

EKKLESIOLOGISCHE LEITLINIEN IN DEN ENTWÜRFEN FÜR DIE NEUE GESETZGEBUNG *

Von Winfried Aymans

Das Gesamtprojekt der Reform des kanonischen Rechtes auf seine ekklesiologischen Leitlinien hin zu untersuchen, ist angesichts des unterschiedlichen Entwicklungsstandes der einzelnen Entwürfe im Herbst 1982 nicht ohne Risiko.

Die von Papst Johannes XXIII. angezielte und von Papst Paul VI. in Gang gebrachte Reform des kanonischen Rechtes scheint für den Bereich der lateinischen Kirche ihrem vorläufigen Abschluß entgegenzugehen. Die publizierten oder wenigstens tatsächlich bekanntgewordenen Gesetzentwürfe lassen entscheidende Grundlinien der künftigen Gesetzgebung erkennen. Als wichtigster Entwurf kann das Schema Codicis Iuris Canonici aus dem Jahre 1980 gelten. Dieses Schema hat im Oktober 1981 der Vollversammlung der Päpstlichen Kommission für die Reform des Codex Iuris Canonici zur Beratung vorgelegen. Die hierbei an dem Entwurf erfolgten Änderungen sind bislang nicht publiziert worden. Für sich alleine genommen ist das Schema-CIC von 1980 unvollständig; zentrale Rechtsaussagen über die Gesamtkirche und ihre Leitungsorgane sind dem Entwurf für eine Lex Ecclesiae Fundamentalis zu entnehmen. Da bis zur Stunde die Frage offen ist, ob der zuständige kirchliche Gesetzgeber der von der Reformkommission über fast zwanzig bewegte Jahre hinweg vertretenen Linie folgen und den Entwurf einer Lex Ecclesiae Fundamentalis in Rechtskraft setzen wird oder nicht, ist eine auch ekklesiologisch bedeutsame Grundfrage der künftigen Gesetzgebung gleichsam in der Schwebe. Gesetzt den Fall, er wird dieser Linie nicht folgen, so muß der Entwurf des Codex allein schon infolge dieser Entscheidung Änderungen erfahren, über deren Grundausrichtung man zwar klare Vorstellungen haben kann; wie dies jedoch im einzelnen tatsächlich aussehen wird, läßt sich nicht absehen, weil jeder Eingriff in die Entwürfe durch Weglassen, Zufügen, Umformulieren und allein schon durch den je neuen Zusammenhang folgenreiche Auswirkungen haben kann. Gleichwohl wird, wenn nicht alles trügt, der Codex Iuris Canonici für die lateinische Kirche als erster Reformentwurf für die Gesetzespromulgation vorbereitet. Dabei muß, abgesehen von den schon skizzierten offenen Fragen, davon ausgegangen werden, daß der Papst gleichsam in letzter Stunde durch persönlichen Eingriff noch Änderungen an den ihm vorliegenden Texten vornimmt. Da die Reform des katholisch-orientalischen Kirchenrechtes

* Vortrag gehalten auf einem interdisziplinären theologischen Symposium am 23./24. Oktober 1982 in Berlin.

noch nicht das ausgereifte Stadium der anderen Entwürfe erreicht hat, bleibt diese im folgenden weitgehend unberücksichtigt. Trotz dieser offenen Fragen ist es aber nicht sinnlos, das Gesamtprojekt der Reform des kanonischen Rechtes im Stande von 1980 zu untersuchen, weil dadurch Kriterien gewonnen werden können für die spätere Beurteilung der endgültigen Gesetzestexte.

Das Thema ist aber auch aus anderem Grunde ein Wagnis. Innerhalb der von der Glaubenseinheit her notwendigen gemeinsamen katholischen Ekklesiologie gibt es je nach der geschichtlichen Bedingtheit und nach dem methodischen Ausgangspunkt durchaus verschiedene ekklesiologische Wege, auf denen man sich theologisch dem Geheimnis der Kirche nähern kann. Sie alle gehören zusammen und ergeben so erst eine Ahnung vom Ganzen. In der kirchlichen Gesetzgebung, die ein Element der Tradition der Kirche ist, werden sich notwendig Spuren von manchen solcher theologischer Betrachtungsweisen finden. Der geschichtliche Rahmen für die derzeitige Reformgesetzgebung ist durch das II. Vatikanische Konzil bestimmt. Deshalb wird vor allem danach zu fragen sein, inwieweit die Gesetzesentwürfe und namentlich das Schema des künftigen Codex von dem Leitgedanken der *Communio* geprägt sind. Aber auch in diesem Rahmen kann es nur darum gehen, aus der Fülle der denkbaren Einzelthemen einige wenige charakteristische Fragen aufzugreifen. Dies soll in der Weise geschehen, daß gleichsam in drei konzentrischen Kreisen von allgemeineren zu konkreteren Fragen vorangeschritten wird. Dabei stehen zunächst mehr methodische Fragen im Vordergrund.

An erster Stelle gilt es, sich zu vergegenwärtigen, daß der künftige Codex nicht isoliert betrachtet werden darf, sondern nur als ein Teil der im Lichte des II. Vatikanischen Konzils durchzuführenden Reform des gesamten kanonischen Rechtes verstanden werden kann. In einem zweiten Kreis soll die Gesamtanlage des Codex in sich gewürdigt werden. Der engste dritte Kreis gilt dann dem Versuch, einige Sachprobleme — hauptsächlich mit dem Blick auf das II. Buch des Codex — kritisch zu erörtern. Vorausschicken möchte ich jedoch ein paar Vorbemerkungen über das kirchenrechtliche Grundverständnis, wie es in der Reformkommission artikuliert worden ist, weil sich darin in der Tat das wichtigste ekklesiologische Datum ausspricht.

1. Vorbemerkung zu Charakter und Funktion des Kirchenrechtes

Unter den zehn Prinzipien, die der Codex-Reform zugrundegelegt worden sind¹, müssen zwei wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung

¹ *Principia* quae Codicis iuris Canonici recognitionem dirigant: *Communiones* (zit.: *Comm*) 1 (1969) 77–85.

für das Kirchenrecht herausgehoben werden. Diese handeln einerseits von dem Rechtscharakter des Kirchenrechtes, andererseits von der Funktion des Rechtes im Mysterium der Kirche.

a) Der Rechtscharakter des Kirchenrechtes

Das erste Prinzip besteht darauf, daß der neue Codex ganz und gar rechtlichen Charakter behalten müsse². Mag dieses Postulat aus heutiger Sicht eher wie eine Selbstverständlichkeit erscheinen, so ist es doch aus den Zeitumständen verständlich und ekklesiologisch von ausschlaggebender Bedeutung.

Man wird sich in diesem Zusammenhang noch einmal vergegenwärtigen müssen, daß sich im II. Vatikanischen Konzil selbst ein gewisser, nicht immer klar definierter Antijuridismus verbreitet hatte. Eine nur flüchtige Analyse der Konzilsdokumente zeigt jedoch, daß hier nicht das Kirchenrecht selbst in Frage gestellt wurde, sondern eine ungerechtfertigte einseitige Vorherrschaft rechtlichen Denkens und rechtlicher Kategorien in der Darstellung der Kirche. Namentlich an den ersten Entwürfen für eine Kirchenkonstitution wurde Kritik dieser Art geübt. Bischof *de Smedt* warnte mit seiner griffigen Formel vor Triumphalismus, Klerikalismus und Juridismus. Die Kardinäle *Frings* und *Döpfner* verlangten, es dürfe über das Mysterium nicht geschwiegen werden; das aber sei der Fall, wenn man zu ausschließlich an juristischen Aspekten hänge³. Solche Kritik läßt den relativen Charakter des konziliaren Antijuridismus erkennen. Die besonders an der römischen Kurie herrschende Ekklesiologie stand unter dem maßgeblichen Einfluß des *Ius Publicum Ecclesiasticum*, einem Einfluß, der gelegentlich als „die babylonische Gefangenschaft“ der Ekklesiologie bezeichnet worden ist⁴. Dies bedeutete eine einseitige Vorherrschaft der sichtbaren, stiftungsmäßigen, institutionellen Seite, die aus der kontroverstheologischen Vorgeschichte verständlich, aber mindestens ergänzungsbedürftig war. Es galt, den Mysteriencharakter, die heilsgeschichtliche Kontinuität, die Breite der charismatischen Begabung, kurz eine größere Fülle im Wesen der Kirche wiederzuentdecken und bewußt zu machen. Konziliare Lehrdokumente dürfen sich in der Tat nicht als bloßer Kommentar zum rechtlichen Selbstver-

² *Principia* (Anm. 1) 78, Nr. 1 „... Imprimis novus Codex indolem iuridicam omnino retineat oportet cum spiritu proprio ...“

³ Vgl. den Bericht von G. Philips: LThK — Konzilsergänzungsband I, Freiburg—Basel—Wien 1966, 140 f.

⁴ O. González-Hernández, Das neue Selbstverständnis der Kirche und seine geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen: De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. v. G. Baraúna, Bd. I, Freiburg—Basel—Wien/Frankfurt 1966, 172.

ständnis der Kirche verstehen. Andererseits waren es Themen von spezifisch rechtlicher Bedeutung, die ein besonderes Interesse des Konzils fanden, etwa die bischöfliche Kollegialität, die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche. Insbesondere das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe zeigt, daß das Konzil sich durchaus auch in rechtlichen Bahnen bewegen wollte und konnte.

Dennoch dürfte der relative Antijuridismus des Konzils mindestens psychologisch den Boden für eine Tendenz bereitet haben, die sich in jenen Jahren unter dem Schlagwort „vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung“⁵ in der wissenschaftlichen Diskussion hervortat. War diese Tendenz auch teilweise aus dem berechtigten Anliegen motiviert, das Verständnis des kanonischen Rechtes aus einer zu weit gehenden Parallelisierung mit dem staatlichen Recht zu befreien, so lief sie im Ergebnis doch darauf hinaus, den primären Rechtscharakter des Kirchenrechtes in Frage zu stellen. Dabei ging es nicht so sehr um die äußere Form des Kirchenrechtes, sondern um die Bestreitung seiner objektiven Verbindlichkeit. Wenn aber die Substanz des Kirchenrechtes auf das Gewissen des einzelnen hin relativiert und als bloße Richtlinie für das Handeln verstanden wird⁶, ist der Rechtscharakter des Kirchenrechtes aufgelöst. Dann begreift man das Kirchenrecht genau so, wie R. Sohm das evangelische Kirchenrecht verstanden hat⁷. Die Aufnahme des im reformatorischen Bereich gebräuchlichen Begriffs der „Kirchenordnung“ hat nicht nur eine beiläufige Änderung des Kirchenrechtsverständnisses, sondern eine substantielle Änderung des Kirchenbegriffes selbst zur Folge. Es kommt notwendig zu der Antinomie von Geistkirche und Rechtskirche.

Somit greift das erste Prinzip der Kirchenrechtsreform tiefer, als es auf den ersten Blick scheint. Das heißt: Der Rechtsbegriff als solcher muß für das Kirchenrecht gewahrt werden. Damit wird keineswegs welt-

⁵ Vgl. P. Huizing, Reform des kirchlichen Rechts: Concilium 1 (1965) 670–685, hier 676 ff.; ders., Um eine neue Kirchenordnung: Müller/Eisener/Huizing (Verf.), Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?, Einsiedeln, Zürich, Köln 1968, 55–83.

⁶ Vgl. P. Huizing, Kirchenordnung (Am. 5) 66, 69.

