

- 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 Pastorsynode — 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-

schen Johannes XXIII. und den Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht. Die Konzilstexte wurden nämlich an drei Kriterien gemessen:

— sind sie positiv aufbauend und nicht verurteilend? Das Konzil wollte nicht Wunden schlagen, sondern Wunden heilen. Die umfangreichen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils enthalten kein einziges Anathema.

— sind sie pastoral, auf die Erneuerung des christlichen Lebens bedacht?

— sind sie ökumenisch, auf die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen ausgerichtet?

Texte, die diesen Test nicht bestanden, hatten in der Konzilsaula keine Aussicht auf Zustimmung.

Ökumenische Grundausrichtung des neuen Kodex

Zweifelloos hat das neue Bild der Kirche des II. Vaticanum dem neuen Kodex sein Gepräge gegeben. Schon im Aufbau zeigt das neue Gesetzbuch ein etwas anderes Gesicht als der Codex iuris canonici von 1917. Dem Beispiel des Konzils folgend ist das „Volk Gottes“ bewußt der „Hierarchie“ vorgeordnet. Die „Laien“ haben eine deutliche Aufwertung erfahren. Alle Glieder des Gottesvolkes — jedes auf seine Weise — „haben an dem priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teil“ (c. 204 §1). Weit stärker als bis dahin gestattet das neue Recht, daß bestimmte Ämter und Dienste Laien übertragen werden können (c. 145; 228 § 1; 230). Das frühere strikte Verbot der „Laienpredigt“ ist aufgehoben. Gemäß den Vorschriften der jeweiligen Bischofskonferenz können Laien zur Predigt in der Kirche zugelassen werden (c. 759; 766).¹ Laien können in besonderen Fällen beauftragt werden, Wort-Gottesdienste zu halten, die Kommunion auszuteilen, die Taufe zu spenden (c. 230 § 3) und — wenn bestimmte rechtliche Bedingungen erfüllt sind — einer kirchlichen Eheschließung zu assistieren (c. 1112).

Das besondere „Amt“ in der Kirche wird vertieft als „Dienst“ im und am Volke Gottes aufgefaßt, auch wenn immer noch zu sehr von der „Amtsgewalt“ (potestas) gesprochen wird.² Kollegialität und Subsidiarität haben einen größeren Stellenwert bekommen. Von großer Tragweite ist die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche nicht mehr einfachhin und exklusiv mit der Kirche Christi identifiziert wird (vgl. c. 204 § 2). Kirche ist also nicht deckungsgleich mit dem, was die katholische Kirche ausmacht.

Auch anderen Bekenntnissen wird in verschiedenem Kontext der Würdenname „Kirche“ oder „kirchliche Gemeinschaft“ zuerkannt.³

Diese neuen Horizonte werden sicherlich den ökumenischen Dialog in mancher Hinsicht erleichtern. Im ökumenischen Gespräch geht es ja nicht nur um Einzelpunkte, an denen das Zusammenleben der Konfessionen durch die Spaltung der Christenheit besonders belastet ist. Viel grundlegender geht es um das Kirchenverständnis insgesamt und die allgemeine theologische Grundhaltung gegenüber den getrennten Kirchen. Hierin hat das Zweite Vatikanische Konzil unleugbar eine Wende gebracht, indem es der Gegenreformation den Abschied gegeben und den Weg der Verständigung eingeschlagen hat. Das revidierte Gesetzbuch folgt dieser Richtung.

