

## Kirchliches Lehramt und Theologie

Erwägungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre

*Von Eugenio Corecco und Winfried Aymans*

### I. TEIL: VORÜBERLEGUNGEN

Einer der für die Kirche von heute bezeichnenden Züge ist der, daß man gegenüber dogmatischen Definitionen ein gewisses Unbehagen empfindet. Dementsprechend faßt man nur ungern die Möglichkeit ins Auge, kirchliche Haltungen oder Lehrpositionen verurteilen zu müssen, die noch vor einigen Jahrzehnten viel eher als beinahe schismatisch oder häretisch qualifiziert worden wären. Es scheint sich in bezug auf die Kirchendisziplin und die Glaubenslehre eine »Sicherheitslinie« herausgebildet zu haben, die niemand genau anzugeben wagt und die andererseits niemand zu offensichtlich überschreiten möchte<sup>1</sup>.

Die Gründe für diese Situation sind mannigfaltig; sie reichen vom deutlicheren Bewußtwerden der Geschichtlichkeit des Heils über die Entdeckung der Hermeneutik als einer Interpretationswissenschaft, die sich auch auf die theologische Sprechweise anwenden läßt, bis zur Distanzierung von einer Theologie, die mehr darauf bedacht war, genaue, der innern Logik eines Lehrsystems völlig gefügte Begriffe zu liefern, als daß es ihr darum gegangen wäre, den existentiellen Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse mit dem konkreten Glaubensleben der Christen in einer sich neuen Kulturhorizonten eröffnenden Welt aufzuzeigen. Daß dieses neue kirchliche Bewußtsein aufkam, ist zweifellos stark bedingt durch die mit der Begegnung mit den verschiedenen nicht-europäischen Kulturen zusammenhängende Wiederentdeckung der grundlegenden Relevanz der Teilkirchen für die Kirchenverfassung sowie von der Feststellung, daß die Wirkkraft der christlichen Botschaft an die säkularisierte Welt von heute wesentlich von dem Bild abhängt, das die Kirchen von ihrer Glaubenseinheit zu geben vermögen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Existenz dieser neuen Fermente in der Christenheit zur Kenntnis genommen und ihnen das Charisma der Authentizität verliehen, indem es erstens jede Versuchung zu dogmatischer Starrheit ausgeschlagen und zweitens anerkannt hat, daß die »*Communio Ecclesiae et Ecclesiarum*« sich auch innerhalb weiterer und differenzierterer Lehr- und Rechtsgrenzen verwirklichen läßt.

Damit hat sich die Kirche von heute für eine Toleranzzone im Bereich der Glaubenslehre und der Kirchendisziplin entschieden, in der Raum ist für das Bestreben, eventuelle anormale Situationen zu assimilieren und zu integrieren, statt diese mit

---

<sup>1</sup> Vgl. den »Editoriale« Nr. 2 der italienischen Ausgabe der »Internationalen katholischen Zeitschrift«: *Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio*, 1972, S. 81.

entschiedener Hand von ihrem Leib zu trennen, wie man das früher häufig getan hatte.

Humorvoll und tief sinnig sagt Chesterton, die Welt sei voll von verrückt gewordenen alten christlichen Tugenden<sup>2</sup>. So könnte man die Häresie als eine verrückt gewordene Wahrheit bezeichnen. Darum wartet die Kirche zunächst den Ausgang des Experimentes ab und isoliert die Häresie nicht auf eine »stultifera navis«, wie das die Gesellschaft der Renaissance mit Irrsinnigen getan hat<sup>3</sup>.

Wenn man die Unstimmigkeit infolge der Kluft zwischen Sophisma und Wahrheit oder zwischen intellektualistischer Abstraktheit und dem Leben in der wirklichen »Communio« im Glauben als Verrücktheit auf theologischer Ebene definieren will, deckt sich das von Chesterton gebrauchte Bild – wenn auch mehr literarisch als wirklich – mit der Symptomatik der Situationen, die in mehr oder weniger pathologischer und akuter Form in der Kirche vorliegen können, nicht nur, wenn das Phänomen der Häresie so übermächtig wird, daß die Kirche gezwungen ist, es zu zensurieren, sondern auch wenn andere Spannungen eintreten, die mit der Glaubenslehre oder der Kirchendisziplin zu brechen drohen.

Als Phänomen einer kirchlichen Unstimmigkeit ist ja die Häresie ein Musterbeispiel für alle andern Situationen, die zu einer Kluft zwischen der konkret erlebten Wirklichkeit und der als Norm oder »regula vitae« der Kirche verstandenen »Communio« führen. Auch wenn sie sich in ihrem spezifischen Gepräge von allen andern anormalen kirchlichen Situationen und in erster Linie vom Schisma unterscheidet, so bleibt die Häresie doch nicht auf der Ebene der abstrakten Wahrheit stehen, sondern sie greift zwangsläufig auch auf die Ebene der »Communio« über, weil sie, wie sehr man auch wännen mag, sie aseptisch isolieren zu können, in das Leben der Kirche einbricht und die Einheit der Gemeinschaft sprengt. Deshalb hat die spontane Reaktion der Kirche auf jegliche Form kirchlicher Anomalie von Anfang an in der Exkommunikation bestanden<sup>4</sup>.

Ja man kann – wie immer man auch die Häresie gesetzlich definieren mag – behaupten, daß die von ihr hervorgerufene Unstimmigkeit letztlich nicht nur die Glaubenslehre betrifft, weil sie das Leben der Kirche in seiner ganzen gesellschaftlichen Breite erfaßt. Der Glaube ist ja nicht eine auf die Wahrheit einzuschränkende Wirklichkeit, sofern man »Wahrheit« – im Sinn der modernen philosophischen und naturwissenschaftlichen Systeme – als bloß formale Wirklichkeit zu verstehen hat. Der Glaubensinhalt besteht nicht in einer Lehre über Christus, sondern in seiner Person: in der Tatsache, daß sein Tod und seine Auferstehung durch die Einheit der »Communio Ecclesiae et Ecclesiarum« als Sakrament und als Gedächtnis in der Weltgeschichte präsent sind. In diesem Sinn ist das Häresiephänomen paradigmatisch für jeden andern Typus von Anomalie und Spannung innerhalb der Kirche. Jedesmal, wenn in bezug auf die Glaubenslehre oder die Disziplin eine Spannung besteht, wird letztlich nicht nur die theoretische, abstrakte Wahrheit oder die Ordnung als formale Struktur in Frage gestellt, sondern auch der für die kirchliche Ge-

<sup>2</sup> Vgl. Orthodoxie. Übersetzt aus dem Englischen von Ch. Grolleau. Paris 1923, S. 34.

<sup>3</sup> Vgl. M. Foucault, Histoire de la folie. Paris 1972, S. 13 ff.

<sup>4</sup> Vgl. G. Ruggieri, Scmunica e falsificabilità. In: »Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio« 2 (1972), S. 89–96.

meinschaft spezifische Typus gesellschaftlicher Koexistenz, der seinen Ursprungsfaktor und seinen Bezugspunkt im Prinzip der »Communio« findet.

Von dieser Feststellung aus ist nicht nur der Wert einer Lehrmeinung zu beurteilen, sondern auch die kirchliche Valenz jeder Haltung und jeder Dienstfunktion innerhalb der Kirche. Jede Lehre sowie jedes Charisma und jeder Amtsdienst hat nur insoweit eine korrekte kirchliche Valenz als sie – unabhängig von jedem konkreten, unmittelbaren Ergebnis – dahin zielen, die Kirche der Substanz ihres spezifischen Gefüges nach zu regenerieren, das in der »Communio« besteht. Diese bildet den natürlichen Umkreis, worin der in der Taufe wiedergeborene »homo novus« eine neue Soziabilität erleben kann: das neue Leben, das von Christus zur Befreiung des Menschen verheißen wurde.

Wenn sie sich nicht an dieses Urteilstkriterium hält, gerät die Theologie in Gefahr, intellektuell und abstrakt zu werden und nicht mehr fähig zu sein, der Christengemeinde ein reales, totales Erlebnis eines neuen Lebens vor Augen zu führen, das nicht nur seiner eschatologischen Seite nach, sondern schon jetzt, in diesem Leben, gelebt werden kann. Ja, jedes Charisma und jedes Amt hören dann auf, ein Dienst zu sein, und werden zu einer Geste voll revolutionärer oder reaktionärer Gewalt gegenüber Personen und Strukturen. Symptome dieser Unstimmigkeit sind in der Kirche ständig vorhanden. Das zu verwirklichende christliche Leben ist ja ein Einheits-erlebnis, das imstande sein soll, vom Glauben als neuer Urteilstmöglichkeit aus und von der »Communio« als einem Befreiungserlebnis des Menschen her alle Sektoren und alle Interessen der Person in Beschlag zu nehmen und so zu einer Einheit zusammenzufügen; nun aber ist das spezifischste Hindernis, das der Verwirklichung dieses Lebens entgegensteht, eben der Dualismus, der die Möglichkeit zu dieser Einheit im Menschen radikal ausmerzt. Der Dualismus zwischen Glaube und Welt-denken macht die Theologie zu einer Ideologie, das Kerygma zu einer theologischen und dogmatischen Abstraktion, das Charisma und den Amtsdienst zum Selbstinteresse oder zu persönlicher Machtausnutzung, läßt das Gedächtnis an das Mysterium Christi in eine politisch-gesellschaftliche Revolution ausarten, schränkt die Mission auf Sozialarbeit ein und degradiert schließlich das kirchliche Zusammenleben zu einem demokratischen Experiment.

Diese Unstimmigkeit, die durch das Überhandnehmen der weltlichen Ideologie über die Glaubenserfahrung hervorgerufen wurde, wird durch die Geschehnisse veranschaulicht, welche die Geschichte der Beziehung zwischen Lehramt und Theologie belastet haben, vor allem in den Jahrhunderten nach der Reformation, in denen sich die Reibungen und Zusammenstöße zwischen den Trägern des Lehramtes und den Theologen im Vergleich zu früher häuften.