⁷ Vgl. R. Sohm, Kirchenrecht II, Berlin 1970 (Unveränderter Nachdruck der 1923 erschienenen ersten Auflage) 145: „... Es ist seinem Wesen nach etwas anderes als das *jus humanum* des Katholizismus. Es ist kirchlich (menschlich) gewillkürte und darum unverbindliche Ordnung des äußeren kirchlichen Lebens. Es ist keine Rechtsordnung, die durch sich selber im Gewissen verpflichtete. Es beruht auf einer menschlichen Überlieferung (*traditiones humanae*), die man aus freien Stücken (*libenter*), soweit sie dem Evangelium nicht widerspricht, um der ‚Liebe und Einigkeit‘, um des ‚Friedens und der gemeinsamen Ruhe willen‘ beobachten kann. Es ist ohne jeglichen Rechtscharakter“ (Sperrungen im Original).

liches oder gar staatliches Recht in die Kirche hineingetragen, denn der Rechtsbegriff muß ebenso im vorstaatlichen wie im vorkirchlichen Raum – rechtsphilosophisch und übrigens auch rechtstheologisch – entwickelt werden. In diesem Sinne muß Kirchenrecht als verbindliche Ordnung des Gottesvolkes gewußt werden, eine Ordnung, die auch das Gewissen des einzelnen verpflichtet. Man kann getrost davon ausgehen, daß die innere Spannkraft des Kirchenrechtes weiter reicht als die des weltlichen Rechtes, in bestimmten Bereichen aber auch unnachgiebiger als dieses sein muß. Die Kirche dürfte im Ernstfall mehr Raum für die Austragung von Konflikten haben, die zwischen dem Gewissen des einzelnen und den Anforderungen der kirchlichen Rechtsordnung entstehen können. Wo das Gewissen im Einzelfall der Anforderung der Rechtsordnung nicht entsprechen kann, werden aber die Folgen je nach Lage des Falles unterschiedlich sein. Die Gewissensverpflichtung ist jedoch so ernst, daß der rechtswidrig Handelnde die Rechtsfolgen auf sich nehmen und im Extremfall sogar die Ausgliederung aus der aktiven Kirchengemeinschaft (*excommunicatio*) hinnehmen muß. Dies bedeutet nicht Gewissenszwang für den einzelnen, sondern Wahrung der nicht zur Disposition stehenden Identität der Kirche.

b) Der theologische Charakter des Kirchenrechts

Während man das erste Prinzip ein konservatives Prinzip nennen kann, insoweit es die katholische Tradition im Kirchenrechtsverständnis wahren will, wird diesem ein anderes Prinzip an die Seite gestellt, das darauf abzielt, im Sinne des II. Vatikanischen Konzils die theologische Eigenart und Funktion des Kirchenrechts zu unterstreichen. Hier galt es für weite Kreise, Neuland zu betreten, denn das Konzil hatte sich von dem Begriff abgewandt, dem bis dahin über lange Zeit hinweg eine Schlüsselrolle für die Begründung des Kirchenrechts, ja für die Darstellung der Kirche selbst zugefallen war: die Kirche als „*societas perfecta*“⁸.

Die Kirchenkonstitution ist darum bemüht, die Rechtsordnung als einen Aspekt der komplexen Wirklichkeit Kirche zu begreifen. Man kann nicht behaupten, daß die Formulierung des entscheidenden Textes in Lumen Gentium n. 8 Abs. 1 besonders gut gelungen sei. Denn bei der Gegenüberstellung von Innen- und Außenseite der Kirche wird der Begriff des „*corpus Christi mysticum*“ ganz der Innenseite zugeordnet. Der das charakteristische Wesen der Kirche umfassen-

⁸ Der Standardbegriff der „*societas perfecta*“ kommt in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils nicht ein einziges Mal vor.

de Begriff des „Mysterium“ wird so einseitig akzentuiert und durch den blassen philosophischen Begriff der „realitas complexa“ ersetzt. Das Kirchenrecht erscheint so – freilich innerhalb der komplexen Wirklichkeit – direkt als Ausdruck der „societas“, nicht als Ausdruck des Mysteriums⁹.

Eine ähnliche Unsicherheit zeigen die Reformprinzipien. Sieht man einmal davon ab, daß hier gelegentlich wiederum von der „societas completa“¹⁰ und sogar von der „societas perfecta“¹¹ gesprochen wird, schießt die Kernaussage doch eher in der umgekehrten Richtung über das Ziel hinaus. In dem dritten Prinzip wird behauptet, das Recht habe im Mysterium Kirche gleichsam den „Sinn eines Sakramentes oder eines Zeichens des übernatürlichen Lebens der Gläubigen, das es bezeichnet und fördert“¹². Hier wird dem Recht der Kirche ein quasisakramentaler Charakter zugesprochen. Dies kommt einer Mystifizierung des Kirchenrechtes gleich. Man muß sich nicht darüber wundern, daß gerade dieser Satz bei der Beratung der Prinzipien während der Bischofssynode von 1967 auf beträchtliche Kritik gestoßen ist¹³. Wenn man auch nicht alle Argumente annehmen kann, die bei dieser Gelegenheit vorgebracht worden sind, so hat doch der Präsident der Codex-Kommission in seiner zusammenfassenden Antwort – gestützt auf den Beitrag eines Synodalen, dessen Hauptaussage er sich allem Anschein nach zu eigen gemacht hat – das Prinzip auf das rechte Maß zurückgenommen¹⁴. Ebensowenig wie die Kirche als Mysterium ein achttes Sakrament ist, kann das Kirchenrecht als ein Quasi-Sakrament verstanden werden. Es hat vielmehr Anteil an dem sakramentalen Wesen der Kirche, ist ein konstitutives Element des Mysteriums Kirche. Das Kirchenrecht ist Ausdruck des geistlichen Lebens der Kirche. Es muß deshalb von dem inneren

⁹ Der Text LG 8,1 lautet: „Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia caelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento.“ Der Text ist durch drei Gegenüberstellungen gekennzeichnet, wobei auch die von F. Tönnies (Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe einer reinen Soziologie, Leipzig 1887. Der Untertitel entstammt der 2. Auflage von 1912. Das Werk wurde zweimal, nämlich 1969 und 1979, bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt nachgedruckt.) in die Sozialphilosophie eingeführte, inzwischen aber überholte Gegenüberstellung von „communitas“ und „societas“ anklingt.

¹⁰ *Principia* (Anm. 1) 81, Nr. 5, Abs. 1.

¹¹ Ebd. 85, Nr. 9, Abs. 1.

¹² Ebd. 79, Nr. 3, Abs. 1: „Nam ius in mysterio Ecclesiae habet rationem veluti sacramenti seu signi vitae supernaturalis christifidelium, quam signat et promovet.“

¹³ Vgl. Herder-Korrespondenz 21 (1967) 532.

¹⁴ *Responsiones*: Comm 1 (1969) 92–98 (97, n. 14).

Wesen der Kirche selbst her entwickelt werden; es kann nicht von einem philosophischen Apriori abgeleitet werden.

Damit sind die beiden Ecksäulen benannt, auf denen die Reform des Kirchenrechtes aufbauen mußte: einerseits die Wahrung des formalen Rechtsbegriffes, andererseits die Entwicklung dieses Rechtes aus dem Wesen der Kirche selbst.

2. Die mehrgliedrige Kodifikation

Die Frage der Kodifikation des Kirchenrechtes ist nicht nur eine juristisch-methodische; sie ist auch ekklesiologisch von einiger Bedeutung.

Dabei steht nicht die Frage im Vordergrund, ob das Kirchenrecht nach dem Vorbild des Codex von 1917 in der Weise neuzeitlich-abstrakter Rechtssätze zusammengefaßt werden sollte. Diese Frage ist zwar gelegentlich kritisch aufgeworfen worden, indem einerseits auf den aufklärerisch-absolutistischen Ursprung der Kodifikationsidee verwiesen¹⁵ und andererseits auf die praktischen Probleme einer Kodifikation aufmerksam gemacht wurde¹⁶, doch sind die vorgebrachten Argumente nicht so überzeugend, daß daraus eine größere Diskussion entstanden wäre¹⁷.

Die entscheidende Frage, vor die sich die Reform von Anfang an gestellt sah, war vielmehr die, ob das gesamte kanonische Recht der ganzen katholischen Kirche in einem einzigen Kodex zusammengefaßt werden solle, oder ob mehrere Gesetzbücher sinnvoll seien¹⁸.

¹⁵ Z. B. F. Elsener, Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte: Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung (Anm. 5) 27–53.

¹⁶ Erst jüngst L. Örsy, Ein Weg, das neue Kirchenrecht einzuführen: Orientierung 45 (1981) 209–211.

¹⁷ Es sollte freilich nicht der Eindruck erweckt werden, als sei diese Perspektive bei den Reformarbeiten gar nicht in den Blick gekommen. Auf Konsultorebene ist hierüber schon 1968 beraten worden; vgl. hierzu Comm 1 (1969) 107 Anm. 2.

¹⁸ Schon in der vorbereitenden Sitzung der Konsultorenkommission, die unter dem Vorsitz des Präsidenten Kardinal Ciriaci am 6. Mai 1965 stattfand, wurden einige „puncta fundamentalia“ vorgelegt, von denen das erste so lautete: „Quaestio utrum unus an duo Codices faciendi sunt, unus pro Orientalibus et alter pro aliis praemisso Codice quodam fundamentalis“ (Comm 1, 1969, 37); ähnlich Papst Paul VI. in seiner Ansprache anläßlich der feierlichen Eröffnung der Reformarbeiten am 20. November 1965: „Peculiaris vero hic existit quaestio eaque gravis, eo quod duplex est Codex Iuris Canonici, pro Ecclesia Latina et Orientali, videlicet num conveniat communem et fundamentalem condi Codicem, ius constitutum Ecclesiae continentem“ (Comm 1, 1969, 41).

Nun, in einem frühen Stadium der Reform ist die Entscheidung zugunsten einer dreigliedrigen Kodifikation ausgefallen. Den beiden für die lateinische und die orientalischen Kirchen zu gestaltenden Codices sollte eine die ganze katholische Kirche betreffende „Lex Ecclesiae Fundamentalis“ vorgeschaltet werden¹⁹. Das Schicksal des Entwurfes einer LEF ist im Laufe der Reformjahre wechselvoll gewesen, vor allem hinsichtlich seiner publizistischen Behandlung²⁰. Dabei haben wohl vor allem unterschiedliche Erwartungen an den Inhalt eines solchen Grundgesetzes eine große Rolle gespielt. Es verdient aber festgehalten zu werden, daß alle im Lauf der Zeit mit der Frage kirchenamtlich befaßten Gremien sowie der Weltepiskopat sich bis zuletzt mit eindrucksvollen Mehrheiten prinzipiell für dieses Projekt ausgesprochen haben²¹.

Obwohl es bis zur Stunde ungewiß ist, ob der fertiggestellte Entwurf Rechtskraft erlangen wird, verdient die Idee der dreigliedrigen Kodifikation und damit auch der Gedanke der LEF eine positive Beurteilung. Diesem System liegt der der konziliaren Ekklesiologie durchaus gemäße Gedanke der „Einheit in der Vielheit“ zugrunde. Gewiß läßt sich ein solches Programm auf vielerlei Weise verwirklichen, durch entsprechende sachliche Vorkehrungen sogar in einem einzigen Einheitskodex für die ganze katholische Kirche. Der Vorzug der dreigliedrigen Kodifikation liegt aber hauptsächlich darin, dieses Programm auch formal zum Ausdruck zu bringen.

Wenn sodann gegen die LEF eingewandt wird, ein solches, die ganze katholische Kirche betreffendes Gesetzeswerk sei neuartig, die Kirche sei bislang ohne ein solches ausgekommen²², so ist dies doch ein ziemlich dürftiges Argument, das sich gegen jeden methodischen Fortschritt in der Erfassung des Rechtsstoffes der katholischen Kirche verwerten läßt.

¹⁹ Die erste Entscheidung in diese Richtung wurde getroffen auf der Vollversammlung der Kardinalskommission am 25. November 1965; vgl. Comm 1 (1969) 114.

²⁰ Eine genauen Überblick über die öffentliche Diskussion und die hierbei erörterten Fragen siehe bei W. Aymans, Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. v. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1980, 39–51, bes. 43 ff.

²¹ Dies ist kontinuierlich so gegangen bis hin zu der Versammlung einer speziell gebildeten Arbeitsgruppe von Kardinälen (erwähnt bei L. Örsy, Ein Weg [Anm. 16] 209), die sich allein noch einmal mit der Frage der Opportunität der LEF zu befassen hatte und sich mit überwältigender Mehrheit zugunsten der LEF ausgesprochen hat.

²² Vgl. etwa W. Kasper, Ein Grundgesetz der Kirche – ein Grundgesetz der Restauration?: Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen, Mainz 1971, 26 f. Ähnlich neuestens auch wieder L. Örsy, Ein Weg [Anm. 16] 210.

Man muß davon ausgehen, daß es eine *Einheit der katholischen Kirche auch im Rechtsbereich* immer gegeben hat und vom Wesen des Kirchenverständnisses her geben muß. Infolgedessen bleibt als grundsätzliche Alternative zur LEF nur die Wiederholung bestimmter gleichlautender Rechtsnormen in den verschiedenen Rechtsbereichen, beispielsweise in den beiden Codices. Man kann sich gewiß darüber streiten, ob und inwiefern der Inhalt des vorliegenden Entwurfes der LEF verbesserungsbedürftig und jedenfalls verbesserungswürdig ist. Man kann aber nur schwer dem pauschalen Urteil zustimmen, die sog. theologischen Canones seien nicht nötig, weil sie im Neuen Testament und in den großen Konzilsdokumenten besser ausgesagt seien²³. Ein einziger Hinweis mag hier genügen. Das auch rechtlich bedeutsame Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirchen ist vom II. Vatikanischen Konzil in vielfachen Modalitäten berührt und in der Kirchenkonstitution in einem Nebensatz beiläufig auf eine kurze Formel gebracht worden²⁴. Dies mag für eine dogmatische Konstitution genügen. Man kann aber kaum ernst daran zweifeln, daß der Entwurf der LEF diesen fundamentalen Gedanken formal besser und rechtssystematisch grundlegender zum Ausdruck gebracht hat²⁵.

