die Bedingungen dafür überhaupt erfüllt sind. Sein Ergebnis ist nicht eindeutig negativ. Wohl hält er die Bedingungen für ziemlich dünn verifiziert („rather thinly verified“), vgl. ebd., 336. Ohne Bezug auf c. 749 § 1 oder 2 CIC unterscheidet er bei den drei entscheidenden Passagen der Enzyklika zwischen der Aussage als solcher und der Erfüllung der Bedingungen für eine (unfehlbare) Aussage, wobei er sich auf n. 57 konzentriert. Als solche Bedingungen oder (notwendigen) Elemente für die Unfehlbarkeit unterscheidet er „Funktion (Authentizität), Reichweite (Universalität) und Inhalt (Schrift und Tradition)“, vgl. ebd. 335. Damit trägt *Selling* in nichtfachlicher Terminologie Bedingungen der Unfehlbarkeit vor, ohne nach den Trägern der Unfehlbarkeit zu unterscheiden; er spricht immer nur vom Papst. Eine unfehlbare Lehre des ordentlichen universalen Lehramts der Bischöfe kommt nicht explizit in den Blick. Es scheint ihm („As it appears“), als bräuchte die Passage die volle Autorität Petri und den Konsens mit allen Bischöfen zur Geltung. Letzteres fordere die Frage heraus, ob es vorher oder anlässlich der Enzyklika eine Konsultation gegeben habe. Er fragt, ob ein wirklicher Konsens der Bischöfe in bezug auf diese Aussage(n) gegeben sei, vgl. ebd. *Selling* bezweifelt mithin das Vorliegen einer Bedingung für die Unfehlbarkeit (des ordentlichen und universalen Lehramts der Bischöfe). Dieser Zweifel läßt implizit die Auffassung erkennen, eine Konsultation sei notwendig. Dies ist rechtlich nicht haltbar. Es gibt keine Formvorschrift für die Feststellung der Übereinstimmung der Bischöfe untereinander und mit dem Papst in der Verkündigung einer bestimmten Lehre. Als „vielleicht noch fragwürdiger“ erscheint *Selling* die Basis der Lehraussage hinsichtlich ihres Zusammenhangs mit der Offenbarung. Zwar werde in n. 61 und n. 62 der Enzyklika versucht, diese Beziehung herzustellen, aber kaum erfolgreich, vgl. ebd. Die Schrift werde lediglich als sekundäre Quelle herangezogen, das Gesetz sei durch die Schrift „bestätigt“ worden. Da *Selling* diese Feststellung als Kritik am Offenbarungsbezug vorträgt, impliziert dies seine Skepsis gegenüber unfehlbaren Äußerungen aus dem Sekundärbereich des Lehramtsgegenstandes, ohne daß er näher darauf eingeht, vgl. ebd., 336. An späterer Stelle rechnet er jedoch sowohl den Primär- als auch den Sekundärbereich zum Objekt der Unfehlbarkeit, vgl. ebd., 339. Schließlich bestreitet er, daß die Lehräußerung in der Tradition gründe. Die These etwa, personales Leben gebe es von der Empfängnis an, könne nicht als traditionell im historischen Sinne aufgewiesen werden, auch wenn einige vorherige lehramtliche Dokumente sie verträten, vgl. ebd., 336. Demgegenüber ist kanonistisch zu fragen: Wer stellt fest, daß die Bedingungen für eine unfehlbare Lehraus-

#### 4. Ein "neuer" Lehrtyp?

Bleibt zu fragen: Inwiefern geht es hier um einen "neuen Typ der höchsten Lehrverkündigung"<sup>102</sup>? Ist sie neu in dem Sinn, daß sich hier eine "Lehrgewißheit" ausdrückt, "die man in der Neuzeit nur mit den marianischen Dogmen von 1854 und 1950 sowie mit dem Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanums vergleichen kann"<sup>103</sup>? Dies stellte ab auf den Unterschied zu den außerordentlichen Formen der Ausübung des unfehlbaren Lehramts im Ökumenischen Konzil und durch eine *ex-cathedra*-Entscheidung des Papstes. Dann würde behauptet, in der Enzyklika *Evangelium Vitae* deklariere der Papst *erstmal*s formell eine materiell bereits vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragene Lehre. Dabei wird übersehen, daß es dafür bereits den Präzedenzfall des Apostolischen Schreibens OS aus dem Vorjahr gibt. In diesem Sinne kann nicht von einem Novum gesprochen werden.

*Neu* ist *nicht* die *Form* der Lehrverkündigung - sie wurde bereits bei OS angewendet - , *sondern* ihr *Inhaltsbereich*. Während OS eine definitive Lehre aus dem Primärobjekt der Unfehlbarkeit und aus dem Inhaltsbereich "Glaube" vorlegt, geht es in der Enzyklika erstmals um die unfehlbare Vorlage konkreter sittlicher Handlungsnormen. "Die Kirche hat sich im Bereich des Ethos in dieser Form nicht geäußert, auch wenn sie selbstverständlich Anspruch auf die Wahrheit und Gültigkeit der verkündigten und gelehrten Normen erhob. Der Papst hat sich in der Enzyklika über diese 'Gewohnheit' und die damit gesetzten Schranken hinweggesetzt, weil er der felsenfesten Meinung ist, die Kirche müsse im Blick auf

---

sage erfüllt sind? Wenn der Papst voraussetzt, auch der Sekundärbereich gehöre zum Unfehlbarkeitsobjekt, und wenn er behauptet, der (synchrone) Konsens der Bischöfe bestehe und, was es vorlege, sei Traditionsbestand (diachroner Konsens), was besagen dann die Ausstellungen *Sellings*? Reichen Sie aus, um zu begründen, die Enzyklika erhebe gar nicht den Anspruch auf eine unfehlbare Ausübung des Lehramts? *Sellings* Argumente sind nicht geeignet, den Anspruch der Enzyklika auf Unfehlbarkeit zu negieren. Sie bestreiten vielmehr, daß dieser aus seiner Sicht etwaige Anspruch legitim erhoben wurde. Daran schließt sich erneut die Frage an: „*Quis iudicabit*“? Zur Problematisierung ähnlicher Argumentationen im Zusammenhang mit der Bestreitung der Unfehlbarkeit der Lehre von OS vgl. Norbert Lüdecke, *Dogma*, 181-210.

<sup>102</sup>Vgl. Bischof K. Lehmann, "Evangelium vitae", 67.

<sup>103</sup>Ebd., 67.

den Lebensschutz angesichts des Schwindens des Bewußtseins um die Heiligkeit und Unantastbarkeit des Lebens ohne jede Einschränkung, mit letzter Unmißverständlichkeit und mit nicht mehr zu überbietendem Engagement sprechen"<sup>104</sup>.

Das päpstliche Lehramt hat mit dieser Enzyklika unabhängig vom Inhalt der vorgetragenen Lehre einen hoch bedeutsamen Präzedenzfall geschaffen. Es hat erstmals die nie von ihm selbst, wohl aber von Theologen<sup>105</sup> ausgeschlossene Möglichkeit einer unfehlbaren Vorlage sittlicher Normen realisiert, die zudem (nur) in einem inneren Zusammenhang mit der Offenbarung stehen, nicht aber als solche geoffenbart sind. Zieht man in Betracht, daß gerade ethische Fragen den Bereich bilden, in dem "in Vergangenheit und Gegenwart noch am ehesten ein 'kollegialer' Konsens zwischen den Bischöfen der Weltkirche und dem Papst, kurzum der klassische Fall einer 'unfehlbaren Entscheidung des ordentlichen Lehramtes' aufzuweisen"<sup>106</sup> ist, dann kann die Bedeutung dieser Handlungsweise des Lehramts kaum unterschätzt werden. Der Papst nimmt damit erstmals in einem weiteren Umfang als bisher in Anspruch, was 1870 mit der Unfehlbarkeit der Kirche ausgesagt bzw. definiert worden ist<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup>Ebd., 67.

<sup>105</sup>Vgl. oben S. 253 sowie M. Vidal, „Evangelium vitae“, 280, der erklärt, es sei „unter katholischen Moraltheologen immer allgemeiner verbreitete Meinung, daß unfehlbare moralische Urteile in *konkreten* moralischen Fragen kaum möglich sind, da diese ja nicht Gegenstand des unfehlbaren Lehramts sein können“.

<sup>106</sup>O. H. Pesch, Unfehlbarkeit, 114.

<sup>107</sup>Es geht hier um die Anwendung der in c. 747 § 2 CIC weiterhin beanspruchten *potestas indirecta*. Staatlichen Gesetzen, die Abtreibung und Euthanasie zulassen und begünstigen, wird jede Rechtskraft abgesprochen. Solche zivilen Gesetze seien keine wahren Gesetze und binden moralisch nicht, vgl. n. 72c: "*Leges ... quae permittunt euthanasiam abortumque iisque favent, radicitus sunt absonae non modo a singulorum bono, verum et bono communi, atque idcirco iuridicali carent vera vi. Etenim iuris vitae negatio, propterea quod prae se gerit personae interitum, cui inserviendi causa existit societas, altius quidem et sine spe bono communi perficiendo opponitur. Ex quo consequitur legem civilem iam desinere veram esse legem civilem quae moraliter obstringat, cum abortum euthanasiamve comprobat*" (Hervorhebung von mir). Vgl. J. Kard. Ratzinger, L'intervento, 15: Solchen Gesetzen gehe der Rechtscharakter ab. Niemand sei verpflichtet, sie zu befolgen, im Gegenteil sei jeder verpflichtet, ihre Beachtung im Gehorsam gegen sein Gewissen zu verweigern.

Daß dies anders als bei OS im literarischen Genus einer Enzyklika geschieht, hängt mit dem Inhalt zusammen. Formal geht die Enzyklika nicht über den Rang des Apostolischen Schreibens hinaus. Im ersten Fall geht es aus der Sicht des Lehramts um eine offenkundige Einhelligkeit der Tradition, die bereits in früheren Lehrdokumenten ausführlich entfaltet wurde<sup>108</sup>. Hier dagegen geht es um sittliche Normen, die nicht nur für die Kirche, sondern für die ganze Menschheit relevant sind und breiteren Raum für eine ausführliche lehramtliche Argumentation seitens des Lehramts erfordern. Deshalb wurde hier diese bei ausführlicheren Lehrtraktaten übliche herausgehobene Form zur Ausübung des ordentlichen päpstlichen Lehramts gewählt. Es ist zudem jene Form, in der sich der Papst in jüngerer Zeit nicht nur an die Gläubigen der Weltkirche, sondern auch an alle Menschen zu wenden pflegt<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup>Vgl. oben.

<sup>109</sup>Vgl. mit Beispielen R. Metz, *Activité*, 117f.; F. G. Morrissey, *Pronouncements*, 105f. sowie H. Grote, *Rom*, 88f.

## Schluß

### a. Rückblick

Zusammenfassend läßt sich für die geltende lehrrechtliche Grundnormierung der katholischen Kirche als Ergebnis festhalten:

1. Mit dem CIC - und weil in den lehrrechtlichen Fundamentalnormen konzeptionell weitestgehend übereinstimmend auch mit dem CCEO - hat der Gesetzgeber eine rechtliche Transformation des II. Vatikanischen Konzils vorgenommen, die in den als Leitcanones verstandenen lehrrechtlichen Einleitungsbestimmungen in sachlicher Kontinuität zum CIC von 1917 und mit ihm zum I. Vatikanischen Konzil steht. In den zentralen Bereichen des Verständnisses der Offenbarung und des kirchlichen Lehramts, seiner Aufgabe, seines Gegenstands nach Inhalt und Umfang und seiner Verpflichtungskraft werden in differenzierter Weise die Lehren des II. Vatikanums rezipiert, die das I. Vatikanum bestätigt haben.

2. In den lehrrechtlichen Bestimmungen wird die Offenbarung vorwiegend als göttliche Hinterlegschaft für die Nachfolger der Apostel mit dem Papst als ihrem Haupt verstanden. Sie sind daher (exklusiv) Träger und Subjekt des kirchlichen Lehramts; sie sind die einzigen authentischen Interpreten der göttlichen Heilsbotschaft.

