

Die Lex Ecclesiae Fundamentalis — Ein ökumenisches Ärgernis

Unitatis Redintegratio – die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen war eines der Hauptanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils (UR 1)¹ – anscheinend durchaus nicht der Lex Ecclesiae Fundamentalis, des geplanten und immer noch nicht aufgegebenen Kirchlichen Grundgesetzes, das für die gesamte Katholische Kirche gelten, die grundsätzlich unabänderliche verfassungsrechtliche Grundlage ihres Rechts enthalten und *auch* die Einheitsformel für den Dialog mit den getrennten Christen darstellen soll². Damit ist der katholische Ökumenismus zum Verfassungsproblem geworden.

1. Die Rechtsstellung der getrennten Christen und Kirchen

Nicht einmal das Wort „ökumenisch“ kommt im Text des Kirchlichen Grundgesetzes vor, wenn man einmal von der Wortverbindung „Ökumenisches Konzil“ absieht (can. 41–46). Wie steht es mit der Sache?

Faßt man „ökumenisch“ eng, nämlich als das, was unmittelbar der Wiederherstellung der Einheit dient, so bleibt die Ausbeute dürftig: Sowohl die Aussagen zur Kirchengliedschaft der getrennten Christen wie erst recht die zur Rechtsstellung der ge-

¹ *Abkürzungen:* a) Konzilstexte: *SC* (Sacrosanctum Concilium): Konstitution über die heilige Liturgie; *LG* (Lumen Gentium): Dogmatische Konstitution über die Kirche; *OE* (Orientalium Ecclesiarum): Dekret über die katholischen Ostkirchen; *UR* (Unitatis Redintegratio): Dekret über den Ökumenismus; *CD* (Christus Dominus): Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe; *OT* (Optatam Totius): Dekret über die Ausbildung der Priester; *GS* (Gaudium et Spes): Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute; *AG* (Ad Gentes): Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche; *DH* (Dignitatis Humanae): Erklärung über die Religionsfreiheit. – b) *CIC*: Codex Iuris Canonici. – c) *Lex Fundamentalis*: Ihre Canones werden mit can. und § (= Absatz) ohne Zusatz zitiert; *a. F.* meint die frühere (3.) Fassung vom Mai 1969, *n. F.* die neuere, letzte Fassung vom Juli 1970 (beide deutsch veröffentlicht in: Herder-Korrespondenz 24 [1970] 272 ff., 25 [1971] 239 ff. – Im wesentlichen liegt letztere Übersetzung zugrunde; für den lateinischen Text der n. F. wurde herangezogen der Abdruck (mit spanischer Übersetzung) in: Redaccion Ius Canonicum (Hrsg.), El proyecto de ley fundamental de la Iglesia, Texto y analisis critico (Pamplona 1971) 23 ff.

² Auf evangelischer Seite hat man offensichtlich die Chance nicht erkannt, die die Consultores des letzten Konzils so segensreich wahrzunehmen wußten – es ist nicht anzunehmen, daß an die Konfessionellen Weltbünde kein Angebot zur Kooperation ergangen ist, wie es offensichtlich an die Anglikanische Kirche gerichtet wurde (vgl. HK 25 [1971] 239).

trennten Kirchen zueinander lassen die Vermutung aufkommen: Dieses kirchliche Grundgesetz zielt nicht auf die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen; es zielt auf die Stellung der „Einheit“ unter den römischen Katholiken, sprich: ihre Disziplinierung. Diese Vermutung bestätigt sich bei näherem Zusehen.

1.1 Kirchengliedschaft

Zur Kirche gehört, wer getauft ist (can. 6 § 1) – grundsätzlich also auch der getaufte Nichtkatholik. Nicht erfordert ist sein Glaube. Aber – es ist die Zugehörigkeit eines einzelnen zu „der“ Kirche. Daß er einer evangelischen oder orthodoxen Kirche angehört, spielt rechtlich keine Rolle (can. 7 § 2) – ohne Beachtung der ekklesiologischen Valenz der Taufe. Jedoch mangels „voller“ Gemeinschaft (can. 7 § 1; 9) ist dieser *Christ Kirchenglied minderen rechtlichen Ranges* – mag er auch (ebd.) „Bruder“ genannt werden.

Wie steht es dann mit der Kirchengliedschaft der getrennten Kirchen? Mag das Konzil auch noch so bewegende Worte über das gemeinsame Bekenntnis, die gemeinsame Feier des Wortes und des Sakraments gefunden haben; mag sogar theologisch die korporative Beziehung dieser Kirchen nicht nur für die Orthodoxen, sondern auch für die großen nicht-römischen Kirchen des Abendlands anerkannt und die Forderung nach Zusammenarbeit erhoben worden sein – kirchenrechtlich werden daraus anscheinend keinerlei Konsequenzen gezogen. *Die nicht-römischen Kirchen haben* zwar hervorragende theologische Relevanz, wie dem Vaticanum II zu entnehmen ist, aber *keinerlei kirchenrechtliche Bedeutung*. Dies gibt zu denken.

Nur an zwei Stellen sind die getrennten Kirchen überhaupt erwähnt. Es lohnt sich näher zuzusehen.

Die erste Stelle regelt die Kirchengliedschaft der (einzelnen) getrennten Christen (can. 7 § 2), sagt über die getrennten Kirchen unmittelbar nichts aus. Immerhin fällt auf, daß hier nicht mehr von „Kirchen und *kirchlichen* Gemeinschaften“ die Rede ist, wie überwiegend in den Konzilstexten, sondern nur noch von „Kirchen *oder* Gemeinschaften“, entsprechend nachkonziliarem Sprachgebrauch. Sollte dies Zufall sein? Anscheinend nicht, wie die zweite Stelle zeigt. In can. 88 § 2 erhebt „die Kirche“ die Forderung der Religionsfreiheit für *alle* „Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften und übrigen Religionsgemeinschaften“, stellvertretend für die anderen Kirchen im Verhältnis zur Gesellschaft und zum Staat, also auf der Ebene des Naturrechts (can. 90 § 2), auch im Hinblick auf den gemeinsamen Beitrag zum Gemeinwohl (can. 88 § 2) – wohl eingedenk der Tatsache, daß sie mit ihnen im gleichen Boot sitzt.

Auf dieser *naturrechtlichen* Ebene, die nicht die innerkirchliche Ebene der Kirchengliedschaft ist, erscheint es den Verfassern der Lex Fundamentalis immerhin vertretbar, diesen Gemeinschaften das Attribut „kirchlich“ zuzubilligen; es mag sogar die Religionsfreiheit für alle Religionsgemeinschaften gefordert werden: für das innerkirchliche Recht und die *geistliche* Beziehung der römischen zu den anderen Kirchen (die ja auch einer rechtlichen Regelung bedarf) bleibt das alles ohne Belang.