Unter dem Gesichtspunkt des Programms „Einheit in der Vielheit“ würde die LEF einen weiteren wichtigen Vorzug mit sich bringen. Wer die Auffassung teilt, daß das traditionelle Konzept der sog. lateinischen Kirche – auch im Hinblick auf ihr Rechtsbuch, den Codex – viel stärker als landläufig angenommen kulturell gebunden ist, und wer sich infolgedessen wünscht, daß den jungen Kirchen namentlich in Afrika und Asien ein *größerer Spielraum für eine angemessene eigene Kirchenrechtsentwicklung* bleibt²⁶, der müßte eine LEF aus

²³ So L. Örsy, Ein Weg (Anm. 16) 210.

²⁴ LG 23, 1. Direkt geht es dem Konzil an dieser Stelle darum, die kollegiale Einheit der Bischöfe aufgrund der wechselseitigen Beziehungen zu den Teilkirchen und zur Gesamtkirche zu erläutern. In einem Nebensatz wird dabei über die Teilkirchen ausgeführt, daß sie nach dem Bilde der Gesamtkirche gestaltet sind, „in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit“. Dies ist aber eine ekklesiologisch hochbedeutsame Formel, der eine viel grundlegendere Bedeutung zukommt, als es dem konziliaren Text zufolge scheint. Wenn ich mich nicht täusche, bin ich einer der ersten gewesen, die auf die grundsätzliche Bedeutung dieses Textes aufmerksam gemacht und ihn einer eingehenderen Analyse unterzogen haben; vgl. W. Aymans, Die Communio Ecclesiarum als Gestaltungsgesetz der Kirche: AfKKR 139 (1970) 69–90.

²⁵ Schema-LEF can. 2 § 1 „Ecclesia Christi universa in particularibus Ecclesiis et ex iisdem existit, ita ut sit etiam Corpus Ecclesiarum, ...“.

²⁶ Diese Einsicht gehörte zu den wichtigsten Ergebnissen eines *Inter-Episcopal Conference Meeting*, das zur Beratung hauptsächlich des Schema Liber II De Populo Dei vom 14. bis 18. August 1978 in Ottawa/Canada von Bischofskonferenzen vornehmlich aus dem angelsächsischen Raum beschickt worden war.

Prinzip begrüßen. In dieser Hinsicht fallen die inhaltlichen Mängel weniger ins Gewicht als der Gewinn an Spielraum für eine pluriforme Rechtsentwicklung.

Auch das richtige Verständnis des päpstlichen Amtes könnte durch die dreigliedrige Kodifikation gefördert werden. Namentlich in ökumenischer Hinsicht ist es nämlich falsch, die Prärogativen des päpstlichen Amtes im Spiegel jener Rolle zu begreifen, die dem Papst im Codex Iuris Canonici zugewiesen wird. Hier pflegt vorschnell behauptet zu werden, das *Amt des Papstes als des Patriarchen der lateinischen Kirche* sei in dem *Amt des Oberhauptes der katholischen Kirche* aufgegangen. Ohne daß in irgendeiner Weise an dieser doppelten Rolle des Papstes Zweifel geltend gemacht oder sachliche Abstriche angestrebt werden, würde deren formale Unterscheidung doch die Rolle des Oberhauptes der Gesamtkirche weniger stark mit einzelnen ordentlichen Kompetenzen befrachtet erscheinen lassen, die dem Papst tatsächlich in der lateinischen Kirche zukommen.

Gewiß lassen sogar in dieser Hinsicht die vorliegenden Entwürfe manches zu wünschen übrig. Der formale Ansatz der dreigliedrigen Kodifikation jedoch würde durch sich selbst in die richtige Richtung weisen.

Auf einen grundsätzlichen Mangel des Entwurfs der LEF sei wenigstens kurz hingewiesen. Leider haben die Verfasser sich durch das Adjektiv „fundamentalis“ dazu verleiten lassen, die notwendigen Normen über das interrituelle Verkehrsrecht in die nachgeordneten Codices zu verweisen²⁷. Aber gerade diese Materie hätte einer einheitlichen Regelung bedurft, einer Regelung, die eines weiteren Nachdenkens wert gewesen wäre und sich nicht nur an dem kümmerlichen Vorbild des CIC/1917 orientiert hätte. Jedenfalls ist es betrüblich, daß das interrituelle Verkehrsrecht nunmehr in den beiden Codices unabgestimmt, zusammenhanglos und unvollständig erscheinen muß²⁸.

Im übrigen wird man sich über folgendes klar sein müssen. Wenn die LEF nicht spätestens zusammen mit dem CIC-lat publiziert wird,

²⁷ In der Tat inkorporiert das Schema-LEF nicht das ganze die Gesamtkirche ohne Unterschied betreffende Recht; vielmehr wird Wert gelegt auf Rechtsaussagen von grundsätzlicher Bedeutung. Das interrituelle Verkehrsrecht umfaßt aber die klassischen rechtlichen Kommunikationswege zwischen den autonomen Rituskirchen.

²⁸ Im Schema-CIC sind etwa zu beachten can. 109 (Personen-Status), can. 325 § 1 (Bischofskonferenz), can. 339 § 2 (Personale Teilkirchen), can. 396 (Bischofsvikar), can. 457 (Personalpfarre), can. 806 (Taufspendung), ganz zu schweigen von den komplizierten Fragen, die sich aus dem Eherecht ergeben.

dürfte dies das endgültige *Ende des dreigliedrigen Kodifikationsplanes* bedeuten. Das Schema des CIC von 1980 ist ohne die LEF in wesentlichen Punkten unvollständig. Wenn daher die bestehenden Lücken des Codex bei dessen Promulgation aus dem Normbestand der LEF geschlossen sein werden, gibt es keinerlei materiell-rechtliches Bedürfnis nach einer LEF mehr. Jede weitere gesetzgeberische Arbeit an diesem Projekt kann dann eingestellt werden; aber auch die wissenschaftliche Diskussion und Vertiefung dürfte dann für geraume Zeit ihren Antrieb verlieren und deshalb erlahmen.

Hier und jetzt aber kann über ekklesiologische Implikationen des Codex nicht gesprochen werden ohne Rücksicht auf das Schema-LEF, weil die derzeit vorliegenden bzw. in Arbeit befindlichen Entwürfe zu einer dreigliedrigen Kodifikation ein gesetzgeberisches Gesamtprojekt darstellen. Im übrigen kann man nicht daran zweifeln, daß die Frage der ein- oder mehrgliedrigen Kodifikation aufs engste mit der Frage nach der rechten Gesetzssystematik zusammenhängt, ja deren ersten Teil ausmacht.

3. Zur Gesamtsystematik des Schema-CIC

Gelegentlich sind Zweifel schon an dem juristischen Wert systematischer Erwägungen geäußert worden²⁹. Wäre von der Systematik in der Tat für das begriffliche und logische Rechtsdenken nicht viel zu erwarten, müßte erst recht ihre Bedeutung für unsere ekklesiologische Fragestellung in Zweifel gezogen werden. Demgegenüber muß aber das große Interesse auffallen, das die Frage der Gesetzssystematik im Zuge der Reform des Codex Iuris Canonici gefunden hat³⁰.

Was den *juristischen Wert der Systematik* anbelangt, so wird man zweifellos feststellen müssen, daß eine abstrakte Kodifikation in dieser Hinsicht sehr viel höhere Anforderungen stellt als eine bloße Sammlung und Bearbeitung von Rechtsfällen. Deshalb schon ist der

²⁹ Vgl. etwa St. Kuttner, Betrachtungen zur Systematik eines neuen Codex Iuris Canonici: Ex aequo et bono. Willibald M. Plöchl zum 70. Geburtstag, hrsg. v. P. Leisching, F. Pototschnig, R. Potz, Innsbruck 1977, 15–21, hier 18. Er führt aus: „Es steht ferner fest, daß im Laufe der Jahrhunderte diejenigen, die am meisten für die Entwicklung juristischer Lehren geleistet haben, von systematischen Erwägungen im allgemeinen nicht sehr hoch dachten.“

³⁰ Das gilt sowohl für wissenschaftliche Beiträge wie für die Arbeiten in der Reformkommission selbst. Die wohl eingehendste Untersuchung aus der Zeit vor Beginn der Reform dürfte sein H. Schmitz, Die Gesetzssystematik des Codex Iuris Canonici Liber I–III (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung Bd. 18) München 1963.

Gesetzessystematik seit der Kodifikation von 1917 notwendigerweise entschieden mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden als zuvor. Im Kirchenrecht ist die Systematik nicht nur ein Mittel logischer Ordnung, sondern auch ein Ausdrucksmittel des theologischen Gehaltes. Natürlich sind nicht alle Rechtsnormen oder gar Rechtsbereiche in gleicher Weise theologisch aussagekräftig. Innerhalb der kirchlichen Rechtsnormen gibt es ein beachtliches Gefälle im Hinblick auf die jeweilige Nähe zum Wesen der Kirche. Aus diesem Grunde wird die Frage nach den ekklesiologischen Implikationen sich vor allem auf jene Rechtsbereiche konzentrieren, in denen der Aufbau des Gottesvolkes und die Weise seiner Sendung rechtlich geordnet werden.

Die Fragen um die systematische Fassung des künftigen Codex haben von Beginn an bei den Beratungen über die Reform eine verhältnismäßig große Rolle gespielt³¹. In den Prinzipien für die Reform befaßt sich der zehnte Punkt mit dieser Frage. Es ist bezeichnend, daß hier nicht nur allgemein ein Ungenügen der vom Codex/1917 übernommenen Systematik festgestellt, sondern vor allem auf dessen Bücher II und III verwiesen wird. Diese seien von Anfang an unzufriedenstellend gewesen; im Lichte der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils treffe dies um so mehr zu³². In den Beratungen der Bischofssynode von 1967 wurde zu diesem Punkt erstmals der Gedanke eingebracht, das vom Konzil bevorzugte Einteilungsschema der drei munera docendi, sanctificandi et regendi für die Systematik des Codex nutzbar zu machen³³.

Im November 1967 ist sogar eine spezielle Beratergruppe für die Fragen der systematischen Ordnung des neuen Codex eingesetzt worden³⁴. Dieser wurde als Hauptfrage die folgende unterbreitet, ob für den neuen Codex an der systematischen Ordnung des CIC/1917 festzuhalten sei, verbunden mit wenigen Anpassungen, oder ob eine neue systematische Ordnung zu entwickeln und auf welche Prinzipien diese zu gründen sei³⁵. In den zunächst schriftlich eingereichten Voten stimmten alle Konsultoren darin überein, daß die alte systematische Ordnung aufgegeben werden und für den künftigen Codex eine neue entwickelt werden müsse. Damit war der Weg frei für grundsätzlich

³¹ Fast das ganze Heft 2 des ersten Jahrgangs der *Communiciones* (1969) ist dieser Frage gewidmet.

³² *Principia* (Anm. 1) 85.

³³ *Responsiones* (Anm. 14) 96, Nr. 8.

³⁴ Zu Mitgliedern wurden ernannt: W. Onclin, S. Lourdusamy, C. Flusin, K. Mörsdorf, A. Dordett, F. Mc Manus, A. Stickler, O. Giacchi, P. Lombardia, St. Kuttner; vgl. Comm 5 (1973) 189; siehe auch Comm 1 (1969) 102, sowie Comm 9 (1977) 68.

³⁵ Comm 1 (1969) 102; Comm 6 (1974) 201; Comm 9 (1977) 65 f.

neue Erwägungen. Man war nüchtern genug, einzusehen, daß ein in jeder Hinsicht befriedigendes System nicht gefunden werden könne. Gleichwohl hat man sich zum Ziel gesetzt, eine Ordnung zu suchen, die der ekklesiologischen Lehre des II. Vatikanischen Konzils, dem organischen Zusammenhang, den heutigen sozialen, apostolischen und rechtspraktischen Umständen der Kirche am meisten entsprechen sollte³⁶.

Der wohl am weitesten gehende Vorschlag für die Neuordnung der Systematik sah vor, das bisherige System des Codex ganz zu verlassen und statt dessen die Sakramente zum Gliederungsprinzip zu erheben. Dieser Alternativvorschlag geht vor allem von dem Gedanken aus, daß das Leben der Gläubigen in der Kirche grundlegend von der Teilhabe an den Sakramenten geprägt wird³⁷. Diesen Grundgedanken hat Stephan Kuttner, selbst Mitglied der Spezialkommission für die Systematik des CIC, viele Jahre später öffentlich zur Diskussion gestellt und erläutert. Dabei vertritt er die Ansicht, heutzutage sei ein System schwer erträglich, das alle Sakramente in einem Sonderteil eines einzelnen Buches zusammenzwängt. Zu dieser Ansicht kommt er gerade um des Zusammenhangs willen, der die heiligen Kanones seit den Anfängen der Kirche mit dem sakramentalen Leben verbunden hat. Folglich tritt er dafür ein, die einzelnen Sakramente gesetzessystematisch an jene Orte zu stellen, die ihnen im Leben des Gottesvolkes zukommen. So müßte der Zusammenhang beispielsweise zwischen Taufe und Personenstand im allgemeinen, zwischen Firmung und Laienrecht mit der Teilhabe am Apostolat, zwischen Ordo-Sakrament und dem Klerikerrecht, zwischen Bußsakrament und Strafrecht wiederhergestellt werden³⁸.