3. Die päpstlichen Gesetzbücher rezipieren im Rahmen eines hierarchologischen Kirchenverständnisses die vom II. Vatikanum bekräftigte Unfehlbarkeitslehre des I. Vatikanums. Beide Codices stellen vor allem auf die Unfehlbarkeit *in docendo*, nicht aber auf eine grundlegende Unfehlbarkeit des Gottesvolkes *in credendo* ab. Der *sensus fidelium* wurde in den lehrrechtlichen Grundnormen bewußt nicht rezipiert. Wo er - wie in c. 750 CIC - anklingt, markiert er die Funktion der *Ecclesia discens* gegenüber der *Ecclesia docens*<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup>Daß diese Unterscheidung weiterhin gültig ist und vom II. Vatikanum nicht aufgehoben wurde, geht auch daraus hervor, daß die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Mysterium Fidei* vom 24.07.1973, 400 A. 23, die sich unter der Überschrift "Die Un-

4. Als Gegenstand des Lehramts wird in gleicher Weise der Bereich des Glaubens wie der Bereich der Sitte verstanden (c. 747 CIC bzw. c. 595 CCEO).

5. Als möglicher *Inhalt* der Unfehlbarkeit wird mit der vom I. Vatikanum definierten *Glaubenslehre* die Formel *fides vel mores* übernommen. Das Verhältnis beider Inhaltsbereiche zueinander wird nicht konsekutiv verstanden - wie in der theologischen Diskussion des öfteren vertreten -, sondern additiv. Das kirchliche Lehramt ging bereits zuvor davon aus, und der päpstliche Gesetzgeber folgt ihm darin, daß es geoffenbarte moralische Normen gibt.

Der *Umfang* des Unfehlbarkeitsobjekts wird durch den alternierenden Gebrauch von *credendam* und *tenendam* in cc. 749f. CIC bzw. 597f. CCEO auch auf den Sekundärbereich bezogen. Der Verzicht auf die Kennzeichnung der Unfehlbarkeit als jener, die der Kirche als ganzer zukommt, signalisiert eine größere Unbefangenheit diesem Bereich gegenüber, als die den Gesetzestexten zugrundeliegenden Aussagen des II. Vatikanums sie aufweisen. Allerdings werden die Aussagen aus diesem sekundären Sektor des Unfehlbarkeitsobjekts nicht unter die rechtliche Verpflichtung zur *Glaubenszustimmung* (*fides divina*) gestellt. Die Zustim-

---

fehlbarkeit der ganzen Kirche" für die Zustimmungsforderung auch auf SC Off, Dekret *Lamentabili* vom 30.07.1907, in: ASS 40 (1907) 471 n. 6 beruft. Dort wird als Irrtum verurteilt: "In definiendis veritatibus ita collaborant *discens et docens Ecclesia*, ut docenti Ecclesiae nihil supersit, nisi communes discentis opinioniones sancire." (Hervorhebung von mir). Vgl. auch Papst Paul VI., Ansprache *Singulari cum animi* vom 20.11.1965 zur Eröffnung der Arbeiten der Codexreformkommission, in: AAS 57 (1965) 986.: Dort wird das kanonische Recht, das von der Sozialnatur der Kirche gefordert werde, auf die Jurisdiktionsgewalt zurückgeführt, die Christus der Hierarchie erteilt habe. Zu den konstitutiven Elementen der Kirche, die eine Gesellschaft von Ungleichen (*societas inaequalis*) sei, gehöre auch, daß die Laien der Hierarchie unterstellt und im Gewissen verpflichtet seien, den Gesetzen zu gehorchen gemäß dem Wort "Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich" (Lk 10,16) (*Ius ecclesiasticum, quod est ius humanum "positivum", Apostoli exercuerunt et post eos ipsorum successores; sine intermissione hi eiusmodi potestate fruuntur. Hierarchia scilicet facultate pollet et officio devincitur Ecclesiam eiusque membra moderandi more vigilum pastorum, ac quidem potestate regiminis, leges et iudicia ferendo eaque praestando, quae executionem respiciunt, potestate magisterii, populum Dei cum auctoritate docendo, potestate ordinis, divinae gratiae auxilia et subsidia administrando. Ii autem, qui Hierarchiae sunt subiecti, ex conscientiae officio legibus debent obtemperare secundum illud: qui vos audit, me audit: et qui vos spernit, me spernit*).

mungsverpflichtung zu definitiven Lehren aus dem sekundären Gegenstandsbereich ist in den päpstlichen Gesetzbüchern nicht normiert.

6. Durch die Sprachregelung des Gesetzgebers, daß die Formulierungen *definitivo actu*, *definitive* und *definita* in c. 749 CIC bzw. c. 597 CCEO synonym sind, wurde das Erfordernis der Offenkundigkeit des Vorliegens einer definitiven, d. h. unfehlbar vorgelegten Lehre nach c. 749 § 3 CIC bzw. c. 597 § 3 CCEO in gleicher Weise auf alle Formen der Ausübung der Unfehlbarkeit im Lehramt bezogen; es gilt für die außerordentlichen Formen einer päpstlichen *ex-cathedra*-Entscheidung und der unfehlbaren Äußerung eines Ökumenischen Konzils ebenso wie für definitive Lehren des ordentlichen und universalen Lehramts. Ohne daß für diese Ausübung des unfehlbaren Lehramts bestimmte Formerfordernisse festgelegt wurden, ist damit doch ausgeschlossen, daß eine Lehre schon durch die Kombination von Dauer und Verpflichtungsanspruch ihrer Verkündigung *ipso facto* offenkundig definitiv wird. Diskutiert, wenngleich nicht normiert, und als Möglichkeit bejaht wurde für diesen Fall eine päpstliche Erklärung, daß eine definitive Lehre des unfehlbaren ordentlichen und universalen Lehramts vorliegt.

7. Eine entscheidende Neuerung bringt c. 752 CIC bzw. c. 599 CCEO. Ausdrücklich werden definitive, d. h. irreformable Lehren von nicht-definitiven Lehren dadurch unterschieden, daß letzteren gegenüber keine Glaubenszustimmung, sondern (nur) ein spezifischer religiöser Gehorsam zu leisten ist. Die Antwortpflicht der Gläubigen auf nicht-definitive Lehren ist verschärft worden: Sie wurde *a)* von einer sittlichen zu einer rechtlichen Pflicht; sie bezieht sich *b)* nicht mehr nur auf verurteilende Lehrentscheidungen, sondern auch auf die positive Vorlage jeder Lehre aus dem Bereich von Glaube und Sitten; ihr wurde *c)* eine strafrechtlich sanktionierte Unterlassungspflicht hinzugefügt, die weiter reicht, als die entsprechende Pflicht in bezug auf Glaubenswahrheiten.

Aus Gründen der Kirchenräson wurden nachkonziliare theologische Auslegungen des religiösen Gehorsams korrigiert und rückgeführt auf dessen konziliares Verständnis nach LG 25; im Falle persönlicher Schwierigkeiten mit einer nicht-definitiven Lehre ist ausnahmsweise ein gehorsames Schweigen zulässig. Über das konziliare Verständnis hinaus kennt der Gesetzestext im Bereich nicht-definitiver Lehren keine Unter-



scheidung verschiedener Verpflichtungsgrade. Es handelt sich hierbei um bewußte Entscheidungen des Gesetzgebers, die nicht interpretatorisch korrigiert werden dürfen.

8. Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts stellen die universalkirchliche Lehrautorität - ganz im Sinne der beiden vatikanischen Konzilien - in den Vordergrund. Die Lehrautorität der Bischöfe - als einzelne oder in kollegialen Zusammenschlüssen - steht unter dem Vorbehalt der Erfüllung ihrer eigenen rechtlichen Verpflichtung zur Glaubenszustimmung bzw. zu religiösem Gehorsam des Verstandes und des Willens gegenüber Lehren des Papstes oder des Bischofskollegiums.

9. Die lehrrechtliche Konzeption des CCEO unterscheidet sich nicht wesentlich von der des CIC. Der Versuch eines eigenständigen Ansatzes wurde im Laufe der Reform zugunsten einer grundlegenden Übereinstimmung mit dem CIC aufgegeben. Einzelne Ergänzungen und Konkretisierungen mit Blick auf die spezifische Situation der Ostkirchen ändern daran nichts.

10. Das besondere Interesse des Gesetzgebers an der Sicherung der Zustimmung zu Lehren der universalkirchlichen Autorität zeigte sich auch nach Inkrafttreten des CIC. Der Zweck des c. 752 CIC, die öffentliche Diskussion authentischer nicht-definitiver Lehren zu unterbinden, wurde *nicht* erreicht. Diesem von der Kongregation für die Glaubenslehre seit längerem registrierten Problem suchte der Papst mit der Ermächtigung dieser Kongregation zum Erlaß einer neuen Form der *Professio Fidei* und der Einführung eines Treueids zu begegnen. Dabei wurde die kodikarische Lücke in bezug auf die Zustimmungspflicht gegenüber definitiven Lehren aus dem sekundären Gegenstandsbereich der Unfehlbarkeit für den verpflichteten Personenkreis geschlossen. Nun wurde lehramtlich explizit rezipiert, was das I. Vatikanum zwar nicht als Dogma, wohl aber auf der Grundlage des damaligen Konsenses der Theologen als theologisch sichere Lehre vorgetragen hat und was in der Folgezeit vom Lehramt vorausgesetzt wurde. Diesbezügliche theologische Diskussionen nach dem II. Vatikanum wurden auf diese Weise ebenfalls lehramtlich korrigiert.

Der dreifache Zusatz zum *Symbolum* in der neuen Formel der *Professio Fidei* erweitert für einen als Multiplikatoren zu kennzeichnenden Personenkreis die Rechtspflicht zur Zustimmung gegenüber Lehren des Papstes oder des Bischofskollegiums in zweifacher Weise: Dieser Personenkreis muß *a)* die feste Annahme und Bewahrung von Lehren aus dem sekundären Gegenstandsbereich der Unfehlbarkeit bekennen, soweit sie definitiv vorgelegt wurden. Und *b)* erstreckt sich seine Verpflichtung zum religiösen Gehorsam des Willens und des durch ihn motivierten Verstandes auch auf nicht-definitive Lehren außerhalb des Gegenstandsbereichs von Glaube und Sitten. Erwartet wird eine umfassende Unterwerfung unter das universalkirchliche Lehramt, die eine öffentliche Kritik an dessen Aussagen ausschließt.

Die präsentische Bekundung der Anerkennung der Autorität des Lehramtes und seiner Lehren bei der *Professio Fidei* wird ergänzt durch den im Zusammenhang mit ihr zu leistenden Treueid in bezug auf die Erfüllung der Amtspflichten. In ihm wird die zukünftige Befolgung auch der lehrrechtlichen Bestimmungen bei der Amtsausübung eidlich versprochen. Dadurch erfährt die präsentisch bekundete Zustimmung eine promissorische Verlängerung.

Weder die neue Form der *Professio Fidei* noch der eingeführte Treueid sind für sich einfach eine Neuauflage des Antimodernisteneides. In ihrer Kombination stellen sie aber eine analoge Weise dar, präventiv auf öffentlichen Widerspruch zu nicht-definitiven Lehren zu reagieren.

11. Nach dieser Ergänzung lehrrechtlicher Verpflichtungen hat sich die Kongregation für die Glaubenslehre in zwei Instruktionen an die Bischöfe als Inhaber von Exekutivgewalt sowie an die von ihnen abhängigen Verwaltungsorgane gewandt, um die geltenden lehrrechtlichen Normen einzuschärfen und auf ihre Urgierung durch die teilkirchlichen Autoritäten zu drängen.

Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen wendet sich an die Bischöfe als Wahrer der Integrität der Glaubenslehre und als Anwender der Gesetze. Sie bestätigt die dreifache Verpflichtung im Zusatz zum *Symbolum* bei der *Professio Fidei* und schärft sie ein. Ausdrücklich sieht sie die kirchliche Morallehre in den zweiten Zusatz einbezogen. Bei persönlichen Schwierigkeiten mit einer nicht-definitiven Lehre sollen diese vertrauensvoll der zuständigen kirchlichen Autorität vorgetragen

werden; falls diese keinen Anlaß zu einer Selbstkorrektur sieht, ist mit einem gehorsamen Schweigen zu antworten. Jeder öffentliche Widerspruch ist unzulässig. Die Bischöfe werden motiviert, disziplinarisch gegen Theologen vorzugehen, die nicht-definitiven Lehren des universalkirchlichen Lehramts nicht zustimmen.

Die Instruktion über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Weitergabe der Glaubenslehre betont die Pflicht der kirchlichen Verantwortungsträger zu einer allgemeinen Überwachung der Veröffentlichungen in den Medien. Sie will auf diesem Wege die öffentliche Austragung von Konflikten vermeiden und wird von Papst *Johannes Paul II.* als ein "wirksamer Beitrag zu der vor allem im Glauben gründenden Einheit der Kirche"<sup>111</sup> gesehen.

12. 1994 hat Papst *Johannes Paul II.* in einer in einer formal neuen Weise von seiner obersten lehramtlichen Kompetenz Gebrauch gemacht. Es war neu, daß der Papst mit dem Apostolischen Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* in einem authentischen deklarativen Akt die Definitivität, d. h. Irreformabilität einer vom ordentlichen und universalen Lehramt des Bischofskollegiums vorgetragenen Lehre über die Männern vorzubehaltende Priesterweihe offenkundig gemacht hat. Es liegt damit eine unfehlbare Lehre im Sinne des c. 749 § 3 CIC bzw. c. 597 § 3 CCEO vor. Inhaltlich geht es um eine theologische Wahrheit bezüglich des Weihesakraments, die als Dogma zu qualifizieren ist.

13. Mit der Enzyklika *Evangelium Vitae* hat Papst *Johannes Paul II.* sich 1995 der gleichen Lehr"technik" bedient wie bei OS. Er setzte sie aber in einem nach Umfang und Inhalt neuen Bereich ein. Er bezeugte hinsichtlich der absoluten moralischen Verwerflichkeit der vorsätzlichen Tötung unschuldigen Lebens allgemein sowie der Abtreibung und der Euthanasie im besonderen autoritativ das Vorliegen einer definitiven Lehre des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums. Diese Definitivität ist damit offenkundig im Sinne von c. 749 § 3 CIC bzw. c. 597 § 3 CCEO.

---

<sup>111</sup>So Papst Johannes Paul II., Ansprache *Mi é gradito* vom 19.11.1993 vor den Teilnehmern an der Vollversammlung der Kongregation für die Glaubenslehre, in: AAS 86 (1994) 675, in der er die Bedeutung dieser Instruktion ausdrücklich hervorhob.

Anders als bei OS geht es um eine irreformable Lehre aus dem *Sekundärbereich* des Unfehlbarkeitsobjekts. Anders als bei OS gehört sie zum zweiten Inhaltssegment der Paarformel "Glaube#Sitten". Es wurden hier erstmals moralische Handlungsurteile als irreformable Lehren vorgelegt.

Mit diesem rechtsdogmatischen Befund ist das Ziel dieser Untersuchung erreicht. Es wird erkennbar, wie der Gesetzgeber das eingangs umrissene Problem der Polarisierung in der Kirche und der Nichtrezeption zu lösen versucht: Er erhöht die formale Autorität nicht-definitiver Lehren, unterstreicht die lehramtliche Autorität, schützt sie und drängt auf die Urgierung der entsprechenden Normen durch die rechtsanwendenden Instanzen. Erstmals wird die universalkirchliche Lehrautorität in einem so weitreichenden Umfang ausgeübt.

Vom Schreiben *Tuas libenter* Papst Pius' IX. führt über die geschilderten Stationen<sup>112</sup> - mit einer zeitweiligen Abmilderung und nur theoretischen Ergänzung durch das II. Vatikanum - bis zum geltenden Recht und zur aktuellen lehramtlichen Praxis eine konsequente Linie der Angleichung der Verpflichtungskraft nicht-definitiver Lehren an die definitiven Aussagen<sup>113</sup>. Dies ist im Rahmen der zugrundeliegenden und sich in diesem normativen Befund ausprägenden "christomonistischen" Ekklesiologie nur *konsequent*. Diese Ekklesiologie ist durch ihre hierarchologische Akzentuierung gekennzeichnet. Sie sieht in der Perspektive der absteigenden Linie Christus-Papst-Bischöfe-Priester-Laien die Wahrheitsvermittlung exklusiv an die Hierarchie gebunden und führt zu einer zentralen Regelung der Glaubenslehre<sup>114</sup>. In der Reaktivierung lehramtlicher Kom-

---

<sup>112</sup>Vgl. oben S. 312-326.

<sup>113</sup>Für die nachkonziliare Selbstdarstellung des päpstlichen Lehramts vgl. H. Moll, Selbstverständnis, 1145-1172.

<sup>114</sup>Vgl. H. J. Pottmeyer, Lehramt, 266. Vgl. außerdem ders., Die pneumatologische Dimension der Kirche. Geistbegabung aller Kirchenglieder, nicht Geistmonopol der Kirchenleitung, in: *Diakonia* 21 (1990) 172. Exemplarisch anschaulich wird diese Konsequenz des Christomonismus für das Verständnis des Verkündigungsdienstes in der Kirche bei dem 1977 zum Kardinal ernannten M. L. Ciappi, *Crisis of magisterium, crisis of faith?*, in: *Thomist* 32 (1968) 141-170 sowie in der Arbeit von C. J. Errázuriz, M., *Munus*. Die generelle Unterwerfung der Gläubigen unter jene, die das autoritative Lehramt ausüben, und die das *munus docendi* prägende Grundbeziehung sieht J. A. Fuentes, *Sujecion*, 525f. ausdrücklich als "Lehrer-Schüler-Verhältnis".

petenz, die nie zurückgenommen, sondern nur zeitweilig weniger eingesetzt wurde, verdünnt sich der theologische Topos von der Eigenständigkeit des *sensus fidei* faktisch zum Gehorsam<sup>115</sup>. Das Verhältnis von Lehre und Glaubensantwort gestaltet sich nach dem Modell von Befehlsvorgabe und Befehlsausübung<sup>116</sup>. Die im nicht-definitiven Bereich nicht grundsätzlich ausgeschlossene Irrtumsmöglichkeit der kirchlichen Autorität wird durch undeutlicher werdende Grenzen zum definitiven Bereich vernachlässigt. Dem entspricht das lehramtliche Verständnis der Theologie. Ihre Funktion wird als Zuarbeit für das Lehramt gesehen und geschätzt. Entscheidungskompetenz in Fragen der Lehre besitzt ausschließlich das Lehramt. Hinsichtlich der Verbindlichkeit von Lehren gilt als Kurzformel: *solum magisterium (hierarchiae)*.

## b. Ausblick

Vorliegende Untersuchung hat sich auf die Perspektive *de lege lata* beschränkt. Es wurde versucht, eine - die primäre - von verschiedenen Aufgaben der Kanonistik zu erfüllen. Eine weitere Aufgabe der Kanonistik ist die Befassung mit der *lex ferenda*. Sie kann hier nicht mehr bewältigt, sondern nur noch als Desiderat genannt werden.

So konsequent sich die geltende Rechtslage in historischer und ekklesiologischer Hinsicht auch darstellt, so deutlich erscheinen die Anzeichen dafür, daß der mit Hilfe des geltenden Rechts angestrebte Zweck einer Sicherung der kirchlichen Lehre möglicherweise verfehlt wird. Es gibt Anzeichen für die *Dysfunktionalität* und die *Kontraproduktivität* der vom Gesetzgeber gewählten Mittel. Auf diese Anzeichen kann hier nur exemplarisch hingewiesen werden; sie können nicht analysiert werden.

---

<sup>115</sup>Vgl. W. Beinert, Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche, in: Ders. (Hg.) Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, Freiburg-Basel-Wien 1991 (= QD 131), 28. 34.

<sup>116</sup>Vgl. L. Örsy, Profession, 31 A. 18 noch in Form einer Anfrage. W. Böckenförde, Statement aus der Sicht eines Kirchenrechtlers, in: D. Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes - Konkurrenz oder Partner des Lehramts?, Freiburg-Basel-Wien 1994 (= QD 151), 208 stellt fest: "Die Überlieferung des Glaubens vollzieht sich ... auf der rechtlichen Ebene nach dem Modell von Gesetz/Befehl und Gehorsam. Mit der Veröffentlichung eines Dokumentes im Amtsblatt beginnt die Verpflichtung zur Annahme. Wie bei einem Gesetz wird mit dem Inkrafttreten Gehorsam verlangt."

Der Widerspruch gegen lehramtliche Äußerungen und Entscheidungen hat sich nicht gelegt: die Gehorsamsforderung wird interpretatorisch ausgehöhlt<sup>117</sup>, öffentlicher Widerspruch ist weiterhin an der Tagesordnung<sup>118</sup>. *H. Rolfes* meint, der Versuch des Gesetzgebers, eine öffentliche Konfliktaustragung zu unterbinden, "verkennt vollkommen die Lebensverhältnisse einer Gesellschaft, die von den Massenmedien tiefgreifend geprägt ist, was im übrigen nicht negativ zu bewerten ist ... . Eine Abschottung der Wissenschaft gegenüber der Öffentlichkeit ist prinzipiell nicht möglich und auch nicht wünschenswert. Das gilt auch für die Theologie"<sup>119</sup>. Es gebe "für das kirchliche Lehramt kein Öffentlichkeitsmonopol in Glaubens- und Sittenfragen, auch wenn der Anspruch darauf ... letztlich nicht aufgegeben wurde"<sup>120</sup>. *L. Örsy* sieht mit Bezug auf die *Professio Fidei* und den Treueid innerhalb der Kirche eine defensive Haltung wirksam, die zumindest psychologisch ein für die wissenschaftliche Arbeit kreativitätshemmendes Klima schaffe<sup>121</sup>. Im Hintergrund steht

---

<sup>117</sup>Vgl. oben S. 332-341 und 349-340.

<sup>118</sup>Vgl. den Aufruf zum Widerstand gegen den Churer Bischof Haas bei J. Bruhin, Diözese Chur vor dem Auseinanderbrechen? Bischofsernennung und ihre Konsequenzen: aktueller Stand, in: *Orien* 57 (1993) 21f. oder die Hinweise auf Denkfehler in der Enzyklika *Humanae Vitae* bei A. von Ganswinkel, Widersprüche in der Ehemoral, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 101 (1992) 320. 322. 327f. Vgl. außerdem die Vorwürfe von B. Häring, Was mir am meisten am Herzen liegt, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 102 (1993) 97f. 100f. und die deutliche Kritik von R. Süßmuth, "Weite des Herzens" in der Kirche von heute, in: R. Termolen (Hg.), *Kirche*, 141-151 und E. A. Schäfer, Der Apfel fällt doch weit vom Stamm. Kirchlich distanzierte Kinder und fromme Eltern, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 102 (1993) 567-571; P. Widmann, "Affirmativ" genügt nicht!, in: Ebd., 572-574 sowie Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden, Offener Brief an die Deutschen Bischöfe und die Ordensoberinnen und -obern in Deutschland (Juli 1994) mit beigefügter Erklärung der Arbeitsgemeinschaft, in der es unter der Überschrift "Wir fordern:" heißt: "Wir bitten die Kirchenleitung um ein offenes und ehrliches Eingeständnis falscher bzw. überholter Positionen zur Gestaltung menschlicher Sexualität." und die Erklärung der Pastoraltheologen O. Fuchs, N. Greinacher, N. Mette und H. Steinkamp, in: *Frankfurter Rundschau* vom 31.10.1994.

<sup>119</sup>Vgl. *H. Rolfes*, *Lehramt*, 213 sowie *L. Örsy*, *Grenzen*, 170.