Positiv ist freilich zu vermerken, daß dieses Dokument bei dieser Gelegenheit wenigstens die Anerkennung des innerkirchlichen Rechts der anderen Kirchen enthält: die Religionsfreiheit umfasse auch das Recht zu eigener Normsetzung nach „religiösen“ Grundsätzen (ebd. Satz 2) – verständlich aus der Front gegen den Souveränitätsanspruch des Staates, die nur gemeinsam gehalten oder aufgegeben werden kann. Freilich läßt diese Stelle noch offen, ob diese Normen echtes Kirchenrecht oder bloße Satzung religiöser Vereine darstellen sollen – die Nichtanerkennung der „getrennten Kirchen“ spricht allerdings für letzteres. In jedem Fall – dieses Kirchenrecht hat keinerlei Einfluß auf das römische Kirchenrecht. Nur insofern es zum Naturrecht zählt, gewinnt es mittelbare Rechtserheblichkeit, aber eben nicht als Kirchenrecht.

Man kann also zusammenfassen:

1. Die positive Zugehörigkeit zu einer nicht-römischen Kirche ist für die Kirchengliedschaft nach dem kirchlichen Grundgesetz bedeutungslos. Daraus folgt nach dem Rechtsverständnis dieser *Lex Fundamentalis*:

2. Die nicht-römischen Kirchen sind für das römische Kirchenrecht irrelevant.

Diese beiden Sätze widersprechen der Theologie des *Vaticanum II*.

1. 2 *Zwischenkirchliches Recht*

Da die getrennten Kirchen nicht als solche einer rechtlichen Beachtung gewürdigt wurden, ist es selbstverständlich, daß auch jeder Ansatz für ein zwischenkirchliches Recht fehlt – selbst dort, wo es nahegelegen hätte (Taufe, Predigt, *Communicatio in sacris* überhaupt). Statt dessen steht auch hier die heilsindividualistische Sicht der Teilmitgliedschaft des getrennten „Bruders“, can. 6 § 2, 7 § 2. Darum kann es auch *keine Rechtspflicht zur Zusammenarbeit* in der Mission geben, wie noch in AG 15 gefordert; es bleibt bei rechtlich unverbindlichen taktischen Bündnissen auf gesellschaftspolitischer Ebene (vgl. can. 88 § 2).

Überhaupt nicht genannt, also auch nicht mittelbar, sind die *Ökumenischen Zusammenschlüsse*: der Ökumenische Rat der Kirchen, der Lutherische und der Reformierte Weltbund, usf. Zugegebenermaßen ist es schwierig, ihre Stellung ökumenisch-rechtlich adäquat zu fassen; vielleicht ist auch die Zeit für eine juristische Einordnung noch nicht reif. Doch scheint ihre Existenz überhaupt nicht in den Horizont der Verfasser dieser *Lex Fundamentalis* getreten zu sein.

Selbst der *Orthodoxie* verwehrt das Kirchliche Grundgesetz die kirchenrechtliche Existenz – ihr, der immerhin das Konzil entscheidend wichtige Teile des Ökumenismusdekrets und des Dekrets über die Katholischen Ostkirchen gewidmet hatte. Nur noch spärliche *Vestigia Orientalium Ecclesiarum* finden sich verstreut im Grundgesetz, das beansprucht, auch für die Ostkirchen zu gelten (can. 6 § 2; vgl. can. 47; 71 § 2; 80 §§ 2, 3). Selbstredend finden auch die *unierten Kirchen* keine Erwähnung – wohl aus Rücksicht auf die orthodoxe Mentalität . . .

Keine Rede ist mehr davon, daß den ostkirchlichen Brüdern, sollten sie zur Einheit geführt werden, nichts anderes solle auferlegt werden als das einfache apostolische

Glaubensbekenntnis (OE 25): die volle lateinische Ämterstruktur gilt für sie mit; das großherzige Wort vom Papst als obersten Schiedsrichter (OE 4) wird nicht mehr gehört; fast die gesamte synodale Struktur in ihrer fundamentalen Bedeutung und die Rolle des Laienelements in den orientalischen Kirchen wird mit Schweigen übergangen (abgesehen von can. 80 § 2); die Ansätze eines interrituellen (= i. e. S. ökumenischen) Rechts in OE 26 ff. (und im Ökumenischen Direktorium) sind dem Vergessen anheimgegeben, da sie nicht der Aufnahme in die das sonstige Recht tragende Verfassung für wert befunden wurden. Vor allem wird den Ostkirchen das ihrer Tradition fremde Kardinalskollegium aufgenötigt. Es wird als „Senat“ des Papstes zur gesamtkirchlichen Einrichtung päpstlichen Rechts (can. 36 § 1 [vierte Fassung]) und gilt damit selbstverständlich auch für die Ostkirchen.

Weniger vordergründig, doch noch folgenreicher ist das stillschweigende Übergehen des dem Lateiner stets unbegreiflich gebliebenen orientalischen Rechtsverständnisses zugunsten eines straff hierarchisch organisierenden, die Receptio durch das gläubige Volk nach Möglichkeit ausschließenden deduktiv-systematischen Rechtsbegriffs: Bei einer Union würde durch dieses Grundgesetz die ehrwürdige Rechtstradition der Ostkirchen mit einem Schlag beendet.

1. 3 Zwischenergebnis

An dieser Stelle mag als Zwischenergebnis festgehalten werden: Die getrennten Kirchen des Ostens und des Westens haben in dieser Lex Fundamentalis keine eigene kirchenrechtliche Existenz – mögen auch ihre Verdienste um das Gemeinwohl anerkannt und ihren Gliedern als Brüder im Herrn eine begrenzte Rechtsstellung eingeräumt sein. *Der ökumenische Gedanke hat im kirchlichen Grundgesetz keinen wesentlichen Niederschlag gefunden.*

Da die bisherige Betrachtung im wesentlichen keine positiven Ergebnisse erbracht hat, soll der Blickwinkel erweitert werden. Die Frage lautet nicht mehr: Wie steht das Kirchliche Grundgesetz zu den getrennten Kirchen und ihren Gliedern?, sondern: Welche Auffassung vertritt es in den zwischen den Konfessionen strittigen Fragen? Ist seine Konzeption in diesem weiteren Sinn „ökumenisch“, die Einheit wenigstens mittelbar fördernd? Naturgemäß werden hier diejenigen Anliegen im Vordergrund stehen, die die Kirchen der Reformation bewegen: Kirche, Hierarchie und Allgemeines Priestertum; vor allem aber Wort und Sakrament als geistliche und rechtliche Mitte der Kirche.