Kurz vor der abschließenden Beratung des Schema-CIC in der Vollversammlung der Kardinalskommission im Oktober 1981 ist ein Papier bekannt geworden, das die Unterschriften namhafter Theologen und Kirchenrechtler trägt und als ein Hauptanliegen wiederum vorbringt, die Sakramente selbst sollten zum entscheidenden Gliederungsprinzip des neuen Codex gemacht werden³⁹.

In der Tat sind Überlegungen dieser Art keineswegs von vornherein zurückzuweisen. Der Idee nach drückt sich in ihnen zunächst etwas

³⁶ Comm 1 (1969) 104 f.

³⁷ Comm 1 (1969) 110 Anm. 5: „... optatum ab aliquibus fuerat ut distinctio legislationum fieret iuxta sacramenta, quibus christifidelium vita in Ecclesia incipit, crescit, reficitur: itaque ordo iuridicus cum dogmatico maxime cohaereret.“

³⁸ Siehe St. Kuttner, *Betrachtungen* (Anm. 29) 19.

³⁹ Vgl. die französische Tageszeitung „Le Monde“ v. 20. Oktober 1981, p. 13.

ganz Positives aus. Vor allem könnte sich das Kirchenrecht so – in voller Eigenständigkeit und ganz unabhängig von staatlichen Vorbildern – als ein Recht eigener Art präsentieren. Die Ordnung des Kirchenrechtes würde ganz aus Gegebenheiten des kirchlichen Rechtsstoffes erwachsen. Die Sakramente würden als jene verdichteten Lebensvollzüge der Kirche erscheinen, aus denen heraus auch die übrige kirchliche Rechtsordnung erwächst. Das Kirchenrecht erschiene weniger abstrakt.

Andererseits muß festgestellt werden, daß die Spezialkommission diese Idee schon 1968 erörtert, dann aber fast einstimmig verworfen hat. Gewiß ist dies noch kein Beweis für die objektive Richtigkeit dieses Urteils. Es zeigt aber, daß in der Kommission keine ausreichende Gewißheit darüber bestanden hat, ob ein an den Sakramenten orientiertes System im Rahmen der Kodifikation tatsächlich anderen Modellen überlegen wäre. Nirgendwo ist ein so gestaltetes System durchgeführt und als solches der wissenschaftlichen Diskussion unterbreitet worden. Es wären wohl auch Unausgewogenheiten, Einseitigkeiten und Zufälligkeiten kaum zu vermeiden. So muß man sich vor allem doch fragen, ob das „Wort“ als Konstitutivelement des kirchlichen Rechtes auf diese Weise nicht seiner Eigenständigkeit beraubt würde. Gewiß gehören Wort und Sakrament zusammen, doch reicht die fundamentale Funktion des Wortes über das sakramentale Leben der Kirche hinaus, geht nicht darin auf. Eine allein von den Sakramenten her konzipierte Systematik läuft Gefahr, die katholische Kirche einseitig als Kirche des Kultes erscheinen zu lassen ⁴⁰.

Soll die Kodifikation nicht zu einem Dokument theologischer Romantik mißraten, scheint Nüchternheit geboten; dazu verhilft die Erinnerung, daß die bisher gebräuchlichen Systematiken in aller Regel nicht freie Erfindungen der Gesetzgeber gewesen, sondern aus der Bewährung in der Unterweisung bzw. aus der Lehrbuchliteratur erwachsen sind. Auf diesem Felde allerdings könnte nach Erlaß des neuen Codex der ernste Versuch einer sakramental orientierten und gegliederten Darstellung des katholischen Kirchenrechtes unternommen werden.

Die Codex-Kommission ist schließlich zu einem Ergebnis gekommen, das im Prinzip an dem System des CIC/1917 dort festhält,

⁴⁰ Schon früh hat G. Söhnngen (Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937, 18 f.) warnend erklärt, der Ausdruck ‚Kirche als Ursakrament‘ bezeichne nur die eine Seite der Kirche als Kultgemeinschaft: „Die katholische Kirche ist Kirche des Sakraments und des Wortes; und zwar in ihren Sakramenten selbst ist sie Kirche des Sakramentes und des Wortes, wie sie auch in ihrer Verkündigung des Wortes Kirche des Wortes und des Sakramentes ist.“

wo dies wissenschaftlich kaum angefochten war (Allgemeine Normen, Prozeßrecht, Strafrecht), Änderungen aber da eingeführt hat, wo es im theologischen Verständnis des Kirchenrechtes am ehesten geboten schien, nämlich den Büchern II und III des CIC/1917. Hierzu mögen zunächst einige wenige Hinweise genügen.

Die unter systematischem Gesichtspunkt größte Schwäche des herkömmlichen Liber II „De personis“ bestand in seiner individualistischen Tendenz. Bedenkt man, daß in diesem Abschnitt die Strukturen der Kirche behandelt werden, so kann dies befriedigend nicht unter einem bloß personenrechtlichen Gesichtspunkt geschehen. Der CIC/1917 schildert die Verfassungsstruktur der Kirche, indem er die Rechte und Pflichten bestimmter Ämter gesetzlich regelt. So muß es notgedrungen zu dem beherrschenden Eindruck eines Ämterhierarchismus oder einer hierarchisch gegliederten Amtsgemeinschaft kommen, die das rechtliche Wesen der Kirchenstruktur ausmache. Wenn das zweite Buch nunmehr die Überschrift „De Populo Dei“ trägt, so ist dies zwar auch noch ein wenig irreführend ⁴¹, doch drückt sich darin gegenüber dem bisherigen Zustand ein wesentlicher Fortschritt aus, der programmatischen Charakter hat: Die Grundstruktur der Kirche wird nicht nur von der wechselseitigen Zuordnung gewisser Ämter bestimmt, sondern von dem ganzen in sich gegliederten Gottesvolk. Es wird dann noch im einzelnen zu prüfen sein, ob dieses Programm auch seinen inhaltlichen Niederschlag gefunden hat ⁴².

Der herkömmliche Liber III „De rebus“ war vor allem deshalb immer wieder auf Widerspruch gestoßen, weil unter dieser abstrakten Überschrift zu viele verschiedenwertige Materien zusammengefaßt waren. Insofern mußte das Reformprogramm hier vor allem auf eine Entflechtung abzielen ⁴³. In der Tat hat das Schema-CIC an dieser Stelle den spürbarsten Eingriff in die Gesamtsystematik vorgenommen und den Stoff in drei Bücher aufgeteilt: „De Ecclesiae munere docendi“ (Liber III), „De Ecclesiae munere sanctificandi“ (Liber IV), „De bonis Ecclesiae temporalibus“ (Liber V).

Die so gestaltete Grundsystematik der sieben kodikarischen Bücher ist von der Kommission erstmals im Jahre 1977 als „Index generalis provisorius“ vorgestellt worden. Dabei wird mit dem Ausdruck einer gewissen Genugtuung erklärt, daß es sich grundsätzlich um das bewährte System des CIC/1917 handle,

⁴¹ Der Begriff ist hier zu weit und drückt nicht das Spezifische aus, das er bezeichnen will. Ebenso gut könnte man „De Ecclesia“ über das zweite Buch schreiben; der Fehler wäre nur offensichtlicher.

⁴² Siehe dazu weiter unten Punkt 4.

⁴³ Darüber war sich die Kommission für die Systematik sogleich einig; vgl. Comm 1 (1969) 103 und 106.

allerdings so weit als möglich angepaßt und vervollkommenet gemäß der in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils verwendeten theologischen Lehre von den „tria munera“⁴⁴.

Diese angebliche Vervollkommenung des herkömmlichen Systems ist aber zum Anlaß für Kritik geworden, weil hier in Wirklichkeit der untaugliche Versuch unternommen worden sei, zwei grundverschiedene Kriterien miteinander zu verbinden, einerseits das vom römischen Privatrecht her kommende rein juristisch abstrakte Schema „personae, res, actiones“, andererseits das aus theologischem Denken stammende Drei-Ämter-Schema. Dabei sei eine innerlich nicht kohärente, heterogene allgemeine Systematik herausgekommen⁴⁵.

Diese Kritik ist nicht ganz unberechtigt. Allerdings scheinen die Schwächen mehr in der Begründung⁴⁶ für die Systematik als in der Sache selbst zu liegen. Tatsächlich sind nämlich weder das sog. juristische noch das sog. theologische Schema weiterhin maßgeblich.

Was zunächst das juristische Gliederungsschema anbelangt, muß nüchtern festgestellt werden, daß das zweite Buch nicht mehr einfachhin als Personenrecht begriffen werden kann, weil der strukturelle Gedanke dem personalistischen vorgeordnet worden ist. Die Entflechtung des Sachenrechtes sodann in drei selbständige Bücher bedeutet nicht, daß der – gemäß römischem Recht – weitgefaßte Sachebegriff nun einfach aus drei Büchern statt aus einem einzigen heraus spreche. In dem neuen Buch über das „munus docendi“ steht das Handeln der Kirche im Dienst am Wort Gottes im Vordergrund⁴⁷. Für das Buch über das „munus sanctificandi“ ist eine Änderung des Grundverständnisses noch offensichtlicher, weil die Sa-

⁴⁴ Vgl. die „Nota“ im Schema Canonum Libri I De normis generalibus, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, 4; auch abgedruckt in Comm 9 (1977) 230. Diese hier als „ordinatio systemica provisoria“ bezeichnete Gesamtsystematik weicht allerdings in einigen bemerkenswerten Punkten von dem auf Konsultorenebene im Jahre 1968 erarbeiteten und von der Kardinalskommission verabschiedeten „Schema adumbratum“ ab (vgl. Comm 1, 1969, 111–113). Aus den amtlichen Verlautbarungen geht nicht hervor, daß die weitere Entwicklung bis zum „Index generalis“ von 1977 je noch einmal von der Spezialgruppe für die Systematik oder von der Kardinalskommission ausdrücklich beraten worden wäre. Damit bleibt unklar, wer eigentlich den „Index generalis“ von 1977 inauguriert hat.

⁴⁵ So in dem oben (Anm. 39) näher bezeichneten Papier.

⁴⁶ In der Nota (Anm. 44) heißt es: „... Praedictum tamen systema, planum quidem ac simplex, quod originem suam ultimam trahit ex illo pervetere principio ‚Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones‘, aptatum atque perfectum est in quantum fieri potest iuxta expositionem theologicam de tribus muneribus Ecclesiae ...“.

⁴⁷ Dies galt im Grunde schon für den CIC/1917 und wird durch die gliedernden Überschriften des Liber III Schema-CIC klar unter Beweis gestellt.

kramente nicht mehr nur als „praecipua sanctificationis et salutis media“⁴⁸ beschrieben werden. Sie sind vielmehr in den Gesamtzusammenhang des gottesdienstlichen Handelns eingebettet und werden an erster Stelle als „actiones Christi et Ecclesiae“ vorgestellt⁴⁹. Die im CIC/1917 gegebene und für das Schema-CIC übernommene begriffliche Einengung der „actiones“ auf das prozeß- und strafrechtliche Vorgehen dürfte schon längst nicht mehr von dem römischrechtlichen Gedanken der „actio“ bestimmt gewesen sein. So muß man im Ergebnis feststellen, daß in Wirklichkeit dem Gliederungsschema „personae, res, actiones“ keinerlei gestaltende Bedeutung mehr zukommt.

Mit dem sog. theologischen Gliederungsschema der Drei-Ämter-Lehre steht es im Grunde genommen nicht anders. In Wirklichkeit ist die Kommission an dem Versuch gescheitert, dieses Schema für die Systematik des kanonischen Rechtes nutzbar zu machen⁵⁰. Die teilweise Verwendung eines dreigliedrigen Prinzips ist ein Widerspruch in sich. Daran ändern die Bezeichnungen der beiden Bücher III und IV nichts. Sieht man aber von der verfehlten „ideologischen“ Begründung ab, so ist der Kommission tatsächlich eine Einteilung gelungen, die ekklesiologisch einen treffenden Sinn hat. Während in dem zweiten Buch die Strukturen für den rechtlichen Aufbau des Gottesvolkes behandelt werden⁵¹, folgen in dem dritten und vierten Buch die zentralen Normen über die Weise, in der sich Sendung und Leben des Gottesvolkes vollziehen: Wort und Sakrament.

So scheint am Ende aus den Bemühungen der Kommission eine rechtlich brauchbare und ekklesiologisch vertretbare Gesamtsystematik für den Codex erwachsen zu sein. Das verbleibende Problem ist weniger ein sachliches, sondern eher eines der sprachlichen Formulierung⁵². Gewiß ist kein totaler Neuansatz unternommen worden;

⁴⁸ Can. 731 § 1 CIC/1917.