In seiner Promulgations-Konstitution nannte Johannes Paul II. denn auch unter den Elementen, die das neue Gesetzbuch prägen, ausdrücklich das „Engagement für die Ökumene“. Verschiedene Canones verweisen eigens auf den ökumenischen Auftrag. Die Kirche sei „vom Willen Christi her gehalten, die Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen voranzubringen“, heißt es im Canon 755 § 1. Die Priesteramtskandidaten sollen sorgfältig über die ökumenischen Fragen und den Umgang mit nicht-katholischen Christen unterrichtet werden (c. 256). Der Ortsbischof wird ermahnt, „den getrennten Brüdern mit Freundlichkeit und Liebe zu begegnen und den Ökumenismus zu fördern“ (c. 383 § 3; 755 § 2). „Aufgabe des ganzen Kollegiums der Bischöfe und insbesondere des Apostolischen Stuhles“ sei es, „unter den Katholiken die ökumenische Bewegung zu fördern und zu leiten“ (c. 755 § 1).

Wenn im neuen Rechtsbuch die Förderung des Ökumenismus unmittelbar nur den Bischöfen und dem Papst zur Pflicht gemacht wird, dann sind die einfachen Gläubigen sicherlich nicht aus dieser Pflicht entlassen, obwohl bedauert werden kann, daß der Kodex die Konzilsaussage nicht in vollem Umfange aufgenommen hat. Im Ökumenismus-Dekret heißt es: „Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen wie auch der Hirten, und geht einen jeden an“ (nr 5). Ursprünglich, ja noch im Entwurf von 1979 war ein besonderer Kanon vorgesehen, der die Förderung des Ökumenismus allen Christgläubigen zur Pflicht machte. Er lautete: „Die Christgläubigen, jeder nach seiner Kompetenz und Stellung, sind verpflichtet, die Einheit unter allen Christen zu fördern, unter Berücksichtigung der von der kirchlichen Autorität erlassenen Normen.“⁴ In der endgültigen Fassung ist dieser Satz unter den Tisch gefallen, obwohl er unter den „Pflichten und Rechten aller Christgläubigen“ (cc. 208-223) seinen guten Platz gehabt hätte.

Die grundsätzliche ökumenische Ausrichtung des neuen Kodex, die für den kommenden Weg der Kirche von entscheidender Bedeutung ist, soll nicht aus den Augen gelassen werden, wenn im folgenden mehr auf die spezifischen Einzelfragen im interkonfessionellen Dialog und ihre Beantwortung im neuen kanonischen Recht eingegangen wird. Wir fragen: Hat das neue Kirchenrecht in den herkömmlichen Streitpunkten Fortschritte gebracht oder hat es Türen zugemacht und Hoffnungen begraben? Haben ausdrückliche Wünsche oder gar Postulate, die in der Zwischenzeit zwischen Konzilsende und Kodexrevision in Rom eingegangen sind, Gehör gefunden oder sind sie abgewiesen worden? Hat man Dinge, die gegenwärtig noch voll im Fluß sind, bereits festgeschrieben, so daß die ökumenische Dynamik eher gebremst als gefördert wird? Sind im revidierten Gesetzbuch vielleicht „Rückfälle“ zu verzeichnen oder tauchen gar neue „Steine des Anstoßes“ auf, die den Weg zueinander noch schwieriger machen?

Erfüllte Wünsche und begrabene Hoffnungen

Im konkreten Leben der getrennten Kirchen am Ort waren es vor allem das strenge katholische Mischehenrecht und das Verbot jeder (zumal sakramentalen) Gottesdienstgemeinschaft, die das konfessionelle Verhältnis belasteten und ein ökumenisches Klima nicht hochkommen ließen. In diesen beiden Bereichen hat der neue Kodex wesentliche Fortschritte gebracht, aber auch manche nachkonziliare Hoffnung begraben.