Man braucht diesbezüglich bloß auf zwei Sachverhalte hinzuweisen: einerseits auf die intellektuelle Arroganz breiter Theologenschichten, die sich vom Rationalismus, von den jansenistischen, gallikanistischen und josefinistischen Kontroversen sowie vom Historismus des vergangenen Jahrhunderts in Bann schlagen ließen, und andererseits auf das Drama nicht weniger Vergewaltigungen des Intellekts und harter Maßnahmen gegenüber mißliebigen Personen, zu denen sich die neuen zentralen oder lokalen lehramtlichen Instanzen, die im Kielwasser der Inquisition segelten, in ihrem Bestreben, der Häresie des Modernismus ein Ende zu setzen, hinreißen ließen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil scheint jedoch die Beziehung zwischen Lehramt und Theologie ein neues Gleichgewicht zu erhalten. Diesbezüglich ist das Zweite Vatikanische Konzil sicherlich das bezeichnendste Ereignis, weil es die in der neueren Geschichte der Kirche globalste Anstrengung unternommen hat, indem es sich als oberste Lehrinstanz bemühte, das heutige theologische Schaffen, das sich nun durch seine ausgeprägt pluralistische Tendenz auszeichnet, ohne Bevorzugung von Schulmeinungen zu rezipieren und zur Geltung zu bringen.

Sodann ist festzustellen, daß die vor kurzem erfolgte Reform und Umstrukturierung des »Sanctum Officium« trotz des Zögerns und der Widersprüche, die sich in der Reihe der verschiedenen diesbezüglichen römischen Erlasse finden, einen unleugbaren Fortschritt darstellt, der im Zeichen des Vertrauens und des Respektes gegenüber der Funktion der Theologie in der Kirche erfolgt ist.

Auf seiten der Theologie sind wenigstens zwei positive Tatsachen von entscheidender Bedeutung zu verzeichnen: erstens das immense, bis ins einzelne gehende Bemühen der Theologie, alle verfügbaren kirchlichen Kräfte zu mobilisieren, um den Glauben geschichtlich in die tiefsten kulturellen und gesellschaftlichen Bedürfnisse des Menschen von heute einzubetten und von einem neubelebenden Kontakt mit den ältesten Quellen des christlichen Denkens her eine Antwort auf die Fragen zu finden, die die Konfrontation der Kirche mit der Welt von heute stellt. Es wäre überheblich, wollte man sich jetzt schon zu einem Werturteil über dieses globale Unterfangen befähigt fühlen, das allein schon dafür zeugt, daß eine tiefgreifende Erneuerung im Gang ist.

Zweitens ist unter dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffneten neuen kirchlichen Horizont einer weniger klerikalistischen und vertikalen Sicht der Kirche Theologie im Vergleich zu der Handbücherscholastik, die in der Zeit zwischen den beiden letzten ökumenischen Konzilien blühte, sich ihrer Rolle, das Lehramt zu stimulieren, und damit der totalen Dimension ihrer Verantwortung innerhalb der »Communio Ecclesiarum« deutlicher bewußt geworden. Die Bestrebungen, dieses neue Bewußtsein zu thematisieren, um die Beziehung zwischen Theologie und Lehramt kategorial zu definieren, sind vielleicht nicht immer geglückt. Das entscheidend wichtige Problem der theologischen Methode ist ja im Vergleich zu früher vielschichtiger geworden. In einer Stunde der Geschichte, da die weltliche Kultur nicht mehr wie in andern Epochen im wesentlichen humanistisch ist und da infolgedessen nicht mehr bloß die philosophische Methode zur Verfügung steht, üben die Experimentalwissenschaften, die sich immer weiter von der Metaphysik entfernen, auf die Theologie einen um so stärkeren Reiz aus. Das Methodenproblem wird darum immer mehr zu einem Problem der Praxis und der konkreten Verwendung der Experimentalwissenschaften und immer weniger zu einem Problem, das sich vermittels universaler Kategorien einer philosophischen Abstraktion lösen läßt, die von der Scholastik angeboten wurden und sich relativ leicht auch auf den konkreten Einzelfall anwenden lassen.

Mit der sogenannten Erklärung der 1400 Theologen über »Die Freiheit der Theologen und der Theologie«, worin 1969 gefordert wurde<sup>5</sup>, daß die Kongregation für die Glaubenslehre bei Interventionen anders verfähre, hat die Theologie einen sehr

---

<sup>5</sup> Vgl. Beilage zu Heft 1 des Jahrgangs 1969 von »Concilium«.

konstruktiven, gültigen Beitrag zu einer Umgestaltung der Beziehung zwischen ihr und dem Lehramt in bezug auf Disziplin und Recht geleistet, der auch bei der Kongregation selbst gute Aufnahme fand, wenn er auch im ersten Moment verschiedentlich als eine Aufstandserklärung verstanden wurde. Doch dürfen die Symptome von Anomalien nicht übersehen werden, worin sich verrät, daß in den Kreisen der Theologie – wenigstens auf emotioneller, wenn auch nicht immer auf theoretischer Ebene – ein Zustand der Spannung und des Unbehagens weiterdauert und sich in gewissem Sinn noch verschärft.

Im Lauf des letzten Jahrzehnts hat eine Schicht der Theologenschaft, indem sie letztlich die theologische Valenz des Prinzips der bischöflichen Kollegialität mißverstand, eine Erneuerung der Kirche auf der Ebene des Bewußtseins und der Strukturen angestrebt und dazu ein parlamentaristisches System vorgeschlagen, das kraft seiner inneren Logik die Tendenz hat, das synodale System der Kirche zu einem demokratischen Instrument für die Machteroberung und -ausübung umzuschmieden<sup>6</sup>. Die theologische Publizistik, die dieses Bemühen zur Regeneration der kirchlichen Strukturen unterstützte, hat denn auch nur selten die grundlegende, spezifische Kategorie der Verfassung der Kirche: die der »*Communio Ecclesiae et Ecclesiarum*« zum theoretischen Ansatzpunkt genommen<sup>7</sup>.

Statt dessen ließ man sich von Modellen inspirieren, die den staatlichen Rechtsstrukturen eigen sind, so daß in der nachkonziliaren Kirche – ein Jahrhundert später als im Staat und zu einem Zeitpunkt, da die Demokratie als reales System einer ausgeglichenen Machtverteilung angegriffen wird – zeitweilig eine mehr demokratische als gemeinschaftliche Haltung aufkommt. In diesem Klima ist es auch erklärlich, daß die Theologie in Versuchung gerät, sich einseitig ihren Freiheitsraum abzugrenzen und sich – wenigstens dem Bilde nach, das in die öffentliche und kirchliche Meinung hineinprojiziert wird – als Alternative zum Lehramt auszugeben, als ob sie sich zu einer autonomen Institution innerhalb der Kirche konstituieren dürfte in Parallele dazu, daß vom Mittelalter ausgehend die Wissenschaft und die Universität sich zu einem »Dritten Stand« innerhalb des gesellschaftlichen und politischen Staatsgefüges gemacht haben<sup>8</sup>. Symptome dieser Position lassen sich in den publizistischen Übertreibungen auch großer theologischer Informationsblätter erblicken, worin deutlich die Neigung herrscht, ein überdimensionales Bild des Theologen und seiner Kompetenz zu vermitteln unter sensationeller Ausbeutung von Fakten und Geschehnissen. Man braucht nur daran zu erinnern, daß die wirkliche Information oft zu kurz kommt und man sich dafür allzusehr der Technik der Interviews und der öffentlichen Erklärungen über Ereignisse bedient, die Personen betreffen, wobei der Stil und die ethische Haltung mehr kommerziellen Überlegungen, wie die Massenmedien sie anstellen, als der inneren Logik des Gegenstandes

<sup>6</sup> Vgl. E. Corecco, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie? In dieser Zeitschrift 1/72, S. 33–53.

<sup>7</sup> Vgl. W. Aymans, Die *Communio Ecclesiarum* als Gestaltgesetz der einen Kirche: AfkKR 139 (1970), S. 69–90; A. Rouco Varela/E. Corecco, *Sacramento e Diritto canonico*. Milano 1971, S. 59–62.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. J. Bocheński, Die Autonomie der Universität. Fribourg i. Ue. 1965, S. 8; H. Grundmann, *Sacerdotium-Regnum-Studium*. In: Arch. f. Kulturgesch. 34 (1952), S. 5 ff. Academicus der Universität Freiburg am 15. Nov. 1965, Freiburg in der Schweiz. 1965, S. 8.

selbst entnommen werden. Das Selbstbewußtsein der Theologie, ein Charisma zu sein, das die Offenbarungswahrheit – wenn auch nicht auf authentische Weise – kraft der eigenen Intelligenz zu verstehen und zu interpretieren vermöge, hat offensichtlich die Tendenz, den unangreifbaren Sachverhalt zu unterschlagen, daß das Lehramt den Glauben auch ohne die Theologie bewahren und lehren kann<sup>9</sup>. In diesem Kontext, worin der demokratische Horizont den kirchlichen überlagert, ist auch die Art und Weise zu verstehen, in der ein Teil der Theologie und der Kanonistik das konstitutionelle Problem der Grundrechte des Christen anzupacken sucht.