⁴⁹ Vgl. die einleitenden Canones (789–793 Schema CIC) und besonders can. 794 Schema-CIC.

⁵⁰ Daß es kein eigenes Buch über das „munus regendi“ gibt, wird in der Nota (Anm. 44) so erklärt: „De munere tamen regendi necessarium visum est ut tractetur, iuxta diversitatem materiae, sive in Libro II ... sive etiam in Libris V, VI et VII. Ideoque non adest liber specificus qui inscribitur ‚De Munere regendi‘, quia hoc plures secumferret repetitiones.“

⁵¹ Soweit über den rechtlichen Aufbau nicht schon das Schema-LEF handelt.

⁵² So hat das Meeting von Ottawa (Anm. 26) mit Recht für das II. Buch die Überschrift „De populi Dei structuris“ vorgeschlagen, wobei der Plural mit Rücksicht darauf gewählt wurde, daß in diesem Buch verschiedenartige Strukturen (Verfassungsstruktur/Vereinigungsstruktur) behandelt werden. Das III. Buch könnte „De Verbo Dei in missione Ecclesiae“ überschrieben werden, das IV. Buch „De vita sacramentali Ecclesiae“.

es sind aber die entscheidenden Beschwerisse, die gegenüber der alten Gesamtsystematik bestanden haben, behoben worden. Man kann zwar nicht behaupten, daß die Einteilung in die sieben Bücher notwendig einheitlich aus einem zwingenden Gestaltprinzip heraus notwendig aufdränge; in dieser Hinsicht hätte man jedoch am ehesten Schwierigkeiten mit den tatsächlich am wenigsten umstrittenen letzten beiden Büchern über das Strafrecht und das Prozeßrecht⁵³. Das vorangestellte erste Buch mit den allgemeinen Normen hingegen ist als solches der Methode der abstrakten Kodifikation angemessen; es kann nicht schon deshalb theologisch verworfen werden, weil diese Methode im weltlichen Recht entwickelt worden ist. Man müßte schon beweisen, daß die damit verbundene rechtliche Abstraktion den theologischen Inhalt des Kirchenrechts beeinträchtigt⁵⁴.

Die Gesamtsystematik des Schema-CIC wird man würdigen können als eine ekklesiologisch bereinigte, pragmatisch weiterentwickelte Ordnung auf der Grundlage des CIC/1917.

4. Ekklesiologische Grundelemente des Liber II Schema-CIC

Als im Jahre 1977 die letzten Einzelschemata des künftigen Codex den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zugesandt wurden, war es naturgemäß das Schema des zweiten Buches „De Populo Dei“, das die größte Aufmerksamkeit auf sich zog. Darin mußte sich am klarsten erweisen, inwieweit es der Reformkommission gelungen war, das Kirchenrecht im Lichte der konziliaren Ekklesiologie zu fassen. Obwohl im einzelnen beachtliche Änderungen und Fortschritte gegenüber dem CIC/1917 anerkannt werden mußten, konnten doch erhebliche Mängel schon im Gesamtkonzept des zweiten Buches nicht übersehen werden. Trotz der verheißungsvollen Überschrift „De populo Dei“ ergab schon eine nur oberflächliche Analyse, daß entscheidende Schwächen des CIC/1917 nicht überwunden waren, sondern nach wie vor das zweite Buch beherrschten. Die auffallendsten Elemente dieser Art waren der nach wie vor bestimmende personenrechtliche Grundzug des Gan-

⁵³ Die Selbständigkeit der beiden Bücher ist aus pragmatischen Gründen (Normfülle, Homogenität der Normbereiche etc.) durchaus gerechtfertigt, ergibt sich aber nicht aus einer zwingenden Logik.

⁵⁴ Das Kirchenrecht hat sich allezeit methodisch von weltlichen Vorbildern anregen lassen, ohne daß damit eine Verfremdung des kirchlichen Rechtstoffes notwendig verbunden gewesen wäre. Diese Zustimmung zum Methodischen der „Normae generales“ bedeutet indessen nicht, daß alle in das erste Buch aufgenommenen Materien als rechtssystematisch richtig eingeordnet betrachtet werden; die Titel VIII „De potestate regiminis“ und IX „De officiis ecclesiasticis“ gehören eher in das II. Buch, wo sie in der Pars I unterzubringen wären.

zen und die weiterbestehende maßgebliche Unterscheidung dieser Personen in der hergebrachten Reihenfolge: Kleriker, Religiösen und Laien⁵⁵. So ist es nicht verwunderlich, daß gerade dieses Schema eine Anzahl kritischer Beiträge mit dem Ziel einer besseren systematischen Neuordnung herausgefordert hat⁵⁶. Vergleicht man die hier gemachten Vorschläge mit der Neuordnung, die die Materie im Schema-CIC von 1980 gefunden hat, so wird man feststellen können, daß viele Anregungen aufgenommen worden sind. Diese sollen und können hier nicht erschöpfend im einzelnen dargestellt werden; doch werden einige wichtige Punkte beiläufig angesprochen.

a) Die Unterscheidung von Verfassungs- und Vereinigungsrecht

Man darf es als einen besonderen Fortschritt des Schema-CIC werten, daß ihm nicht nur – wie noch im Schema 1977 – in der Überschrift des zweiten Buches, sondern auch in dessen Durchführung eine Abkehr von dem personalistischen Konzept und eine Hinwendung zu strukturellem Denken geglückt ist. Dies ist in erster Linie dadurch gelungen, daß klar zwischen Verfassungs- und Vereinigungs-

⁵⁵ Dies zeigt unzweideutig die Gliederung des Buches „De Populo Dei“/1977 in die beiden Teile „De personis in genere“ und „De personis in specie“; die letztgenannte Pars secunda war ihrerseits in vier Sektionen geteilt:

Seccio I – De ministris sacris seu de clericis

Seccio II – De Ecclesiae constitutione hierarchica

Seccio III – De Institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum

Seccio IV – De christifidelibus laicis.

Die Sectiones I und II entsprechen der vom CIC/1917 übernommenen Pars prima „De clericis“ mit ihren beiden Sectiones „De clericis in genere“ und „De clericis in specie“.

⁵⁶ Nach den auf einen früheren Diskussionsstand bezogenen Beiträgen von K. Mörsdorf (Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iuris Canonici: AfkKR 137, 1968, 3–38) und St. Kuttner (Anm. 29) folgten jetzt P. Krämer, Kritische Anmerkungen zur Systematik eines neuen kirchlichen Gesetzbuches: AfkKR 147 (1978) 463–470; H. Schmitz, Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963–1978 (= Canonistica, Beiträge zum Kirchenrecht, hrsg. v. H. Schmitz, Bd. 1) Trier 1979, 36–44; ders., De ordinatione systemica novi Codicis Iuris Canonici recogniti: PerMCL 68 (1979) 171–200; W. Aymans, Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes – Anregungen zur Neugestaltung der Systematik des künftigen Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung des zweiten Buches: AfkKR 148 (1979) 21–47. Auch das erwähnte Inter-Episcopal Conference Meeting von Ottawa hat sich mit großer Aufmerksamkeit diesem Fragenbereich zugewandt und einen eingehenden Alternativvorschlag verabschiedet. Der Entwurf ist nicht veröffentlicht, weil er den das Meeting tragenden Bischofskonferenzen als Instrument der Meinungsbildung dienen sollte.

recht unterschieden wird⁵⁷. Noch überzeugender freilich wäre die Lösung ausgefallen, wenn sich der Gesetzgeber dazu hätte entschließen können, Verfassungs- und Vereinigungsrecht in zwei eigene Bücher zu verselbständigen. Es geht ja nicht darum, daß zwei verschiedenartige Gemeinschaftsstrukturen innerhalb des Volkes Gottes miteinander konkurrieren; vielmehr geht es um zwei grundverschiedene Sachverhalte.

In der Verfassungsstruktur der Kirche hat jeder Gläubige, der in der vollen Kirchengemeinschaft steht, notwendig seinen Platz. Es ist die Struktur der *Communio*, der Kirche selbst. Auf Konsequenzen, die sich daraus ergeben, ist noch zurückzukommen.

Das Vereinigungsrecht ist demgegenüber geprägt von dem Schlüsselbegriff der „*consociatio*“. Unter diesem Oberbegriff faßt das Schema-CIC von 1980 einerseits die Religiösenverbände, die Säkularinstitute und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, die zusammengenommen man als kirchliche Verbände bezeichnen kann, sowie andererseits die kirchlichen Vereine zusammen⁵⁸. Diese Zusammenfassung geschieht mit Recht, obwohl nicht geleugnet werden darf, daß die verschiedenen Arten von Vereinigungen sowohl für das Leben der Kirche wie für die einzelnen Mitglieder von sehr unterschiedlicher Bedeutung sind. Die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils hat bekräftigt, daß die Religiösen verfassungsrechtlich nicht einen Mittelstand zwischen den Klerikern und den Laien bilden, sondern im Rahmen der allgemeinen Berufung der Gläubigen zur Heiligkeit einem Weg besonderer Berufung folgen⁵⁹. Kirchen-

⁵⁷ Des Näheren vgl. hierzu W. Aymans, Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche: ÖAKR 32 (1981) 79–100.

Der Liber II „*De populo Dei*“ Schema-CIC (1980) ist in drei Partes gegliedert:
Pars I – *De christifidelibus*
Pars II – *De Ecclesiae constitutione hierarchica*
Pars III – *De consociationibus in Ecclesia*.

⁵⁸ Die Pars III (vgl. Anm. 57) ist in drei Sektionen gegliedert, wobei die erste Sektion die Religiösenverbände und die Säkularinstitute unter der – unglücklicherweise anstaltsmäßigen – Bezeichnung „*Instituta vitae consecratae*“ zusammenfaßt; die zweite Sektion ist den Gesellschaften des Apostolischen Lebens gewidmet, während die dritte Sektion das Vereinsrecht behandelt. Diese Dreiteilung ist wenig sachgerecht; sie erweckt den Eindruck als seien die Gesellschaften des Apostolischen Lebens ein Zwischenwesen zwischen den *Instituta vitae consecratae* und den Vereinen. Obwohl bei ihnen nicht notwendig eine direkte Beziehung zu den evangelischen Räten gegeben ist, stehen sie mit ihrem Gemeinschaftsleben rechtlich den Religiösenverbänden näher als die Säkularinstitute; dies beweist die nahezu „flächendeckende“ Bezugnahme auf das Religiösenrecht durch Verwendung des gesetzestechnischen Mittels des Verweises (vgl. cann. 657 bis 672 Schema-CIC).

Sachgerechter wäre eine Zweiteilung: Verbände und Vereine.

⁵⁹ Vgl. LG n. 43, Abs. 2; can. 25 Schema-LEF (1980); can. 202 Schema-CIC.

rechtlich charakteristisch ist aber für diesen besonderen Weg die Tatsache, daß er sich in den verschiedensten Formen der Vergemeinschaftung vollzieht. Die Vergemeinschaftung wird getragen von einem grundlegenden Vereinigungswillen, der auch in dem jeweiligen Stifterwillen einen ersten Ausdruck finden kann. Gewiß spielt für die Motivation und auch für die Beständigkeit der eingegangenen Bindung eine besondere Berufung die bestimmende Rolle. Dies ändert aber nichts daran, daß die Mitgliedschaft in einer bestehenden Vereinigung erworben wird aufgrund freien Willensentschlusses nach Antrag durch Aufnahme seitens der Vereinigung; ein Rechtsanspruch auf Aufnahme besteht auch dann nicht, wenn objektiv die geforderten Voraussetzungen erfüllt sind. Somit erscheint die Geschlossenheit und Eigenständigkeit der Pars III des zweiten Buches wohl begründet⁶⁰.

b) Die *Communio*-Struktur der Kirchenverfassung

Die Partes I und II des zweiten Buches Schema-CIC enthalten wesentliche Teile des Verfassungsrechtes der Kirche, doch ist in diesem Bereich mehr als anderswo der Rückgriff auf das Schema-LEF notwendig, um ein annähernd vollständiges Bild von der Kirchenverfassung zu erhalten.

Bei der Kirchenverfassung geht es nicht um die eine oder andere Struktur in der Kirche, sondern um die Struktur der Kirche selbst. Im Lichte des II. Vatikanischen Konzils ist „*Communio*“ der Schlüsselbegriff für das Verständnis der Kirche als solcher⁶¹. Deshalb muß insbesondere das Verfassungsrecht vom Begriff der *Communio* geprägt sein. Die rechtlichen Folgerungen aus dem *Communio*-Begriff sollen im folgenden unter drei Gesichtspunkten angesprochen werden: die Kirche als *Communio fidelium*, als *Communio hierarchica*, als *Communio Ecclesiarum*.

