

- ⁵¹ A. Brandenburg, Martin Luther gegenwärtig, Paderborn 1969, 146.
- ⁵² Vgl. dazu J. R. Geiselmann, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, Freiburg 1955, VIII.
- ⁵³ O. H. Pesch hat dies in seiner großen Monographie, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, eindrucksvoll herausgearbeitet, bes. 935-948.
- ⁵⁴ O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, 196.
- ⁵⁵ Denzinger-Schönmetzer, 1535.
- ⁵⁶ O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, 197.
- ⁵⁷ WA VIII, 685, 4-15.
- ⁵⁸ K. Adam, Una Sancta in katholischer Sicht, Düsseldorf 1948, 77. Adams ökumenische Zielvorstellung ist allerdings durch das Zweite Vatikanum überholt. Vgl. Zum Ganzen meinen Versuch: Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart, in: Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg 1966, 157 -191.
- ⁵⁹ Verständigung über Luther, in: Herder-Korrespondenz 37 (1983), 382-385, hier 383.

Pastoralökumenismus

Der ökumenische Aspekt in kirchlichen Lebens- und Rechtsordnungen

VON MICHAEL PLATHOW

Da kommt es zu ökumenischen Öffnungen und Gemeinsamkeiten am Ort langsam, kontinuierlich, selbstverständlich. Hatte noch der Codex iuris canonici vom 19. 5. 1918 in Can 1060ff kirchenrechtlich und damit justitiabel festgelegt das „Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit“, so kamen in dieser Frage erste Veränderungen durch das II. Vaticanum, das sich ja gerade als pastorales Konzil verstand. In dem Motuproprio Papst Pauls VI. über die rechtliche Ordnung der Mischehe „Matrimonia mixta“ (31. 3. 1970) wird unter Nr. 3 die Bereitschaft erklärt, daß der Ortspfarrer den Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit erteilt, wenn der römisch-katholische Ehepartner verspricht, weiter im katholischen Glauben zu leben und alles zu tun, daß die Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden. Die Ausführungsbestimmungen der Katholischen Deutschen Bischofskonferenz vom 23. 9. 1970 konkretisieren diese päpstliche Verlautbarung. Auf diesem Hintergrund entstand das

„Gemeinsame Wort der Katholischen Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen“ vom 18. 1. 1971; es folgten im März 1974 „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner“. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD in Würzburg (3. 1. 1971 — 22. 11. 1975) griff in dem Beschluß „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“ die Frage der konfessionsverschiedenen Ehen wieder auf. „Eine große Zahl verheirateter Katholiken lebt bei uns in konfessionsverschiedenen Ehen“ (7. 1. 1), so daß von diesem Ehehindernis in jedem Fall Dispens erteilt wird. „Man kann daher mit Recht die Frage stellen, ob ein Ehehindernis, von dem fast ausnahmslos dispensiert wird, noch sinnvoll und notwendig ist“ (7. 5. 2). Die Synode bittet darum „den Papst . . . , das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz aufzuheben“ (9. 2. 2). Der Bitte wurde nun wohl von Rom nicht nachgekommen trotz der „Leiden“ konfessionsverschiedener Ehepartner, von denen Landesbischof D. E. Lohse am 17. 11. 1980 anläßlich des Besuchs des Papstes Johannes Paul II. in Mainz sprach; zugleich aber erwähnen die „Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien“ vom 10. 12. 1981 im Blick darauf, daß 30 % aller Eheschließungen in der Bundesrepublik Deutschland heute eine konfessionsverschiedene Ehe begründen, den Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit überhaupt nicht. Der neue Codex iuris canonici vom 25. 1. 1983, der am 27. 11. 1983 in Kraft tritt, behandelt die Mischehe in einem eigenen Kapitel. Das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit wurde umgewandelt in die erforderliche Erlaubnis (licentia) zur Ehe durch den zuständigen Amtsträger (Can 1124). Für die Befreiung von der Formpflicht ist der Dispens notwendig; wer den Dispens im Einzelfall nicht einholt, wird nun aber nicht mehr mit einer von selbst eintretenden Strafe belegt; der Ausschluß von den Sakramenten und der Verlust der kirchlichen Rechte muß vielmehr im Einzelfall ausgesprochen werden (Can 1366). So hat die pastorale Ausrichtung und Öffnung selbst in die neuen kanonischen Gesetzestexte Eingang gefunden. Überschaute man diese Entwicklung, so liegt die Folgerung nah, daß durch die Möglichkeit des Dispenses im kanonischen Recht — trotz der Abgrenzungen in der Lehre — dennoch ökumenische Annäherungen und Öffnungen im pastoralen Zusammenleben zwischen den Konfessionen nach römisch-katholischer Ansicht möglich sind. Diese zunächst als Hypothese geäußerte Feststellung wirft die Frage auf, ob auch die anderen

theologischen und kirchlichen Traditionen ähnliche Konstruktionen in den Lebens- und Rechtsordnungen kennen, die Türen und Pforten zur ökumenischen Annäherung öffnen.

Es stellt sich ferner die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Lehre, Ordnung und Leben für den Pastoralökumenismus, also die Frage nach einer pastoralen Hermeneutik. Schließlich muß auf die Frage nach der ökumenischen Bedeutung der Gemeinde „an jedem Ort“ als „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ aufgeworfen werden, wie der Sektionsbericht „Einheit“ der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961 die Gemeinde am Ort nennt.¹

I. Rechtstheologische Fragen des Pastoralökumenismus

Die Frage nach den Pforten und Türen in den Ordnungen der einzelnen Kirchen und in den Rechtstheologien der jeweiligen konfessionellen, spirituellen und dogmatischen Tradition zu stellen nach den genannten ersten Beobachtungen, heißt sie zunächst bejahen. Damit wird aber sogleich die Frage aufgeworfen nach der rechtstheologischen Verantwortung dieser Freiräume innerhalb der dogmatisch bestimmten Traditionen gelebten Glaubens. Und auf diesem Hintergrund ist zu fragen nach der pastoraltheologischen Besonderheit und dem pastoralen Aspekt bedachten und gelebten Glaubens im ökumenischen Kontext. Geht es beim Pastoralökumenismus doch um das Leben der Glaubenden „am Ort“, das den besonderen Frömmigkeitscharakter und die Spiritualität der jeweiligen kirchlichen und theologischen Tradition widerspiegelt und in der Offenheit für die Koinonia mit den Glaubenden anderer Kirchen bereichert wird. Dies aber soll um der Liebe und des Friedens willen in den geordneten und geregelten Formen geschehen, wie sie die jeweiligen Lebensordnungen ausdrücken.

1. Der rechtstheologische Aspekt

Die Lebensordnungen der *evangelischen* Kirchen wollen zwischen wächserner Willkür und kasuistischer Gesetzlichkeit Richtlinien, Regeln und Weisungen geben für das Leben des einzelnen Christen und das Leben der Gemeinde. Im Dienst des lebendigen Wortes Gottes helfen sie im *geistlichen* Gebrauch dem guten Zusammenleben und dem Frieden in der Gemeinde.