Sieht man von der Arbeit ab, die – übrigens mehr auf dem Feld der Formulierung und fachtechnisch-verfassungsmäßigen Systematisierung als auf theologischer Ebene – von einem Teil der Kanonistik geleistet wird, so liegt vorläufig noch keine umfassende theologische Reflexion vor<sup>10</sup>, die sich bemühen würde, in der der Kirche eigenen »Communio«-Struktur den Mutterboden und die unverwechselbare konstitutionelle Eigenart zu suchen, welche die kirchlichen Grundrechte des Christen im Unterschied zu den natürlichen Grundrechten des Menschen haben müssen. Kein Wunder, daß auch in bezug auf den Grundsatz der Forschungs- und Lehrfreiheit die Neigung herrscht, ihn unkritisch aus den Staatsverfassungen zu übernehmen. Damit ist die Gefahr gegeben, ihn in seiner antistaatlichen, eine Alternative zur Macht darstellenden Funktion zu entlehnen, wie das die Lehre des vergangenen Jahrhunderts zum Teil getan hatte<sup>11</sup>, vor allem aber in seinem innern Anspruch, als Personenrecht auch innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung ein absoluter Wert zu sein, der der Kirche wie dem Staat vorausliege. Als institutionelles Recht der Universität postuliert die Lehrfreiheit die Ausarbeitung eines Rechtsstatus des Theologen – das vorderhand bloß ansatzweise und bloß auf Konkordatebene artikuliert vorliegt und nicht einfach mit dem des staatlichen Universitätsprofessors identisch sein kann. Der Grund hierfür ist, daß sich die Funktion des Theologen nicht von einer naturrechtlichen Auffassung her qualifizieren läßt, sondern nur von ihrer theologisch-charismatischen Eigenart her, aber auch, daß der Dozent einer weltlichen Universität nicht den Staat repräsentiert und in seiner wissenschaftlichen Betätigung nie im Namen des Staates spricht, während der Theologe seinen Dienst in Teilhabe am kirchlichen Lehramt vollzieht und infolgedessen im Namen der Kirche lehrt, die ihm die »Missio canonica« verleiht<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> So hat sich Papst Paul VI. in der Ansprache an den Internationalen Kongreß über die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils 1968 ausgedrückt: »Magisterium enim absque sacrae Theologiae auxilio poterit quidem fidem tueri atque docere, sed magna cum difficultate illam altam plenamque cognitionem pertingere, qua indiget, ut muneri suo cumulate satisfaciat, cum non charismate Revelationis vel inspirationis dictatum se reputet, sed tantum charismate adistentiae Spiritus Sancti«: Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Roma 1968, XLVI; vgl. auch G. Colombo, La teologia della »Gaudium et Spes« e l'esercizio del Magistero ecclesiastico. In: »La Scuola Cattolica« 98 (1970), S. 507–510, Anm. 96.

<sup>10</sup> Vgl. P. J. Viladrich, Teoría de los derechos fundamentales del Fiel. Pamplana 1970; vgl. aber auch D. Pirson, Grundrechte in der Kirche. In: »ZevKR« 17 (1972), S. 358–419.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. W. Geiger, Grundrechte. In: StLex. 3 (1959), Sp. 1122–1126.

<sup>12</sup> Vgl. E. Corecco, Der staatskirchenrechtliche Status der Theologischen Fakultät an der Universität Freiburg i. Ue. Separatdruck aus der »Schweizer Rundschau« Nr. 1 und 2, 1973, S. 21–22.

Obwohl sein Status dem des Theologieprofessors bloß analog ist, so ist doch auch die Funktion des Privattheologen, da sie ein charismatischer Dienst ist, nur dann sinnvoll, wenn sie zur Auferbauung der kirchlichen »Communio« ausgeübt wird. Darum hat der Theologe auch dann, wenn er nicht von der Kirche mit einer offiziellen Sendung betraut worden ist, die Pflicht, seine Forschung und sein Wissen nur als Verkündigungsinstrument für das wahre Wachstum des Glaubenslebens des gesamten Gottesvolkes zu verwenden – wobei diese Glaubensexistenz nicht zu einer Spiritualität verkürzt werden darf, sondern als Struktur der christlichen Person und somit als spezifische Logik eines operativen Urteils zu verstehen ist.

Weil die Kirche das Prinzip der Lehrfreiheit auch für die Theologen klar anerkannt<sup>13</sup>, sich aber noch nicht die Mühe genommen hat, es innerhalb des Sonderstatus der theologischen Fakultäten administrativ zu schützen, müßte sie um so mehr darauf bedacht sein, ihm nicht zuwiderzuhandeln. Andererseits obliegt der Theologiewissenschaft die Pflicht, sich nicht als eine auf der wissenschaftlichen Kompetenz beruhende autonome Republik des theologischen Denkens zu verstehen, sondern zu verhindern, daß in der kirchlichen und außerkirchlichen Öffentlichkeit der falsche Eindruck entsteht, der Theologe betreibe die Theologie als »freien Beruf«. Eine Theologie, die sich – wenn auch nur dem Eindruck nach, den sie erweckt – nicht mehr entschieden in den kirchlichen Horizont hineinzustellen vermöchte, würde eine gefährliche intellektuelle Abstraktheit bloßlegen. Sie würde schließlich den Theologen aus seinem kirchlichen Erdreich entwurzeln und ihn strukturell unfähig machen, die dringlichsten, tiefsten Erfordernisse der kirchlichen Gemeinschaft zu erhörchen und zu interpretieren. Eine solche Abstraktheit infolge des Leerraumes, der zwischen dem wissenschaftlich-beruflichen und dem kirchlichen Bewußtsein des Theologen geschaffen würde, kann auch in einem Experiment zutage treten, das beim Volk eine so starke Resonanz findet und für die »Basis« der Kirche von so großer Bedeutung ist wie die diözesanen und interdiözesanen Synoden, die in diesen Jahren in der Kirche der Schweiz abgehalten werden. Die Gestalt des Theologen als eines Inspirators und Führers ist im Hintergrund der Arbeiten deutlich zugegen, auch wenn nach den Statuten in erster Linie der einfache Gläubige, der sich für den Aufbau der Kirche einsetzt, der Träger der Debatte ist oder sein sollte. Wenn man einerseits an das traditionell demokratische schweizerische Kulturmilieu und andererseits an das Selbstverständnis denkt, zu dem die heutige Theologie neigt, so braucht man sich nicht zu verwundern, daß die Synoden unter Vernachlässigung anderer, pastoral viel zentralerer Thesen sich dermaßen hartnäckig auf eine Erklärung versteifen konnten, daß die Synoden sich zu spalten drohten, eine Erklärung, die anfänglich als ein Protest gegen die Art und Weise gedacht war, in der die Glaubenskongregation bei der Prüfung der von den Theologen vorgetragenen Lehre vorgeht. Das ist das Bild einer Theologie, die mit einer gewissen Unbekümmertheit zum Mittel des heftigen Protestes greift – der seine Wirkung auf die öffentliche Meinung in der Kirche nicht verfehlt –, einseitig das Lehramt der Unwissenschaftlichkeit bezichtigt und so den Blick nicht nur auf die eventuell vorhan-

<sup>13</sup> Vor allem vgl. die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« Nr. 59 Abs. 3–5; Nr. 62 Abs. 7 und die Übergangsbestimmungen »Normae quaedam« der Kongregation für den katholischen Unterricht vom 20. Mai 1968 zur Revision der Apostolischen Konstitution »Deus Scientiarum Dominus« (1931), Nr. II.

denen einzelnen Fakten und wissenschaftlichen Unzulänglichkeiten lenkt, die für das heutige Lehramt der Kirche gewiß nicht gravierender sind als früher, sondern unmerklich insinuiert, daß das Magisterium nur so weit verpflichten könne, als es instande sei, für seine Interventionen in Fragen der Glaubenslehre wissenschaftlich einwandfreie Gründe vorzulegen.

Zwar liegt die Kraft der Theologie in ihrer wissenschaftlichen Kompetenz, die Kompetenz des Lehramtes aber ist nicht kritischer, sondern charismatischer Natur kraft des Beistandes des Heiligen Geistes<sup>14</sup>.

Das will selbstverständlich nicht heißen, das Lehramt brauche sich gar nicht zu bemühen, seine Interventionen theologisch plausibel zu machen. Weil die »Communio« weder einfach ein Gemütswert noch eine bloß von einer Seite herzustellende kirchliche Dimension ist, sondern ein Kriterium, das von der Theologie wie vom Lehramt verlangt, die Grenzen und Bedingungen des eigenen Auftrags zu respektieren, darf das Magisterium seine autoritative Funktion nicht ausüben, ohne daß es sich vorher die Mühe genommen hat, alles Notwendige vorzukehren, um seine Intervention theologisch verständlicher zu machen. Das auferlegt ihm selbstverständlich die Pflicht, bei der Konsultierung der Theologie sich mit peinlicher Sorgfalt an ein genaueres, artikuliertes Vorgehen zu halten. Ein Lehramt, das den Kontakt mit den Theologen verliert, steht damit auch dem wirklichen Leben der Kirche fern und erzeugt im Gottesvolk die unbehaglichen Gefühle, die jedes autoritative Regime hervorruft. Es darf nicht außer acht lassen, daß es bei jeder Intervention auf verschiedenen tiefen Ebenen um den Gehorsam der Theologen ersucht. Wenn es auch der Kirche und der Theologie den negativen, doch entscheidenden Dienst zu leisten hat, die Authentizität des Glaubens zu gewährleisten, so darf es in einer »Communio«-Struktur auch nicht verfehlen, den Gehorsam möglichst verständlich zu machen.

Bei der heutigen Neigung der Theologie, sich zu spezialisieren und pluralistisch zu diversifizieren, wird es selbstverständlich für das Lehramt immer schwieriger, sich eine angemessene wissenschaftliche Kompetenz anzueignen. Obwohl der theologische Pluralismus, »indem er [zudem] den Unterschied zwischen Magisterium und Theologie herausstellt, eigentlich nicht darauf hinausläuft, dem Lehramt die Option zwischen mehreren Theologen zu bieten, sondern das Lehramt auf seine spezifische Aufgabe einschränken will, den Glauben festzustellen und zu beurteilen«, so wird damit das Magisterium nicht von einem institutionell geregelten Kontakt mit der Theologie dispensiert, obwohl es, abstrakt gesprochen, stimmt, daß »die Mitarbeit der Theologen, so nützlich und wünschenswert sie auch sein mag, doch nicht rigoros notwendig ist«<sup>15</sup>. Dieser Sachverhalt könnte es dem Lehramt denn auch nahelegen, auf die Entwicklung einer eigenen Theologie, wie sie die vor kurzem erfolgte Reform des *Sanctum Officium* anregen zu wollen scheint, zu verzichten, um sich auf eine sorgfältigere theologische Begründung seiner Interventionen zu beschränken. Wenn aber die Theologie die Problemstellung auf den Kopf zu stellen sucht, so als ob das Lehramt ohne sie nicht für die authentische Glaubensverkündigung – in welcher Hinsicht es sich sicherlich nicht als vollkommen ausgeben darf – zu bürgen vermöge,

<sup>14</sup> Vgl. G. Colombo, *La teologia della »Gaudium et Spes«*, a. a. O., S. 510.