Das Mischehenrecht

Das Mischehenrecht des alten Kodex von 1917, das im Pfarreralltag jeder Diasporagemeinde ständig Anlaß zu Reibungen und Konflikten gab und dem Gewissen des nicht-katholischen Ehepartners nicht gerecht wurde, war bekanntlich auf dringlichsten Wunsch der Konzilsväter hin schon bald nach dem Konzil, zunächst 1966 ad experimentum und dann 1970 durch das Motuproprio „Matrimonia mixta“ Pauls VI. definitiv, neu geregelt worden. Die grundlegendsten ökumenischen Postulate waren darin erfüllt. Der katholische Partner konnte von der Pflicht zur katholischen Trauungsform aus ernsthaften Gründen (durch bischöfliche Dispens) befreit werden. Der nicht-katholische Ehepartner mußte kein Versprechen mehr für Taufe und Erziehung kommender Kinder in der katholischen Konfession abgeben. Die bekenntnisverschiedenen Ehepartner sahen sich in ihrem Gewissen und in ihrem Elternrecht grundsätzlich respektiert. Das Mischehenproblem war damit entkrampft. Die ökumenische Zusammenarbeit der

Kirchen entwickelte sich sozusagen beispielhaft gerade in der gemeinsamen Mischehenseelsorge.

Immerhin blieben von nicht-katholischer Seite noch manche Wünsche offen. Anlässlich der Pastoralreise Johannes Pauls II. im Ursprungsland der Reformation, 1980, gab der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof D. Eduard Lohse, in seiner Mainzer Ansprache dem Papst zu verstehen: „Wir leiden mit vielen Christen darunter, daß Ehen, die evangelische und katholische Partner in gemeinsamer Verantwortung vor Gott eingegangen sind und führen, oft nicht die kirchliche Anerkennung...finden, die wir ihnen schuldig sind.“⁵ Das gleiche Anliegen formulierte der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in dem „Memorandum“, das er im Hinblick auf den geplanten Papstbesuch in der Schweiz 1981 herausgab. Darin hieß es: „Die Regelung ‚Matrimonia mixta‘ stellt von römisch-katholischer Seite einen wichtigen Schritt zur Verbesserung der Lage dar, bringt aber in unseren Augen noch keine befriedigende Lösung des Problems.“ In unserem Lande, „wo ein Drittel der Ehen über konfessionelle Grenzen hinweg geschlossen werden und an manchen Orten die Zahl der gemischten Ehen größer ist als diejenige der innerhalb derselben Konfession geschlossenen Ehen“, dürfen konfessionell gemischte Ehen nicht als „Anomalie“ betrachtet werden. Die Notwendigkeit von bischöflichen Dispensen (vom Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit und — bei protestantischer Trauung — von der katholischen Trauungsform) sei „für den nicht römisch-katholischen Partner und für die Kirche, der er angehört, eine schwer annehmbare Zumutung“. Der Kirchenbundvorstand schloß: „Neue Schritte sind darum erforderlich“ (18f.).

Manche dieser Wünsche waren auch von katholischen Ökumenikern in den klassischen Diasporaländern und sogar von offiziellen katholischen Stellen unterstützt worden. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975) hatte in einem ausdrücklichen Votum den Papst gebeten, „das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz aufzuheben“⁶. Die Synode 72 der Schweizer Katholiken bat die Bischofskonferenz, „bei den zuständigen Stellen dahin zu wirken, daß dieses Ehehindernis beseitigt wird“. Darüber hinaus hatte die Schweizer Synode 72 die zuständigen gesamtkirchlichen Instanzen ersucht, „die Regelung zu treffen, daß bei bekenntnisverschiedenen Ehepartnern die nichtkatholische kirchliche Trauung als gültige Eheschließung anerkannt wird, sofern kein trennendes Ehehindernis vorliegt“⁷.