Unter rechtstheologischem Gesichtspunkt² stellen diese Lebensordnungen eine *Ordnung sui generis* dar, in der das dogmatische und pastoral-

theologische Verständnis miteinander verbunden ist. Die Lebensordnungen sind — wie alles kirchliche Recht als „ius in sacra“ — vom Wesen der Kirche Jesu Christi bestimmt; diese erweist sich gegen alle von R. Sohm beeinflusste Differenztheorie als Einheit von Geist- und Rechtskirche, in der der Heilige Geist rechtsschöpferisch wirkt. Diese Erkenntnis macht gerade den Ertrag des Kirchenkampfes im Rückgriff auf die frühreformatorischen Kirchenordnungen aus.³ Im Dienst des lebendigen Wortes Gottes und der Gnadengaben der Sakramente, in denen somit die auctoritas causativa und normativa der pastoraltheologischen und -ethischen Weisungen liegt, stellen diese Richtlinien eine eschatologische, evangelische, parakletische und bekennende Ordnung dar.⁴ Die Rechtsqualität, die sich in den Kann-, Darf-, Soll-, Ist-zu-Bestimmungen sowie gerade in der Möglichkeit des Kasualaufschubs oder der Kasualverweigerung ausdrückt, kann nur in einem besonderen „transformatorischen“ Akt kirchlicher Entscheidungsgremien erblickt werden.⁵ So üben die Lebensordnungen eine Schutz- und Stützfunktion aus. Durch die pastoraltheologische Ausrichtung dieser „verbindlichen Richtlinien“ und Regeln ist aber zugleich und vor allem ihr Gebrauch in geistlicher Freiheit gewährleistet.

Von den Ergebnissen des *Zweiten Vatikanischen Konzils* her hat Kl. Mörsdorf, der ja selbst die kanonistische Diskussion der letzten Jahrzehnte entscheidend mitgeprägt hat, das römisch-katholische Kirchenrecht und seine Ordnungen kirchlichen Lebens als „sakramental“ gekennzeichnet.⁶ Überlegungen, die er schon in seinem bekannten Aufsatz „Zur Grundlegung des Rechts der Kirche“ aus dem Jahre 1952⁷ geäußert hat, werden dabei aufgegriffen.⁸ Der sakramentalen Lebensordnung des römisch-katholischen Kirchenrechts hat Kl. Mörsdorf auch im 2. Band seines Kirchenrechts eine breite Darstellung gegeben.⁹

Mit dem II. Vaticanum wurde aufgrund der inneren Wesensverbundenheit von Kirchen- und Kirchenrechtsverständnis diese sakramentale Bestimmung des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Ordnung verstärkt im theologischen Verständnis der römisch-katholischen Kirche begründet. Nach der dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ 1 eignet der römisch-katholischen Kirche sakramentale Bedeutung, ja sie ist das Sakrament. Entsprechend der gottmenschlichen Einheit des Mittlers Jesus Christus verbinden sich sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft, irdische Kirche und die „mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche“ zu einer einzigen „komplexen Wirklichkeit“. In Kapitel 8 heißt es dann: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib

Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich.“ Die sakramentale Wirklichkeit der Kirche als mystischer Leib Christi in der Einheit mit der sichtbaren Institution Kirche und den sichtbaren Zeichen ihrer Heilsgaben, also diese eine komplexe Wirklichkeit aus göttlichen und menschlichen Elementen ist der Grund für die sakramentale Lebensordnung in ihrer Zusammensetzung aus göttlichem und menschlichem Recht. P. Krämer schreibt in seiner Studie „Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts“ insofern sehr treffend: „Das göttliche und das menschliche Element weisen gleichermaßen eine rechtliche Dimension auf, das göttliche Element, insofern die Kirche von Gott in die Geschichte der Menschheit eingestiftet worden ist und Herrschaft Gottes über die Menschen darstellen muß, das menschliche Element, insofern die Kirche als gesellschaftliches Gefüge der rechtlichen Gestaltung — je nach den Erfordernissen einer bestimmten Zeit — unterworfen ist. Hierin liegt die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Recht in der Kirche begründet.“¹⁰ Die römisch-katholische Kirchen- und Lebensordnung mit ihrer Verquickung von *ius divinum* und *ius humanum ecclesiasticum* findet als sakramentale Ordnung ihre eigentliche theologische Begründung im Kirchenverständnis des II. Vatikanum, wie Papst Paul VI. richtungweisend auf dem II. Internationalen Kanonistenkongreß am 17. 9. 1973 die Aufgabe der nachkonziliaren Arbeit erklärte.¹¹ Die Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils hatten ja nur indirekt die kirchenrechtlichen Fragen behandelt; sie waren für die nachvatikanische Zeit als Aufgabenfeld aufgespart worden.¹²

Als *ius divinum* wird unter dem Einfluß der Forschungsergebnisse Kl. Mörsdorfs und durch den theologischen Ertrag K. Rahners¹³ in der nachkonziliaren Diskussion das sich offenbarende Gnadenwirken des dreieinen Gottes in Jesus Christus und gegenwärtig im gepredigten Wort und in den ausgeteilten Sakramenten verstanden. K. Rahner schreibt in dem Aufsatz „Über den Begriff des ‚*ius divinum*‘ im katholischen Verständnis“: „...die sehr vielgestaltigen Rechte und Pflichten in der Kirche werden als göttlichen Rechtes erklärt und auf eine positive Setzung des Stifters der Kirche zurückgeführt, die, weil sie von ihm stammt, auch *eo ipso* als für immer der Kirche eingestiftet und auch durch die oberste Instanz der Kirche nicht abschaffbar erklärt wird.“¹⁴ So erkennt auch C. J. Peter in „Di-

mensions of ius divinum in roman catholic theology“¹⁵ das göttliche Recht als Gottes geoffenbarten Heilswillen in Jesus Christus, der den Menschen im gepredigten Wort und in den Sakramenten begegnet. Stärker biblisch-theologisch orientiert erklärt A. Hollerbach: „Die göttlich-rechtlichen Grundverfügungen für die Auferbauung der Kirche sind Teil der *lex nova* des Evangeliums, der *lex Christi*. Die Schrift charakterisiert diese näher mit ‚Gesetz des Glaubens‘ (Röm 3,27), des ‚Geistes‘ (Röm 8,2), mit ‚Gesetz der Gnade‘ (Joh 1,17), der ‚Freiheit‘ (Jak 1,25; 2Kor 3,17), mit ‚*lex charitatis*‘ (vgl. Röm 8,15; 2Tim 1,7). Aus dem damit umschriebenen spannungsreichen Horizont der geistlichen Wirklichkeit der neutestamentlichen Offenbarung darf *ius divinum*, darf *lex divina* nicht herausgelöst werden.“¹⁶ Ähnlich äußert sich auch H. Heinemann.¹⁷ *Ius divinum* ist somit das Offenbarungsrecht, die „geoffenbarte Grundverfügung“¹⁸ Gottes nach biblischem Zeugnis.