⁶⁰ Wie es scheint, ist diese Errungenschaft unterdessen wieder in Frage gestellt. Dem Vernehmen nach soll das Vereinsrecht aus dem Zusammenhang des Vereinigungsrechtes gelöst und dem Abschnitt über die „*christifideles*“ (Pars I) zugeschlagen werden. Dies wäre zu bedauern. Man müßte sich fragen, ob für ein solches Auseinanderreißen des Vereinigungsrechtes falsche Berührungängste der Religiösen maßgeblich sind oder schlicht das Bestreben, den Abschnitt „*De christifidelibus*“ materiell anzureichern. Dann wäre aber nicht einzusehen, warum das Religiösenverbandsrecht nicht gleich mitgewandert ist, denn auch die *Instituta vitae consecratae* und die *Societates vitae apostolicae* sind – allerdings spezifische – Vereinigungen von Gläubigen, „*christifidelium associationes*“.

⁶¹ Vgl. die grundlegende Untersuchung von O. Saier, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (= Münchener Theologische Studien, III. Kanon. Abt., Bd. 32) München 1973.

aa) *Communio fidelium*

Der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils ist schon von ihrem Aufbau her die Einsicht zu verdanken, daß vor aller Unterscheidung in der Kirche *grundlegend Gemeinsames von den Gläubigen ausgesagt* werden kann. Das II. Kapitel über das Volk Gottes ist bewußt vor das III. Kapitel über die Hierarchie und das IV. Kapitel über die Laien gestellt worden. Alle Gläubigen sind als Glieder in das Volk Gottes berufen und haben an dem Leben des Gottesvolkes teil. Die Kirche ist zuerst „*Communio fidelium*“. Gegenüber einer traditionellen, allzu einseitigen Betonung der „*societas inaequalis*“ konnte dem Gedanken Raum geschaffen werden, daß zwischen den Gläubigen in mancherlei Hinsicht eine wahre Gleichheit herrscht⁶².

Von da her ist das gesetzgeberische Bemühen zu verstehen, einen ersten Gesetzesabschnitt unter der Überschrift „*De christifidelibus omnibus*“ zu den Fragen um die Kirchengliedschaft und dem sich daraus ergebenden Grundstatus der Gläubigen zu schaffen. Dies hatte aber im Stande von 1977 zu einer weitgehenden Verdoppelung der Aussagen in der LEF und dem Schema „*De Populo Dei*“ geführt. Mit Recht ist dies dadurch bereinigt worden, daß das Schema-CIC von 1980 in dieser Hinsicht auf zwei allgemeine Canones beschränkt worden ist⁶³. Sollte der LEF nicht Gesetz werden, müssen die entsprechenden Partien⁶⁴ selbstverständlich in den Codex übernommen werden.

Es ist hier weder möglich noch notwendig, auf die Vorzüge und Mängel der einzelnen Normen näher einzugehen. Wohl aber muß man den gesetzgeberischen Fortschritt anerkennen, der vor allem darin besteht, daß das Stichwort „*christifidelis*“ überhaupt und an dieser Stelle gesetzlich thematisiert worden ist. Diese Tatsache kann schon als solche dazu beitragen, ein fälschlich überzogenes und einseitig klerikales Bild von der Kirche zurechtzurücken. Allerdings darf man diesen Abschnitt nun nicht umgekehrt als eine Magna Charta der Laien mißverstehen, denn er betrifft alle Gläubigen ohne Unterschied.

⁶² Vgl. etwa O. Semmelroth, Die Kirche, das neue Gottesvolk: De Ecclesia (Anm. 4) Bd. I, 365–379, bes. 372–375. Der Gedanke eines gemeinsamen Rechtsstatus aller Gläubigen ist in den *Principia* (Anm. 1) 82 f., Nr. 6 in Zusammenhang mit dem Ausbau des Rechtsschutzes der Person gebracht worden: „... merito proponitur ut in futuro Codice ob radicalem aequalitatem quae inter omnes christifideles vigere debet, tum ob humanam dignitatem tum ob receptum baptismum, statutum iuridicum omnibus commune condatur, antequam iura et officia recenseantur quae ad diversas ecclesiasticas functiones pertinent.“

⁶³ Cann. 201, 202 Schema-CIC.

⁶⁴ Cann. 3–24 Schema-LEF (1980).

Wohl aber sind hier positive Inhalte auch des Laienbegriffs auszuma-
chen.

Das Schema-CIC beschränkt sich im wesentlichen auf die aus der Grundstellung des „*christifidelis*“ folgende Unterscheidung von „*clericus*“ und „*laicus*“. Zunächst kann hierzu positiv angemerkt werden, daß das Schema-CIC in seinem Klerus-Begriff der Linie des Konzils und der nachkonziliaren Gesetzgebung folgt⁶⁵. Allein diese Unterscheidung hat für die Kirche als solche strukturelle Bedeutung, was durch den begrüßenswerten Umstand unterstrichen wird, daß der Klerusbegriff der lateinischen Kirche ganz an das Ordo-Sakrament gebunden ist. Kleriker ist jener Christgläubige, der in irgendeiner Stufe am Weihesakrament teilhat; alle anderen Christgläubigen sind Laien.

Äußerlich betrachtet sind der Titel über die Kleriker und der Titel über die Laien unausgewogen⁶⁶. Diese Tatsache sollte man aber nicht überbewerten, denn das hier ausgeführte Klerikerrecht befaßt sich weithin mit Materien, die für den Laien als solchen nicht von Interesse sind. Allerdings wäre es wohl angebracht gewesen, bei den Canones über die Laien dem Umstand Rechnung zu tragen, daß immer mehr Laien in den besonderen kirchlichen Dienst treten; deshalb wäre hier der Ort, ein bis heute noch nicht geschaffenes allgemeines Rahmenrecht für Laien im kirchlichen Dienst zu entwickeln⁶⁷. Im übrigen ist der Fortschritt gegenüber dem CIC/1917 erheblich. Es ist zu begrüßen, daß hier erstmals am ekklesiologisch richtigen Ort von den Laien gesprochen wird; dadurch wird zuerst einmal klargestellt,

⁶⁵ Für das II. Vatikanische Konzil kann man zumindest auf die Kirchenkonstitution verweisen, die in ihrem dritten Kapitel über die hierarchische Verfassung der Kirche, das in Korrelation zu dem vierten Kapitel über die Laien zu sehen ist, allein Bischöfe, Priester und Diakone behandelt und damit mittelbar den Klerusbegriff vom Ordo-Sakrament her bestimmt. Dieser Linie folgt für das Recht der lateinischen Kirche das MP *Ministeria quaedam* v. 15. 8. 1972, in dem einleitend u. a. ausgeführt wird: „*clerici autem proprie ii tantum sint et habeantur, qui Diaconatum receperunt...*“; ausdrücklich in MP *Ad pascendum* v. 15. 8. 1972, n. IX: „*Ingressus in statum clericalem et incardinatio alicui dioecesi ipsa ordinatione Diaconali habentur.*“

Vgl. can. 237 § 1 Schema-CIC.

⁶⁶ Dies gilt sowohl für die unbegründet unterschiedliche Formulierungsweise der Überschriften wie vor allem die unvergleichlichen Normmassen. Das *Meeting von Ottawa* (Anm. 26) hatte dafür plädiert, das Caput „*De clericorum institutione*“ nicht nur kürzer zu fassen, sondern es zu jenen Canones zu transferieren, die sich spezifisch mit der Bildung in der Kirche befassen. Dies würde in der Tat eine wesentliche Entlastung des Klerikerrechtes gebracht haben.

⁶⁷ Das *Meeting von Ottawa* (Anm. 26) stellte fest: „*It seems that the various possibilities granted to the laity to assume offices or missions in the Church are surpassed by present-day pastoral realities.*“

daß der Laie in der Kirchenverfassung seinen Platz hat und nicht als sog. Weltlaie ausschließlich auf Aufgaben am äußersten Missionsrand der Kirche verwiesen ist. Darüber hinaus ist hier möglicherweise ein erster Ansatz geschaffen, dem Laienbegriff als solchem einen positiven Inhalt zu geben⁶⁸.

bb) *Communio hierarchica*

Damit sind wir an einen zweiten Aspekt der *Communio* gekommen. Die Kirche ist „*Communio hierarchica*“. Das II. Vatikanische Konzil verwendet diesen Begriff hauptsächlich im Sinne des Strukturprinzips für Bischofskollegium und Presbyterium. Nur beiläufig wird an einer einzigen Stelle *die ganze Kirche als eine hierarchische Gemeinschaft* bezeichnet⁶⁹. Dieses umfassendere Verständnis des Begriffes ist ekklesiologisch voll gerechtfertigt. Es besagt, daß Kirche, wo sie als solche in Erscheinung tritt, hierarchisch strukturierte Gemeinschaft ist: die Universalkirche ebenso wie die Teilkirche, der Teilkirchenverband ebenso wie die Pfarrgemeinde oder die einzelne Eucharistiegemeinschaft. Es ist das Modell der Haupt-Leibes-Einheit, in welchem dem Gottesvolk bzw. einer „*portio Populi Dei*“ jeweils ein Träger apostolischer Vollmacht vorsteht, der den unsichtbaren Herrn auf sichtbare Weise vertritt und die Gemeinschaft zur Einheit in Christus verbindet⁷⁰.

Verfassungsrechtlich bedeutet dies, daß die jeweilige „*portio Populi Dei*“ ebenso konstitutiv ist wie das entsprechende *apostolische Amt*⁷¹. Daraus folgt, daß bei den verschiedenen Ebenen der Kirchenverfassung jeweils zunächst die Körperschaft als solche zu umschreiben ist, dann das für sie konstitutive apostolische Amt, danach die Hilfsorgane.

⁶⁸ Hierzu muß man sich von der bisher üblichen exklusiven Fragestellung frei machen und nicht danach fragen, was den Laien exklusiv vom Kleriker unterscheidet; statt dessen sollte eine wesensgemäße Sicht bevorzugt werden, die danach fragt, welche Aufgaben bei voller Entfaltung des Wesens der Kirche eher ein Laie als ein Kleriker übernehmen sollte. Diese neue Art der Fragestellung legt sich von der verschiedenen Rollenverteilung in der Liturgie her nahe; vgl. hierzu W. Aymans, *Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes* (Anm. 56) 38 f.

⁶⁹ Vgl. O. Saier, „*Communio*“ (Anm. 61) 12.

⁷⁰ Vgl. K. Mörsdorf, *Die hierarchische Struktur der Kirchenverfassung: Seminarium* 18 (1966) 403–416, bes. 406 f.

⁷¹ Das *Meeting von Ottawa* (Anm. 26) formulierte mit Recht: „... the law should clearly indicate that the various constitutional levels of the Church relate not so much to the different clerical offices, but to the inter-relationship of a certain portion of the People of God with specific governing institutions.“

Im Prinzip ist dem Schema-CIC diese Darstellungsweise gelungen⁷². Nur die *Sectio* über die Gesamtkirche folgt dem Vorbild des CIC/1917, wonach allein die jeweilige Vollmacht und deren Träger ins Bild gerückt werden⁷³. Dieser Mangel hängt zwar wiederum mit der LEF zusammen, hätte aber leicht vermieden werden können, was um der Einheitlichkeit der Darstellungsweise willen wünschenswert gewesen wäre. Dies sollte wenigstens für den Fall korrigiert werden, daß die entsprechenden Normen statt in der LEF in den Codex übernommen werden müssen.

Von den jeweiligen kirchlichen *Teilgemeinschaften* als solchen auszugehen, ist nicht nur um der ekklesiologischen Vollständigkeit willen und gleichsam programmatisch wünschenswert. Damit ist vielmehr auch die *Grundlage für Einzelbestimmungen*, z. B. die Zusammensetzung bestimmter synodaler und konsiliarer Einrichtungen der Kirchenverfassung gegeben. Regionalkonzil und Provinzialkonzil⁷⁴, Diözesansynode⁷⁵, Wirtschaftsrat⁷⁶, Pastoralrat⁷⁷ und Pfarrgemeinderat⁷⁸ sind Gremien, in die grundsätzlich jedes Glied des Gottesvolkes gewählt, delegiert oder berufen werden kann. Zugleich sind diese Gremien so gestaltet, daß die Verantwortung des je zuständigen geistlichen Amtes in seiner ekklesiologischen Hauptstellung voll gewahrt bleibt⁷⁹.

Diese Struktur ist für die Kirche von *grundsätzlicher Bedeutung*. Dabei geht es um das strukturierte Zusammenwirken, um die qualitative Rollenverteilung zwischen dem Träger apostolischer Vollmacht und den je zugeordneten Gliedern des Gottesvolkes in deren aktiver Teilhabe an der kirchlichen Sendung⁸⁰. Ekklesiologisch exemplarisch

⁷² Siehe vor allem Liber II, Pars II, Sectio II: Titulus I, Caput I: „De provinciis ecclesiasticis et de regionibus ecclesiasticis“ Titulus II, Caput I: „De Ecclesiis particularibus“

Caput IX: „De paroeciis ...“.