<sup>120</sup>*H. Rolfes*, *Lehramt*, 210. Vgl. ähnlich *H. Boverter*, *Kirche und Medien. Meinungsfreiheit in der Kirche*, in: R. Schermann (Hg.), *Wider den Fundamentalismus in der Kirche. Kein Zurück hinter das II. Vatikanische Konzil*, Mattersberg-Bad Sauerbrunn 1990, 124. 125. Er diagnostiziert in der Kirche eine wirkungslose Publizistik, die in Wahrheit gar keine echte Publizistik sei, da ihr wesentliche Eigenschaften fehlten, die sie überhaupt als solche konstituieren könnten, vgl. ebd., 127.

<sup>121</sup>Vgl. *L. Örsy*, *Profession*, 54.

möglicherweise die Sorge, die um die Jahrhundertwende sprichwörtliche Reaktion vor allem unter Wissenschaftlern auf das katholische Zensursystem könnte wieder aufleben, nämlich: "Catholica non leguntur - Katholisches liest man nicht"<sup>122</sup>.

*K.-H. Weger* verweist darauf, früher habe der Klerus aus Theologen bestanden. Umgekehrt habe sich der Kreis der Theologen ausschließlich aus den Reihen des Klerus zusammengesetzt „oder doch zumindest aus Priestern, die einmal Theologie studiert hatten und diese dann mehr oder weniger gelungen dem ‘einfachen’ Kirchenvolk, den ‘Laien’, zu vermitteln hatten, das im Sinne eines Offenbarungspositivismus das so Vermittelte einfach zu glauben hatte". Heute dagegen sei "die früher geschlossene Phalanx des Klerus, der automatisch die Theologie für sich usurpierte, durchbrochen"<sup>123</sup>. Der lehramtlich zur Geltung gebrachte Unterschied zwischen lehrender und hörender Kirche wird bestritten. *R.-M. Roberge* warf dem Lehramt vor dem Hintergrund dieser Situation "Paternalismus" vor, wenn es seine Verbindlichkeit auch in konkreten Fragen beansprucht, die eigentlich Sache des einzelnen Gewissens seien<sup>124</sup>. Offene Kritik richtet sich gegen eine gesetzesanaloge Verbindlichkeit in der Verkündigung. *P. Eicher* befürchtete: Wo die vorgeschriebene Wahrheit als "anbefohlene Äußerlichkeit" zur Geltung gebracht werden solle, bleibe sie abstrakt und mit den ernstzunehmenden Überzeugungen der Gläubigen unvermittelt. Die Autorität verberge durch die abstrakte Verkündigungsform den befreienden Inhalt der christlichen Botschaft<sup>125</sup>. *F.-X. Kaufmann* sieht die "Eigenart kirchlicher Strukturen... die Glaubwürdigkeit, oder soziologischer, die Plausibilität kirchlicher Verkündigung beeinträchtigen"<sup>126</sup>. Der Fundamentaltheologe *H. J. Pottmeyer* äußert: "Aufgabe der

---

<sup>122</sup>H. H. Schwedt, Kommunikationskontrolle, 337.

<sup>123</sup>K.-H. Weger, Theologie und Lehramt, in: StZ 109 (1984) 324.

<sup>124</sup>Vgl. R.-M. Roberge, Pour une théologie du magistère. Un *aggiornamento* mal engagé?, in: T. R. Potvin, J. Richard (Hg.), Questions actuelles sur la foi. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal les 22, 23 et 24 octobre 1982, Montréal 1983 (= Héritage et projet 27), 224f. und 227f.

<sup>125</sup>Vgl. P. Eicher, Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen, in: W. Kern (Hg.), Die Theologie und das Lehramt, Freiburg-Basel-Wien 1982 (=QD 91) 143f.

<sup>126</sup>Vgl. F.-X. Kaufmann, Unbeabsichtigte Nebenfolgen kirchlicher Leitungsstrukturen. Vom Triumphalismus zur Tradierungskrise, in: H. J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Kontext

Hirten und ihres Lehramtes ist es, die Gemeinden und Ortskirchen mit ihren vielfältigen Erfahrungen füreinander und für den gemeinsamen Glauben offenzuhalten. Damit sich diese Vermittlungsaufgabe nicht als Gleichschaltung versteht, wird sich sowohl die vielfach abstrakte und starre Konzeption der Glaubenseinheit wie das Selbstverständnis des Lehramtes ändern müssen. Es sollte sich nicht länger als zentral steuernde Glaubensverwaltung betätigen"<sup>127</sup>. Er warnt, daß eine "obrigkeitliche Ausübung des Lehramtes ... heute nicht mehr glaubwürdig" sei und "vor allem zur Folge" habe, "daß selbst überzeugte Katholiken dem kirchlichen Lehramt oft kein Gehör mehr schenken. Deshalb kommt der Protest gegen eine solche Praxis - immerhin noch ein Zeichen der Beachtung - fast nur noch aus Kreisen von Theologen und engagieren Katholiken, so daß diese besonders kritikwütig erscheinen. Dieser Eindruck ist falsch. Die anderen haben meist schon gar nicht mehr hingehört. Diese kontraproduktive Auswirkung eines überholten Autoritätsmodells ist mehr als bedenklich"<sup>128</sup>. Aus rechtlicher Perspektive meint *G. Luf*, gerade der aus rechtlichen Ohnmachts-erfahrungen entspringende "resignative Rückzug in das 'Sine me' der Amtslosen" vereitle alle weiteren pastoralen Anstrengungen<sup>129</sup>. *G. L. Müller* ist der Ansicht, "daß eine autoritäre und entmündigende Ausübung von Autorität in der Kirche nicht nur einem gegenwärtigen demokratischen common sense der westlichen Gesellschaften widerspricht, sondern das Wesen von Kirche von innen her bedroht"<sup>130</sup>.

---

der modernen Gesellschaft. Zur Strukturfrage der römisch-katholischen Kirche, München-Zürich 1989, 24-34.

<sup>127</sup>H. J. Pottmeyer, Lehramt, 266.

<sup>128</sup>H. J. Pottmeyer, Wahrheit "von unten" oder Wahrheit "von oben"? Zum verantwortlichen Umgang mit lehramtlichen Aussagen, in: U. Struppe, J. Weismayer (Hg.), Öffnung zum heute. Die Kirche nach dem Konzil, Innsbruck-Wien 1991, 20 sowie R.-M. Roberge, Théologie, 225.

<sup>129</sup>G. Luf, Überlegungen zu Grund und Grenzen des Rechtsgehorsams in Staat und Kirche, in: H. Paarhammer, A. Rinnerthaler (Hg.), Scientia canonum. FS F. Pototschnig, München 1991, 197.

<sup>130</sup>L. G. Müller, Was ist kirchlicher Gehorsam? Zur Ausübung von Autorität in der Kirche, in: Cath(M) 44 (1990) 46. Daß das Lehramt sich stark zur Geltung bringt, wird innerwie außerkirchlich auch als Zeichen der Unsicherheit und Schwäche registriert, vgl. etwa J. Jeziorowski, Spannungen und Spaltungen. Eine autoritative Vatikan-Instruktion, in: Lutherische Monatshefte 29 (1990) 356: "Im enger werdenden Lehrgebäude gibt mehr und mehr Angst den Ton an. Letzte Zuflucht bleibt die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts." und



Schließlich weist *E. Simon* als Tendenz der neuzeitlichen Kirche aus, "eine Art All-Kompetenz zu beanspruchen, die nicht einmal mittelalterliche Päpste sich hätten zuerteilen lassen, und zu einer Art 'Verwesentlichung' von Fragen und Problemen, die dann auch stets theologisch und glaubensverbindlich zu hoch aufgehängt werden. Die theologisch zu hoch qualifizierten Antworten oder Lösungen lassen sich dann ... umso schwieriger korrigieren oder auch ins Gegenteil kehren, sollten sie sich als unreal oder unrichtig erweisen"<sup>131</sup>. Befürchtet wird eine gefährliche Spirale: Je konsequenter tatsächliche Irrtümer des kirchlichen Lehramts verschwiegen oder nicht ausdrücklich korrigiert würden, die Irrtumsmöglichkeit und -faktizität in der Lehrverkündigung übergangen werde und damit der Eindruck ausnahmsloser Irrtumslosigkeit erweckt werde, um so schockierender und pastoral verheerender müßten sich offenkundige oder redlich eingestandene Irrtümer für die Adressaten der Gehorsamsforderung auswirken<sup>132</sup>. Dabei bräuchte die Kirche sich - nach *J. Schuster* - in diese Gefahr gar nicht zu begeben. Denn für den Gesamtbereich nicht-definitiver Aussagen könnte gelten: "Durch einen unverschuldeten Irrtum wird niemand sittlich böse. Andernfalls wäre es unverständlich, warum auch der Spruch des schuldlos irrigen Gewissens bindende Kraft hat (vgl. GS 16). Deshalb fällt auch die Kirche nicht aus ihrer Heiligkeit heraus, wenn sie in der Vermittlung sittlicher Wahrheit in bezug auf das sittlich Richtige irren sollte oder tatsächlich irrt"<sup>133</sup>.

An solchen Wahrnehmungen und massiv vorgetragenen Unmutsäußerungen kann der Kanonist nicht leichtfertig vorbeigehen. Sie müssen ernsthaft geprüft werden. Sollte das exemplarisch Angeführte rechtssoziologisch, d. h. im Blick auf die Wirksamkeit des geltenden Rechts zutreffen, dann hat der Kanonist seiner - im Rahmen dieser Arbeit nicht erfüllbaren - Pflicht zu Überlegungen *de lege ferenda*<sup>134</sup> nachzukommen:

---

C. Duquoc, Anerkennung, 181 erscheint die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen "wie ein Angstschrei."

<sup>131</sup>Vgl. E. Simons, Katholische Kirche, Wahrheit, Aufklärung. Zum Phänomen und zur Struktur des innerkirchlichen Fundamentalismus, in: US 47 (1992) 34.

<sup>132</sup>Vgl. B. Schüller, Bemerkungen 545-551

<sup>133</sup>J. Schuster, Lehramt, 181. sowie B. Schüller, Bemerkungen, 550 A. 18.

<sup>134</sup>Von dieser Verpflichtung sprechen G. May, A. Egler, Einführung, 32.

Rechtstheoretisch hat er zu fragen, ob die gegenwärtige Rechtslage sich notwendig aus den lehramtlichen Vorgaben ergibt oder ob diese auch andere rechtliche Regelungen zulassen. Im letzteren Fall hat er schließlich rechtspolitisch nach möglichen gesetzlichen Alternativen zu suchen und diese dem Gesetzgeber vorzuschlagen. Auf diese Weise kann der Kanonist möglicherweise dazu beitragen, der Autorität in der Kirche wieder zu mehr Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit zu verhelfen.