2. Kirche als Heils- und Rechtsgemeinschaft

Die zentrale Schwierigkeit dieses Verfassungswerks besteht darin, dem Auftrag Pauls VI. entsprechend die überwiegend theologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils in (rechtlichen) Verfassungssätzen abzubilden. Jede derartige Um-

formung bedingt jedoch notwendig eine Inhaltsänderung. Nach welchen Kriterien ist also abzubilden, damit das rechtliche Bild dem Original möglichst getreu sei? Originell zu sein wäre Untreue gegenüber dem Auftraggeber.

Das Kriterium kann nur ein theologisches sein, und zwar ein ekklesiologisches: Allein die Lehre von der Kirche kann letztlich sagen, wie ihre Verfassung rechtlich in Ordnung ist. Demgemäß nennt das Kirchliche Grundgesetz in seinem programmatischen Vorwort das Theologumenon, auf dem diese Rechtsverfassung beruht; es handelt sich um eine Deduktionskette, mit den Gliedern: Vater – Sohn – Kirche; diese Kirche aber wird zweifach vorgestellt.

Unter dem Gesichtspunkt des *Heils* ist sie *Gemeinschaft* des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; „*hier auf Erden*“ ist sie hierarchisch organisierte *Gesellschaft*, die ihren Heilsauftrag auch mit *rechtlichen* Mitteln erfüllt: Die Gesetze der Kirche schützen die (Einheit und göttliche Verfassung der) Kirche und leiten den Gläubigen (prooemium Abs. II und III).

2. 1 *Communitas und Societas*

Das Recht der Kirche beruht demnach auf der den Konzilstexten fremden grundlegenden Gegenüberstellung von (jenseitig-unsichtbarer, geistlicher) *Communitas* und (diesseitig-sichtbarer, rechtlich geordneter) *Societas*: (Nur) als organisierte Gesellschaft (*societas*) hat die Kirche Recht – wie jede andere Gesellschaft auch. In der tradierten Schulterminologie: *Ubi societas, ibi ius*. Die Einheit besteht lediglich im Urheber und im Zweck der Kirche (can. 1 § 1 Satz 2), nicht dagegen im Begriff der Kirche selbst.

Nicht zu Unrecht hat man darum von „Spiritualismus“ und einer „Spaltung im Kirchenbegriff“ gesprochen – wobei es nicht einer gewissen ökumenischen Pikanterie entbehrt, daß diese kanonistische „Ekklesiologie“, ungeachtet einer anderen sprachlichen Einkleidung, bis ins Detail der vor 1933 in Deutschland herrschenden evangelischen Kirchenrechtslehre entspricht, die mit Recht im Kirchenkampf gegen die Irrlehren der Deutschen Christen und des Nationalsozialismus als tendenziell häretisch erkannt und abgelehnt wurde – mit dem Unterschied, daß hier (in der *Lex Fundamentalis*) das Kirchenrecht naturrechtlich verstanden wird, dort jedoch als „Schöpfungsordnung“. Wie aber kann ein Rechtsbegriff, der für den Staat gleichermaßen gelten will, das Geheimnis der Kirche adäquat in rechtlichen Formen abbilden?

Mit anderen Worten: die „übernatürlichen“ Aussagen des Vaticanum II werden mit Hilfe eines „natürlichen“ Rechtsbegriffs abgebildet. *Ubi societas – ibi ius*. *Quoniam ecclesia societas, habet ius*. Staat und Kirche unterscheiden sich in diesem Rechtsbegriff nicht: Die Natur ordnet und begrenzt die Gnade. Dieses Recht spricht als ein Blinder von der Farbe. Wer sehen will, der sehe zu.

Geradezu peinlich ist es, daß mit der Dichotomie *Communitas–Societas* die abgelebte späromantische Unterscheidung Tönnies' zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ (ungeachtet der Abwertung letzterer bei Tönnies!) ausgerechnet im Grundgesetz der Kirche fröhliche Urständ feiert, wie aus den belgischen Vorlesungen und

Veröffentlichungen des Redaktors dieser Stellen der Lex Fundamentalis, W. Onclin, zu entnehmen ist. Obendrein kehrt die *Communitas-Societas*-Terminologie nicht aus Zufall an den entscheidenden Stellen wieder: was im Prooemium als Leitmotiv erscheint, wird in can. 1 zur Grundlegung der hierarchischen Struktur der Kirche, in can. 84 gar Grundlage der Beziehung zur Welt. (Dagegen wurde sie, weil bloße Wiederholung aus can. 1, bei der Begründung des Hirtenamts in can. 75 n. F. gestrichen.)

Rechtlich ist die Kirche nach dieser Juristenekklesiologie sichtbare *Societas*, anscheinend immer noch „so sichtbar wie die Republik Venedig“ (Bellarmin), und wie diese souveräne *Societas suprema* (d. h. perfecta, can. 86 § 1). Diese Kirche als naturrechtliche *Societas* ist Grundlage der Kirchenverfassung, nicht die Heilsgemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Letztere ist rechtlich nicht relevant: zwar (theologisch) übergeordnet, Grund und Ziel der juristischen *Societas* (can. 1 § 1 S. 2), aber eben – juristisch unbeachtlich³.

Nun liegt ein erster Grund offen, warum die getrennten Kirchen rechtlich nicht in Erscheinung treten: die Gemeinsamkeiten des Glaubens, des Wortes und der Sakramente betreffen die unrechtliche *Communitas*, nicht die *Societas*. Letztlich bleibt, wie schon angedeutet, ihr Kirchenrecht dann eben doch Vereinssatzung, wenngleich religiös motiviert – auch nach dem Konzil.

Gegenüber diesem fundamentalen Ansatz nehmen sich andere, im übrigen unter ökumenischem Aspekt sehr begrüßenswerte Neuerungen vergleichsweise unbedeutend aus, so die Erwähnung der Charismen in der Kirche (can. 1 § 4), der *Ecclesia semper reformanda* (can. 2 § 4 n. F.), der römischen Teilkirchen (can. 2 § 1 z. B.), gelegentlich auch schlicht „Kirchen“ genannt (can. 48 § 2; 60 § 3; Ausnahme: can. 88 § 2), und der legitimen Verschiedenheiten in Recht und Ritus (prooemium Abs. III; can. 2 §§ 2, 3, 4; can. 26; u. ö.) Sie sind nicht konstitutiv für den systematischen Aufbau der Verfassung als solcher: Vielfalt und Reform sind Angelegenheit des *Ius mere ecclesiasticum*, Charismen können nur als hierarchisch geordnete bestehen.

2. 2 Die rechtliche Unverbindlichkeit der theologischen Aussagen

Diese Grundunterscheidung und Verbindung von geistlicher *Communitas* und rechtlicher *Societas* hat weittragende Folgen.