⁷³ Liber II, Pars II, Sectio I: „De suprema Ecclesiae auctoritate eiusque exercitio“.

⁷⁴ Cann. 314–321 Schema-CIC.

⁷⁵ Cann. 379–388 Schema-CIC.

⁷⁶ Cann. 412–414 Schema-CIC.

⁷⁷ Cann. 431–434 Schema-CIC.

⁷⁸ Can. 475 Schema-CIC.

⁷⁹ Auf den Partikularkonzilien haben entscheidendes Stimmrecht nur die bischöflichen Mitglieder; can. 318 §§ 1 und 2. Auf der Diözesansynode bleibt der Diözesanbischof der einzige Gesetzgeber; can. 386. Entsprechend haben die Räte – ihrer Bezeichnung gemäß – die Aufgabe, bestimmte Fragen zu beraten und gegebenenfalls durch die Wahrnehmung von Beispruchsrechten mitzuwirken an der Amtsführung desjenigen geistlichen Amtes, auf das sie jeweils hingeeordnet sind.

⁸⁰ Vgl. des Näheren W. Aymans, *Apostolische Autorität im Volke Gottes: TrThZ* 86 (1977) 279–295.

vorgebildet ist diese Struktur in der Eucharistiefeier, in der allgemeines und besonderes Priestertum auf charakteristische und unaustauschbare Weise ihre Rollen wahrzunehmen haben, einander dialogisch zugeordnet sind und so zu einem geistlichen Gesamttakt verbunden werden.

Diese hierarchische Struktur der *Communio* zeigt sich aber in allen Bereichen der kirchlichen Sendung. Für das „*munus regendi*“ ist schon auf die Ausmünzung in den synodalen und konsiliaren Gremien verwiesen worden. Grundsätzlicher läßt sich dieselbe Struktur in den Normen über die Quellen des Rechtes, über Gesetzes- und Gewohnheitsrecht nachweisen. Auch wenn das Schema-CIC wie der CIC/1917 die „*receptio legis*“ nicht ausdrücklich erwähnt, weil sie kein formaler, legitimierender Rechtsakt ist, so ist sie doch eine unleugbare Tatsache, ein rechtserheblicher Umstand, der für die Wirksamkeit des Gesetzes unerlässlich ist. Umgekehrt erhält eine gewachsene Gewohnheit erst bindende Kraft, erstarkt sie zu Gewohnheitsrecht erst durch die Zustimmung des Gesetzgebers, des zuständigen Trägers der apostolischen Vollmacht.

Für das Herzstück des „*munus sanctificandi*“, das sakramentale Leben, ist schon auf die Eucharistiefeier, aber auch auf das gottesdienstliche Verständnis allen sakramentalen Handelns in der neuen Gesetzgebung hingewiesen worden⁸¹. Zwar erfordern nicht alle Sakramente notwendig die Mitwirkung eines Trägers von „*sacra potestas*“, doch wo diese vom Wesen her gefordert ist, geschieht sie in dem strukturellen Zusammenwirken der *Communio hierarchica*.

Die aktive Teilhabe der Gläubigen an dem „*munus docendi*“ läßt sich an vielen Einzelbestimmungen aufweisen. Leider aber verzichten sowohl das Schema-LEF wie das Schema-CIC darauf, die grundsätzliche Struktur der *Communio hierarchica* für diesen Bereich ausreichend zu umschreiben. So tritt nur die Relation „*magisterium*“ – „*obsequium*“ in Erscheinung. In der Entwicklung der Schemata muß dies als ein Rückschritt verzeichnet werden; immerhin hatte das Schema-LEF von 1971 noch eine Norm, die die Relation „*magisterium*“ – „*sensus fidelium*“ rechtlich zu erkennen gab⁸². Der Bezug zwischen Lehramt und Glaubenssinn hat aber genau die gleiche Struktur wie *lex/receptio* oder *consuetudo/assensus*.

Diese Grundstruktur der Kirche weist auf ein durch und durch theologisches Verständnis der „*sacra potestas*“ hin; die

⁸¹ Siehe oben S. 40 f.

⁸² Can. 55 § 2 Schema-LEF/1971.

apostolische Vollmacht ist nicht irgendeine Ordnungsgewalt, ist auch nicht ein Instrument einseitiger Herrschaftsausübung, das alle die, die nicht an ihr teilhaben, in die Rolle bloß folgsamer Passivität drängt. In ihrer Zuordnung zu den „*munera*“, an denen alle Gläubigen teilhaben, ist die „*sacra potestas*“ vielmehr das die Sendung der Kirche strukturierende Prinzip. Sie ist nicht eine Funktion der Gemeinschaft, sondern Teilhabe an der Vollmacht Christi, durch besondere Sendung an die Apostel gegeben und durch das Weihesakrament in die Geschichte der Kirche vermittelt. Die Teilhabe an der apostolischen Vollmacht ist das Spezifische, was die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien ausmacht. Die seit dem Mittelalter angenommene Unterscheidung und über Jahrhunderte hinweg hingenommene Aufspaltung der „*potestas sacra*“ in die „*potestas ordinis*“ und die „*potestas iurisdictionis*“ ist dann nicht annehmbar, wenn die „*potestas iurisdictionis*“ als ein bloßer Reflex der Kirche als „*societas*“ verstanden und unabhängig von der „*potestas ordinis*“ gemacht wird. Diese sinnwidrige Aufspaltung der „*sacra potestas*“ ist von dem Schema-CIC nicht voll überwunden worden; einerseits wird eine „*potestas regiminis*“ angenommen, die nicht „*ordine sacro innixa*“ ist, andererseits wird zwar die Habilität zur Trägerschaft von „*potestas regiminis*“ allein Geweihten zugesprochen, jedoch kann die Ausübung solcher Vollmacht, soweit diese „*ordine sacro non innitur*“, auch Laien zugestanden werden⁸³. Dieses Grundverständnis ist eine Erfindung der Kommission; es kann sich nicht auf das Konzil stützen, steht eher zu dessen Darlegungen über die „*una sacra potestas*“ in Widerspruch⁸⁴. Selbst wenn diese neuartige Dreiteilung der „*potestas sacra*“ gerechtfertigt wäre, müßte man feststellen, daß es keinerlei Kriterium dafür gibt, inwieweit die „*potestas regiminis*“ auf den „*ordo sacer*“ gestützt wäre und inwieweit nicht. Wie will man beispielsweise erklären, daß die Vollmacht des Richters sich nicht auf den „*ordo sacer*“ stützt, wohl aber die Vollmacht des Gesetzgebers? Am Ende droht nur noch die im unmittelbar sakramentalen Bereich notwendige Leitungsvollmacht als „*ordine sacro innixa*“ verstanden zu werden; und selbst in diesem Bereich läßt das Schema-CIC keine klare Linie erkennen⁸⁵. Laien können in vielerlei Hinsicht durch ka-

⁸³ Can. 126 Schema-CIC; siehe auch can. 244 Schema-CIC.

⁸⁴ Siehe hierzu eingehend P. Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur *Sacra Potestas*-Lehre des II. Vatikanischen Konzils (= Trierer Theologische Studien, Bd. 28) Trier 1973.

⁸⁵ Vgl. etwa die Eheschließungsassistenz durch einen entsprechend delegierten Laien gemäß can. 1066 Schema-CIC. Hierzu besteht nicht einmal eine pastorale Notwendigkeit; für Fälle, wo auf Dauer Priester oder Diakone fehlen, könnte leicht auf die Noteschließungsform (can. 1071 Schema-CIC) zurückgegriffen werden, wobei deren Einbau in einen Wortgottesdienst, für den ein Laie beauftragt werden könnte, sinnvoll wäre.

nonische Sendung auch an dem kirchenamtlichen Dienst beteiligt werden, nicht aber an der „potestas sacra“⁸⁶. Die Kirche ist nicht teils „Communio“ und teils „societas“; sie ist vielmehr ganz „Communio“, und zwar auch in rechtlicher Hinsicht.

cc) *Communio Ecclesiarum*

Einer entsprechenden Aussage der Konstitution „Lumen Gentium“ folgend macht das Schema-LEF die Grundformel der „Communio Ecclesiarum“ zu einem Leitgedanken der Kirchenverfassung, der auch vom Schema-CIC ausdrücklich aufgenommen wird⁸⁷. Danach besteht die *Gesamtkirche in und aus Teilkirchen*. Diese in ihrer Kürze und Präzision geniale Formel besagt, daß die Gesamtkirche weder ein auf freiwilligem Zusammenschluß beruhender Kirchenbund ist noch umgekehrt als eine einzige Superdiözese verstanden werden kann, in der den Diözesen die bloße Funktion von praktisch notwendigen Verwaltungsbezirken zufiele. Die Teilkirche ist Konstitutivum der Kirchenverfassung; sie macht die Kirche als solche in ihrem ganzen Wesen präsent, solange sie in der Communio mit allen anderen Teilkirchen verharret⁸⁸.

Diese Sicht der Kirche hat gleichsam zu einer ekklesiologischen *Wiederentdeckung der Teilkirche* geführt, die gewichtige rechtliche Konsequenzen mit sich bringt. Darin ist es beispielsweise theologisch begründet, wenn das Bischofsdekret dem Diözesanbischof all jene Vollmachten in ordentlicher Weise zuspricht, die zur Ausübung des Hirtenamtes erforderlich sind⁸⁹; noch mehr ist die Neuordnung des Dispenswesens letztlich nur in diesem Kontext zu verstehen⁹⁰.

Neu gegenüber dem CIC/1917 ist auch die stärkere Betonung des personalen Elementes für die begriffliche Erfassung der Diözese. Das

⁸⁶ *Das Meeting von Ottawa* (Anm. 26) erklärt hierzu richtig: „in respect of participation by the laity in the three ‚munera Ecclesiae‘, it seems that the radical basis of this participation is certainly Baptism and Confirmation. ‚Missio canonica‘ simply adds a further dimension by assigning a more specific area of concern, even granting a genuine ‚authority‘ — which is not, however, any participation in ‚potestas sacra‘ (itself deriving only from ordination).“ Die gleiche Auffassung vertritt mit aller wünschenswerten Klarheit übrigens das oben (Anm. 39) erwähnte Dokument namhafter Theologen und Kanonisten.

⁸⁷ Siehe LG n. 23, Abs. 1; can. 2 § 1 Schema-LEF; can. 335 § 1 Schema-CIC.

⁸⁸ Vgl. des Näheren W. Aymans, *Die Communio Ecclesiarum* (Anm. 24).

⁸⁹ CD n. 8 a); vgl. auch *Principia* (Anm. 1) 80, Nr. 4 „De incorporatione facultatum specialium in ipso Codice“; hier wird allerdings rein pragmatisch argumentiert.

⁹⁰ CD n. 8 b); vgl. can. 87 Schema-CIC. Eine solche Regelung ist juristisch kaum begründbar; sie ist aber auch nicht aus bloß praktischen Gründen zu erklären, sondern hat ihre theologische Rechtfertigung in der Struktur der Communio Ecclesiarum.

alte Recht hat zwar auf eine Definition der Teilkirche verzichtet, ließ sich aber für die Diözesanorganisation wie selbstverständlich von dem Gedanken der territorialen Gliederung leiten⁹¹. Das II. Vatikanische Konzil hebt demgegenüber in seiner Begriffsbestimmung der Diözese allein auf drei personale Elemente ab: Teil des Gottesvolkes, Diözesanbischof und Presbyterium⁹². So wird mit Recht betont, daß die Teilkirche in erster Linie nicht ein Gebiet, sondern eine Körperschaft ist; der territorialen Umschreibung kommt für die Teilkirche weniger eine konstitutive, sondern eher eine nur determinative Funktion zu⁹³. Gemäß dem exklusiven Territorialprinzip gehören alle Gläubigen in einem bestimmten Gebiet zu einer bestimmten Diözese, bilden zusammen den bestimmten Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof mit seinem Presbyterium anvertraut ist. Nach überkommener Rechtspraxis gab es hiervon zwei gebräuchliche Ausnahmen. Für die Gläubigen eines abweichenden Ritus konnte parallel eine eigene Diözese errichtet werden, und auch das Militärvikariat bildete eine nebengeordnete eigenständige Teilkirche⁹⁴.

Das Schema-CIC hält zwar daran fest, daß das exklusive Territorialprinzip für die Bildung von Teilkirchen die Regel darstellt; es eröffnet aber die Möglichkeit zur parallelen Errichtung *personal umschriebener Teilkirchen* jedweder Kategorie⁹⁵. Schon die unbegrenzte Ausweitung der möglichen personalen Kategorien über die herkömmlichen hinaus sollte man nicht naiv bloß als ein Zeichen für eine gewachsene Flexibilität in der Organisationsstruktur der Kirche sehen. Die Bildung personaler Teilkirchen trägt nämlich die Tendenz in sich, die Teilkirche in ihrer inneren Vielfalt zu beein-

⁹¹ Vgl. cc. 215–217 CIC/1917; siehe hierzu auch K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bd. I, München-Paderborn-Wien 11; 964, 339.