## Canonesregister

### 1. CIC 1917

127: 338  
218 § 2: 141; 142  
1118: 141  
1322: 134; 139; 142; 145;  
151; 155; 164; 193; 208  
1322 § 1: 143; 146; 148;  
156; 159; 161  
1322 § 2: 136; 137; 140;  
144; 156; 206; 207; 210;  
212; 219  
1323: 240; 375  
1323 § 1: 268; 296; 298;  
342; 428  
1323 § 3: 275; 279  
1324: 297; 304; 318; 320;  
330; 342; 343; 368; 374;  
375  
1325 § 3: 387; 390; 397  
1326: 240; 361; 362  
1351: 89; 142; 200; 207;  
208; 213; 215; 216; 218;  
219; 227  
1366: 127  
1366 § 1: 124  
1408: 425  
2198: 217  
2214 § 1: 141; 217  
2304: 425  
2317: 305; 330; 352; 373;  
375

### 2. CIC 1983

6 § 2: 296  
8 § 1: 423  
9: 423  
10: 425  
11: 198; 331  
14: 285; 425  
16-22: 76  
16: 79  
16 § 2: 157  
17: 77; 78; 79; 267  
18: 332; 373  
19: 308  
31: 225  
34: 454; 457; 496; 497  
34 § 1: 453; 457  
34 § 2: 474  
59: 422  
113 § 1: 135  
119 n. 2: 289  
145: 93; 118  
166 § 1: 246  
201 § 1: 110  
204: 119  
204 § 1: 101  
205: 424  
207: 101  
208: 101  
209: 439  
209 § 1: 439  
209 § 2: 440  
212: 72; 301; 337  
212 § 1: 194; 337; 338; 442  
212 § 3: 457  
218: 230; 311; 337; 340;  
455; 488  
219: 215  
223 § 2: 340

227: 183; 193; 230  
 227 § 2: 178  
 232: 134  
 242 § 1: 171  
 248: 137  
 252 § 1: 230  
 253 § 2: 162  
 254 § 1: 163  
 273: 338  
 327: 163  
 336: 288; 380  
 337: 288  
 337 § 2: 273; 288; 289; 309  
 337 § 3: 289; 309  
 341 § 2: 288  
 342 § 2: 110  
 351 § 3: 171  
 361: 308; 381  
 364 n. 6: 388  
 367: 134  
 369: 362  
 373: 135  
 375 § 2: 94; 103  
 376: 362  
 378 § 1 n. 5: 282  
 380: 419; 424; 438  
 383 § 2: 388  
 383 § 3: 382  
 386 § 1: 137; 152  
 386 § 2: 153; 454  
 392 § 1: 349; 441  
 455 § 1: 421  
 455: 387  
 458: 110  
 511: 386  
 519: 103  
 528 § 1: 152; 173  
 566 § 1: 137  
 619: 198  
 628 § 3: 214  
 642: 200  
 660 § 1: 386  
 661: 386  
 665 § 2: 198  
 675 § 2: 163  
 675 § 3: 442  
 678: 337  
 696 § 1: 230  
 747-755: 457  
 747: 87; 167; 193; 194;  
 199; 200; 204; 212; 309;  
 457; 535  
 747 § 1: 118; 128; 134-62;  
 163; 165; 167; 193; 197;  
 198; 204; 212; 299; 440  
 747 § 2: 128; 131; 168-92;  
 193; 502; 532  
 748: 198; 215; 217; 229;  
 337; 339; 341  
 748 § 1: 128; 196-213; 224  
 748 § 2: 87; 213-24; 225;  
 295  
 749: 87; 230-94; 296; 309;  
 310; 427; 429; 430; 436;  
 535; 536  
 749 § 1: 128; 194; 240-64;  
 505; 506  
 749 § 2: 194; 235; 260;  
 263; 264-82; 287; 469;  
 505; 508; 509; 527  
 749 § 3: 264; 275; 278;  
 282; 283-94; 296; 300;  
 435; 469; 506; 528; 529;  
 536; 539  
 750: 87; 128; 145; 197;  
 230; 235; 250; 267; 268;  
 289; 293; 294-303; 305;  
 306; 309; 328; 329; 330;  
 332; 333; 339; 342; 359;  
 364; 427; 428; 429; 432;  
 440; 441; 446; 505; 519;  
 534; 535  
 751: 87; 128; 220; 242;  
 295; 303; 306; 333  
 752-755: 128  
 752-754: 304; 306; 364;  
 374

752: 167; 229; 236; 242;  
250; 295; 304–50; 351;  
355; 356; 364; 366; 367;  
368; 370; 371; 372; 373;  
374; 378; 436; 442; 445;  
446; 457; 477; 481; 487;  
489; 490; 496; 505; 536;  
537  
753: 167; 229; 235; 236;  
337; 349; 359–68; 370;  
371; 373; 374; 378; 474  
754: 87; 304; 305; 308;  
330; 361; 368–78  
755: 380–92; 393; 395; 398  
755 § 1: 380–85  
755 § 2: 385–89  
756: 401  
757: 401  
758: 401  
760: 230; 457  
762 457  
764–766: 137  
764: 424  
768 § 2: 192; 230  
772: 457  
775: 457  
780: 457  
782 § 1: 383  
787 § 2: 152  
788 § 1: 200  
789: 401  
803 § 2: 457  
804–806: 457  
805: 475  
807: 104; 110  
809–812: 457  
812: 457; 475  
818: 457  
822 § 1: 134; 502  
822 § 2: 502  
823 § 1: 152; 501  
827 § 3: 500  
830 § 2: 230  
833: 421; 424; 437; 445;  
457; 459  
833 n. 6: 424  
833 n. 8: 439  
835: 111  
835 § 4: 110; 122  
841: 146  
861 § 2: 198  
864: 198  
865: 152  
978 § 2: 230  
1008: 103; 104; 109; 110  
1055 § 1: 381  
1057 § 1: 141  
1059: 141  
1085 § 2: 284  
1107: 284  
1141: 141  
1199 § 1: 419  
1200 § 1: 419  
1204: 439  
1216: 171  
1254 § 1: 134  
1260: 134  
1311: 134; 217; 220  
1364 § 1: 303  
1364: 220; 495  
1368: 417; 419  
1371 n. 1: 331; 332; 340;  
341; 346; 349; 356; 358;  
373  
1371 n. 2: 372  
1401: 134  
1428 § 1: 307  
1448 § 1: 163  
1649 § 1 n. 5: 145  
1677 § 3: 198  
1699 § 1: 284  
1733 § 2: 198  
1742 § 2: 284  
1744 § 2: 284  
1752: 181

### 3. CCEO

2: 78  
7 § 1: 127  
10: 87; 230; 368  
21: 230  
289 § 1: 127  
351: 230  
402: 230  
404 § 1: 230  
584: 227  
584 § 1: 163  
585: 227  
586: 87; 213; 225-28  
595: 87; 403; 535  
595 § 1: 134; 162-68  
595 § 2: 192  
596: 401; 403  
597: 87; 229; 241; 427; 536  
597 § 1: 350  
597 § 3: 283; 536; 539  
598: 87; 229; 230; 294; 427  
599: 229; 350-59; 413;  
496; 536  
600: 229; 230; 364; 368;  
410  
601: 402-7  
602: 407  
603: 407; 408  
604: 408  
606: 411-14  
606 § 1: 230  
606 § 3: 413  
643: 127  
647 n. 2: 127  
664 § 2: 230  
674 n. 2: 230  
743: 127  
822-832: 457  
902-908: 393-400  
902: 88; 394  
903: 394; 395  
904: 395  
904 § 1: 88; 410  
904 § 2: 400  
905: 389; 396  
1436 § 1: 351  
1436 § 2: 230; 351; 356;  
357; 358  
1437: 351  
1446: 351  
1465: 225  
1498: 79  
1498-1504: 76  
1499: 77; 79

## Personenregister

### A

Abbass, J. 73  
Adam, A. 137  
Alberigo, G. 70; 153; 155; 224; 404  
Albus, M. 69  
Alesandro, J. A. 83  
Andresen, C. 319  
Angelini, F. 518  
Antonelli, G. 315  
Ardusso, F. 150  
Aretin, K. O. Frh. von 66; 69  
Arnaud, A.-J. 74  
Arrieta, J. I. 118; 121; 157; 158; 203  
Auer, A. 187  
Augustinus 216; 418  
Auza, B. C. 239; 240; 304; 320; 324; 325; 327; 444; 481;  
484; 486; 496  
Aymans, W. 65; 84; 86; 101; 112; 118; 119; 234; 287; 364;  
387; 420

### B

Balasuriya, T. 494; 495  
Balthasar, H. U. von 333  
Barion, H. 138; 177; 178; 191; 205; 216; 220; 281; 288; 297;  
338; 490  
Barral, I. 304  
Battelli, G. 155  
Beinert, W. 146; 236; 258; 259; 260; 296; 297; 376; 541  
Bellarmin, R. 177  
Benlloch Poveda, A. 118; 130; 135; 140; 141  
Berg, L. 311  
Berger, R. 137  
Bernard, F. 105  
Bertolino, R. 301  
Bertolone, V. 181  
Bertone, T. 441; 448; 495  
Best, O. F. 361

Betti, U. 111; 146; 243; 244; 254; 260; 262; 268; 270; 271;  
272; 273; 274; 275; 276; 277; 278; 293; 298; 300; 324; 325;  
328; 336; 346; 347; 348; 365; 366; 392; 425; 429; 431; 432;  
436; 437; 444; 446; 447; 448; 450; 475; 481; 507; 517  
Beumer, J. 236; 237  
Bilio, L. 252  
Biser, E. 68  
Blank, J. 418  
Blum, N. 221  
Blyskal, L. M. 324; 327; 330; 332; 334; 366  
Böckenförde, W. 66; 69; 72; 177; 183; 191; 201; 210; 211;  
212; 220; 222; 223; 295; 305; 330; 340; 423; 445; 453; 457;  
489; 497; 541  
Böckle, F. 170; 179; 254  
Boff, L. 69; 70; 453  
Bolte, H. H. 66; 69  
Bondolfi, A. 530  
Bonifaz VIII. (Papst) 178; 216  
Bori, P. C. 153; 224  
Borras, A. 220  
Boventer, H. 542  
Boyle, J. P. 175; 192; 268; 302; 304; 315; 328; 332  
Brandenburg, A. 396  
Brugger, W. 171; 239  
Bruhin, J. 542  
Brunelli, L. 507; 517  
Bühlmann, W. 68; 70; 71

## C

Cahmye, B. 353  
Calati, B. 153; 224  
Calvin, J. 95  
Camaiani, P. G. 224  
Campenhausen, A. von 221; 386  
Capellari, M. 313  
Cappellini, E. 73  
Casaroli, A. 262  
Castaño, F. J. 304  
Castillo Lara, R. J. 80; 81; 83; 87; 131; 151; 159; 160; 194;  
262; 293; 390  
Chiappetta, L. 118; 119; 128; 129; 135; 171; 173; 181; 190;  
194; 197; 210; 218; 249; 263; 266; 285; 296; 300; 302; 331;  
381; 425



Chirico, P. F. 136  
Chouinard, P. 502  
Ciappi, M. L. 540  
Cipriani, A. C: 136  
Citrini, T. 184  
Colella, P. 223  
Colombo, C. 271  
Colombo, G. 453; 458; 460; 464  
Comotti, G. 79  
Composta, D. 181; 260  
Congar, Y. 97; 231; 232; 233; 242  
Corbellini, G. 83; 84; 85; 86  
Corecco, E. 262  
Coriden, J. A. 118; 119; 121; 135; 141; 153; 156; 157; 161;  
171; 175; 176; 181; 199; 201; 218; 246; 249; 266; 267; 285;  
296; 337; 340; 366; 371; 381; 382; 387; 425  
Creifelds, C. 116  
Creusen, I. 156  
Curran, C. 327; 349; 445

## D

Damizia, G. 121; 175; 219; 295; 330  
Dautzenberg, G. 418  
De Fleurquin, L. 424; 432; 447  
Denzler, G. 215; 319  
De Paolis, V. 498  
Dhanis, E. 274  
Diet, M. 102; 103  
Díez, L. 262  
Dionne, J. R. 210; 269; 278; 282  
Döllinger, J. J. I. von 264; 315  
Döpfner, J. 486  
D'Ostilio, F. 104  
Dreier, R. 74; 76; 77; 78  
Dreier, W. 174  
Drößler, B. Th. 76; 77; 78; 79; 80  
Droste-Lehnen, B. 79  
Dulles, A. 147; 148; 201; 238; 239; 327; 399  
Dünzl, F. 448  
Duquoc, C. 461; 545

## E

Ebertz, M. N. 66; 68  
Ebnetter, A. 379; 392  
Echeverria, L. de 118; 120; 140; 199; 201; 202; 266; 285;  
300; 366; 371; 377; 381  
Egan, E. 262  
Egenter, R. 175  
Egler, A. 76; 78; 157; 329; 454; 545  
Eicher, P. 148; 149; 150; 428; 543  
Eid, E. 90  
Eiff, A. W. von 518; 522  
Erdö, P. 165; 169; 197; 200; 213; 225; 246; 305; 369; 382;  
402; 409; 457  
Errázuriz M., C. J. 65; 158; 332; 334; 335; 348; 477; 498;  
499; 501  
Escrivá Ivars, J. 304  
Extremeño, C. G. 453