Die wichtigste dürfte darin bestehen, daß alle die schönen und bestechenden *theologischen Aussagen dieses Grundgesetzes letzten Endes rechtlich ohne Belang sind*. Denn sie betreffen zunächst die *Communitas* des Heils. Was zählt und de facto „hier auf Erden“ ausgeführt werden wird, wenn einmal diese Lex in der Kirche verbindlich werden sollte, ist nicht die konziliare Verbrämung, sondern der juristische Teiltex –

³ In dieses etwas trostlose Bild paßt die unfäßliche Verfälschung eines Konzilstexts (GS 42), der von dem *geistlichen* Auftrag zur Hilfe gegenüber der Gesellschaft spricht, in einen can. 85 § 1, der eine *weltliche (!) Funktion* (munus) der Kirche beim Aufbau der Gesellschaft gemäß göttlichem Recht (!) behauptet. Ähnlich, wenn auch sublimer, ist die Uminterpretation von GS 42 in can. 87 § 2 zur „Kirche als Band der Nationen“. Es fällt schwer, bei dieser juristischen Version des Konzilstexts nicht an eine Restauration des mittelalterlichen *Orbis christianus* zu denken.

mag auch die saubere Trennung dem kanonistisch ungeübten Theologen im Einzelfall wegen der nicht unbeabsichtigten terminologischen Unschärfe Schwierigkeiten bereiten. Es besteht jedoch die schwere Verantwortung der Hirten zu prüfen, ob sie in dieser Rechtsverfassung die Strukturen des Konzils wiedererkennen.

3. Die Geltung des katholischen Kirchenrechts für evangelische und orthodoxe Christen

Was niemand nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu fürchten gewagt hätte – hier soll es Gesetz werden: *Die rechtliche Hoheitsgewalt* (Potestas, can. 75 § 2) *der römischen Kirche erstreckt sich nach ihrem Selbstverständnis dem Grundsatz nach auch auf alle evangelischen und orthodoxen Christen*. Nicht anders war die Rechtslage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Denn die Taufe gliedert ein in Christus und damit ohne weitere Umstände in die Kirche als Societas (can 6 §§ 1, 2; can. 67 § 1): der Getaufte wird (Rechts-)„Person“, d. h. rechtsfähig, mit allen Rechten und Pflichten. Diese Rechtsstellung wird – nicht dem Grund nach, wohl aber in der Ausübung – *eingeschränkt* 1. durch den sog. „obex“ („Sperre“; z. B. schuldlose Zugehörigkeit zu einer „getrennten Kirche“) oder 2. durch Kirchenstrafe; nicht jedoch wird sie dadurch *aufgehoben*: die Rechtsgewalt als solche bleibt in beiden Fällen bestehen.

Aus doppeltem Grund ist diese Regelung verwunderlich: Zunächst führt der Grundgesetztext nur vorkonziliare Quellenbelege an (CIC can. 87, Motu Proprio Cleri Sanctitatis von 1957), obwohl gerade diese Texte Gegenstand schärfster Kritik auf dem Konzil gewesen waren: Man konnte durchaus der Auffassung sein, daß diese Bestimmung des Kirchlichen Gesetzbuchs, soweit rein kirchlichen Rechts, längst durch entgegenstehendes Gewohnheitsrecht der reformatorischen und orthodoxen Kirchen derogiert war, sofern sie bei Inkrafttreten des CIC überhaupt von diesen jemals rezipiert waren.

Zum anderen ist die Änderung der Rechtslage durch das Zweite Vatikanische Konzil unberücksichtigt geblieben. Dadurch, daß entgegen überwiegender bisheriger kirchenamtlicher Auffassung die Religionsfreiheit, als Natur-, d. h. als göttliches Recht (can. 5 § 2, 87, 88, 90, 93) anerkannt, nun auch innerkirchliche Geltung beanspruchte – erst recht, wenn die Kirche auch als naturrechtliche Societas gedeutet wird –, ist jede Zwangsausübung und Zwangsandrohung in Glaubensdingen ausgeschlossen, sei es der Zwang physischer oder psychischer Art, gleich von welcher Societas er stamme. Da auch das kirchliche Recht der römischen Kirche ungeachtet seiner Eigenart aus naturrechtlichen Gründen den Zwang als Ultimo ratio bejaht, darf es *keine Gültigkeit für die getrennten Christen* beanspruchen – entgegen der Behauptung des Grundgesetzes. Die Obex-Formel ist als eine mit der Würde der menschlichen Person und mit der Achtung vor dem Gewissen unvereinbare Hilfskonstruktion aufzugeben, zumal sie, wie das vorkonziliare Eherecht zeigt, immer wieder Gewissenslasten beim nichtkatholischen Teil nicht verhindern konnte.

4. Allgemeines und besonderes Priestertum

Da die Kirche in rechtlicher Hinsicht lediglich naturrechtliche Societas – obzwar besonderen Stiftern und Zielen – ist, zu der aber alle getauften Christen gleich welcher Konfession zählen und ihrer Rechtsgewalt unterworfen sind – wie steht es dann mit der geistlichen Würde des Volkes Gottes, seinem Allgemeinen und Königlichen Priestertum, dieser Grundlage eines jeden Ökumenismus? Folgt rechtlich irgendetwas daraus?

Die Aussagen des letzten Konzils sind leuchtend und eindeutig. Sie brauchen nicht wiederholt zu werden. Ein Hinweis auf deren für die Verfassung der Kirche wahrhaft fundamentale Bedeutung genügt: in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche folgt auf das einleitende Kapitel über das Mysterium der Kirche ihr klarer Grundriß göttlichen Rechts: Volk Gottes (Kap. 2), Hierarchischer Aufbau vom Bischof her (Kap. 3), Laien (Kap. 4). Daraus ergibt sich die verfassungsrechtliche Konsequenz unter Verzicht auf jede nähere Begründung: Die Unterscheidung zwischen Hierarchie („Klerus“) und Laien, mag sie auch göttlichen Rechts sein (can. 27 § 1; CIC can. 107), existiert nur unter der Voraussetzung einer übergeordneten Gleichheit und Freiheit aller Glieder des Volkes Gottes. *Rechtliche Ungleichheit nur innerhalb und auf der Grundlage der Gleichheit der Kinder Gottes* – das ist die Aussage des Konzils und die Grundverfassung der Kirche. Der rechtlichen Verfassung obliegt es, diese Grundverfassung angemessen in rechtliche Strukturen auszuformen.

Und die Lex Fundamentalis?