<sup>15</sup> Vgl. G. Colombo, *La teologia della »Gaudium et Spes«*, a. a. O., S. 511.



so verfälscht es das Kriterium, das der Gläubige in Händen hat und von dem aus er nicht nur seine Beziehung zur hierarchischen Autorität der Kirche, sondern sein ganzes christliches Leben bestimmen soll. Es geht ja nicht um eine beliebige religiöse Erfahrung, die auf der Kenntnis der »*theologia naturalis*« beruht, sondern um die Erfahrung des Gottes, der sich dem Menschen in der Gabe des Glaubens kundgibt; dieser schließt aber auch die Gabe in sich, im »*assensus intellectus*« das Lehramt der Kirche akzeptieren zu können.

Diese Unstimmigkeitssymptome, die in einem Klima globaler Neudurchdenkung des Sinns des Glaubens und der Kirche verständlich sind, dürfen nicht unbeachtet bleiben, und wäre es auch bloß deswegen, weil sie einen tiefgreifenden Einfluß haben können auf die Art und Weise, wie der Christ seinen Glauben lebt. Eine Theologie, die aufhört, Kerygma zu sein, wird zur Ideologie und bringt sich aus Weltdenken um die prophetische und pädagogische Funktion, die sie gegenüber dem christlichen Volk hat. Das zwingt auch zur Feststellung, daß jeder Gläubige das Grundrecht besitzt, vom Lehramt über die theologischen Zusammenhänge seines Glaubens richtig belehrt zu werden, aber auch darauf, nicht von einer intellektualistischen, abstrakten theologischen Produktion um die Möglichkeit gebracht zu werden, die zentralsten Geheimnisse des christlichen Daseins im Alltag zu leben. Deshalb wäre es nicht richtig, wenn die Theologie unter Berufung darauf, daß der Glaube des Christen von heute mündig und reif werden solle, jede provokative Lehrmeinung rechtfertigen und verbürgen wollte, ohne auf die pastoralen Folgen zu achten. Es wäre ein Mißverständnis, wollte man annehmen, die Glaubensmündigkeit bestehe in der psychischen Befähigung des Christen, jedweder intellektueller Aggression zu widerstehen, und nicht vielmehr in der Fähigkeit, seine Glaubensexistenz allein von der innern Logik des Heilswortes und des Sakramentes her ohne dualistische Zerrissenheiten in Einheit zu leben.

Das erklärt, warum es in der Kirche nicht angeht, die Unausweichlichkeit des Antagonismus<sup>16</sup> zum Prinzip zu erheben, so daß die Theologie berechtigt wäre, der öffentlichen Meinung in der Kirche gegenüber eine beliebige Haltung und Lehrposition einzunehmen – sei es im Sinn einer Restauration oder einer Kontestation –, nur um das eigene Bedürfnis nach dialektischer Konfrontation zu stillen, die oft im Sinn von Descartes als methodischer Zweifel verstanden wird. Ohne daß man den Mut hat, sich dies einzugestehen, beglaubigt dieses Prinzip als innerkirchliches Beziehungssystem das der »freien Konkurrenz«, wie es der rationalistischen Kultur und dem kapitalistischen System eigen ist, die auf intellektueller wie politischer Ebene es hinnehmen, daß den Schwachen Gewalt angetan wird, damit der Stärkere um so mehr zur Geltung kommt. Wenn die Theologie sich nicht mehr bewußt ist, daß sie zur Sendung hat, im Glauben aufbauend zu wirken, und nicht das oft offensichtliche und darum skandalöse Paradox zu provozieren, so übt sie schließlich nicht nur an der intellektuellen Wahrheit Verrat, sondern fügt, wie die Häresie, auch der »*Communio*« tiefe Wunden bei, die nicht nur ein Wert ist, der sich moralistisch bloß als eine kirchliche Verhaltensregel taxieren ließe, sondern die ein Kriterium und Strukturprinzip der zwischenmenschlichen und innerkirchlichen Beziehung ist.

<sup>16</sup> K. Rahner spricht von dem »Mut zu (diesem) unvermeidlichen Antagonismus« in dem Artikel »Lösch den Geist nicht aus!« In: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, S. 86.

In den Rahmen dieser grundsätzlichen Äußerung ist, wie uns scheint, auch das Problem zu stellen, das durch den Erlaß der Glaubenskongregation über das Vorgehen bei der Prüfung der Lehrmeinungen der Theologen aufgeworfen wird. Dieses Dokument, die sogenannte »Nova agendi ratio«<sup>17</sup>, stellt Probleme nicht nur hinsichtlich der Art und Weise, in der die Kongregation als Hilfsorgan des Lehramtes auf der Ebene des Verwaltungsverfahrens an die Theologie herangeht, sondern wirft auch die Frage auf, wie die Theologie in dem Moment, da sie mit der Möglichkeit zu rechnen hat, autoritativ beurteilt zu werden, sich zum »Magisterium« einstellt.

Die Veröffentlichung der »Nova agendi ratio« hat Reaktionen hervorgerufen, die unseres Erachtens der wirklichen Bedeutung des Textes und der Absicht der Kongregation selbst zu wenig gerecht werden, obwohl man andererseits der Kongregation vorwerfen kann, sie habe sich nicht um eine genügende Information der öffentlichen Meinung bemüht, um das Aufkommen unnützer Polemiken zu verhüten. Es läßt sich ja nicht behaupten, jeder Theologe – geschweige denn der durchschnittliche Christ – sei imstande, einen juristischen Text richtig zu interpretieren, besonders wenn dieser, wie im vorliegenden Fall, nicht einmal leicht zu lesen ist. In unserem Kommentar, worin wir die »Nova agendi ratio« bloß in ihren großen Zügen erläutern, sind wir von der Voraussetzung ausgegangen, daß eine rechtlich verpflichtende Intervention der Kongregation in einer Materie, welche die Glaubenslehre betrifft, eine der Aufgaben ist, auf die das Lehramt nicht verzichten darf. Übrigens handelt es sich um ein Prinzip, das auch von den 1400 Theologen, die die erwähnte Erklärung über »Die Freiheit der Theologen und der Theologie« von 1969 unterzeichnet haben, vorbehaltlos anerkannt wird.

## II. TEIL: DIE VERFAHRENSORDNUNG DER KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

Die Reform des *Sanctum Officium* war von den Konzilsvätern als ein besonders dringliches Anliegen der anzustrebenden Kurienreform angesehen worden; dies zeigen die Diskussionen in der Konzilsaula anläßlich der Beratungen über das Bischofsdekret. Dennoch war man sich dort bald darüber klar geworden, daß die Reform der päpstlichen Kurie nicht unmittelbar Sache des Konzils sei, sondern vom Papst selbst in Angriff genommen werden müsse, denn die Kurie sei Hilfsorgan des Papstes zur besseren Wahrnehmung seines gesamtkirchlichen Dienstes<sup>18</sup>.

Papst Paul VI. hat die Dringlichkeit des Anliegens einer Reform der Kongregation des Hl. Offiziums im Gesamt einer Kurienreform seinerseits dadurch unterstrichen, daß er, einen Tag bevor das Zweite Vatikanische Konzil abgeschlossen wurde, am 7. Dezember 1965, durch Motuproprio »Integrae servandae« Bezeichnung und Geschäftsbereich des Hl. Offiziums neu geordnet hat<sup>19</sup>. Diese Neuordnung

<sup>17</sup> Die »Nova agendi ratio in doctrinarum examine« ist in den AAS 63 (1971), S. 234–236 veröffentlicht.

<sup>18</sup> Vgl. K. Mörsdorf, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche. Einleitung und Kommentar. In: LThK-Vat II, S. 132 f.

<sup>19</sup> In der Einleitung des Motuproprio betont der Papst, daß bei der Kurienreform zweifellos mit der Kongregation des Hl. Offiziums der Anfang gemacht werden müsse, weil diese für die gewichtigsten Angelegenheiten der römischen Kurie zuständig sei, insofern es dabei um Angelegenheiten der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche gehe.

ist mit nochmaligen geringfügigen Änderungen<sup>20</sup> in die fast zwei Jahre später durch die Apostolische Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« (nn. 29–40) vom 6. August 1967 erfolgte Kurienreform aufgenommen worden<sup>21</sup>.

Die abschließende Norm beider Dokumente<sup>22</sup> sieht vor, daß die interne Verfahrensordnung der Kongregation für die Glaubenslehre in einer eigenen Instruktion niedergelegt und veröffentlicht werden soll. Besonders mit der letztgenannten Ankündigung sollte einem tiefeingewurzelten Unbehagen gegenüber der bisher geheimen Verfahrensweise des Hl. Offiziums begegnet werden. Unter dem Datum des 15. Januar 1971 ist ein von dem Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre unterzeichneter Erlaß veröffentlicht worden, der sich als Ausführungsbestimmung zu n. 12 MP IntServ versteht und eine interne Verfahrensordnung für die Kongregation enthält. Der Erlaß hatte zuvor die Billigung und Bestätigung des Papstes erhalten, der auch den üblichen Gesetzesbefehl erteilt hat.

Die uneingeschränkte Bezugnahme auf n. 12 MP IntServ ist indessen unexakt und muß sich eine doppelte Kritik gefallen lassen. In formaler Hinsicht ist die Bezugnahme unmöglich, weil das ganze Motuproprio »Integrae Servandae« durch die Apostolische Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« bereits nahezu vier Jahre außer Kraft gesetzt war. Aber auch in sachlicher Hinsicht kann die uneingeschränkte Bezugnahme auf n. 12 MP IntServ nicht befriedigen, denn der Gegenstand des Erlasses stellt nicht eine allgemeine innere Verfahrensordnung der Kongregation für die Glaubenslehre dar; sie ist eine Ordnung allein für jene Verfahren in der Kongregation, die die Überprüfung von Lehrmeinungen gemäß n. 33 CA RegEcclUn<sup>23</sup> zum Gegenstand haben<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Diese beziehen sich hauptsächlich auf die Leitung, die zukünftig in Händen eines Kardinals liegt, und auf die Bezeichnung der höheren Beamten.

<sup>21</sup> Vgl. Kurienreform, kommentiert und eingeleitet von H. Schnitz. Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 10, Trier 1968, S. 35.

<sup>22</sup> Motu Proprio »Integrae Servandae« (= MP IntServ) n. 12 ist gleich Constitutio Apostolica »Regimini Ecclesiae Universae« (= CA RegEcclUn) n. 40.

<sup>23</sup> Wenn schon die Bezugnahme auf MP IntServ erfolgte, hätte zugleich mit dem Hinweis auf n. 12 auch auf n. 5 ebd. verwiesen werden müssen.