Mit dieser biblisch-theologisch begründeten Bestimmung des *ius divinum* ist eine ökumenische Annäherung gefunden, denkt man nur an die entsprechend lautenden Bestimmungen in E. Schlinks Aufsatz „Unterscheidung von *ius divinum* und *ius humanum*“¹⁹, in der er von den biblischen Texten her eine Erklärung des göttlichen Rechts vornimmt und in den ökumenischen Kontext einordnet. Das *ius divinum* als Gottes gnädiger Offenbarungswille in seinem Wort und den Sakramenten legitimiert und normiert — wie A. Hollerbach prägnant sagt²⁰ — das *ius humanum ecclesiasticum*, das menschliche Recht in der Kirche; der Leib Christi ist geschichtlichen Umwandlungen unterworfen und bedarf somit der konkreten gemeindebezogenen Ordnungen menschlichen Kirchenrechts. Bei der Unterschiedenheit von *ius divinum* und *ius humanum ecclesiasticum* gibt es einen inneren Wesenszusammenhang: das menschliche Kirchenrecht ist in seiner konkreten Ausgestaltung bestimmt, getragen und begrenzt vom göttlichen Offenbarungsrecht. Diese Verbindung in der Unterschiedenheit entspricht dem göttlichen und menschlichen „Element“ der einen „komplexen Wirklichkeit“ des *corpus Christi mysticum* der römisch-katholischen Kirche; sie stellt eine Analogie dar zum „inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter“ der zwei Naturen Christi, wie sie im Chalcedonense (451) bekannt werden. Auf diesem Wurzelboden ist der neue Codex iuris canonici erwachsen, denkt man nur an Liber II, Can 204ff, 330ff, 511ff, 747ff.

Unter rechtstheologischem Aspekt ist die Lebensordnung der römisch-katholischen Kirche, wie sie übrigens auch in das Gebets- und Andachtsbuch „Gotteslob“ einbezogen ist, als *sakramentale* Ordnung zu charakterisieren, in der Elemente des göttlichen und menschlichen Rechts verbunden

sind. Mit ihrer neuen biblisch-theologischen Begründung weist sie Entsprechungen auf zur im Wort Gottes begründeten und der Predigt und Sakramentsverwaltung dienenden Kirchenordnung. Gleichwohl bleibt der juristische und kasuistische Charakter kanonischen Rechts erhalten und wird nur durch die Dispensmöglichkeit im pastoralen Leben durchlässig und eröffnet damit gewissermaßen einen freien geistlichen Gebrauch.

Die Lebensordnungen der *orthodoxen* Kirchen sind von der doxologischen Struktur allen geistlichen Lebens gestaltet und auf den Lobpreis des dreieinen Gottes ausgerichtet. Ähnlich wie die Lehre ist darum auch die Kirchenordnung nicht mit letzter definitorischer Prägnanz und Durchsträngigkeit auf eindeutige Prinzipien und umfassende Normen zurückzuführen wie in den westlichen Kirchen. Überhaupt entbehren ja die orthodoxen Kirchen noch eines einheitlichen Kodex.²¹ Aufs Ganze gesehen, tragen orthodoxe Kirchenordnungen einen weniger juridischen Charakter als die westlichen Kirchenordnungen. Die Bestimmung des rechtstheologischen Charakters bereitet dabei einige Schwierigkeiten.

Hier haben nun die Untersuchungen H. Dombois' weitergeführt. Im Anschluß an R. Sohms Studie „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians“ charakterisiert er das Kirchenrecht des Altkatholizismus als „epikletisch-pneumatisch“²² und erkennt nun dieses Strukturmerkmal als Kennzeichen des orthodoxen Kirchenrechts mit seinen Ordnungen. Es ist das „epikletische Verhältnis zum Pneuma, das die Möglichkeit und die Notwendigkeit geistgewirkter Entscheidungen aus dem Geist ermöglicht“²³. Dieser pneumatische Charakter orthodoxen Kirchenrechts begrenzt wohl die definitorische und logische Durchbildung seiner Systematik; er hebt aber keineswegs seinen Rechtscharakter auf. Wie die orthodoxe Liturgie in der Epiklese der Eucharistiefeier ihr Zentrum hat, so gewinnt aufgrund der Verbindung von Liturgie, Dogma und Ordnung auch das Kirchenrecht einen epikletisch-pneumatischen Charakter. Dieses epikletisch-pneumatische Kirchenrecht und seine kirchlichen Ordnungen ist in den Beschlüssen der Konzilien und Synoden, in den Kanones und den Gesetzen manifest geworden, rechtswirksam aber wird es erst durch die pneumatische Rezeption im Konsens der Kirche, der kirchlichen Leitung, der Gemeinden und ihrer Glieder.

Neben dieser pneumatischen Rezeption, so schreibt H. Dombois²⁴, „steht die sog. dispensatorische Rezeption, durch welche Ausnahmen von geltenden Regeln oder zweifelhafte Grenzscheidungen legitimiert werden“. Dem entspricht der doppelte Gebrauch der kanonischen Ordnung „kat'akrubeian“ und „kat'oikonomian“. Das Rezeptionsprinzip kenn-

zeichnet dieses Kirchenrecht als offenes System. Dabei ist zu bemerken, daß auch die dispensatorische Rezeption eine pneumatische ist. Jede Rezeption besitzt Antwortcharakter, und das schließt in der orthodoxen Kirche den doxologischen Charakter ein, so daß die epikletisch-pneumatische Rechtsordnung der orthodoxen Kirche gerade aufgrund der pneumatischen Rezeption durch die *doxologische* Struktur ihren besonderen Charakter erhält.

Im Verständnis der Kirchenrechtsinterpretation und -rezeption gab es und gibt es erhebliche Unterschiede; sie liegen letztlich in dem wechselseitigen Zusammenhang von Liturgie, Gebet, Lehre und kanonischer Ordnung begründet; auch in der neueren orthodoxen Theologie und Kanonistik bildet die Kirchenrechtsinterpretation ein offenes Thema.²⁵ E. Chr. Suttner versteht von seinen patristischen Forschungen und seinen kirchengeschichtlichen Studien her das „kat'akribeian“ als „volle und konsequente Anwendung der gültigen Gesetze und Vorschriften“, das „kat'oikonomian“ demgegenüber als „die von den Satzungen ungebundene situationsgerechte Lösungen“ gewährende Rechtsanwendung, „ohne dabei die Gültigkeit der Satzungen in Frage zu stellen“²⁶. Mit diesem Verständnis des „kat'oikonomian“ kommt E. Chr. Suttner im Gegensatz zum jurisdiktionellen Dispenswesen der römisch-katholischen Kanonistik zu einer pastoralen Rechtsanwendung der orthodoxen Kirchenordnungen. „Ökonomie“ meint im Gegensatz zur „strengen kanonischen Entscheidung“ in konsequenter Anwendung einer „Norm“ die „Anwendung der milden kanonischen Entscheidung“, die „Durchbrechung der Akribie“, die Ausnahme²⁷ unter pastoralen und seelsorgerischen Gesichtspunkten. Diese „kat'oikonomian“-Anwendung der kirchlichen Ordnungen hängt nun mit dem pneumatischen Charakter des orthodoxen Kirchenrechts und seiner Veränderung, Weiterbildung und Konkretion durch den geistlichen Gebrauch und die pneumatische Rezeption zusammen. Im Vorgang dieser geistlichen Rezeption drückt sich gleichzeitig als Antwort die doxologische Struktur dieses Kirchenrechts mit seinen Ordnungen aus.