Zunächst zu ihrer *Systematik*: Sie knüpft anfangs an die Kirchendeklaration an; das Kap. I über die Kirche „oder das Volk Gottes“ teilt sich auf in Art. 1, der *alle* Christgläubigen (auch die Hierarchen), und Art. 2, der die Hierarchie als solche betrifft. Art. 3 über die Laien – fehlt. Statt dessen folgt das II. Kapitel über die drei Kirchenfunktionen, jeweils mit ein bis zwei Schlußcanones über die Laien. Die Grundverfassung, wie sie das Konzil darlegte, ist damit verlassen.

Diese Anomalie ist nicht ohne Folgerichtigkeit; betrachten wir zunächst die Einzelaussagen über das Priestertum aller Gläubigen.

4. 1 Allgemeines Priestertum

Die theologische Einheit des Volkes Gottes (can. 1 § 4 S. 1) findet seinen gemäßen Ausdruck im Heiligen Priestertum aller (can. 1 § 2), aus dem aber einige „von Christus selbst“ zu Amtsdienern („ministri“, can. 1 § 3 S. 1) bestellt werden: hier ist die Wurzel der hierarchischen Ordnung, also der rechtlichen Societas. Folgt hieraus, daß das Allgemeine Priestertum zur (übergeordneten, rechtlich aber irrelevanten) Communitas zähle, in der Societas jedoch keinen Platz habe? Die genaue Analyse bietet ein differenziertes Bild.

Der umfangreiche can. 1 enthält in aller Kürze, was Art. 1 und 2 entfalten – jedoch in bezeichnender Abweichung von Lumen Gentium. Er beginnt nicht mit dem Mysterium der Kirche, sondern fängt sofort mit der Grundlegung der Hierarchie in der So-

cietas an; das „heilige Priestertum“ der Gläubigen folgt nach (§ 2). Diese fundamentale geistliche Gleichheit bezieht sich auf die Würde und die Auferbauung des Leibes Christi (can. 10; 26 S. 2), also auf die *theologische* Stellung der Gläubigen. Auf *juristischer* Ebene herrscht dagegen „wunderbare Verschiedenheit“ der Ordnung und Leitung, der Glieder und Ämter (can. 26 S. 1 und 3).

Kein Wunder, daß aus diesem „Königlichen Priestertum“ lediglich die kirchliche Rechtsfähigkeit folgt (can. 6) sowie die Berechtigung zu beten, zu opfern und Werke der Nächstenliebe zu vollbringen (can. 73 § 2), auch Heilsgaben entgegenzunehmen (can. 6 § 2; 14; 15). Ansonsten steht ihm zu, was das Naturrecht allen Menschen ohnedies gewährt; die verschiedenen (Grund-)Rechte der Menschenwürde (can. 3), der Religionsfreiheit in den verschiedenen Ausprägungen (can. 5 § 2; 88 ff.), der Gleichheit (can. 10), Vereinigungsfreiheit (can. 16) usf., nicht zu vergessen die verschiedenen – im übrigen höchst unvollständigen – prozessualen Grundrechte der can. 20; 21; 79 §§ 1, 4.

Es wäre also übertrieben zu behaupten, das Königliche Priestertum entfalte keinerlei Rechtswirkungen – es sind im wesentlichen diejenigen, die schon aufgrund des ehrwürdigen, angeblich so laienfeindlichen Codex Iuris Canonici allen Gläubigen gleich welchen Standes zukamen, sowie diejenigen, die allen Menschen aufgrund ihrer Natur zustehen. Im übrigen freilich bleibt es dabei, daß das Allgemeine Priestertum den Autoren des Kirchlichen Grundgesetzes offensichtlich rechtlich nicht faßbar erschien. Es gehört zum unsichtbaren, göttlichen Element der Kirche: der *Communitas* der Gläubenden (can. 1 § 1).

Das Bild sei vervollständigt durch Aussagen des Grundgesetzes über das Amtspriestertum und die Laien.

4. 2 *Amtspriestertum und Laienstand*

Das Amtspriestertum hat am Priestertum Christi teil (can. 65 § 2 vermittelt Weihe und Charakter *indelebilis*: can. 71 § 1), das Allgemeine Priestertum jedoch nicht (can. 1 § 2 bzw. 73 § 2 – wenngleich aus der systematischen Stellung von can. 53 § 3 und can. 73 § 2 eine Teilhabe erschlossen werden könnte). Es fehlt jede Verhältnisbestimmung zwischen Amts- und Allgemeinem Priestertum.

Sie wird aber deutlicher, wenn man die Aussagen über die Laien ergänzend heranzieht. Dann zeigt sich nämlich, daß die Laien zwar kraft ihres Allgemeinen Priestertums durch Taufe (can. 6 § 2 „alle“ Rechte; 53; 83) bzw. durch Taufe und Firmung (can. 73 § 2) an den drei Ämtern Christi Anteil haben (can. 53 § 3), aber diese Teilhabe rechtlich als Teilhabe an den drei „Ämtern“ *der Hierarchie* konstruiert wird (can. 61 § 2; 62; 73 § 2; 83), obwohl die deutsche Kanonistik (K. Mörsdorf) schon vor dem Konzil diese Teilhabe längst als Teilhabe an den drei Ämtern *der Kirche* herausgearbeitet hatte. D. h. das Allgemeine Priestertum ist als „Teilhabe“ minderen Rechts an der Hierarchie konzipiert – der alte Gedanke der Katholischen Aktion, freilich nicht der Gedanke des Konzils.

Das ökumenische Facit ist nicht sehr ermutigend. Hinter den schönen theologischen Worten vom Königlichen Priestertum steht im wesentlichen die dürre juristische Realität des zum Gehorsam verpflichteten Laien – nicht mehr. Das Allgemeine Priestertum aller Gläubigen, den reformatorischen Kirchen und dem Vaticanum II so teuer, ist allzu billig preisgegeben, zugunsten einer alles gewohnte Maß überschreitenden Betonung der Hierarchie.

5. Hierarchisches und synodales Prinzip

Als besondere Eigenart der kirchlichen Societas wird hervorgehoben, daß sie „hierarchice ordinata“ sei (can. 1 § 1, Prooemium Abs. II). Es mag, wie üblich, unerläutert bleiben, was eigentlich unter Hierarchie zu verstehen sei; es genüge zu wissen, daß sie nach can. 31 ff. in der Rangfolge Papst – Bischöfe – Priester – Diakone besteht, wobei freilich abweichend davon die Heiligungsfunktion vornehmlich nicht vom Papst, sondern von „den“ Bischöfen ausgeübt wird (can. 65 § 1).