## F

Fagiolo, V. 132; 157; 168; 212; 262; 373  
Fahlbusch, E. 393; 456; 459  
Faris, J. D. 88  
Fastenrath, E. 230  
Feichtlbauer, H. 69  
Feifel, E. 137; 154  
Feil, E. 435; 438; 452  
Felderer, J. 236  
Felici, P. 83; 84; 85; 105; 244; 291  
Ferenczy, H. 69  
Finsterhölzl, J. 260  
Florit, E. 272  
Ford, J. C. 274  
Forte, B. 74  
Fox, J. 83; 84; 85; 86  
Fraling, B. 275  
Frank, S. 314  
Fransen, P. 296  
Frieling, R. 399  
Fries, H. 253; 260; 311  
Frohschammer, J. 315  
Fuchs, J. 206; 210; 211; 212; 255; 521; 530  
Fuchs, K. 103  
Fuchs, O. 68; 542

Fuentes Alonso, J. A. 118  
Fuentes, J. A. 348; 540  
Fürst, C. G. 73; 87; 196; 357; 368; 393; 394; 395; 397; 400;  
401

## G

Gaarhammer, E. 315  
Galea, F. 108  
Gallati, F. 269  
Gallati, F. M. 233; 320; 321; 323  
Gansewinkel, A. von 341; 542  
Gänswein, G. 84  
García y García, A. 363  
Garhammer, E. 315  
Gasser, V. 171; 246; 248; 259; 263; 472  
Geiselmann, J. R. 147  
Geissel, J. 476  
Gerosa, L. 220; 295; 333  
Ghirlanda, G. 334; 339; 363  
Glasschröder, F. 236  
Glez, G. 177; 178; 183  
Göbel, G. 134; 135; 137; 140; 141; 143; 144; 156; 157; 163;  
168; 169; 170; 177; 178; 179; 180; 181; 184; 188; 193; 217  
Goerlich, H. 185  
Gonella, M. E. 315  
Grass, F. 236  
Gregor XVI. (Papst) 231; 313  
Greinacher, N. 542  
Grillmeier, A. 270  
Grisez, G. 274; 275; 276  
Grochlewski, Z. 262  
Grote, H. 371; 379; 382; 383; 388; 420; 533  
Gründel, J. 447  
Gryson, R. 231  
Guezodje, P. 338  
Guggenberger, K. 311  
Günthör, A. 255; 289; 294

## H

Hamer, J. 523  
Häring, B. 68; 70; 71; 340; 405; 490; 491; 542  
Hausmanninger, T. 240  
Heckel, M. 222

Heim, M. 305; 306; 309; 311; 334; 340  
Heinemann, H. 379; 387; 392; 497  
Heiner, F. 157  
Heinz, H. 69  
Hermes, G. 231  
Herranz, I. 85; 86; 111; 116; 140; 153; 189; 224; 242; 248;  
261; 262; 263; 265; 280; 289; 290; 293; 301; 345; 346; 456  
Herranz, I. 455  
Hickey, J. 350  
Hierold, A. E. 123; 213  
Hilberath, B. J. 98; 99; 420  
Hirschmann, J. B. 270  
Hohenlohe, G. A. von 315  
Höhn, H. -J. 76  
Hollenweger, W. J. 407  
Hollerbach, A. 183; 184; 185  
Holzgreve, W. 71  
Honnefelder, L. 239  
Horst, G. 68  
Horst, U. 312  
Höver, G. 179  
Hünemann, P. 68; 240; 452; 459; 467; 478  
Hunold, G. C. 172

## I

Ignatius von Antiochien 365  
Illanes, J. L. 453  
Isensee, J. 216

## J

Jedin, H. 67  
Jeziorowski, J. 544  
Johannes Paul II. (Papst) 75; 101; 206; 235; 255; 287; 335;  
336; 388; 415; 443; 494; 504; 509; 510; 516; 518; 523; 539  
Johannes XXIII. (Papst) 155; 404  
Jone, H. 338  
Jori, M. 74

## K

Kalde, F. 77; 80; 241; 242; 247; 249; 250; 251; 252; 254;  
255; 256; 259; 262; 267; 363; 369  
Kampmann, S. 502  
Kasper, W. 215; 221; 223; 453; 518; 519; 521; 522

Kaufmann, F.-X. 543  
Kaufmann, L. 155; 327  
Keenan, J. F. 445  
Kehl, M. 96  
Kehrer, G. 103  
Kellermayer, L. 236  
Kern, W. 146; 223; 259; 296; 297; 298; 326  
Kienzler, K. 235; 236; 237; 238; 239  
Kimmenich, O. 221  
Klein, H. 489  
Klein, N. 155; 327; 494  
Klein, S. 204  
Kleutgen, J. 251; 268  
Klinger, E. 267; 268; 269; 405; 420; 456  
Knauer, P. 453; 467; 468  
Korff, W. 174; 253  
Kösters, L. 236  
Köstler, R. 106; 117; 200; 215; 248; 284; 294; 337  
Kothuis, H. J. 65; 297; 304; 305; 311; 314; 317; 318; 319;  
320; 324; 372; 375; 376  
Koury, J. J. 201  
Kramer, H. 205  
Krämer, P. 102; 117; 118; 129; 132; 150; 156; 157; 173; 181;  
194; 199; 202; 216; 219; 221; 223; 224; 285; 301; 371; 372;  
382; 385; 387; 497  
Krätzl, H. 66  
Krenn, K. 67; 185  
Kriele, M. 68  
Kuhn, J. E. 161  
Kuhn, K.-C. 201  
Küng, H. 230; 521

## L

Landau, P. 418  
Larentzakis, G. 395  
Lauret, B. 231; 234  
Laurien, H.-R. 72; 511  
Lauter, H.-J. 432; 453; 480  
Lefebvre, M. 271; 346  
Legaspi, L. Z. 142  
Legrand, H. 363  
Lehmann, K. 326; 453; 460; 461; 462; 474; 478; 479; 481;  
482; 483; 484; 486; 518; 520; 522; 527; 528; 531  
Leo XIII. (Papst) 235; 238

Lio, H. 274; 279; 294  
Listl, J. 190; 440  
Lochner, N. 408  
Löhner, M. 253; 311  
Lombardi Ricci, M. 520  
López Trujillo, A. 518  
Löser, W. 117  
Lüdecke, Norbert 155; 187; 404; 405; 504; 510; 516; 529;  
531  
Lüdicke, Klaus 220; 331; 370; 419; 440; 496  
Luf, G. 202; 211; 218; 221; 222; 223; 224; 544

## M

Madey, J. 393; 394; 397  
Malone, J. 493  
Mannig, H. E. 268  
Mansourati, I. 355  
Manzanares, J. 118; 360; 363  
Martin de Agar, J. T. 182; 193  
Martinez, P. D. 65; 304; 308; 309; 337  
May, G. 76; 78; 81; 120; 157; 178; 184; 185; 192; 202; 234;  
285; 287; 288; 295; 329; 366; 454; 489; 545  
McBrien, R. P. 482  
McCormick, R. A. 482; 492; 520  
Medina Estévez, J. 519; 526; 529  
Melloni, A. 155  
Mennicken, A. 77; 79; 81  
Menozzi, D. 68  
Mester, I. 262  
Metz, R. 83; 84; 86; 88; 112; 122; 127; 245; 517; 533  
Mieth, D. 69; 253; 255; 452; 461; 471; 486  
Mikat, P. 178; 192  
Miller, J. M. 294  
Moeller, C. 365  
Moll, H. 172; 235; 540  
Montan, A. 128; 130; 157; 173; 175; 181; 219; 364  
Morrisey, F. G. 371; 533  
Mörsdorf, K. 106; 123; 126; 136; 141; 145; 156; 200; 279;  
375; 376; 378; 441  
Mosiek, U. 320  
Müller, A. 131; 311  
Müller, G. L. 312; 544  
Müller, H. 72; 382; 383; 384; 385; 387; 389; 392  
Müller, J. 71

Müller, M. 239; 240  
Mussinghoff, H. 65; 117; 118; 119; 129; 130; 135; 138; 141;  
144; 153; 169; 171; 173; 174; 176; 181; 190; 199; 201; 217;  
230; 246; 249; 260; 270; 273; 285; 287; 288; 296; 297; 300;  
301; 303; 337; 360; 361; 369; 371; 374; 381; 382; 387; 392;  
401; 475; 501; 502

## N

Nastainczyk, W. 240  
Naud, A. 269; 363  
Nedungatt, G. 66; 89; 123; 124; 125; 126; 132; 133; 162;  
163; 164; 165; 166; 192; 227; 228; 353; 368; 397; 398; 402;  
404; 407; 408; 410; 411; 413  
Nell-Breuning, O. von 187  
Neophitos, A. M. 211  
Neumann, J. 96; 118; 150; 222  
Neuner, P. 319; 399; 452  
Nicolò, M. de 109  
Niebuhr, R. 222  
Niemann, F.-J. 259; 296; 298; 326  
Nientiedt, K. 501  
Nieuwenhove, J. Van 502  
Nisius, J. B. 236  
Noonan, J. T. 210

## O

Ochoa, X. 117; 120; 127; 137; 153; 169; 174; 179; 198; 199;  
215; 230; 234; 238; 242; 246; 262; 284; 300; 307; 310; 331;  
337; 383; 386; 426; 441  
Örsy, L. 76; 158; 233; 417; 421; 422; 423; 427; 431; 432;  
437; 443; 446; 448; 453; 457; 541; 542  
Onclin, W. 83; 84; 85; 111; 112; 114; 116; 130; 138; 143;  
144; 152; 154; 172; 173; 174; 188; 207; 208; 249; 261; 279;  
290; 298; 299; 300; 342; 343; 345; 389; 391; 455  
Otsuka, P. Y. 65; 120; 136; 142; 145; 151; 152; 154; 156;  
168; 169; 170; 171; 172; 173; 175; 176; 177; 179; 180; 182;  
184; 185; 186; 189; 190; 191; 229  
Ott, L. 258; 259; 296; 297  
Ottaviani, A. 325  
Otzuka, P. Y. 179

## P

Pahud de Mortanges, R. 220  
Palazzini, P. 456  
Parampath, C. 353  
Parecattil, J. 107; 122; 209; 344; 391  
Parente, P. 272; 298  
Paul VI. (Papst) 154; 155; 235; 244; 336; 495; 507; 509; 510;  
535  
Pavan, P. 210; 211  
Pavoni, N. 82; 83; 130; 143; 145; 151; 159; 172; 173; 207;  
208; 219; 279; 298; 342; 343; 377; 390; 456  
Peiffer, A. 269; 290; 512; 513  
Pesch, O. H. 67; 97; 99; 170; 201; 205; 230; 235; 264; 270;  
287; 290; 310; 326; 380; 383; 384; 399; 420; 532  
Philips, G. 254; 270; 273; 275; 365  
Phillips, G. 96; 97; 105  
Piacentini, E. 259  
Piegsa, J. 302; 348  
Pindl-Büchel, T. 420  
Pironio, E. 492  
Pius IX. (Papst) 142; 267; 314; 316; 317; 540  
Pius X. (Papst) 319; 450  
Pius XII. (Papst) 88; 123; 192; 233; 248; 290; 319; 320; 507  
Pivonka, L. 379; 381  
Portillo, A. del 389; 501  
Pototschnig, F. 201  
Pottmeyer, H. J. 233; 239; 302; 311; 312; 313; 314; 319; 337;  
478; 540; 543; 544  
Pötz, R. 88; 201; 384; 385  
Pree, H. 81; 93; 102; 116; 118; 130; 142; 169; 184; 194; 205;  
215; 285; 339; 340; 384; 455  
Primetshofer, B. 357  
Provost, J. H. 350  
Pucher, E. 96  
Pugliese, A. 177  
Puza, R. 76; 238; 240

## R

Raab, H. 103  
Rahner, H. 216  
Rahner, K. 70; 146; 236; 249; 270; 276; 281; 311; 325  
Rahner, R. 326