<sup>24</sup> Es ist freilich nicht zu verkennen, daß CA RegEcclUn der Interpretation nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. Es muß nämlich gesehen werden, daß hier zwei Normen einander zu widersprechen scheinen. Wenn der Erlaß der Verfahrensordnung, die *Agendi Ratio* (AgRat), aus n. 40 herzuleiten ist und – auch ihrem ganzen Inhalt nach – einen Sinn haben soll, so kann sie sich nur auf n. 33 CA RegEcclUn beziehen. Man fragt sich dann aber, welche Bedeutung n. 35 ebd. haben soll, denn hiernach hat die Kongregation die Kompetenz, über Glaubensirrtümer nach den Normen des ordentlichen Gerichtsverfahrens zu urteilen. Es kann aber in dem gleichen Sachbereich nicht sowohl nach der neuen Verfahrensordnung wie nach den Normen des ordentlichen Gerichtsverfahrens vorgegangen werden. Es scheint so, daß bei der Übernahme des MP IntServ in den Text der CA RegEcclUn auch redaktionelle Änderungen vorgenommen worden sind, die die ursprünglich richtige Sicht des Motuproprio vollends verdunkelt haben. Dort hatte es in n. 7 geheißt, die Kongregation habe die Kompetenz, gemäß den Normen des ordentlichen Gerichtsverfahrens über Delikte gegen den Glauben (*de delictis contra fidem*) zu urteilen. Damit ist klar der Strafprozeß angesprochen. Statt dessen heißt es nunmehr in n. 35 CA RegEcclUn »iudicare de erroribus contra fidem«; diese Frage ist aber schon in n. 32 und 33 ebd. der Sache nach behandelt. Folglich wird man n. 35 CA RegEcclUn im Sinne von n. 7 MP IntServ als Grundnorm über den Strafprozeß in Glaubenssachen verstehen müssen. Im Ergebnis vgl. auch J. Tomko, *Agendi ratio in doctrinarum examine*. In: *Monitor Ecclesiasticus* 96 (1971), Sonderdruck.

Damit wird deutlich, daß die Umstrukturierung, die das vormalige Hl. Offizium in der Gestalt der Kongregation für die Glaubenslehre erfahren hat, tiefer greift, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Die Verfahrensweise, nach der das Hl. Offizium seine Aufgabe, die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche zu schützen, wahrzunehmen hatte, blieb gemäß dem Recht des *Codex Iuris Canonici* trotz ihrer ausdrücklichen Anerkennung im Dunkeln<sup>25</sup>. Namentlich im Hinblick auf das Hl. Offizium hatte aber Kardinal Frings in der Konzilsaula eine Erneuerung des Verfahrensrechtes gefordert; von besonderer Wichtigkeit sei die Unterscheidung zwischen Verwaltungs- und Gerichtsweg<sup>26</sup>.

Sieht man einmal von den Einzelkompetenzen in bestimmten, die Glaubenslehre berührenden Fragen ab<sup>27</sup>, so hat die Kongregation eine dreifache Zuständigkeit, der die Unterscheidung einer dreifachen Verfahrensweise entspricht.

### I. Die Förderung theologischer Studien

Offensichtlich von dem Bestreben geleitet, die Kongregation aus der nur negativ verstandenen Rolle des Wächteramtes bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre zu befreien, ist es ihr zur Aufgabe gemacht worden, neue Lehren und Lehrmeinungen durch die Anregung einschlägiger Studien und Gelehrtenkongresse zu fördern<sup>28</sup>. Man muß sich fragen, ob die Kongregation angesichts ihrer Eigenart als Behörde und angesichts der ihr zur Verfügung stehenden Mittel nicht überfordert ist, eine solche Aufgabe wahrzunehmen.

Am ehesten wird man diese Zuständigkeit als eine im Zusammenhang mit der allgemeinen Lehrprüfungsaufgabe stehende Kompetenz der Kongregation begreifen können<sup>29</sup>, die dann ihren guten Sinn haben kann, wenn es nicht um irgendeine Einzelüberprüfung, sondern vielmehr darum geht, längerfristig über Wert oder Unwert bestimmter theologischer Grundströmungen größere Klarheit zu gewinnen.

### II. Das Lehrprüfungsverfahren

Das Verfahren zur Überprüfung neuer Lehren und Lehrmeinungen ist ein Verwaltungsverfahren, das der Feststellung dient, ob bestimmte theologische Thesen oder Ansichten mit den Grundprinzipien des Glaubensgutes der Kirche in Einklang stehen oder nicht. Dabei scheint die Apostolische Konstitution zwei unterschiedliche Sachlagen und demzufolge zwei verschiedene Verfahrensweisen zu berücksichtigen.

<sup>25</sup> Vgl. die Hinweise in c. 247 § 2 »secundum propriam eiusdem legem«; c. 247 § 4 »qua opportuniore licebit via« und c. 1555 § 1 »suo more«, »propriam consuetudinem«.

<sup>26</sup> Vgl. K. Mörsdorf. In: LThK-Vat II, Sp. 133.

<sup>27</sup> »Privilegium fidei« CA RegEcclUn n. 34; Schutz des Bußsakramentes n. 36 ebd.

<sup>28</sup> Es trägt nicht gerade zur Klarheit bei, daß diese Norm in n. 32 CA RegEcclUn verbunden ist mit dem Auftrag der Überprüfung und notfalls der Verwerfung solcher Lehren und Lehrmeinungen, die gegen die Grundsätze des Glaubens verstoßen. Man kann darin aber einen Hinweis darauf sehen, daß dies keine eigenständige, sondern vielmehr eine im Zusammenhang mit dem Lehrprüfungsverfahren stehende Zuständigkeit darstellt.

<sup>29</sup> Vgl. auch den Hinweis in Anm. 28.

a) *Das allgemeine Lehrprüfungsverfahren.* – In dem ersten Falle geht es um die Überprüfung solcher theologischer Ansichten, die den Prinzipien des Glaubens zu widersprechen scheinen und – sei es auch nur in bestimmten kirchlichen Regionen – eine gewisse Verbreitung gefunden haben, so daß die Frage der Autorenschaft nur von untergeordneter Bedeutung ist<sup>30</sup>. Werden solche Ansichten nach gehöriger Prüfung verworfen, so trifft dies um so weniger den guten Ruf derer, die diese theologische Meinung vertreten haben, als diese Ansichten allgemeine Verbreitung gefunden haben. Aus diesem Grunde scheint es auch nicht notwendig, in der Verfahrensordnung besondere Vorkehrungen des Persönlichkeitsschutzes vorzunehmen. Zur besseren Abklärung der in Rede stehenden Fragen kann es indessen nützlich sein, vertiefte Studien im Sinne der oben erwähnten Förderung von seiten der Kongregation zu veranlassen<sup>31</sup>.

Nicht zu übersehen ist es aber, daß durch einen derartigen Fall das religiöse Denken in einer ganzen kirchlichen Region berührt sein kann. Deshalb ist vorgesehen, daß die Bischöfe von so betroffenen Regionen vor einem solchen Urteil zu hören sind<sup>32</sup>. Die Formulierung schließt nicht aus, daß die betreffenden Bischofskonferenzen zu Stellungnahmen aufgefordert werden. In jedem Falle aber werden die Bischöfe hier nicht als zuständige Oberhirten bestimmter Autoren tätig, sondern als die berufenen Garanten und Interpreten des Glaubens und als die geistlichen Repräsentanten ihrer Teilkirchen gegenüber der Gesamtkirche<sup>33</sup>.

Das einzuhaltende Verfahren kann angesichts der verschiedenen möglichen Sachlagen kaum näher bestimmt werden, und es zeichnet sich hierzu auch keine Notwendigkeit ab. Allein das Anhören der betreffenden Ortsbischöfe, deren Kreis nie absolut sicher zu umschreiben ist, gehört zu dem notwendigen Bestand des Verfahrens. Die Förderung spezieller Studien und die Abhaltung wissenschaftlicher Kongresse sind in das mögliche Instrumentarium zur Abklärung in dieses Verfahren einbezogen.

b) *Das besondere Lehrprüfungsverfahren.* – Das besondere Lehrprüfungsverfahren ist in n. 33 der Ap. Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« grundgelegt. Es bezieht sich auf die Überprüfung von Büchern und anderem Schrifttum sowie von Vorträgen<sup>34</sup>, die, wenn sie nach sorgfältiger Prüfung als nicht mit der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche in Einklang stehend befunden werden, der Ablehnung verfallen.

Für die Verfahrensordnung bestimmt die Konstitution in allgemeiner Weise, daß vor der endgültigen Abweisung dem Verfasser Gelegenheit zur Verteidigung einzuräumen und dessen Oberhirte zu benachrichtigen ist. Damit ist nach Art einer Rahmenbestimmung zwei Beschwernissen Rechnung getragen, die in der Konzilsaula

<sup>30</sup> CA RegEcclUn n. 32.

<sup>31</sup> Damit könnte die sonst merkwürdige Verklammerung verschiedener Gesichtspunkte in n. 32 durchaus verständlich werden.

<sup>32</sup> Gerade hierin unterscheidet sich n. 32 von der folgenden n. 33, wo es um die Benachrichtigung des für einen Autor zuständigen Oberhirten geht.

<sup>33</sup> Vgl. *Lumen gentium* Art. 23 Abs. 1, Art. 25.

<sup>34</sup> Die Apostolische Konstitution spricht hier zwar nur von »libros delatos«, doch kann dies sinnvoll nur in dem weiteren Sinne verstanden werden, wie dies die *Agendi Ratio* der Glaubenskongregation in n. 1 tut: »Libri aliaque scripto typis edita vel sermones habiti.«

von Kardinal Frings – allerdings wohl eher im Hinblick auf einen Strafprozeß – formuliert worden waren<sup>35</sup>. Wengleich festgehalten werden muß, daß das besondere Lehrprüfungsverfahren kein Strafverfahren ist – hiervon ist weiter unten zu sprechen –, so hat der Gegenstand der Untersuchung doch stets zugleich einen unlöslichen Bezug zu seinem Autor, dessen Ruf als kirchlicher Schriftsteller nicht völlig abstrahiert werden kann von dem Urteil über sein Werk. Aus diesem Grunde ist es voll gerechtfertigt, wenn auch in diesem reinen Sachverfahren das Verteidigungsrecht und der Anspruch des zuständigen Oberhirten auf Information gesichert sind.