Für den rechtstheologischen Charakter der evangelisch-methodistischen Lebensordnung ist es charakteristisch, daß die Lebensordnungsbestimmungen einmal als „Allgemeine Regeln“ und als „Soziale Grundsätze“ im Bekenntnis dieser Kirche zu finden sind, zum anderen in Entsprechung zum „Bekenntnis“ auch in den einzelnen Paragraphen der Kirchenverfassung wieder erscheinen (Teil III) und auch in den konkreten Handreichungen und Anweisungen (Teil IV). Konstitutiv für die verschiedenen Handlungs- und Lebensfelder der *parakletischen* Ordnung ist somit das Be-

kenntnis; aus ihm folgen die konkreten Bestimmungen, Richtlinien und Gebote. Das Bekenntnis ist der Grund und die Norm dieser Lebensordnung, die damit als bekennende Kirchenordnung charakterisiert werden kann.

Die Bestimmungen, Gebote und Richtlinien sind als Paragraphen in diese Kirchenordnung mit ihren Gesetzesvorschriften aufgenommen; man denke nur an die Regeln für die kirchlichen Handlungen in §§ 401-417. In dem besonderen kirchlichen Rechtsetzungsakt bei der Verabschiedung dieser Kirchenordnung als Kirchengesetz liegt die Rechtsqualität der Lebensordnungsbestimmung begründet; die *disziplinarische* Intention ihrer Richtlinien und Gebote ist von daher verständlich.

Andererseits sind pastorale Handreichungen und Anweisungen in dieses vom Bekenntnis bestimmte Kirchengesetz hineingenommen; im geistlichen Gebrauch eröffnen sie pastorale Freiräume, wie es ja auch die pastoraltheologische Ausrichtung evangelischer Lebensordnung und die dispensatorischen Möglichkeiten römisch-katholischer Kirchengesetze und die „kat'oikonomian“-Anwendung orthodoxer Rechtsbestimmungen tun.

2. Der pastoraltheologische Aspekt

Bei den kirchlichen Rechtsordnungen und dem rechtstheologischen Bedenken geht es um die Gewährleistung der Kontinuität kirchlichen Lebens in den entsprechenden konfessionellen Traditionen und um die Erhaltung des Friedens der Gemeinden in den gesellschaftlichen Strukturgegebenheiten. Der dogmatische Aspekt greift ja die Glaubensfragen im Blick auf den Wahrheitsanspruch in der Gegenwart auf; der Verantwortung des christlichen Glaubens auch in den kontroverstheologischen Verschiedenheiten heute gilt sein Interesse. In gleicher Weise wie beim dogmatischen Aspekt geht es auch beim pastoraltheologischen um die Verantwortung von christlicher Lehre und christlichem Leben in der Gegenwart, wobei gerade die ganz konkreten Lebensvollzüge und Handlungsweisen des einzelnen Christen, des Pfarrers in der Gemeinde und der ganzen Gemeinde dogmatisch-kritisch und empirisch-kritisch in konstruktiver Weise entfaltet werden. Mit einer gewissen Penetranz geht es um den konkreten Menschen in der Gemeinde der Gegenwart.²⁸

Die pastoraltheologischen Richtlinien *evangelischer* Lebensordnungen ersparen in diesem Sinn „im Einzelfall nicht die persönliche Entscheidung seelsorgerlicher Verantwortung“, sie sind „kein Gesetz, das jede einzelne Entscheidung in der Gemeinde schematisch regelt und die seelsorgerliche

Verantwortung einschränkt oder gar aufhebt. Sie kann nur in solcher Verantwortung recht gehandhabt werden“. Der konkreten Verantwortung wollen die geistlichen Richtlinien der Lebensordnungen dienen. Hierbei greifen sie z. T. direkt die ökumenische Dimension gelebten Glaubens auf: Sie gehen auf die Taufe als ökumenisches Sakrament ein, benennen die Patenschaft von Gliedern anderer Kirchen, erwähnen die Mischehenfrage, geben Weisungen für die Beerdigung durch den Geistlichen einer anderen Kirche. Z. T. haben diese Bestimmungen und Regeln ihren Bezug in den Handreichungen etwa zum ökumenischen Religionsunterricht, zu den ökumenischen Gottesdiensten und Trauungen, zur Ehe und Mischehenseelsorge, zur eucharistischen Gastbereitschaft, zur gemeinsamen Verantwortung in gesellschaftlichen Fragen. Unter Berücksichtigung human- und gesellschaftswissenschaftlicher Faktoren werden so die pastoraltheologischen Richtlinien im Blick auf den konkreten einzelnen und auf die konkrete Einzelgemeinde der Gegenwart geistlich verantwortet.

Das II. Vaticanum war ein pastoraltheologisch ausgerichtetes Konzil. Die Konzilsdokumente betonen diesen Aspekt²⁹; die nachkonziliare Erarbeitung des neuen Codex iuris canonici faßt die pastoralen Aufgaben klar ins Auge³⁰; die bewußt pastoraltheologisch bestimmten Themen der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik“ geben den Nachweis für die pastoralen Intentionen des II. Vaticanum und die pastoraltheologischen Impulse, die von ihm ausgingen.³¹

Für die Frage nach dem pastoraltheologischen Aspekt der Lebensordnung ist es wichtig und bezeichnend, daß K. Rahner im „Handbuch der Pastoraltheologie I“ einen Abschnitt über „Die Disziplin der Kirche“ geschrieben hat.³² K. Rahner zeigt hier, daß das *ius humanum* als sakramentales Recht unter pastoralem Gesichtspunkt durch den Dienstcharakter, die Partikularität, die Relativität, die Veränderlichkeit und die Pluralität gekennzeichnet ist; d. h. die ganz konkrete gemeindliche und pastorale Situation wird hier in den Blick gefaßt. Es wird die praktisch-theologische Forderung aufgestellt nach einem „*ius condendum*“, also nach einer theologisch verantwortlichen Neubildung und Veränderung des kirchlichen Rechts in bezug auf die pluralen, geschichtlichen Veränderungen unterliegenden pastoralen Situationen. Abgesehen von K. Rahners Hinweis auf das „*ius condendum*“ scheint mir H. Heinemann in dem Aufsatz „Göttliches Recht? — Versuch einer Differenzierung“³³ eine Möglichkeit anzudeuten, die pastoraltheologische Ausrichtung der römisch-katholischen Lebensordnung bei ihrer sakramentalrechtlichen Begründung auch denkerisch zu erfassen. Wie der Titel des Aufsatzes sagt, nimmt H. Heinemann