Ratzinger, J. 152; 160; 161; 270; 298; 299; 301; 349; 420;  
 421; 458; 460; 464; 465; 483; 495; 498; 505; 507; 508; 510;  
 511; 512; 513; 514; 518; 519; 520; 521; 523; 528; 529; 530;  
 532  
 Rebeiro, M. 230  
 Redaelli, C. R. M. 76  
 Rees, W. 502  
 Reinhardt, H. J. F. 101; 103; 179; 202; 215; 218; 295; 419;  
 439  
 Reisach, K. A. von 231; 315  
 Reiter, J. 520  
 Retzbach, A. 141  
 Rheinbay, G. 233  
 Rhoban, L. 88  
 Riedel-Spangenberg, I. 94; 119; 197; 202; 218; 301; 333;  
 341; 379; 382; 387; 388; 476  
 Riedl, A. 175; 242; 248; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 256;  
 257; 258; 259; 263; 268; 297; 311  
 Rikhof, H. 100  
 Roberge, R.-M. 543  
 Robinson, G. 407  
 Rolfes, H. 478; 485; 542  
 Ruh, U. 71; 520  
 Ruszkowski, A. und C. 502

## S

Sala, G. 453; 459  
 Salachas, D. 132  
 Salaverri de la Torre, J. 269; 273  
 Sanks, T. H. 233  
 Sastre Santos, E. 87  
 Sattler, D. 417  
 Schachten, H. 232  
 Schaefer, H. 174  
 Schäfer, E. A. 542  
 Scharnagl, A. 177  
 Scharr, P. 66  
 Schatz, K. 232; 262; 264; 268; 284; 286; 287  
 Schauf, H. 272; 332  
 Scheeben, M. J. 236  
 Scherr, G. von 315  
 Schick, L. 95; 96; 97; 98; 99; 100; 121; 169; 210; 218; 366;  
 372  
 Schinkele, B. 491

Schlick, J. 88  
 Schmaus, M. 95; 270  
 Schmidthüs, K. 139  
 Schmied, A. 70; 71; 286; 287; 427; 431; 432; 440; 445; 448  
 Schmitt, K. H. 227  
 Schmitz, H. 65; 77; 84; 86; 93; 104; 107; 112; 129; 229; 236;  
 263; 264; 266; 275; 288; 296; 330; 338; 349; 359; 360; 361;  
 362; 363; 364; 366; 367; 386; 416; 417; 419; 421; 422; 423;  
 424; 425; 428; 433; 436; 437; 438; 439; 440; 441; 443; 444;  
 445; 446; 447; 449; 451; 500  
 Schmitz, J. 136; 147; 149  
 Schnackenburg, R. 270  
 Schneider, T. 238; 416; 420; 421; 426; 428; 429; 431; 432;  
 434; 435; 438; 440; 442; 443; 444; 445; 448  
 Schnizer, H. 78  
 Schockenhoff, E. 66; 150; 443  
 Schon, D. 393; 394; 397  
 Schröteler, J. 239  
 Schüller, B. 170; 192; 237; 322; 323; 326; 545  
 Schüller, T. 80; 182; 183  
 Schultes, R. M. 416; 450; 451; 452  
 Schulz, W. 379; 381; 387  
 Schuster, J. 171; 172; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 257;  
 258; 259; 260; 470; 473; 545  
 Schwarte, J. 174  
 Schwedt, H. H. 231; 314; 317; 319; 475; 502; 543  
 Schwendenwein, H. 83; 118; 260; 283; 379; 381  
 Seckler, M. 147; 154; 210; 216; 223; 224; 235; 236; 237;  
 238; 239; 453; 458; 482; 483; 484  
 Seibel, W. 71  
 Selling, J. A. 528; 530  
 Semmelroth, O. 94; 125; 298  
 Senestrey, I. von 268  
 Seper, F. 490  
 Sesboüe, B. 154; 232; 233  
 Severine, N. 338  
 Sicard, D. 420  
 Simon, E. 545  
 Simonis, W. 260  
 Simons, E. 545  
 Sinal, A. 127  
 Sleumer, A. 117; 137; 153; 176; 200; 248; 294; 337; 402  
 Sleumer, R., 215  
 Sobanski, R. 363

Socha, H. 77; 78; 80; 81; 93; 94; 201; 205; 212; 285; 297;  
308; 379; 453; 454; 457  
Sophronio Mudryi, P. 353  
Stachel, G. 453  
Stanke, G. 334; 341  
Stefanos, G. 353  
Stenzel, A. 417  
Steuer, A. 502  
Stewart, T. 108  
Stoffel, O. 245; 270; 273  
Sullivan, F. A. 236; 238; 239; 247; 262; 263; 264; 270; 274;  
276; 282; 286; 306; 327; 334; 366; 429; 431; 432; 433; 434;  
472; 528; 529  
Süssmuth, R. 69; 70; 71; 542  
Swidler, L. 72  
Synek, E. M. 295

## T

Tachè, A. 387  
Tejero, E. 118; 173; 201; 213; 236; 246; 247; 249; 266; 283;  
296; 300; 367; 381; 387  
Thils, G. 238; 416; 421; 431; 436  
Thöle, R. 395  
Torfs, R. 82; 116  
Tornielli, A. 507; 517  
Tremblay, R. 453; 461  
Trippen, N. 417; 451

## U

Ullrich, L. 95  
Urru, A. G. 118; 119; 129; 140; 141; 181; 199; 247; 287;  
296; 371; 382  
Urrutia, F. J. 215; 236; 295; 304; 306; 307; 308; 309; 327;  
328; 335; 347; 363; 416; 437; 449

## V

Vacant, A. 269  
Valdrini, P. 118; 135; 181; 246; 260; 372; 379  
Vermeersch, A. 156  
Vidal, M. 520; 532  
Vogt, H.-J. 417  
Vorgrimler, H. 311  
Vorster, H. 420

Voto, F. 347  
Vries, J. 181; 183; 197; 204; 205; 206; 295; 296; 310  
Vries, J. de 321

## W

Wachter, H. 67; 185  
Wächter, L. 128; 129; 130; 169; 171; 246; 266; 278; 295;  
305; 359; 369; 370; 371; 380; 384; 385; 386; 453; 454; 457  
Wagner, J. 498  
Waldenfels, H. 310; 340; 405  
Walf, K. 103; 118; 129; 156; 236; 240; 242; 273; 283; 288;  
289  
Walter, F. 231  
Wanke, J. 66  
Weber, C. 313; 316  
Weber, H. 236  
Weger, K.-H. 543  
Weigand, R. 141  
Weiß, O. 319  
Wenner, J. 375  
Werbick, J. 480; 487; 488; 489; 496  
Widmann, P. 542  
Wiedenhofer, S. 69; 150  
Wiederkehr, D. 74; 286; 326  
Wiel, C. van de 65; 117; 119; 130; 157; 202; 219  
Wijlens, M. 76  
Willebrands, J. 109; 391  
Wolf, H. 315  
Wróblewski, J. 81  
Wulf, F. 270

## Z

Zacher, H. F. 218  
Zepp, P. 379; 387  
Ziegler, J. G. 260; 435  
Zimmermann, M. 88  
Zulehner, P. M. 68  
Zuzek, I. 88; 89; 123; 127; 164; 166; 230; 352; 353; 354;  
355; 408; 410

## Sachregister

### A

Ämter *Siehe* tria munera

Antimodernismus 263; 314; 317; 318; 416; 417; 423; 446; 449;  
450; 452; 538

Antimodernisteneid 449–52

assensus fidei 257; 291; 295; 303; 304; 306; 310; 314; 321; 332;  
333; 342; 346; 349; 350; 364; 371; 375; 426; 429; 432; 437; 443;  
446; 476; 477; 513; 514; 515; 522; 535; 536; 537

assensus religiosus *Siehe* Gehorsam des Willens und des  
Verstandes

authenticus 80; 119; 157; 235–39; 240; 254; 266; 267; 273; 276;  
290; 298; 304; 305; 308; 309; 310; 323; 324; 327; 328; 329; 331;  
332; 333; 334; 341; 345; 346; 348; 350; 351; 352; 353; 354; 359;  
360; 361; 364; 365; 366; 372; 375; 377; 403; 404; 406; 407; 411;  
412; 413; 421; 434; 435; 436; 442; 443; 447; 450; 451; 452; 467;  
468; 470; 472; 474; 475; 477; 490; 491; 503; 507; 508; 509; 511;  
512; 513; 517; 522; 527; 530; 534; 537; 539

authentisch *Siehe* authenticus

Autorität 67; 68; 72; 131; 147; 165; 172; 174; 212; 231; 232;  
233; 235; 237; 240; 285; 296; 297; 311; 346

akademische 236; 321; 323; 446; 467

formale kirchliche 67; 70; 80; 113; 115; 142; 165; 232; 233;  
234; 239; 286; 308; 309; 319; 321; 323; 325; 327; 328; 374;  
414; 444; 451; 467; 475; 524; 525; 529; 540

### B

brachium saeculare 178; 217

### C

communio 78; 266; 267; 270; 272; 333; 359; 362; 365; 367; 395;  
420; 424; 439; 442; 448; 464; 484; 508; 525

### D

definitiv 263–64; 274–82; 285; 430

definitive Lehren

des Bischofskollegiums *Siehe* Unfehlbarkeit des  
Bischofskollegiums

des Papstes *Siehe* Unfehlbarkeit des Papstes

depositum fidei 134; 136; 137; 145; 146; 148; 149; 155; 156;  
162; 171; 173; 194; 204; 213; 252; 258; 260; 296; 299; 428;  
440; 469; 472; 516; 517  
Dissens 148; 304; 323; 324; 326; 327; 333; 340; 349; 357; 358;  
444; 460; 478; 479; 480; 482; 483; 484; 485; 486; 488; 489; 491;  
493; 496; 503; 522  
doctrina catholica 262; 296; 342

doctrina ecclesiastica 297  
Dogma 146; 147; 173; 184; 194; 230; 248; 249; 256; 258; 259;  
264; 268; 283; 290; 294–303; 311; 314; 316; 317; 318; 333; 344;  
351; 371; 375; 427; 429; 431; 469; 476; 494; 507; 508; 513; 514;  
515; 516; 517; 520; 522; 527; 528; 529; 531; 537; 539  
Donum Veritatis 310; 334; 452–90; 503; 511; 514

## E

Ecclesia docens et discens 119; 156; 160; 232; 534; 535; 543  
endgültig *Siehe* definitiv  
Errázuriz M., C. J. 329  
Evangelium 109; 115; 118; 134; 136; 137; 139; 152; 160; 161;  
163; 173; 187; 188; 206; 208; 209; 212; 254; 402; 405; 406; 468;  
470; 472; 522  
Evangelium Vitae 518–33  
ex cathedra *Siehe* Unfehlbarkeit des Papstes

## F

fides definitiva 289; 296; 517; 529  
fides divina 267; 269; 294; 295; 296; 297; 314; 317; 343; 375;  
377; 429; 432; 508; 517; 529; 535  
fides divina et catholica 269; 290; 294; 295; 296; 343; 377; 429;  
508; 529  
fides ecclesiastica 297; 375; 433; 435; 514; 529  
fides#mores 175; 194; 250–56; 257; 258; 259; 260; 261; 262; 263;  
265; 277; 308; 309; 317; 327; 341; 344; 348; 351; 360; 363; 367;  
368; 371; 409; 410; 430; 431; 434; 436; 437; 439; 446; 449; 456;  
468; 470; 473; 487; 500; 501; 502; 535; 536; 538; 540; 542  
Freiheit 169; 178; 179; 193; 197; 221; 222; 223; 224; 225; 349;  
407; 408; 409; 411; 412; 455; 495; 497; 498  
der Forschung 324; 337; 339; 454; 455; 466; 467  
der Glaubensannahme 142; 207; 217; 220; 221; 224  
der Glaubensbewahrung 221  
der Glaubensbewährung 221

der Information 139  
der Lehre 467  
der Meinungsäußerung 337; 339; 455  
der Religion *Siehe* Religionsfreiheit  
der Verkündigung 140; 156; 163; 167; 186  
der Wissenschaft 339; 467; 488  
des Gewissens *Siehe* Gewissensfreiheit  
des Glaubensaktes 199; 215; 216; 221