Nur auf dieses besondere Lehrprüfungsverfahren bezieht sich die Verfahrensordnung, die am 15. Januar 1971 von der Kongregation für die Glaubenslehre erlassen worden ist<sup>36</sup>. Es ist hier nicht der Ort, auf alle Einzelheiten des Verfahrens kritisch einzugehen. Allein, einige Grundzüge sollen herausgestellt werden, wobei die Unterscheidung der ordentlichen von der außerordentlichen Vorgehensweise berücksichtigt werden muß. Welcher von beiden Wegen beschritten wird, entscheidet das kollegiale Leitungsorgan der Kongregation, der sogenannte Kongreß<sup>37</sup>, je nach Sachlage<sup>38</sup>.

1. *Die ordentliche Vorgehensweise.* – Die ordentliche Vorgehensweise unterscheidet sich von der außerordentlichen dadurch, daß dem nach außen gerichteten Verwaltungsverfahren ein sorgfältig normierter kongregationsinterner Vorgang vorgeschaltet ist, dem die Kongregation bei der eigenen Urteilsbildung folgt. Die formale Gestalt, in der sich die *Agendi Ratio* darbietet, läßt diese für das richtige Verständnis der ordentlichen Vorgehensweise unumgängliche Zweiteilung des gesamten Verfahrens in zwei grundlegend verschiedene Abschnitte nicht hinreichend erkennen. Die beiden Abschnitte sind nicht nur durch ihre äußerliche Abfolge, sondern ihrem Wesen nach verschieden. Der erste Abschnitt (nn. 2–10) hat das Vorgehen der Kongregation und ihrer schrittweise tätig werdenden Organe bei der Meinungsbildung und Findung der eigenen Stellungnahme zum Gegenstand<sup>39</sup>. Er endet mit einer Vorlage der Kongregation an den Papst. Der zweite Abschnitt (nn. 11–18) enthält die Normen des nach außen gerichteten Verwaltungsverfahrens, das nur dann in Gang gesetzt wird, wenn der Papst die entsprechende Vorlage der Kongregation bestätigt.

Die Klammer des Ganzen ist darin zu sehen, daß sowohl der Abschnitt der kongregationsinternen Meinungsbildung und Vorlagenerstellung als auch das sich gegebenenfalls anschließende Verwaltungsverfahren kirchenamtliches Vorgehen ist, also in keiner Phase privaten Charakter hat. Die sorgfältige Normierung der kongregationsinternen Untersuchung kommt einem wichtigen Bedürfnis entgegen; die einer jeden Verwaltung innewohnende Dynamik könnte andernfalls auch die Kongregation dazu verleiten, vorschnell und zu viele nach außen gerichtete Verfahren einzuleiten.

Bei einer Gesamtwürdigung des ordentlichen Verfahrens kommt man nicht an der Feststellung vorbei, daß – gemessen an den Normen des Abschnittes über das Ver-

<sup>35</sup> Vgl. K. Mörsdorf. In: LThK-Vat II, Sp. 133.

<sup>36</sup> *Nova agendi ratio in doctrinarum examine* (= AgRat): AAS 63 (1971), Sp. 234–236.

<sup>37</sup> Siehe hierzu *Regolamento generale della Curia Romana*, Art. 123–125.

<sup>38</sup> AgRat n. 1.

<sup>39</sup> J. Tomko, *Agendi ratio in doctrinarum examine*. In: *Monitor Ecclesiasticus* 96 (1971), Sonderdruck, spricht von einem »internum studium«.

waltungsverfahren – der kongregationsinternen Voruntersuchung ungleich größere Aufmerksamkeit gewidmet worden ist. Dies wird auf die Dauer nicht befriedigen können, doch muß man anerkennen, daß die einläßliche Sorgfalt in der Vorbereitung der Vorlage für den Papst mit Rücksicht darauf notwendig ist, daß nach außen – also auch im Hinblick auf den Autor – von einer so gewichtigen Behörde in einer derart schwerwiegenden Sache nichts unternommen werden sollte ohne gründliche und gewissenhafte Prüfung der Sache selbst<sup>40</sup>.

Es ist klar, daß die Kongregation als ein Hilfsorgan des kirchlichen Lehramtes nicht die Aufgabe hat, wissenschaftliche Argumente auf ihre Stichhaltigkeit hin nachzuprüfen. Dies ist Sache der wissenschaftlichen Fachauseinandersetzung selbst. Aufgabe der Kongregation ist deshalb auch nicht eine wissenschaftliche Widerlegung, sondern allein die Überprüfung und Feststellung, ob und inwieweit bestimmte zweifelhafte Aussagen mit dem überkommenen verbindlichen Glaubensgut der Kirche in Einklang stehen oder nicht.

Die *kongregationsinterne* Untersuchung geht in drei Schritten vor, indem nacheinander drei kollegial arbeitende Gremien mit der Sache befaßt werden.

An erster Stelle steht der Kongreß der Kongregation, also das gleichsam geschäftsführende Kollegialorgan, dem neben dem Präfekten die leitenden Beamten der Kongregation angehören. Sache des Kongresses ist naturgemäß – ohne daß hiervon ausdrücklich die Rede ist – eine Vorprüfung darüber, ob überhaupt eine Untersuchung in Gang gesetzt werden soll oder nicht; wird dies bejaht, so entscheidet der Kongreß darüber, ob in der außerordentlichen oder in der ordentlichen Weise vorgegangen werden soll (AgRat n. 1). Ohne sich im übrigen zur Sache selbst zu äußern, leitet der Kongreß gegebenenfalls die Untersuchung dadurch ein, daß er aus dem Kreis der Konsultoren<sup>41</sup> bzw. der Spezialkommission zwei Gutachter bestellt, deren Aufgabe die Erstellung von Voten aufgrund des authentischen Werkes des Autors ist (AgRat n. 3). Vom Kongreß wird auch der Berichterstatter zugunsten des Autors (*Relator pro auctore*) ernannt, der sich darauf zu beschränken hat, im Geiste der Wahrheit<sup>42</sup> die positiven Aspekte der Lehre und die Verdienste des Autors unter verschiedenen Gesichtspunkten zu berücksichtigen; vor allem kann er auf die andern beiden Voten, deren Gegenstand die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des geprüften Werkes mit der Offenbarung und dem Lehramt ist (AgRat n. 3), antworten (AgRat n. 6).

In einem nächsten Schritt geht das gesamte Material an den Rat der Konsultoren<sup>43</sup>, in dem der Berichterstatter zugunsten des Autors ebenfalls Rederecht hat, um die Bemerkungen der Konsultoren zu beantworten und zur Klärung beizutragen.

<sup>40</sup> Dem widerspricht es nicht, daß unter Umständen der oder die zuständigen Oberhirten schon vor Abschluß der kongregationsinternen Untersuchung benachrichtigt werden (AgRat n. 2). Dies kann nützlich sein und geboten erscheinen gerade zur Abwendung voreiliger Maßnahmen auf teilkirchlicher Ebene.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu CA RegEcclUn nn. 5. u. 38.

<sup>42</sup> Damit ist natürlich nicht die Banalität gemeint, der Relator habe sich keiner unwahren Argumente zu bedienen; vielmehr dürfte es darum gehen, daß hier kein künstliches, verkramptes Argumentengebäude zusammengetragen wird, sondern eine echte Würdigung des Autors und seines Werkes erfolgt.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu die Geschäftsordnung der Kurie »Regolamento generale della Curia Romana« v. 28. März 1968, Art. 126–130.

gen. Im Rat der Konsultoren (*Consulta*) geben sodann in geschlossener Sitzung die Mitglieder<sup>44</sup> einzeln ihre Stellungnahme ab (AgRat n. 8).

Der Bericht über die Diskussion im Rat der Konsultoren wird zusammen mit den anderen Unterlagen an die Ordentliche Versammlung der Kongregation weitergeleitet. Zu dieser gehören eine Anzahl Kurienkardinäle, aber auch die nicht in Rom residierenden bischöflichen Mitglieder der Kongregation sind voll teilnahmeberechtigt (AgRat n. 9). In der Ordentlichen Versammlung erfolgt im Wege erneuter Diskussion aufgrund der Unterlagen die endgültige Meinungsbildung (AgRat n. 10).

Man muß beachten, daß es sich bei dem ganzen Vorgang nicht um einen Prozeß in drei Instanzen handelt. Es sind vielmehr drei Schritte eines einzigen kongregationsinternen Meinungsbildungsvorganges. Auf verschiedenen Ebenen werden Einzelpersonen (Gutachter, Relator) bzw. Kollegialorgane mit derselben Sache befaßt. Daß es sich nicht um ein Vorgehen von drei Instanzen handelt, geht schon daraus hervor, daß – unabhängig von den geäußerten Auffassungen – die Meinungsbildung stets bis zu der Ordentlichen Versammlung der Kongregation durchgeführt wird. Erst hier fällt die Entscheidung, ob ein Verwaltungsverfahren nach außen hin eingeleitet werden soll oder nicht.

Allerdings hängt dies nicht nur von der Entscheidung der Kongregation ab, sondern darüber hinaus davon, ob der Papst der Vorlage der Kongregation die Bestätigung erteilt (AgRat n. 11).

Daß das ganze Verfahren bis zu diesem Punkt als ein zwar amtlicher, aber kongregationsinterner Vorgang verstanden werden muß, kann schon deshalb nicht bezweifelt werden, weil in dem Falle, daß sich keine Beanstandungen nach Ansicht der Kongregation ergeben, nichts weiteres zu geschehen hat<sup>45</sup>. Die Meinungsbildung ist abgeschlossen; niemand kann sich beschwert fühlen.

Hat die Vorarbeit indessen dahin geführt, daß Beanstandungen zu machen sind, wird nunmehr das *Verwaltungsverfahren nach außen* durch entsprechende Benachrichtigung des oder der zuständigen Oberhirten eröffnet (AgRat n. 12). Zugleich werden dem Autor die Beanstandungen mitgeteilt und ihm Gelegenheit gegeben, innerhalb eines Monats hierzu Stellung zu nehmen. Je nach Sachlage kann auch die Einladung zu einem Gespräch mit Vertretern<sup>46</sup> der Kongregation erfolgen (AgRat n. 13). Das in diesem letzteren Falle zu verfertigende Protokoll ist von den Gesprächsteilnehmern zu unterzeichnen (AgRat n. 14) und der Ordentlichen Versammlung der Kongregation zuzuleiten, wo es zusammen mit der schriftlichen Antwort des Autors die Grundlage für die endgültige Entscheidung der Kongregation bildet (AgRat n. 15).