eine Differenzierung innerhalb des kanonischen Rechts vor. Entsprechend der „Hierarchie der Wahrheiten“ (Unitatis redintegratio 11) als Schlüssel der dogmatischen Hermeneutik unterscheidet er verschiedene Grade geschichtlicher Konkretion des göttlichen Rechts: das *ius divinum positivum primarium* als Gottes sich in Jesus Christus offenbarender Gnadenwille; das *ius divinum positivum secundarium*, d.h. „die Frage nach dem kirchlichen Amt, nach der Siebenzahl der Sakramente, nach Entwicklung, Ausgestaltung und Entfaltung von der Kirche wesensmäßiger Einrichtungen“³⁴; das *ius ecclesiasticum*, d.h. die Präzisierung der Weisungen etwa des Dekalogs für die Bestimmungen innerhalb der Kirche; das *ius mere humanum*, d.h. „die Rechtssätze, die diesem Bereich einzuordnen wären, binden den menschlichen Gesetzgeber an das vorgegebene göttliche Recht, so daß es keinen Raum der Willkür geben kann. Andererseits ist aber in diesem Bereich die Möglichkeit der Veränderung, Aufhebung, Neuordnung gegeben... Dabei ist zu bedenken, daß es sich in diesem Bereich im eigentlichen Sinne um eine Partizipation menschlichen Rechts am göttlichen Recht handelt“³⁵. Dieses *ius humanum* will als sakramentales Recht unter pastoraltheologischem Gesichtspunkt zum einen die ganz konkrete Situation mit ihren empirischen Gegebenheiten aufgreifen, zum anderen als *ius condendum* die pastoralen Richtlinien und Bestimmungen weiterführen.

Zu den pastoralen Rechtsanweisungen gehören einmal die Dispensbestimmungen unter pastoralem Aspekt und die Handreichungen für das Leben der Ortsgemeinden in seinen verschiedenen Bereichen und Zweigen, zum andern auch die Erklärungen und Weisungen zur pastoralen Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst der christlichen Einheit. Für den ersten Komplex ist auf die Richtlinien und Ratschläge für die verschiedenen Lebensbereiche gemeindlicher Arbeit hinzuweisen, wie sie auf der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ verabschiedet wurden.³⁶ Für den zweiten Komplex sind der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik über die „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“³⁷ und die pastoralen Erklärungen zu nennen, nach denen bei Mischehen der nicht-römisch-katholische Partner zur Eucharistie zugelassen werden kann, wie überhaupt die pastoralen Handreichungen zur Begleitung der Mischehen.³⁸ Bei diesen pastoralen Rechtsbestimmungen, die ja in einem inneren Wesenszusammenhang mit dem göttlichen Recht in seinem juridischen Verständnis stehen, tritt die ökumenische Öffnung durch die Dispensmöglichkeit in Erscheinung; also wiederum im Bereich pastoraler Zusammenarbeit und auf der Ebene spirituellen Zusammenlebens läßt sich

deutlich die ökumenische Annäherung erkennen. Dies sei besonders hervorzuheben für die Kirchenordnungsfragen im Bereich des sog. *ius humanum*; sie haben keine kirchentrennende Bedeutung. Anders ist es freilich im Bereich des sog. *ius divinum*, also etwa im Amtsverständnis, in der Sakramentsauffassung usw.³⁹

Schon bei den Überlegungen zum rechtstheologischen Gesichtspunkt war auf die Unterscheidung in der orthodoxen Kirchenrechtsinterpretation und -anwendung „*kat'akribeian*“ und „*kat'oikonomian*“ hingewiesen worden. Das „*kat'oikonomian*“ bedeutet die Durchbrechung des „*kat'akribeian*“ durch die pneumatische Anwendung und Rezeption des Kirchenrechts in der konkreten Situation kirchlichen Lebens und pastoraler Praxis. Die pastoraltheologische Ausrichtung findet somit im „*kat'oikonomian*“ ihren Ausdruck. Das bedeutet auch, daß das „*kat'oikonomian*“ der Katalysator des lehrhaften, rechtstheologischen und pastoraltheologischen Aspekts bleibt und nicht in pastoraler Unverbindlichkeit aufgeht und sich verselbständigt, was leicht eine pragmatische Verkehrung zur Folge hätte.

E. Chr. Suttner bringt in seinem Aufsatz „*Ökonomie*‘ und *‘Akribie*‘ als Normen kirchlichen Handelns“⁴⁰ verschiedene Beispiele für Rechtsanwendung „*kat'oikonomian*“ bei den Kirchenvätern aus der Kirchengeschichte. Auf ein Beispiel zur Anwendungsmöglichkeit des „*kat'oikonomian*“ im Sakramentsrecht, das auch R. Slenczka nennt⁴¹, sei besonders hingewiesen: es war „bei den Griechen bis 1755 ein vom Konstantinopeler Patriarchen Symeon I. und seiner Synode im Jahre 1484 erlassenes Typikon im Gebrauch, das bei Aufnahme von Lateinern in die orthodoxe Kirche nur eine Myronsalbung, aber weder Wiedertaufe noch Wiederweihe vorsah. 1755 beschloß die Synode von Konstantinopel in Reaktion auf Unionsversuche im Vorderen Orient, bei Konversionen gemäß Akribie zu verfahren und Taufen und Weihen zu wiederholen... Doch gab es auch nach 1755 immer wieder Fälle, in denen man die Taufe anerkannte“⁴². Die Anerkennung auch außerhalb der orthodoxen Kirchengemeinschaft gespendeter und empfangener Sakramente bei der Konversion nach der Rechtsinterpretation „*kat'oikonomian*“ bezieht sich auf das Sakrament der Taufe, des Chrimas, der Priesterweihe und der Ehe. Für die Ausnahmestimmungen betreffs der Priesterweihe erwähnt H. Dombois⁴³ als Beispiel, daß trotz des festgelegten Alters von 30 Jahren Dositheos im Alter von 29 Jahren zum Patriarchen von Jerusalem erhoben wurde, obwohl er selbst die Bestimmungen der Kanones gut kannte.

Zahlreiche weitere Beispiele werden von R. Slenczka, E. Chr. Suttner

und H. Dombois gebracht, die alle darauf hinauslaufen, daß die konsequente Anwendung der Kanones durchbrochen oder die Grenzen der orthodoxen Kirche durchlässig gemacht werden, daß weiter die Wirksamkeit der freien, göttlichen Gnade nicht auf die strikte Ausführung kanonischer Bestimmungen beschränkt werden kann, daß schließlich die pastoraltheologischen Überlegungen bei diesen Rechtsanwendungen „kat'oikonomian“ sehr entscheidend und für die ökumenische Annäherung und für die Anerkennung der Wirksamkeit der Sakramente in anderen Kirchen bestimmend sind. Der pastoraltheologische Aspekt, der ja mit dem dogmatischen und rechtstheologischen verbunden ist, weist somit eine Öffnung für die ökumenische Annäherung und Gemeinsamkeit auf.

Die *parakletische* Struktur ist charakteristisch für die Lebensordnung der evangelisch-methodistischen Kirche sowohl was den dogmatischen als auch was den rechtstheologischen Aspekt betrifft. Das gilt nun auch für die pastoraltheologische Behandlung dieser Ordnung, bei der ja das konkrete Gemeindeleben und das der Kirche in der jeweiligen geschichtlichen und lokalen Situation in den Blick gefaßt wird. Empirische Methoden und Forschungsergebnisse werden dabei in den Dienst der pastoraltheologischen Arbeit gestellt.