Das neue Kirchenrecht ist auf diese Postulate aus den Mutterländern der Reformation nicht eingegangen. Der revidierte Kodex hat zwar die früheren „verbietenden Ehehindernisse“, die eine Eheschließung zwar nicht ungültig machten, aber ohne besondere kirchliche Dispens für „unerlaubt“ erklärten, allgemein fallen gelassen. Aber ausgerechnet die Mischehe wird ohne ausdrückliche Erlaubnis der zuständigen Autorität weiterhin für verboten erklärt (c. 1124). Das Ehehindernis bleibt damit praktisch bestehen. Auch die katholische Trauungsform bleibt obligatorisch (cc. 1127 und 1108). Wenn einer katholischen Trauung „erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen“, muß der katholische Partner um bischöfliche Dispens von der Formpflicht nachsuchen (c. 1127 § 2). Ohne Dispens wird die nichtkatholische Trauung nicht als gültig anerkannt. Nur im Falle einer Mischehe eines Katholiken mit einem Ostchristen wird auch eine orthodoxe Trauung durch einen geweihten Amtsträger von der katholischen Kirche ohne besondere Dispens allgemein anerkannt (c. 1127 § 1).

Ökumenische Gottesdienstgemeinschaft

Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet das gemeinsame Gebet als „ein höchst wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erleben“. „Bei besonderen Anlässen, wie beispielsweise bei Gebeten für die Einheit und bei ökumenischen Versammlungen“ sei es „erlaubt, ja sogar erwünscht, daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden.“⁴⁸ Seither sind gemeinsame Gebets- und Wortgottesdienste weithin eine feste Einrichtung der christlichen Kirchen geworden. Die oft tief erlebte Gemeinschaft im Gebet und im Hören des Wortes Gottes verstärkte aber zugleich in vielen Kreisen, besonders bei Mischehen und in ökumenischen Gruppen, den Wunsch, diese Einheit auch in der sakramentalen Gemeinschaft, vornehmlich im Herrenmahl, zu bezeugen und zu vertiefen, wozu das Konzil selber die Türe ein Stück weit geöffnet hatte.

Gegenüber den Kirchen der *östlichen Orthodoxie*, die „trotz der Trennung in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie bewahrt haben“, hielt das Konzil „eine gewisse (sakramentale) Gottesdienstgemeinschaft unter sich bietenden geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur für möglich, sondern auch für ratsam“⁴⁹. Der revidierte Kodex hat demzufolge gegenüber der Ostkirche das frühere strenge Verbot der „*communicatio in sacris*“ (c. 1258 u. 731 des alten Rechtes) aufgehoben und bestimmt in Kanon 844 genauer: „Die katholischen Gläubigen, denen es physisch oder moralisch unmöglich ist, den katholischen Priester aufzusuchen, dürfen die Sakramente der Buße, der

Eucharistie und der Krankensalbung von nicht-katholischen Amtsträgern solcher Kirchen erbitten, in denen diese genannten Sakramente gültig gespendet werden, empfangen, sooft die Notwendigkeit es erfordert oder der geistliche Nutzen es nahelegt, sofern die Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird.“ *Umgekehrt* „dürfen katholische Amtsträger die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung den Gläubigen der Ostkirchen, die keine volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, spenden, wenn sie spontan darum bitten und (innerlich) richtig disponiert sind“. Was gegenüber den Ostkirchen gilt, soll in gleicher Weise gegenüber „anderen Kirchen gelten, die sich hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage befinden“. Darunter fällt in unserer Region mit Sicherheit die christ- oder altkatholische Kirche.

Wesentlich zurückhaltender ist die Regelung hinsichtlich der *Reformationskirchen*. Wegen des verschiedenen Abendmahls- und Amtsverständnisses erklärte das Zweite Vatikanische Konzil: „Deshalb ist die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, vom Gottesdienst und von den Dienstämtern notwendig Gegenstand des Dialogs.“¹⁰ Der nachkonziliare Dialog führte auch hier bald zu einer gewissen Öffnung. Ausgehend vom Prinzip, daß das Herrenmahl nicht nur ein Zeichen der Einheit, sondern als Gnadenquelle auch Wirkkraft der Einheit ist,¹¹ wurde eine gewisse *Communicatio in sacris* in „Notsituationen“ als möglich erachtet. Im Ökumenischen Direktorium von 1967 hatte das römische Einheitssekretariat als „Notfälle“ namentlich Todesgefahr, Verfolgung und Gefangenschaft genannt. Über andere „dringende Notfälle“ sollen der Ortsbischof oder die Bischofskonferenz entscheiden (nr 55).