Unter ökumenischem Aspekt fallen folgende Eigentümlichkeiten auf: Zunächst kann die stereotype Wiederkehr des „hierarchice“ nicht übersehen werden. Hierarchisch ist die Kirche geordnet, hierarchisch die Gemeinschaft zwischen den Bischöfen (can. 39 § 1; 53 § 1 n. F.; 59) und zum Papst (*apostolica communio* in can. 47 § 2 ist synonym), hierarchisch ist vor allem die kirchliche Ämterstruktur (Art. 2 can. 31 ff.). Sodann wird die traditionelle Zweiheit von Weihe- und Leitungshierarchie zugunsten einer einzigen hierarchischen Stufung aufgegeben, deren Grundstruktur die der bisherigen Jurisdiktionshierarchie ist, und damit die Hierarchisierung einem selbst dem Ersten Vaticanum unbekannten Höhepunkt zugeführt. Das eine Volk Gottes, hierarchisch gegliedert in Papst, Bischofskollegium, Presbyteriat, Diakonat (und Laien), nimmt auf allen Stufen je auf seine Weise alle drei Funktionen der Kirche wahr. Dieser einfache Aufbau wird jedoch *innerhalb* der einzelnen Funktionen durchbrochen: Lehr- und Leitungsfunktion werden von der zweifaltigen Spitze Papst-Bischofskollegium wahrgenommen (can. 56; 76), während die Heiligungsfunktion vornehmlich durch „die“ Bischöfe ausgeübt wird (can. 65 § 1). Die Kollegialität bleibt – weil Rechtsfigur der Societas, nicht der sakramentalen Communitas – auf Lehre und Leitung beschränkt (can. 38 § 1; CD 3).

Diese Unstimmigkeiten zeigen, daß die beiden Hierarchien bei genauerem Zusehen fortbestehen (can. 56/76; 65 § 1). Es bleibt also im Grund bei der alten Zweiheit der Hierarchien von *Potestas ordinis* und *Potestas iurisdictionis*; nur die Bezeichnungen sind entfallen. Der Versuch, sie mit den drei Funktionen der Kirche zu kombinieren, muß mangels tieferer rechtstheologischer Durchdringung als gescheitert angesehen werden. Der einzige ökumenische „Fortschritt“ liegt an der ausdrücklichen Beteiligung der Laien an den drei Funktionen. Aber das ist sachlich gegenüber dem CIC zumindest nichts Neues, wie schon ausgeführt.

Diese auffällige Betonung der Hierarchie lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß durch die Lex Fundamentalis die zweite Fundamentalstruktur der Kirchenverfassung und komplementäre Ergänzung des hierarchischen Prinzips, das *synodale Prinzip*, *fast völlig beseitigt* wurde – ein Rückschritt selbst gegenüber dem Stand von 1917. Nur hierarchisches und synodal-kollegiales Prinzip (letzteres soll hier nicht weiter differenziert werden) zusammen machen die Verfassung der Kirche aus; oder, mit den Worten der Liturgiekonstitution: die hierarchische und die gemeinschaftliche Seite (SC vor 26) der Kirche gehören zusammen, mag auch in der römischen Kirche die hierarchische, in den orthodoxen und einigen reformatorischen Kirchen die synodale Struktur stärker ausgeprägt sein.

Gegenüber diesem Grund-Fehler schlägt es wenig, wenn einige synodale Formen aufgeführt, das Bischofskollegium und die Bischofskonferenzen genannt, das Presbyterat als sakramentale Bruderschaft bezeichnet (can. 49 § 3), ja sogar der Papst (gelegentlich, nicht immer, z. B. can. 32 § 3 – gegen can. 9 Ziff. 3) zusammen mit den „anderen“ Bischöfen als (wichtigster) Teil dem Bischofskollegium eingeordnet wird: das ekklesiale und darum ökumenische Prinzip der Gemeinschaftlichkeit auf allen Stufen der Hierarchie ist nicht durchgeführt, vielmehr dem hierarchischen ein- und untergeordnet. Wie dies dem Dialog mit den getrennten Kirchen, vor allem des Ostens, dienlich sein soll, ist nur schwer einzusehen.

Statt dessen wurde der nicht restlos geglückte Versuch gemacht, die Hierarchie als einziges Verfassungsprinzip mit der an sich uralten, in das neuere katholische Kirchenrecht jedoch in der Fassung der protestantischen Aufklärung überkommenen Dreiämterlehre zu kombinieren, wie nun im einzelnen zu skizzieren ist.

6. Die drei Grundfunktionen der Kirche

6. 1. Überordnung des hierarchischen Prinzips

Zunächst wird die Hierarchie sinnwidrig den drei „Ämtern“ (Funktionen) der Kirche vorgeschaltet und damit übergeordnet (Art. 2 des ersten Kapitels über das Volk Gottes steht systematisch beherrschend vor Kap. 2 über die „Ämter“ der Kirche), obwohl sie in ihrer rechtlichen Ausformung überwiegend zum dritten, dem Leitungsamt gehört. Mit anderen Worten: Die Lex Fundamentalis versucht, die *theologisch* (vgl. can. 64 § 1; 66 § 1) *nachgeordnete* Leitungsfunktion *rechtlich* der Lehr- und Heiligungsfunktion (dem Dienst an Wort und Sakrament) *vorzuordnen* – ein Unterfangen, das in den Augen der „getrennten“ Christen kaum dem Verdikt der *Vergesetzlichung des Evangeliums* entrinnen dürfte. So steht nunmehr *rechtlich* die Societas vor der Communitas, das Recht vor der Liebe und dem Heil – während es doch *theologisch* nach dem platonisierenden can. 1 § 1 Satz 2 umgekehrt sein sollte (wenn man überhaupt noch in solchen falschen Antithesen sprechen dürfte!).

6.2 Rationalistische „Lehre“

Was die Reihenfolge der drei Funktionen untereinander betrifft, steht nicht die „hervorragende“ (can. 51 a. F.; in can. 52 n. F. gestrichen) Heiligungsfunktion an der Spitze, wie außerdem in can. 53 § 3, sondern die Lehre – ein merkwürdiges Relikt aus dem Rationalismus der Aufklärung, der in seiner schärfsten Form sogar die Lehrkanzel über den Altar stellte und heute mit Recht auch von der neueren evangelischen Kirchenrechtslehre abgelehnt wird.

„Lehre“ ist hier nicht einmal das „Wort“ des Evangeliums, verkündet im Gottesdienst (can. 60; 61; SC 35 ff.), – was die Voranstellung der „Wort-Funktion“ der Lehre vor die „Sakramentsfunktion“ der Heiligung noch hätte rechtfertigen können –, sondern vor allem die Darlegung des Depositum fidei als Summe apersonaler „Wahrheiten“, d. h. als Menge gleichrangiger dogmatischer Sätze (can. 9 Ziff. 1 „alle Wahrheiten“ – gegen UR 11 „hierarchia veritatum“; 54; 57;), die „im“ Wort Gottes enthalten sind, ja es ausmachen (can. 55 § 2 S. 2; 57). Die Interpretation des Wortes Gottes als zu bewahrende reine Lehre ist eine rationalistische Verengung, die abgestreift werden sollte – ebenso wie (zu Recht) die noch im Vaticanum I angenommene Unterordnung der Lehre unter die Leitung aufgegeben wurde. Die Ambivalenz wird illustriert durch die unsichere Terminologie: die Lehre sei zu verkünden und (!) darzulegen (can. 54 § 1); zu verkünden oder (!) zu predigen (can. 60 § 1); durch Verkünder und (!) Lehrer (can. 60 § 3).