Der pastoraltheologische Gesichtspunkt der evangelisch-methodistischen Lebensordnung kommt vor allem im IV. Teil der „Kirchenordnung der evangelisch-methodistischen Kirche“ zur Geltung; verschiedene Einzelordnungen, Verordnungen und Handreichungen werden hier wiedergegeben. Es handelt sich um Handreichungen und weisende Ratschläge, die auch in den Bestimmungen der Kirchenordnung ihre Entsprechungen haben. Die für die methodistische Kirche bezeichnende ökumenische Offenheit wird in diesen Handreichungen, Ratschlägen und Richtlinien direkt oder indirekt angesprochen.

Die *parakletische* Struktur ist das durchsträngige Charakteristikum. Dabei sind nun bekennende Lehre, kirchliche Ordnung und die pastoralen Anweisungen zum gemeindlichen Leben eng verbunden und durch eine gegenseitige Durchlässigkeit miteinander verknüpft. Die zirkuläre Wechselbeziehung bleibt aber nicht in sich geschlossen; vor allem die pastoraltheologischen Anweisungen sind nach außen hin offen, offen für die besondere Situation des einzelnen, offen für die Fragen der Gesellschaft, offen für die anderen Kirchen, offen für die ökumenische Gemeinschaft mit den anderen Christen außerhalb der eigenen Kirche, weil durch den alle Kirchen umfassenden Heilswillen Gottes in letzter Tiefe über konfessionelle Grenzen hinweg Geist und Glaube wirkt.

II. Lehre, Ordnung und Leben — die pastorale Hermeneutik

Beim Pastoralökumenismus geht es also um die Öffnungen kirchlicher Ordnungen mit ihrem Begründungsverhältnis in der jeweiligen dogmatischen und spirituellen Tradition durch die pastoraltheologischen Entscheidungen für die einzelnen Glaubenden „am Ort“ der Gemeinde. Türen öffnend und Grenzen überschreitend bilden sich hier die Gemeinsamkeiten im gelebten Glauben; so kommt es zu gegenseitiger Anerkennung im ganzheitlichen Sinn trotz theologischer Unterschiede und kirchenrechtlicher Zäune; hier werden Schritte auf dem Weg der Einigung getan in „völlig verpflichteten Gemeinschaften“ trotz mannigfacher Verschiedenheiten.

Es stellt sich dabei die Frage nach der pastoralen Hermeneutik in solchen Prozessen konkreter Öffnungen, also die Frage nach dem Verhältnis von Lehre, Ordnung und Leben in den Vollzügen gelebten Glaubens innerhalb des ökumenischen Kontextes, die Frage nach der hermeneutischen Funktion der jeweiligen Lebensordnungen, die Lehre, Ordnung und Leben miteinander zu verbinden suchen. Unter Lehre wird daher der antwortende Glaube der christlichen Gemeinde und Kirche einer bestimmten Tradition verstanden, der je in einem eigenen kirchlichen Horizont bedacht und verantwortet wird von der biblischen Botschaft her in Bindung an die Stimmen der Väter. Mit christlichem Leben soll das ganzheitliche Verhalten des einzelnen Glaubenden in der Gemeinschaft der Kirche inmitten der Welt heute gemeint sein, und zwar von der Geburt bis zum Sterben und Hingehen zu Gott. Lehre und Leben der Glaubenden und der ganzen Kirche gehören dabei zusammen. Die gemeindliche und kirchliche Ordnung übt nun gegenüber Lehre und Leben in Theologie und Kirche letztlich nur einen Hilfsdienst aus, ja, sie dient der Verbindung von Lehre und Leben in der christlichen Gemeinde „am Ort“. Wird die Lehre im Blick auf die Wahrheit, die sich in Jesus Christus bewahrheitet hat und immer wieder bewahrheitet, im Kontext der Gegenwart verantwortet, gewährleistet die kirchliche Ordnung das kontinuierliche Zusammenleben der Glaubenden in Frieden und Freisein, so fassen die pastoraltheologischen Richtlinien und die pastoralen Entscheidungen die konkreten Verhältnisse und die einzelnen Glaubenden der Gegenwart ins Auge und öffnen um der Liebe willen abgrenzende Rechtsordnungen und trennende Lehraussagen. Durch Gottes Schranken übergreifenden Heilswillen gibt es in der Tiefe geistlichen Lebens mehr Gemeinsamkeiten als im Lehr- und Rechtsbereich zunächst möglich sind. Pastorale Entscheidungen werden aber nur in Bindung an die Lehre und verbunden mit kirchlicher Lebensordnung in geistlicher Verant-

wortung gefällt; sie werden durch das Wirken des Heiligen Geistes gewährt und geschaffen; eben durch sein erneuerndes und damit veränderndes Wirken im Vollzug gelebten Glaubens; es handelt sich um Veränderungen, die nun wieder zurückwirken auf die rechtstheologischen Verhältnisse und auch auf den verantwortlich bedachten Glauben in der Lehre.

Ein zyklisches Verbundensein von Lehre, Ordnung und Leben, ja, ein hermeneutischer Zirkel, der sich aus ihnen zusammensetzt, wird deutlich; seine Voraussetzungen hat er zum einen in dem christliche Wahrheit verantwortenden Begründungszusammenhang kirchlicher Lehre und zum andern in den pastoralen Bezügen gelebten Glaubens, wo die Liebe als Frucht der sich bewahrheitenden Wahrheit gelebt wird in der Öffnung für den andern. Die Ordnung, auch die Lebensordnung, hat da nur dienende Aufgabe, aber auch eine Scharnierfunktion.

Diese *pastorale Hermeneutik* hat nun besondere Bedeutung für den Pastoralökumenismus. Hier geht es um die theologisch verantworteten, kirchliche Gestaltungen und Ordnungen nicht einfach zerbrechenden Formen gelebter Ökumene „am Ort“. Die im einzelnen geistlich zu verantwortenden Richtlinien evangelischer Lebensordnungen, die Dispensmöglichkeit römisch-katholischer Rechtsinterpretation, die „kat'oikonomian“-Anwendung orthodoxer Kanonistik und die parakletischen Regeln methodistischen Kirchenrechts öffnen in konkreter pastoraler Entscheidung konfessionelle und kirchentraditionelle sowie dogmatische und rechtstheologische Schranken. Theologische Konsense werden im geistlichen Rezeptionsprozeß auf- und angenommen. Langsam und oft zögernd geschieht das, wie an der Mischehenfrage als Eehinderungsgrund in der römisch-katholischen Theologie und Kirche zu sehen ist; aber es geschieht auf der Ebene gelebten Glaubens „am Ort“. Die Gemeinde erweist sich dabei als Ort des theologisch verantworteten Pastoralökumenismus gerade heute.