In der Praxis dürften die Dinge nicht so einfach gehen. Aus der schriftlichen Antwort des Autors und gegebenenfalls dem Gesprächsprotokoll können sich neue

<sup>44</sup> Das »Annuario Pontificio 1973« gibt 34 Konsultoren und 14 Sachverständige (*periti*) der Kongregation für die Glaubenslehre an.

<sup>45</sup> Wenn hier entsprechend dem in Anm. 40 Gesagten gegebenenfalls eine Benachrichtigung des oder der zuständigen Oberhirten vorgesehen ist, so ist dies nur eine logische Folge und ändert den Charakter des Vorganges als eines internen nicht.

<sup>46</sup> Daß der Text hier ein Kolloquium »cum viris a Sacra Congregatione deputatis« vorsieht, ist so sachlich nicht gerechtfertigt und dürfte allein in der Tatsache begründet sein, daß es zu einer solchen Aufgabe befähigte Theologinnen vorerst nur in geringer Zahl gibt.



Gesichtspunkte ergeben, die einer sorgfältigen Vorprüfung bedürfen. In diesem Falle sind Rückantwort und Gesprächsprotokoll zuvor zur Beratung an den Rat der Konsultoren zu geben (AgRat n. 15).

Wenn der Autor nicht mitzuwirken bereit ist, bleibt die Ordentliche Versammlung der Kongregation frei, die ihr richtig erscheinenden Maßnahmen zu ergreifen (AgRat n. 16). In jedem Falle wird hier auch darüber entschieden, ob oder in welcher Form das Ergebnis der Untersuchung veröffentlicht wird (AgRat n. 17)<sup>47</sup>. Alle diese Entscheidungen bedürfen der Bestätigung durch den Papst und sind danach dem zuständigen Oberhirten mitzuteilen (AgRat n. 18).

Positiv wird man zu dem nach außen gerichteten Verwaltungsverfahren feststellen können, daß es einige wichtige Elemente enthält, ohne die die Kongregation für die Glaubenslehre bei der Wahrnehmung ihrer zweifellos schwierigen Aufgabe nicht das notwendige Vertrauen finden könnte. Hierzu sind die rechtzeitige Information der Oberhirten, aber auch das prinzipielle Verteidigungsrecht des betreffenden Autors zu zählen.

Die Normen für dieses Verfahren müssen sich aber auch Kritik gefallen lassen. Das Verteidigungsrecht besteht allein in der Möglichkeit einer schriftlichen Rückantwort und in den Gesprächsbeiträgen, wenn zu einem Gespräch eingeladen wird. Das ist eine schmale Basis, zumal sich in die schriftliche Antwort manche Zufälligkeiten des Augenblicks einschleichen können, deren Wirkung von seiten des Autors nicht unbedingt weiterverfolgt und notfalls geklärt werden kann. Nicht nur die Kongregation, auch der Autor müßte das Recht haben, um ein Gespräch bitten zu können. Wenn die Kongregation zu einem Gespräch mit ihren Vertretern einlädt, so ist nicht einzusehen, warum im Einladungsschreiben die Gesprächspartner nicht genannt werden sollen. Wie in dem Vorverfahren der »Relator pro auctore« zwingend vorgesehen ist, so sollte im nach außen gerichteten Verwaltungsverfahren festgelegt sein, daß der Autor zusammen mit seiner eigenen schriftlichen Stellungnahme zwei Gutachten von Theologen beifügen kann, deren Aufgabe es wäre, die Unbegründetheit der Beanstandungen nachzuweisen<sup>48</sup>. Verweigert der Autor seine Mitwirkung am Verfahren, so setzt er sich zweifellos ins Unrecht. Das hindert aber nicht, daß die Verfahrensordnung wenigstens in genereller Weise erkennen läßt, welche möglichen Rechtsfolgen dem Autor hieraus erwachsen können. Außerdem ist die Forderung, daß einem solchen Autor eine Rechtsbelehrung erteilt wird, nicht unbillig. Manches weitere wird in dieser Hinsicht gewiß noch die Erfahrung lehren.

2. *Die außerordentliche Vorgehensweise.* – Die außerordentliche Vorgehensweise wird schon in ihrer Bezeichnung als die Ausnahme von der Regel charakterisiert.

<sup>47</sup> Zweifellos bezieht sich diese offene Formel auch auf die Ergebnisse der kongregations-internen Meinungsbildung. Dies widerspricht aber nicht – auch nicht in dem Fall eines negativen Befundes – dem internen Charakter des Vorverfahrens. Es kann sich vielmehr dann zum Schutz des Autors als notwendig erweisen, wenn die bloße Tatsache des Vorverfahrens von unbefugter Seite an die Öffentlichkeit gebracht worden ist.

<sup>48</sup> Aufgabe dieser Gutachten kann es nicht sein, wie es die Erklärung »Die Freiheit der Theologen und der Theologie« (Beilage zu Heft 1 des Jahrgangs 1969 von »Concilium«) anzunehmen scheint, sich mit den Dokumenten des Verfahrens auseinanderzusetzen. Es geht um den positiven Aufweis, daß die inkriminierten Aussagen mit der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche durchaus im Einklang stehen.

Der Kongreß der Kongregation kann sich hierzu entscheiden, wenn es die Sachlage erlaubt und erfordert, das heißt, wenn die Vorprüfung einer Ansicht klar und sicher ergibt, daß darin ein Glaubensirrtum enthalten ist und zugleich aus seiner Verbreitung unmittelbare Gefahr für die Gläubigen droht oder bereits gegeben ist (AgRat n. 1)<sup>49</sup>. In diesem Falle geht sogleich Benachrichtigung an den oder die betroffenen Oberhirten, und der Autor wird durch seinen Oberhirten zur Korrektur seines Irrtums aufgefordert. Nach der Antwort des Oberhirten gehen die Entscheidungen für den Fall der Mitwirkungsverweigerung und für die Frage der Publikation in der gleichen Weise an die Ordentliche Versammlung der Kongregation wie in der ordentlichen Vorgehensweise.

Das Bedürfnis, unter Umständen in einem abgekürzten Verfahren vorgehen zu können, wird man sowohl aus Gründen der Glaubensverkündigung als auch aus Gründen einer verwaltungseigenen Angemessenheit für bestimmte Fälle nicht ganz ausschließen können. Das hier normierte außerordentliche Verfahren hält indessen bei strikter Interpretation einer kritischen Würdigung nicht stand. Es ist zwar der inneren Logik gemäß, wenn bei klarem und sicherem Glaubensirrtum der Autor sogleich zur Korrektur eingeladen wird. Es widerspricht aber der Forderung der Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« (n. 32), wenn dem Autor formell keine Gelegenheit der Verteidigung geboten wird. Dies ist heute unverzichtbar, gerade auch in den schwerwiegendsten Fällen. Außerdem ist nicht recht einzusehen, weshalb der Kongreß, der im ordentlichen Verfahren nur leitend, aber so gut wie nicht in der Sache selbst tätig wird, hier dagegen als das sachlich endgültig entscheidende Organ auftritt. Die Einschaltung des Rates der Konsultoren wäre in diesem Falle nicht nur empfehlenswert, sondern auch praktisch durchführbar. Es ist schließlich zu beachten, daß der wichtige Entscheid des Kongresses nach den Normen der *Agendi Ratio* nicht der Bestätigung des Papstes unterliegt, und endlich, daß die Kongregation als solche in keinem Augenblick selbst mit dem Autor in Verbindung tritt, weil der zuständige Oberhirte die Übermittlung vornimmt.

### III. Die Strafgerichtsbarkeit in Glaubenssachen

Soweit aufgrund von Glaubensirrtümern ein Strafverfahren einzuleiten ist, hat die Kongregation für die Glaubenslehre ihre hergebrachte Zuständigkeit behalten<sup>50</sup>. Alle Beschwerden, die sich bisher aus der Tatsache ergeben konnten, daß die Kongregation in ihrer Gerichtsbarkeit nach einem eigenen, gewohnheitsrechtlich entwickelten Inquisitionsverfahren vorging<sup>51</sup>, sind mit einem Schlage prinzipiell be-

<sup>49</sup> Natürlich läßt sich in einer pluralistischen Gesellschaft nicht die Verbreitung bestimmter Ansichten verhindern. Es geht aber darum, daß bestimmte Ansichten, die fälschlicherweise als kirchliche Lehre oder als mit dieser in Einklang stehende Lehre verstanden werden könnten, als solche zurückgewiesen werden.

<sup>50</sup> Vgl. dazu die oben gemachten Ausführungen. Ferner CA RegEccUn n. 109.

<sup>51</sup> Vgl. c. 1555 § 1. Siehe hierzu Eichmann/Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. III. Paderborn 1959, S. 24.

seitigt worden, weil die Kongregation als Strafgericht nunmehr an die Normen des ordentlichen Prozeßrechtes gebunden worden ist<sup>52</sup>.

Die klare Unterscheidung des Verwaltungsverfahrens, in dem es um eine materielle Feststellung in Glaubensfragen geht und in dem nur insoweit – gleichsam folgeweise – ein Autor mitbetroffen ist, von dem Strafprozeß, in dem es um Glaubensdelikte und deshalb direkt um die Prüfung von Schuld und gegebenenfalls um die Aburteilung eines Autors geht, ist ein eindeutiger Gewinn. In der Regel muß es das vordringliche Interesse der kirchlichen Gemeinschaft sein, Klarheit in den Sachfragen zu erhalten und, wenn sich dies als notwendig erweist, hieraus entsprechende Verwaltungsmaßnahmen folgen zu lassen. Gemessen daran ist es von sekundärer Bedeutung, darin enthaltene Delikte zu untersuchen und den Schuldigen abzuurteilen.