6.3 Wort und Sakrament

Die Unsicherheit wird erklärt durch eine unzureichende Sicht des Verhältnisses von Wort und Sakrament: Zwar wird wiederholt (z. B. can. 52; 62) das in evangelischen Ohren angenehm klingende „ministerium verbi“ eingeführt; aber bei den Kennzeichen der Vollgliedschaft fehlt das Wort Gottes neben den Sakramenten, das auch nicht durch das gemeinsame Bekenntnis von formulierten Glaubenssätzen ersetzt werden kann (can. 9); in can. 52 ist es dem Sakrament untergeordnet; bei der Behandlung der Heiligungsfunktion (can. 63–74) ist zwar von den Sakramenten, den Sakramentalien, der Heiligenverehrung und dem Breviergebet (auch für Laien!, can. 73 § 3) die Rede, nicht aber vom Wort Gottes, das uns heil macht – ein theologischer Lapsus ersten Ranges, der erst in der letzten Fassung von can. 51 § 2 – also an systematisch falscher Stelle – durch Einfügung des Wortes Gottes notdürftig korrigiert wurde.

Die rationalistische Verengung des lebendigen verkündeten Wortes Gottes als darzulegende Lehre verhindert die Einsicht, daß eine gesonderte Lehrfunktion neben derjenigen der Heiligung nur als Wortverkündigung in ihren verschiedenen Formen legitim ist: primär als verkündetes Wort Gottes, sekundär als Wort der Lehre.

6.4 Leitung

Ähnliches gilt für die Leitungsfunktion und ihre Verankerung in Wort und Sakrament. Die gleiche Verabsolutierung wie bei der Lehre ist auch bei ihr anzutreffen: ihre

Verankerung im Wort (der Verkündigung im Gottesdienst) und Sakrament (vor allem der Eucharistie) bleibt gegenüber dem alles überstrahlenden hierarchischen Interesse im dunkeln. Man vergleiche den merkwürdig hilflosen can. 75 § 1, der aus der *Aufgabe* „der“ Kirche, den „Gläubigen“ mit Rat und Tat geistlich zu helfen, die gesamte rechtliche *Potestas* gubernationis ableitet, mit Dreiteilung der Gewalten; Papst und Bischofskollegium; Patriarchen, Metropolitane, Synoden; Behörden und sonstigen Institutionen; als ob damit die Heilssendung der Kirche hinreichend umschrieben und die Quelle der Hirtengewalt hinreichend benannt wäre! Nur in can. 64 § 1; 66 § 1 ist wenigstens mittelbar auf die Eucharistie als Endziel aller kirchlichen Dienste hingewiesen.

6. 5 Papst und Bischöfe

Um so mehr ist dafür vom Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium bzw. Ökumenischem Konzil die Rede, und nicht nur innerhalb der Erörterung der Leitungsfunktion, sondern auch an anderen Stellen, sei es gelegen oder ungelegen.

Damit ist natürlich das ökumenische Thema par excellence angesprochen; doch hier ist nicht der Ort, den verwickelten juristischen Wegen der *Lex Fundamentalis* im einzelnen zu folgen. Deutlich genug sind die Grundzüge: Ein gewisser Maximalismus in bezug auf den Papst ist nicht zu verkennen. Die hoheitsvolle Zurückhaltung des *Summus arbiter ecclesiarum* (OE 4) bildete nicht das Leitbild der rechtlichen Regelung. Die vielfach geforderte, weil naturrechtlich begründete Subsidiarität des Papstes im Verhältnis zum Bischofskollegium oder zur Bischofssynode fand keinen Niederschlag im Gesetz (wenn man sie nicht in can. 81 § 1 wiederfinden will) – im Gegenteil: selbst der Kardinalssenat geht der Bischofssynode vor (can. 36 n. F.).

Sprachlich kommt dieser Maximalismus sehr schön in den – dem CIC entnommenen – Attributen von Bischofskollegium und Papst zum Ausdruck: das Kollegium hat 1. volle und 2. höchste Leitungsvollmacht; der Papst jedoch besitzt 1. volle, 2. höchste, 3. oberste, 4. unmittelbare und 5. universale Leitungsvollmacht (can. 34; 40; 76).

Dieses Sprachspiel entbehrt nicht tieferer juristischer Bedeutung; es besagt, grob gesprochen, nicht weniger als *die rechtliche Überordnung des Papstes über das Bischofskollegium* (letzteres einschließlich Papst), ungeachtet der Epitheta ornantia des Kollegiums in den genannten Canones. Dabei sind Redaktionsversehen wie in can. 36 § 1 n. F. (wo die gesamtkirchliche Verantwortung der Bischöfe entgegen can. 38 § 1 in schönstem Kurialstil aus päpstlicher Vollmacht abgeleitet wird) und in can. 40 (wo unlogischer-, aber bezeichnenderweise eine Zustimmung des ohnedies im Kollegium schon mithandelnden römischen Bischofs verlangt wird, obwohl er nur zustimmen könnte, wenn er nicht Mitglied des Kollegiums wäre) weniger wichtig als die massive Reglementierung des Bischofskollegiums und seiner Vertretung, der Bischofssynode.

Sie geht zurück auf die *doppelte Begründung des Primats* in can. 34 § 1: der Papst ist Inhaber des Primats einmal als Haupt des Bischofskollegiums, zum anderen und

anscheinend unabhängig davon als Nachfolger Petri – als ob das Konzil mit diesen beiden Aussagereihen zwei unabhängige kumulative Rechtstitel hätte statuieren wollen (vgl. LG 8; 14; 18; 22 f.; OE 3; UR 2; CD 2; 3). Damit hat es den Anschein, als ob der Papst 1. einer der Bischöfe, freilich ihr Haupt, 2. zugleich Nachfolger Petri und 3. in letzterer Eigenschaft dem Bischofskollegium rechtlich vorgeordnet sei.