## G

Gehorsam 68; 194; 282; 291; 314; 316; 340; 346; 348; 349; 364;  
367; 368; 373; 412; 413; 418; 438; 442; 444; 448; 451; 452; 465;  
478; 493; 496; 497; 532; 541; 542  
christlicher *Siehe* oboedientia christiana  
des Glaubens 147; 310; 311; 333; 334; 335; 344; 345; 346; 447;  
477; 480  
des Willens und des Verstandes 310–59; 365; 435; 437; 442;  
477; 537; 538  
kanonischer *Siehe* oboedientia canonica  
kirchlicher 333  
klösterlicher *Siehe* oboedientia religiosa, oboedientia votiva  
religiöser 311; 328; 342; 344; 345; 346; 348; 364; 365; 371;  
377; 378; 413; 436; 446; 447; 477; 490; 492; 493; 522; 536;  
537; 538  
schweigender *Siehe* Schweigen, gehorsames  
Gemeinschaft *Siehe* communio  
Gewissen 150; 175; 214; 217; 218; 220; 314; 316; 318; 335; 347;  
443; 470; 479; 487; 488; 489; 490; 509; 532; 535; 543; 545  
Gewissensfreiheit 210; 217; 218; 221; 337; 346  
Glaube#Sitten *Siehe* fides#mores  
Glaubensgehorsam *Siehe* Gehorsam des Glaubens  
Glaubensgut *Siehe* depositum fidei  
Glaubenshinterlage *Siehe* depositum fidei  
Glaubenssinn *Siehe* sensus fidei  
Glaubenszustimmung *Siehe* assensus fidei  
Glaubenszwang 216; 220  
Gleichheit 98; 100; 101–3  
Gleichstellung *Siehe* Gleichheit  
Grundrechte 176; 179; 180; 184; 185; 186; 189; 191; 218; 396

## H

Häresie 262; 295; 296; 297; 303; 304; 306; 316; 330; 334; 342;  
351; 352; 353; 354; 375; 377; 456; 513; 522; 523

Heil der Seelen *Siehe* salus animarum

Hierarchie 68; 72; 89; 97; 98; 99; 100; 101; 103; 104; 107; 109;  
110; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 119; 120; 121; 122; 125; 151;  
153; 157; 158; 159; 160; 161; 164; 167; 197; 199; 204; 227; 228;  
229; 231; 232; 234; 239; 325; 337; 338; 339; 348; 382; 388; 390;  
401; 402; 424; 427; 454; 455; 460; 495; 500; 535; 540; 543

Humanae Vitae 67; 172; 274; 294; 326; 336; 445; 471; 542

Humani Generis 325; 336

## I

in persona Christi 104; 109; 110

Interpretation 76–81; 82; 87; 129; 150; 157; 158; 184; 194; 202;  
250; 265; 286; 326; 334; 337; 341; 358; 373; 383; 385; 428; 467;  
474; 486; 499; 517

irreformabel *Siehe* definitiv

ius nativum 134; 136; 141; 142; 162; 169

Ius Publicum Ecclesiasticum 135; 136; 183

## K

katholische Wahrheiten *Siehe* doctrina catholica

Kirche, lehrende, hörende *Siehe* Ecclesia docens et discens

Kirchenamt *Siehe* officium ecclesiasticum

kirchliche Lehren *Siehe* doctrina ecclesiastica

Kleriker *Siehe* Hierarchie

Klerus *Siehe* Hierarchie

kollegial 244; 270; 271; 272; 273; 288; 289; 360; 468; 469; 474;  
475; 532; 537

Kollegialität *Siehe* kollegial

Kommunikationsmittel 67; 138; 139; 140; 144; 163; 395; 415;  
459; 480; 482; 483; 498–503; 539

## L

Laien 72; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 103; 104; 110; 111; 112; 113;  
114; 115; 119; 127; 139; 157; 159; 160; 161; 179; 193; 234; 338;  
348; 388; 390; 401; 402; 463; 482; 535; 540; 543

Lehramt *Siehe* magisterium

außerordentliches *Siehe* magisterium sollemne



authentisches *Siehe authenticus*  
Begriff *Siehe magisterium*  
feierliches *Siehe magisterium sollemne*  
ordentliches des Papstes *Siehe magisterium ordinarium des Papstes*  
ordentliches und universales des Bischofskollegiums *Siehe magisterium ordinarium et universale des Bischofskollegiums*  
Lehramtsgegenstand  
primärer *Siehe Primärobjekt*  
sekundärer *Siehe Sekundärobjekt*

## M

magisterium 143; 459; 460; 474; 525; 526; 541  
Begriff 230–35  
ordinarium des Papstes 268; 269; 270; 281; 290; 292; 294; 321; 334; 335; 336; 365; 366; 375; 443; 474; 505; 507; 508; 512; 529; 533  
ordinarium et universale des Bischofskollegiums 235; 238; 240; 245; 260; 264; 266; 267–82; 287; 288; 289; 290; 292; 293; 294; 296; 300; 317; 426; 427; 430; 446; 468; 469; 473; 474; 504–34; 536; 539  
rechtssystematisch 104–9  
sollemne 235; 238; 240; 260; 264–66; 269; 274; 278; 287; 288; 289; 292; 296; 352; 374; 426; 468; 469; 474; 505; 508; 517; 519; 520; 531; 536  
magisterium authenticum *Siehe authenticus*  
mandatum 127; 401; 475  
Massenmedien *Siehe Kommunikationsmittel*  
Medien *Siehe Kommunikationsmittel*  
Menschenrechte 179; 180; 182; 184; 192; 497  
Menschenwürde 192  
ministerium-magisterium-regimen *Siehe tria munera*  
missio canonica 67; 68; 475; 476; 489; 497  
Modernismus 450; 451; 452  
munera docendi, sanctificandi, regendi *Siehe tria munera*  
munus sacerdotale *Siehe tria munera*

## N

Naturrecht 136; 139; 141; 170; 172; 173; 174; 189; 190; 191; 224; 280; 525; 526; 528  
nicht-definitive Lehren

der Bischofskonferenzen und Partikularkonzilien 343; 359–68  
des Bischofs 360  
des Papstes oder des Bischofskollegiums 304–59; 473; 477  
nicht-definitiven Lehren  
des Papstes oder des Bischofskollegiums 435  
Nichtzustimmung *Siehe* Dissens

## O

obedientia 316; 317; 337  
obeditio fidei *Siehe* Gehorsam des Glaubens  
oboedientia 337; 442; 465  
    canonica 337; 338  
    christiana 337; 338  
    religiosa 338  
    votiva 338  
obsequium 304; 310; 311; 324; 325; 337; 344; 345; 346; 350; 359;  
486  
Offenbarung 136; 146–54; 164; 170; 171; 193; 194; 199; 203;  
204; 253; 254; 255; 256; 257; 258; 259; 275; 277; 296; 298; 299;  
309; 399; 406; 426; 427; 430; 431; 433; 434; 435; 440; 444; 462;  
466; 467; 468; 469; 471; 472; 473; 475; 476; 477; 489; 494;  
513–17; 516; 517; 520; 521; 528; 529; 532; 534; 543

## Ö

Ökumene 124; 379–400  
Ökumenisches Konzil 229; 235; 240; 245; 247; 265; 267; 272;  
274; 287; 347; 352; 373; 374; 417; 424; 468; 469; 517; 531; 536

## O

Ordinatio Sacerdotalis 504–17; 539

## P

Pluralismus 409; 410  
Pontifex  
    Romanus 241; 242; 243; 244; 269; 291; 344; 347; 350; 369;  
435; 436  
    Summus 241; 242; 245; 269; 290; 291; 292; 304; 307; 345; 346;  
348; 350  
potestas civilis 140; 143  
potestas humana 134; 140; 141; 142; 143

potestas indirecta 177–92; 532

Priestertum

Christi 98; 99

gemeinsames 99; 102; 113; 127

hierarchisches 109; 114; 115; 127; 515

Primärbereich des Lehramtsgegenstands *Siehe* Primärobjekt

Primärobjekt 146; 154; 185; 193; 252; 256; 257; 258; 259; 260;  
261; 262; 263; 265; 273; 290; 296; 297; 302; 303; 350; 426; 427;  
429; 431; 446; 469; 471; 505; 509; 528; 530; 531

Professio Fidei 415–37; 438; 441; 443–48; 449; 450; 451; 452;  
459; 469; 471; 476; 477; 495; 505; 513; 522; 523; 537; 538; 542

prophetisches, priesterliches, königliches Amt Christi *Siehe* tria  
munera

## Q

Quanta cura 317

## R

Religionsfreiheit 185; 207; 210; 211; 212; 215; 216; 217–24; 226;  
228

## S

sacerdotium ministeriale *Siehe* Priestertum, hierarchisches

salus animarum 168; 170; 176; 181–82; 183; 184; 185; 186; 189;  
191; 192; 499

Schweigen, gehorsames 330; 356; 481; 484; 487; 488; 489; 490;  
536; 539

Seelenheil *Siehe* salus animarum

Sekundärbereich des Lehramtsgegenstands *Siehe* Sekundärobjekt

Sekundärobjekt 145–46; 185; 193; 194; 252; 256; 257; 258; 259;  
260; 261; 262; 265; 275; 276; 278; 290; 296; 297; 302; 303; 342;  
344; 375; 376; 429; 430; 431; 432; 434; 441; 444; 445; 446; 450;  
469; 471; 472; 473; 476; 505; 509; 514; 528; 530; 531; 535; 536;  
537; 538; 540

sensus fidei 78; 160; 234; 299–302; 428; 534; 541

sensus fidelium *Siehe* sensus fidei

Sittengesetz, natürliches *Siehe* Naturrecht

societas 135; 532  
  hierarchica 99; 116  
  inaequalis 135; 136; 535  
  perfecta 135; 136  
Souveränität 313  
Soziallehre 173; 174; 185; 186; 187; 188  
Syllabus 314; 317

## T

Theologen 411–14; 452–97  
Treueid 415; 416–23; 437–43; 448–52; 459; 476; 522; 537; 538;  
  542  
tria munera 94–127; 157; 158; 159; 160; 300; 301; 427  
Tuas libenter 267; 314; 317; 325; 375; 540

## U

Unfehlbarkeit  
  der Kirche 160; 257; 258; 261; 300; 434  
  des Bischofskollegiums 264–82; 287; 288; 290; 431; 504; 505;  
  536  
  des Papstes 240–64; 268; 283; 288; 312; 313; 314; 431; 505  
Unfehlbarkeitsobjekt *Siehe* Primär-, Sekundärobjekt

## V

Vatikanum I 136; 147; 148; 149; 152; 154; 161; 175; 204; 240;  
  241; 243; 246; 248; 249; 250; 251; 253; 255; 257; 258; 259; 260;  
  262; 263; 268; 284; 297; 298; 318; 375; 376; 399; 406; 428; 431;  
  434; 443; 469; 471; 472; 473; 534; 535; 537  
Vatikanum II 66; 74; 94; 97; 100; 101; 105; 107; 112; 114; 120;  
  121; 125; 128; 130; 132; 148; 149; 150; 152; 154; 156; 159; 161;  
  198; 234; 235; 237; 242; 246; 249; 251; 255; 257; 259; 260; 262;  
  268; 287; 298; 309; 320; 323; 326; 333; 348; 374; 380; 382; 399;  
  404; 428; 434; 443; 444; 459; 473; 496; 534; 535; 537; 540  
veritas, veritates *Siehe* Wahrheit(en)  
Volk Gottes 97; 98; 103; 112; 115; 125; 156; 157; 160; 290; 388;  
  389; 463; 464; 467

## W

Wahrheit(en) 70; 75; 134; 136; 139; 142; 147; 148; 150; 151;  
152; 153; 161; 163; 164; 166; 173; 187; 194; 196–228; 233; 236;  
243; 244; 247; 250; 258; 260; 269; 271; 280; 287; 291; 295; 321;  
325; 361; 366; 396; 412; 413; 418; 419; 446; 454; 455; 456; 459;  
460; 462–63; 464; 465; 466; 469; 475; 477; 480; 481; 485; 486;  
488; 495; 514; 515; 531; 535; 539; 540; 543; 545