III. Die Gemeinde — das pastorale Zusammenleben „am Ort“

Die ökumenischen Öffnungen der kirchlichen Lebens- und Rechtsordnungen auf der gesellschaftlichen Ebene haben ihren Grund in dem schrankenüberwindenden Heilswillen Gottes durch Wort und Sakrament auf der Ebene des Glaubens und der Anbetung. K. Rahner stellt für die Ebene „des heilschaffenden Grundwesens der Kirche“ eine Gemeinsamkeit fest, die auf der kirchenamtlichen Ebene noch keine Entsprechung gefunden hat ⁴⁴; sowohl durch die Dispensmöglichkeit als auch durch explizite Anerkennungsakte in der römisch-katholischen Kirche, wie sie etwa in der

sanatio-in-radice-Rechtsprechung der kanonischen Ehegesetzgebung ihre Entsprechung haben, kann diese geistliche Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit immer augenfälliger werden. Diese Gemeinsamkeit, wie sie durch das Heilswirken des dreieinen Gottes je neu gewirkt wird, findet seinen Ausdruck in der „Hierarchie der Wahrheiten“ und in den „Kennzeichen der Kirche“: in dem durch Wort und Sakrament gewirkten Bekenntnis zum dreieinen Gott, der in Jesus Christus Heil gewirkt hat und wirkt, wie die altkirchlichen Konfessionen bekennen. Die alle Christen verbindenden biblischen Schriften geben Zeugnis von diesem Heilswillen Gottes, das Vater-unser lehrt alle das Beten im Namen Jesu, die Taufe verknüpft alle Christen mit dem Band der Einheit. Darüber hinaus hat im deutschsprachigen Bereich das römisch-katholische „Gotteslob“ verschiedene Lieder des EKG übernommen, andererseits haben aus der reichen römisch-katholischen Gebetstradition viele Gebete in die evangelischen Gebets- und Andachtsbücher Eingang gefunden. Von hier aus sind die zahlreichen gemeinsamen Erklärungen und Aktivitäten in pastoralen, diakonischen, gesellschaftsverantwortlichen und entwicklungspolitischen Fragen bestimmt.⁴⁵

Die *Gemeinde* erweist sich nun als der Ort, an dem die für die Gemeinsamkeit notwendigen Glaubens- und Lehraussagen gelebt werden und an dem die der Einigung förderlichen Öffnungen der Lebens- und Rechtsordnungen konkret werden. Die *Gemeinde „am Ort“* ist so in den ökumenischen Auftrag und *in die pastoralökumenische Verantwortung gerufen gerade heute*. Lehren und Leben, Konsentieren und Kommunizieren, Konsens und Koinonia stehen in Wechselbeziehung miteinander; das gilt besonders für die Gemeinde „am Ort“, wo der Konsens — selbst der Minimalkonsens ist aber oft noch Wunschbild — in Gemeinschaft rezipiert und gelebt wird und die Überwindung rechtlicher Schranken durch konkrete pastorale Entscheidungen neue Gemeinsamkeiten eröffnen.

Koinonia als gemeinsame Teilhabe an dem in Jesus Christus geschenkten Heil und ihr theologisches Bedenken führt zum Konsens in kontroverstheologisch wichtigen Fragen. Andererseits führt die Bemühung um Konsens, wenn sie von den Gemeinden rezipiert wird, zur gemeindlichen und kirchlichen Gemeinschaft „am Ort“. Die Rezeption der Konsense in den Gemeinden kann als „ontische“ Folge ökumenischen Geschehens angesehen werden, das Bedenken der durch die Gnade Gottes geschenkten Gemeinschaft als ihre „noetische“ Folge. In beiden Fällen erweist sich die Gemeinde als „Ort“ und Bezugspunkt dieses ökumenischen Geschehens: in pastoralökumenischen Entscheidungen in geistlicher Verantwortung, durch Dispense, in der „kat'oikonomian“-Anwendung und durch parakletische

Weisungen werden hier konfessionelle Rechtsschranken geöffnet; Gemeinsamkeiten im Glauben als versöhnte Verschiedenheit werden hier gelebt.

Nach dem Zirkel pastoraler Hermeneutik *kann die Gemeinde „am Ort“* dadurch Ökumene „vor Ort“ werden: Ökumene der Konkretion und Ökumene der Anfänge, der Ort der Einigung in der Wahrheit durch die Liebe. Die Gemeinde ist somit immer wieder neu in ihre pastoralökumenische Verantwortung gerufen; *hier hat sie mehr Möglichkeiten als sie bislang verwirklicht.*

ANMERKUNGEN

- ¹ Einheit, Nr. 2,8,11,20ff in: Neu-Delhi 1961, hrsg. W. A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962, 130ff.
- ² M. Plathow, Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute, Göttingen 1982, 217ff.
- ³ Ebd., 159ff, 174ff.
- ⁴ Ebd., 217ff.
- ⁵ Ebd., 225ff.
- ⁶ Kl. Mörsdorf, Zur Grundlegung des Rechtes in der Kirche, in: Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Dr. L. Jaeger und Bischof Prof. W. Stählin, hrsg. E. Schlink, H. Volk, Kassel 1963, 226, und Kl. Mörsdorf, Kanonisches Recht als theologische Disziplin, Arch Kath 145, 1976, 58.
- ⁷ Kl. Mörsdorf, Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche, Münchner Theol. Z 3, 1952, 329ff.
- ⁸ Ebd., 331.
- ⁹ Kl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II, begr. E. Baumann, Paderborn 1953.
- ¹⁰ P. Krämer, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts, Trier 1977, 147.
- ¹¹ Communicationes 5, 1973, 124.
- ¹² H. Dombois, Kirchenrechtliche Betrachtungen nach dem Konzil, in: Autorität der Freiheit, hrsg. J. Chr. Hampe, München 1967, 527ff.
- ¹³ K. Rahner, Über den Begriff des ‚ius divinum‘ im katholischen Verständnis, in: Schr. z. Theol. V, Einsiedeln 1962, 249ff. Vgl. auch die kritische Auseinandersetzung hiermit: H. Riedlinger, Anmerkungen zum Problem des ‚ius divinum‘, in: ius et salus animarum. Festschrift B. Panzram, hrsg. U. Mosiek — H. Zapp, Freiburg 1972, 31ff; P. Huizing, Göttliches Recht und Kirchenverfassung, StdZ 183, 169, 162ff; J. Neumann, Orientierung 31, 1967, 5ff.
- ¹⁴ K. Rahner, Über den Begriff des ‚ius divinum‘ im katholischen Verständnis, 249.
- ¹⁵ C. J. Peter, Dimensions of ius divinum in roman catholic theology, ThSt 34, 1973, 227ff.
- ¹⁶ A. Hollerbach, Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche, in: Mensch und Recht. Festschrift E. Wolf zum 70. Geburtstag, Frankfurt/M. 1972, 223.
- ¹⁷ H. Heinemann, Göttliches Recht? Versuch einer Differenzierung, Tüb Th Q 157, 1977, 287. Ebd., 287.
- ¹⁸ E. Schlink, Zur Unterscheidung von ius divinum und ius humanum, in: Begegnung, hrsg. M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg, Graz-Wien-Köln 1972, 233ff.
- ²⁰ A. Hollerbach in Anm. 67, 225f.
- ²¹ J. Žužek, Ein Codex für die orthodoxen Kirchen, Conc 5, 1969, 637ff; H. Kotsonis, Verfassung und Aufbau der orthodoxen Kirche, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht I, hrsg. P. Bratsiotis, Stuttgart 1959, 169ff; E. Mantzouneas, Die Rechte der Hilfsbischöfe der griechischen Kirche und Titularmetropoliten in ihr, Athen (griech.) 1974.