Unabhängig von der Richtigkeit oder Falschheit dieses Befunds steht fest, daß ausweislich des Grundgesetzes kraft der zahlreichen und keineswegs denknotwendig aus der Hauptstellung des Papstes erfließenden Reservationen und Vorrechte gegenüber dem Kollegium (z. B. can. 79 §§ 2, 3, 4) und dem Konzil (z. B. can. 42 §§ 1, 2) durchaus nicht beide, Papst und Kollegium, als gleichberechtigte oberste bischöfliche Spitze der Gesamtkirche gelten können. Die rechtliche Unterordnung des Bischofskollegiums in entscheidenden Punkten ist allzu deutlich. Das gleiche gilt für das Ökumenische Konzil.

Wieweit dies mit dem Vaticanum II vereinbar ist, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Es bleibt nur zu hoffen, daß der Schaden für die Ökumene, der durch diese kurialistische Rückkehr in vorkonziliares Denken entsteht, durch kanonistische Unkenntnis unserer getrennten Brüder in erträglichen Grenzen bleibe . . .

7. Sakramente

Einige fragmentarische Bemerkungen zur Stellung der Sakramente im Kirchlichen Grundgesetz mögen diesen Überblick abschließen.

In ökumenischer Sicht negative Aspekte (die dürftige Sakramentstheologie, der unterbetonte Gemeinschaftscharakter, die fehlende Verbindung von Wort und Sakrament) gehen mit auf die einseitig naturrechtliche Ableitung des Kirchenrechts aus der Kirche als *Societas* zurück, die die Bedeutung der Sakramente für die Kirchenverfassung „natur“gemäß nicht adäquat würdigen, geschweige denn normieren kann.

Sie sollten nicht davon ablenken, daß gewichtige ökumenische Anliegen obiter berücksichtigt wurden, was abschließend hervorzuheben nicht versäumt werden soll. Die zentrale Stellung der *Eucharistie* selbst für das kirchliche Recht ist wenigstens im Grundsatz erkannt, wenn auch die Folgerungen nicht gezogen werden konnten (can. 1 § 3; 52 n. F.; 64 § 1; 66 § 1), da die hierarchische Sicht des Amtes dominiert. Immerhin macht die Feier der Eucharistie mit der Lehre des Konzils nicht nur die (vorhandene) Einheit der Kirche sichtbar, sondern bewirkt sie auch (wo sie noch nicht voll vorhanden ist) (can. 52 S. 2) – womit auch rechtlich im Grundsatz der *Interkommunion* nichts mehr entscheidend im Weg steht (etwa im Gegensatz zur orthodox-lutherischen Theorie [nicht: Praxis], die nur ersteren Aspekt bejaht).

Der verfassungsrechtlichen Tragweite der *Taufe* und *Firmung* wurde schon gedacht; zu erwähnen ist auch die vorsichtige Formulierung des *Ehecanons*, die die Frage der Beteiligung des Priesters (im Hinblick auf die Ostkirchen) entgegen dem ersten An-

schein rechtlich offenläßt und auch der Anerkennung einer staatlichen Eheschließung nicht entgegensteht – übrigens unter Einfügung der Unauflöslichkeit in den neuen can. 72 § 2.

Größere Bedeutung kann auch can. 71 § 2 gewinnen, der den (ostkirchlichen?) *Priester* als außerordentlichen Spender der Weihe berücksichtigt – und damit die Lösung der vielerörterten Frage nach der *Presbyteralsukzession* (z. B. des lutherischen Amtes) fördern könnte.

Dieser kursorische Überblick über einige wichtige ökumenische Fragen des Grundgesetzes soll genügen; soviel wenigstens dürfte klar geworden sein: Ungeachtet der durchaus vorhandenen ökumenischen Aspekte und der zweifellos guten Absichten der Verfasser errichtet der gegenwärtige Entwurf der *Lex Fundamentalis* das massivste Hindernis, das Menschen seit dem Inkrafttreten des *Codex Iuris Canonici* dem Wunsch des Herrn „ut omnes unum“ entgegengestellt haben⁴.

Was sind die tieferen Ursachen für dieses Versagen? Es wäre zu vordergründig, würde man schlicht übergroßen Konservativismus oder gar mangelnde theologische Bildung den gelehrten Verfassern zum Vorwurf machen. Dafür ist dieses Grundgesetz allzugut gelungen, trotz aller Mängel im einzelnen. Die *Lex Fundamentalis* ist vielmehr in gewisser Hinsicht der folgerichtige, trotz gewisser technischer Mängel gut durchdachte und auf seine Weise erfolgreich zu Ende geführte Versuch, den Innovationsgehalt des *Vaticanum II* durch Transposition in ein juristisches Schema dem System des *Vaticanum I* einzuordnen oder, wo unmöglich, zu eliminieren. Sie stellt den großangelegten Versuch dar, mit rechtlichen Mitteln das letzte Konzil als ungeistlichen Irrtum der Geschichte ungeschehen zu machen. Darum mußte der katholische Ökumenismus schweigen.

⁴ Noch einiges wäre an ökumenischen Gesichtspunkten ins Treffen zu führen; so etwa die einseitige Bevorzugung der lateinischen Tradition mit der daraus folgenden neoscholastischen, zugleich rationalistischen wie individualistischen Denkweise des Entwurfs, durchsetzt mit obsoleten Anklängen an einen spiritualisierenden Neuplatonismus mit seinen schwer erträglichen, am Rand der Häresie stehenden Dualismen (Sichtbares-Unsichtbares, Aktion-Kontemplation, Diesseits-Jenseits, ja sogar Recht-Liebe: can. 1 § 1; die natur-, nicht heilsrechtliche Sicht der Kirchenordnung, als ob ein einseitig immanentistisches Rechtsverständnis der übernatürlichen „Natur“ der Kirche überhaupt jemals gerecht zu werden vermöchte; die daraus folgende unbedachte Übernahme bestimmter historischer Rechtsvorstellungen, wie etwa der, die Kirche müsse eine geschriebene Verfassung haben, sie solle dem (im weltlichen Bereich längst vielfach durchbrochenen und in seiner Kontingenz durchschauten) Gewaltenteilungsprinzip huldigen (can. 75 § 2; 77–79; 81 § 2 – freilich bleibt es ohne zureichende institutionelle Realität) und die weltliche Souveränität ohne Modifizierung für sich in Anspruch nehmen; die triumphalistische Sicht der Kirche, die von einer *theologia crucis* oder gar von einer auf Privilegien verzichtenden (GS 76) Kirche der Armut nichts weiß (die Not zu lindern ist kein Bedürfnis der Kirche nach can. 25), geschweige denn daß der Dienstcharakter der Kirche gegenüber der Welt erkannt wäre; die nicht zufällig bis auf Spuren (can. 51 § 1) fehlende Pneumatologie – als ob die Diastase zwischen Geist und Recht noch deutlicher gemacht werden müßte, usf. Doch mag es mit dem Angeführten sein Bewenden haben.