⁹² CD n. 11, Abs. 1.

⁹³ Diese Frage ist in den *Principia* (Anm. 1) 84, Nr. 8 ausdrücklich behandelt, wo es u. a. heißt: „Cum tamen in determinanda Dei Populi portione, quae Ecclesiam particularem constituit, territorium quod christifideles inhabitant plerumque uti aptior haberi possit ratio, momentum servat territorium, non quidem uti elementum Ecclesiae particularis constitutivum, sed uti elementum determinativum portionis Populi Dei, qua haec Ecclesia definitur.“

⁹⁴ Beide Kategorien wurden so sehr als Ausnahme empfunden, daß sie nicht im CIC/1917 geordnet worden sind. Da sie aber faktisch zunehmend Anwendung gefunden haben, ist es richtig, daß das Schema-CIC sich ihnen ausdrücklich zuwendet; vgl. cann. 337 § 2 und 339 § 2 Schema-CIC.

⁹⁵ Can. 339 Schema-CIC. Es ist bemerkenswert, daß das Bischofsdekret in seinem Abschnitt „Dioecesium circumscriptio“ ganz von der Territorialorganisation ausgeht, im äußersten Falle die Errichtung einer eigenen Hierarchie für die verschiedenen Riten empfiehlt (CD n. 23, Ziff. 3, Abs. 2); ob für die Gläubigen einer bestimmten Muttersprache im Bedarfsfalle auch so weit gegangen werden darf, daß für sie eine eigene Diözese als Personaldiözese errichtet wird, bleibt unklar (CD n. 23, Ziff. 3, Abs. 3). Für das Militärvikariat vgl. CD n. 43.

trächtigen und an Sonderinteressen auszuliefern, die dem Wesen der Kirche fremd sind ⁹⁶.

Geradezu Besorgnis mußte es aber erregen, daß das Schema-CIC noch einen Schritt weiter ging. In Gestalt der sog. Personalprälatur sollte es möglich gemacht werden, eine personale Teilkirche zur Durchführung besonderer seelsorglicher und missionarischer Werke einzurichten ⁹⁷.

Zuerst muß man sich vergegenwärtigen, daß mit dem teilkirchlichen Charakter der Personalprälatur das ursprünglich und kirchenrechtlich einwandfreie Konzept überholt werden sollte, mit dem Papst Paul VI. die Personalprälatur ins Leben gerufen hatte ⁹⁸. Sie war nach diesem ursprünglichen Konzept ein an keine bestimmte Teilkirche gebundener Zweckverband für die Inkardination von Weltgeistlichen. Damit sollte auch für Weltgeistliche ganz parallel zu den Priesterordensverbänden die Möglichkeit eines flexiblen Seelsorgeeinsatzes unabhängig von der beständigen Bindung an eine bestimmte Diözese geschaffen werden. Der Seelsorgeeinsatz bzw. die Durchführung missionarischer Aufgaben sollte aufgrund entsprechender vertraglicher Abmachungen zwischen dem Prälaten und dem jeweiligen Diözesanbischof in jenen Teilkirchen erfolgen, die eines solchen Einsatzes besonders bedürfen.

Dieses durchaus begrüßenswerte Konzept wird aber in sich widersprüchlich und ekklesiologisch unannehmbar ⁹⁹, wenn man damit den teilkirchlichen Charakter verbindet. Die erste Folge hiervon wäre, daß die Prälatur als Zweckverband gegenüber der Teilkirchenstruktur nicht nur exemt, sondern dieser gegenüber prinzipiell autonom

⁹⁶ Was auf der Ebene der intradiözesanen kategorialen oder pfarrlichen Seelsorge hilfreich sein kann und tatsächlich eine alte Tradition hat, kann nicht einfach als Modell für die Diözesanorganisation selbst genommen werden. Die Teilkirche repräsentiert die Gesamtkirche, sie ist nie nur Kirche der Polen oder Engländer, der Kranken oder der Gesunden, der Arbeiter oder der Studenten, der Jungen oder der Alten. Das *Meeting von Ottawa* (Anm. 26) hat sich veranlaßt gesehen, sogar im Hinblick auf die personale Pfarrorganisation zur Vorsicht zu mahnen; „... a word of caution... would serve to guard against the danger of any form of elitism in the Church“.

⁹⁷ Can. 335 § 2, 337 § 2, 339 § 2 Schema-CIC. Die Einrichtung der Personalprälatur geht zurück auf eine Aussage des Priesterdekretes des II. Vatikanum, nämlich auf PO n. 10, Abs. 2. Die ziemlich interessante Vorgeschichte dieses Textes wird näher erläutert bei W. Aymans, *Kirchliches Verfassungsrecht* (Anm. 57) 95–97.

⁹⁸ *MP Ecclesiae Sanctae* v. 15. 8. 1966, I n. 4.

⁹⁹ Das *Meeting von Ottawa* (Anm. 26) stellte fest: „While the institution of a ‚Praelatura personalis‘ as established by the motu proprio ‚Ecclesiae sanctae‘, I, 4, should be recognized, it should not under any circumstances be permitted to assume ... the status of an ‚Ecclesia particularis‘.“

würde. Aus dieser ekklesiologischen Autonomie heraus würde sie ihre verbandsmäßigen Zwecke verfolgen. Nun ist aber eine zur Teilkirche zusammengefaßte „portio Populi Dei“ niemals dazu da, andere Teilkirchen zu missionieren ¹⁰⁰, sie ist vielmehr der Ort, an dem sich das geistliche Leben der Kirche in seiner größtmöglichen Fülle vollzieht. Dazu gehört zwar auch eine Aufgeschlossenheit und Mitsorge für die Nöte der anderen Teilkirchen, doch darf die Festlegung auf die aktive Mitwirkung an diesem Zweck nicht zur Bedingung der Gliedschaft in einer Teilkirche werden. Die Zweckbindung ist vielmehr ein typisches Element des Vereinigungsrechtes ¹⁰¹.

Im Schema-CIC ist es zu einer unzulässigen Verquickung von Verfassungs- und Verbandsstrukturen gekommen, die weder dem Begriff der Teilkirche noch dem eines Zweckverbandes gerecht wird. Die Gliedschaft in einer Teilkirche ergibt sich – auch wenn es sich um eine sog. personale Teilkirche handelt – stets allein aus objektiven Kriterien; weder der Diözesanbischof noch eine sonstige teilkirchliche Autorität hat über die Aufnahme eines Gläubigen frei zu befinden. Die Mitgliedschaft in der Personalprälatur erfolgt demgegenüber naturgemäß durch Aufnahme seitens der zuständigen Autorität. Es ist offensichtlich, daß hierdurch das kategoriale Prinzip für die Bildung personaler Teilkirchen nicht mehr bloß determinativen Charakter hat, sondern ins Elitäre umschlägt. Das elitäre Prinzip ist für Vereinigungen durchaus angängig, darf aber für Grundstrukturen der Kirchenverfassung keine Anwendung finden, weil hierdurch für die Gliedschaft in einer Teilkirche gegenüber der Grundgliedschaft in der Gesamtkirche ein zusätzliches Element gefordert würde, nämlich die Bindung an den Verbandszweck. Eine solche Inkongruenz zwischen der Gliedschaft in der Teilkirche und der Grundgliedschaft in der Gesamtkirche ist theologisch nicht haltbar, weil die Teilkirche in ihrem Wesen nicht anders ist als die Gesamtkirche, sie diese vielmehr repräsentiert. Dieser Sachverhalt wird um so einleuchtender, wenn man sich den möglichen Ausschluß aus der Personalprälatur vor Augen hält. Dieser Ausschluß ist nicht zu verwechseln mit dem Übergang von einer Teil-

¹⁰⁰ Dies gilt ebenso für die primär territorialen wie auch für die primär personalen Teilkirchen. Das Exarchat der Ukrainer in Deutschland beispielsweise ist nicht dazu errichtet, in den Diözesen des lateinischen Ritus besondere Seelsorgswerke zu übernehmen, sondern allein dazu, den in Deutschland lebenden Ukrainern die teilkirchliche Heimat zu sein.

¹⁰¹ Für die *Instituta vitae consecratae* bedeutet dies vornehmlich etwa das Leben nach den evangelischen Räten (can. 503 Schema-CIC), die Verpflichtung auf das vom Stifterwillen herkommende spezifische Patrimonium (natura, finis, spiritus, indoles Instituti; can. 507 Schema-CIC). Für die Gesellschaften des Apostolischen Lebens vgl. die Erwähnung des „finis proprius“ (can. 657 § 1 Schema-CIC). Für die kirchlichen Vereine vgl. die verschiedenen Zweckbestimmungen (can. 673 § 1 Schema-CIC).

Kirche in eine andere aufgrund von Wohnsitzwechsel, nicht einmal mit der hoheitlichen Umgliederung bei Rituswechsel. Eine solche Änderung der teilkirchlichen Zuordnung erfolgt stets aufgrund objektiver Kriterien, niemals wegen der Weigerung eines Gläubigen, bestimmte zum Wesen der Teilkirche gehörende Aufgaben mitzutragen¹⁰². Beim Ausschluß aus der teilkirchlich konzipierten Personalprälatur würde demgegenüber erstmals der Fall denkbar, daß jemand ohne Verletzung seiner Christenpflichten etwa deswegen aus seiner Teilkirche ausgegliedert würde, weil er dem spezifischen Verbandszweck nicht mehr folgen möchte; es wäre ein gesamt kirchlich belangloser Ausschluß aus einer Teilkirche, gleichsam die Exkommunikation von einer Teilkirche (der elitären) in eine andere (die gewöhnliche).

Dem Vernehmen nach hat die Kardinalskommission dieses unhaltbare Konzept bei ihrer abschließenden Beratung beseitigt, indem sie die personalen Teilkirchen von der Personalprälatur getrennt und für letztere wiederum eine Organisationsstruktur festgelegt hat, die der Normsetzung von Papst Paul VI. in dieser Sache entspricht.

5. Schlußbemerkung

Natürlich ist es unmöglich, aufgrund der wenigen ausgewählten und hier vorgetragenen Einblicke in die ekklesiologischen Zusammenhänge ein umfassendes objektives Urteil über die theologische und rechtliche Qualität der neuen Gesetzgebung zu erhalten. Abgesehen von dem notwendigerweise nur begrenzten Ansatz muß man doch zugleich zugeben, daß es keine objektiven Kriterien dafür gibt, was einen konkreten Gesetzentwurf als theologisch und rechtlich genügend ausgereift erscheinen läßt, um Gesetzeskraft gleichsam zu verdienen.

Man kann aber doch feststellen, daß die hier erörterten Probleme ekklesiologische Bedeutung haben und im Laufe eines langjährigen Entwicklungsprozesses überwiegend zu annehmbaren gesetzgeberischen Lösungen geführt worden sind. Diese Lösungen erscheinen zuweilen erst als Ansätze, können aber angenommen werden, wenn sie in die richtige Richtung weisen (z. B. Grundstatus der „christifideles“, Laienrechte). Abgesehen von der bisher unbefriedigenden Lösung der Fragen um die „sacra potestas“ vermag ich keine gesetzliche Rege-

¹⁰² Ein solches Verhalten führt entweder schlimmstenfalls zum Ausschluß aus der aktiven Kirchengemeinschaft, zur excommunicatio, die überall in gleicher Weise gilt, oder es bleibt überall folgenlos; die Folgen sind jedenfalls überall in der Kirche die gleichen.

lung zu erkennen, die auf so schwerwiegende Weise in Widerspruch zur Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils stünde, daß hierdurch das ganze Gesetzgebungswerk in Frage gestellt werden müßte. Auch wenn ich mich bei Abwägung der verschiedenen Gesichtspunkte für die Verwirklichung des Projektes der LEF ausspreche, so kann man bei entsprechender Umgestaltung der beiden Codices doch auch ohne die LEF auskommen.

Im Vergleich mit dem CIC/1917 markiert das Schema-CIC bei aller Traditionsverbundenheit doch einen deutlichen Wandel, der das Gesetzbuch weniger einseitig als ein Klerikerrecht erscheinen läßt und namentlich durch die Umgestaltung der Bücher II bis IV von der vorherrschend juristisch abstrakten („personae“, „res“) zu einer von der Sache des Kirchenrechtes selbst her bestimmten Konzeption hat gelangen lassen, für die der Gedanke der *Communio* ausschlaggebende Bedeutung hat.

Abgesehen von dieser Konzeption werden manche Mängel erst im konkreten Umgang mit dem Gesetzbuch zutage treten, sei es bei der wissenschaftlichen Durcharbeitung, sei es bei der Rechtsanwendung. Hier wird noch mühevoller Arbeit auf uns warten.