Man kann sich fragen, ob es angesichts dieser Unterscheidungen noch sinnvoll ist, daß die Kongregation für die Glaubenslehre ihre Zuständigkeit als oberstes (Straf-) Gericht in Glaubenssachen weiterhin gewahrt hat. Dies hatte einen Sinn in einem Rechtssystem, in welchem die Unterscheidung der Sach- und der Schuldfrage prozedural nicht vorgenommen war. Nach der jetzigen Rechtslage ist indessen in einem Strafverfahren über die Sachfrage, ob ein Glaubensirrtum vorliegt oder nicht, keinerlei Entscheidung zu treffen. Diese Frage muß praktisch vorweg im Verwaltungsverfahren bereits beantwortet worden sein. Aus diesem Grunde stünde nichts im Wege, die Kompetenz zur Verfolgung von Glaubensdelikten – nach Klärung der Sachlage im Verwaltungsverfahren der Kongregation – den ordentlichen Gerichten, eventuell auch ausschließlich der *Sacra Romana Rota* zu übertragen. Damit wäre zugleich dem dringenden Bedürfnis nach einer klareren Unterscheidung von Rechtsprechung und Verwaltung auch an der römischen Kurie besser Rechnung getragen.

Die Frage endlich, ob und inwieweit bei groben Verstößen gegen die Glaubenslehre der Kirche ein Strafverfahren einzuleiten ist oder nicht, wird man nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt entscheiden müssen, welchen Wert dies für das Leben der Kirche hat. Heute dürfte nur in den seltensten Fällen aus der Durchführung von Strafprozessen für die Kirche als Glaubensgemeinschaft ein Gewinn für das Glaubensleben erwachsen. Andererseits macht man es sich zu leicht, wenn man einen derartigen Strafprozeß als Möglichkeit überhaupt abschaffen möchte. Zur Kirche als *Communio* gehört auch die *Excommunicatio*, und diese schwerwiegende Maßnahme hat ihre Bezugsmittel im Glaubensleben der Kirche. Sie ist der Versuch, mit den strengsten Mitteln ein schuldhaftes Versagen im Glaubensleben zu heilen. Schon aus dieser Sicht hat es seinen unverfügbaren Sinn, die Vorbedingungen einer solchen äußersten Maßnahme, nämlich die Untersuchung der Schuldfrage, an die strengen Formen eines Prozesses gebunden zu wissen.

### III. TEIL: ZUSAMMENFASSENDE WÜRDIGUNG UND AUSBLICK

Überschaut man die Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens der Kongregation für die Glaubenslehre als ganze, so wird man sagen müssen, daß die Kritik, auf die die *Agendi Ratio* in der Öffentlichkeit gestoßen ist, zum Teil ungerechtfertigt ist und

<sup>52</sup> CA RegEcclUn n. 35.

über das Ziel hinauschießt<sup>53</sup>. Es verdient festgehalten zu werden, daß die Neuordnung echte und wesentliche Fortschritte erbracht hat. An erster Stelle gilt dies schon von der bloßen Tatsache, daß das Lehrprüfungsverfahren normiert und als solches veröffentlicht worden ist, so daß der Schleier des dunkel Geheimnisvollen, den die alte Inquisition noch an das Hl. Offizium vererbt hatte, endgültig gelüftet ist. Sodann verdient auch die innere Struktur der ordentlichen Vorgehensweise im ganzen Anerkennung, denn der kongregationsinterne Vorgang ist auf sorgfältige Vorprüfung bedacht, und das nach außen gerichtete Verwaltungsverfahren hat – wenn auch in noch unzulänglicher Weise – den Grundforderungen nach gehöriger Beteiligung der betreffenden Oberhirten und nach Sicherung eines Grundrechtes des Autors auf Verteidigung Rechnung getragen. Ein wesentlicher Fortschritt ist gewiß die klare Trennung der materiellen Lehrprüfung von dem Gesichtspunkt des schuldhaften Versagens und daraus folgend die Trennung des verwaltungsmäßigen Lehrprüfungsverfahrens<sup>54</sup> von dem möglichen Strafprozeß.

Abgesehen von der oben geübten Kritik in Detailfragen<sup>55</sup> und den sich daraus ergebenden Anregungen und Verbesserungsvorschlägen ist bislang eine Frage noch völlig offen geblieben. Die Neuordnung hat den Eindruck nicht beseitigt, daß die Kongregation für die Glaubenslehre prinzipiell allein zuständig ist, Lehrprüfungsverfahren durchzuführen, obwohl doch klar ist, daß auch der Ortsbischof kraft seines Amtes gelegentlich ebenfalls Lehrbeanstandungen und damit auch Lehrprüfun-

<sup>53</sup> Dies geht nicht unbedingt allein auf jene Unklarheiten im Selbstverständnis der Theologie und auf jene Emotionalitäten von Theologen in ihrem Verhältnis zum kirchlichen Lehramt zurück, von denen im I. Teil die Rede war. Vielmehr dürfte hierbei eine entscheidende Rolle spielen, daß die *Agendi Ratio* – auch von Kommentatoren – in ihrem Rechtscharakter mißverstanden und als Strafprozeßordnung zur Aburteilung von Glaubensdelikten oder mindestens als Ordnung für ein verwaltungsmäßig durchzuführendes Strafverfahren mißdeutet worden ist. Hieraus erklären sich in der Tat die schwersten Einwände, die gegen die *Agendi Ratio* vorgebracht worden sind und die – gleichsam in gebündelter Form – in einem Brief zusammengefaßt sind, den Hans Küng an die Kongregation für die Glaubenslehre gerichtet und in dem von ihm herausgegebenen Buch »Fehlbar? Eine Bilanz« (Zürich/Einsiedeln/Köln 1973, S. 501–509) veröffentlicht hat. Die hierin vorgebrachte Kritik hat die öffentliche Meinung stark beeinflußt. Im einzelnen können jedoch folgende Einwände auf die genannte Fehleinschätzung zurückgeführt werden: Ne bis in idem; Unmöglichkeit zur Einrede der Befangenheit, zur Bestellung eines Verteidigers durch den Angeklagten, zur Einlegung der Berufung; keine Einsicht in die Prozeßakten; Rechtsunsicherheit infolge fehlenden Instanzenzuges. Vor allem hält der angebliche Widerspruch zwischen n. 35 CA RegEcclUn, wo das ordentliche Gerichtsverfahren für den Strafprozeß verbindlich angeordnet ist, und der Möglichkeit einer außerordentlichen Vorgehensweise im Lehrprüfungsverfahren (AgRat n. 1) der Kritik nicht stand, weil das Lehrprüfungsverfahren von dem möglichen Strafprozeß vollkommen abgetrennt ist.

<sup>54</sup> Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß gegen die Abschlußentscheidung des Verwaltungsverfahrens gemäß n. 106 CA RegEcclUn Rekurs an die zweite Abteilung der Apostolischen Signatur eingelegt werden kann, wenn die Verletzung eines Gesetzes, also auch der Verfahrensordnung, behauptet wird.

<sup>55</sup> Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre. Neue Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehrfragen. Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz. Eingeleitet und kommentiert von H. Heinemann, Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 37. Trier 1973 (erscheint in Kürze). Heinemann würdigt die Verfahrensordnung insgesamt positiv und beschränkt seine Kritik auf Detailfragen.

gen vornehmen muß. Auch hierzu bedarf es eines geordneten Verfahrens<sup>56</sup>, dessen Rechtsbezug zu dem Verfahren bei der Kongregation geregelt werden muß<sup>57</sup>. Man wird diese ganze Frage aber heute kaum mehr in zufriedenstellender Weise ohne Berücksichtigung der Bischofskonferenz beantworten können. Auf diesem Sachgebiet fehlt der Bischofskonferenz die rechtliche Zuständigkeit, doch wird sich dies auf die Dauer wohl nicht halten lassen. Dann wird zu klären sein, in welcher Weise die Organe auf den verschiedenen Ebenen der Kirche, der Teilkirche (Diözesanbischof), des Teilkirchenverbandes (Bischofskonferenz) und der Gesamtkirche (Kongregation für die Glaubenslehre), auf dem Sachgebiet der Lehrprüfungsverfahren einander rechtlich zugeordnet sind. Um der Sache selbst willen ist die Beachtung der mittleren und der unteren Ebene von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In der Regel wird es hier leichter sein, die zweifelhaften Ansichten eines bestimmten Autors aus dem theologischen Denken der konkreten Umwelt her angemessen zu beurteilen. Wenn solchen Beurteilungen auch nicht jene letzte Verbindlichkeit zukommt, mit der die Kongregation für die Glaubenslehre unter Umständen abschließend zu sprechen hat, so könnte dies doch – auch für die Untersuchung in der Kongregation – eine Hilfe sein, in einer für das Leben der Kirche derart zentralen Frage zu der richtigen Antwort zu finden.

## Einigung im Glauben durch theologische Neuinterpretation?

Überlegungen zum »Neuen Glaubensbuch«<sup>1</sup>

Von Klaus Reinhardt

»Der Band, den wir dem Leser hier vorlegen, ist ein Versuch katholischer und evangelischer Theologen, gemeinsam den christlichen Glauben zusammenhängend darzustellen.« So führen die beiden Herausgeber Johannes Feiner und Lukas Vischer das im Mai 1973 erschienene »Neue Glaubensbuch« ein.

### 1. Der Anspruch des »Neuen Glaubensbuches«

Das Werk beansprucht in der programmatischen Formulierung des Titels, den christlichen Glauben in einer *neuen* Weise darzustellen. Kein Zweifel, dieser Versuch einer Neuinterpretation des Glaubens hat nichts zu tun mit jener Sucht, »immer etwas noch Neuere zu sagen oder zu hören«, der Paulus in Athen begegnet

<sup>56</sup> Die Deutsche Bischofskonferenz hat eine in den Amtsblättern der Diözesen veröffentlichte Verfahrensordnung erarbeitet, die angesichts der derzeitigen Rechtslage dem einzelnen Diözesanbischof eine Hilfe sein kann, um ein geordnetes Verfahren durchzuführen. Im einzelnen siehe hierzu H. Heinemann, a. a. O.

<sup>57</sup> Die Anwendung des allgemeinen Prozeßrechtes kommt hierfür nicht in Frage, da es sich um Verwaltungsverfahren handelt.

<sup>1</sup> Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube. Herausgegeben von Johannes Feiner und Lukas Vischer. Freiburg/Basel/Wien/Zürich 1973.