- H. S. Alivisatos, Das kanonische Recht der orthodoxen Kirche, in: Ekklesia X, hrsg. Fr. Siegmund-Schulze, Leipzig 1939, 75ff.
- J. Smolitsch, Das Kirchenrecht in der russisch-orthodoxen Kirche, in: Die russisch-orthodoxe Kirche in Lehre und Leben, hrsg. R. Stupperich, Witten 1966, 139ff.
- 22 H. Dombois, Das Recht der Gnade II, Bielefeld 1974, 108.
- 23 H. Dombois, Kanonisches Recht, in: Fr. Heyer (Hrsg.), Konfessionskunde, Berlin-New York 1977, 83.
- 24 Ebd., 84.
- 25 Vgl. E. Chr. Suttner, „Ökonomie“ und „Akribie“ als Normen kirchlichen Handelns, in: Ostkirchliche Stud 24, 1975, 15ff; ebenfalls: Una Sancta 28, 1973, 93ff und D. Papan-dreou, Zur Vorbereitung der Panorthodoxen Synode, in: Una Sancta 25, 1970, 311ff.
- 26 E. Chr. Suttner, 15ff.
- 27 R. Slenczka, Ostkirche und Ökumene, Göttingen 1962, 234ff.
- 28 Vgl. M. Plathow, Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute, Göttingen 1982, 228ff; ebenfalls: M. Josuttis, Der Pfarrer ist anders, München 1972, 20ff.
- 29 Vgl. Gaudium et spes; Sacrosanctum consilium; Presbyterorum ordinis; Christus domi-nus; Optatum totius ecclesiae Apostolicam actuositatem; Perfectae caritatis; Gravissimum educationis.
- 30 Can. 511ff; vgl. u.a. J. Ratzinger, Eine Verfassung für die Freiheit. Revision des kirch-lichen Gesetzbuches oder Reform des Kirchenrechts?, in: Wort und Wahrheit 23, 1968, 387ff; J. Neumann, Zum Entwurf einer Lex Fundamentalis Ecclesiae, in: Begegnung, a.a.O. 369ff; P. Winninger, Der pastorale Aspekt des Kanonischen Rechts, in: Concilium 5, 1969, 593ff; H. Dombois, Rechtstheologische Erwägungen zur Grundstruktur einer Lex Fundamentalis Ecclesiae, in: Concilium 5, 1969, 589ff.
- 31 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik, Offizielle Gesamtausgabe I, hrsg. L. Bertsch, Ph. Boonen, R. Hammerschmidt, H. Homeyer, F. Kronenberg, K. Leh-mann usw. Freiburg/Br. 1976².
- 32 Handbuch der Pastoraltheologie I, hrsg. Fr. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. We-ber, Freiburg-Basel-Wien 1964, 333ff.
- 33 H. Heinemann, Göttliches Recht? — Versuch einer Differenzierung, Tüb ThQ 157, 1977, 279ff.
- 34 Ebd., 290.
- 35 Ebd., 291.
- 36 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Offizielle Gesamtausgabe I und II, hrsg. L. Bertsch, Ph. Boonen, R. Hammerschmidt, J. Homeyer, F. Kronenberg, K. Lehmann usw., Freiburg/Br. 1976².
- 37 Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Beschlossen auf der 6. Vollversammlung der Synode (20.-24.11.1974), Heftreihe: Synodenbeschlüsse Nr. 6, Bonn; ebenfalls in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I, a.a.O. 774ff; vgl. auch Katholische Synode evangelisch gesehen, Benshei-mer Hefte, hrsg. vom Evangelischen Bund, H. 50, Göttingen 1977.
- 38 L. A. Elchinger, Directives destinées aux fidèles du Diocèse de Strasbourg sur l'hospitalité eucharistique pour les foyers mixtes, in: Eucharistische Gastfreundschaft, hrsg. R. Mumm, M. Lienhard, Kassel 1974, 109ff; Ökumenische Trauung, hrsg. Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973; Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner, Würzburg-Gütersloh 1974; Erzbischof J. J. Degenhardts Wort zur ökumenischen Zusam-menarbeit, KNA-Dokumentation Nr. 3, 1976; K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumeni-schen Amtsverständnis, Freiburg/Br. 1974.
- 39 Vgl. E. Schlink, Die Unterscheidung von ius divinum und ius humanum in: Begegnung, a.a.O. 249.

- ⁴⁰ E. Chr. Suttner, „Ökonomie“ und „Akribie“ als Normen kirchlichen Handelns, Ostkirchl. Studien 24, 1975, 15ff.
- ⁴¹ R. Slenczka, Ostkirche und Ökumene, Göttingen 1962, 238ff.
- ⁴² E. Chr. Suttner, a.a.O. 18f.
- ⁴³ H. Dombois, Kanonisches Recht, in: Fr. Heyer (Hrsg.), Konfessionskunde, Berlin-New York 1977, 92.
- ⁴⁴ K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg/Br. 1974, 48ff, 72ff.
- ⁴⁵ Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner, Würzburg-Gütersloh 1974; Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien vom 10.12.1981, epd-Dokumentation Nr. 53/81; Erklärung zur pastoralen Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Gemeinde, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I, II, a.a.O. 774ff, vgl. dazu: G. Voss, Streit um die Theologie der Basis, Catholica 27, 1973, 359ff und H. Grote, Katholische Pastoral synode — ein Vergleich, MD 26, 1975, 9ff.

Das neue katholische Kirchenrecht und die Ökumene

VON ALBERT EBNETER SJ

Der Initiator des neuen katholischen Kirchenrechts für die lateinische Kirche war kein geringerer als der Papst des ökumenischen Aufbruchs: Johannes XXIII. Als er an jenem denkwürdigen 25. Januar 1959, dem letzten Tag der Weltgebetswoche für die christliche Einheit, die Weltöffentlichkeit mit dem Plan überraschte, ein ökumenisches Konzil einzuberufen, dessen Nahziel die innerkirchliche Erneuerung im Sinne eines *Aggiornamento* sein sollte, dessen Fernziel aber lautet: Wiedervereinigung aller Christen, da kündigte er zugleich die Reform des geltenden kanonischen Gesetzbuches aus dem Jahre 1917 an. Sie sollte auf Gesetzesebene die Ergebnisse des Konzils aufnehmen und gleichsam krönen.

Wenn Johannes Paul II. vierundzwanzig Jahre danach, und zwar bis auf den Tag genau am 25. Januar 1983, mit der Apostolischen Konstitution „*Sacrae Disciplinae*“ das total überarbeitete neue Gesetzbuch für die lateinische Kirche promulgierte — es tritt am ersten Adventssonntag 1983 in Kraft —, so lag in dieser Synchronisation unverkennbar eine bewußte Reverenz vor dem eigentlichen Bahnbrecher und Wegbereiter der umfassenden Gesetzesrevision. Mit guten Gründen wird man daher den neuen Kodex nicht daran messen, ob er auch der Grundinspiration des ökumeni-