Mit dieser Formulierung wurde eine Erweiterung der sakramentalen Gemeinschaft in gewissen anderen „Notsituationen“ nicht ausgeschlossen. In der ökumenischen Praxis mehrten sich denn auch bald diese „Fälle“, und zwar so sehr, daß das Einheitssekretariat in einer eigenen „Erklärung“ vom Januar 1970 klarmachte, daß man nach erneuter Prüfung der Dinge „gegenwärtig“ keinen Anlaß sehe, von den Richtlinien des Ökumenischen Direktoriums abzugehen.¹² Die starke Hervorhebung des Wortes „gegenwärtig“ gab offensichtlich zu verstehen, daß trotzdem noch nicht das letzte Wort in dieser Sache gesprochen ist und die Zeiten sich ändern könnten. Tatsächlich wurde zwei Jahre später in einer neuen „Instruktion über besondere Fälle der Zulassung anderer Christen zur Kommunion in der katholischen Kirche“ ein weiterer möglicher „Fall“ genannt, wenn nämlich Christen sich in einer „geistlichen Notlage“ befinden und ihre eigene Kirche nicht oder nur mit großer Mühe aufsuchen können, wie es oft in den

Diasporagebieten der Fall sei.¹³ Der katholische Priester durfte also in solchen Ausnahmesituationen auch evangelischen Christen die Kommunion (Abendmahl) reichen.

Den Katholiken jedoch, die sich in ähnlicher Notlage befanden, wurde stets gesagt, daß sie die Sakramente (Buße, Abendmahl und Krankensalbung) nur von einem Amtsträger verlangen dürfen, der die Priesterweihe gültig empfangen hat.¹⁴ Die Teilnahme am evangelischen Abendmahl kam also nicht in Frage.

Seit 1972 ist in vielen Ländern der Dialog mit den Reformationskirchen über das Verständnis des Abendmahls und des kirchlichen Amtes intensiv weitergeführt worden. In verschiedenen Dokumenten offiziellen und inoffiziellen Charakters¹⁵ konnten überraschende Konvergenzen festgestellt werden, die eine vermehrte Abendmahlsgemeinschaft in der Form der sog. „Eucharistischen Gastfreundschaft“ (offene Einladung des getrennten Bruders) als verantwortbar erkennen ließen, zumal für Mischehen und ökumenische Gruppen. Evangelische und katholische Gremien setzten sich dafür ein.¹⁶

Der revidierte Kodex hat ungefähr den Stand von 1972 festgeschrieben. „Die katholischen Amtsträger dürfen dieselben Sakramente anderen (evangelischen) Christen bei Todesgefahr oder — gemäß Urteil des Ortsbischofs oder der Bischofskonferenz — in anderen dringenden Notfällen spenden, wenn diese einen Amtsträger ihrer eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und aus eigenem Antrieb darum bitten, sofern sie hinsichtlich dieser Sakramente ihren Glauben in Einklang mit dem katholischen Glauben zum Ausdruck bringen und in der rechten (seelischen) Verfassung sind“(c. 844 § 3). Dem Ortsbischof oder den Bischofskonferenzen ist in der Beurteilung der „dringenden Fälle“ ein gewisser Spielraum gelassen. Umgekehrt bleibt bestehen, daß Katholiken dieselben Sakramente (Buße, Eucharistie und Krankensalbung) nur von jenen Kirchen erbitten dürfen, in denen die genannten Sakramente — nach katholischer Lehre — „gültig“ gespendet werden (c. 844 § 2).

Der Einhaltung dieser Bestimmungen wird mit Strafandrohungen Nachdruck gegeben. „Wer sich der verbotenen ‚communicatio in sacris‘(d.h. soweit sie verboten ist) schuldig macht, soll mit einer angemessenen Strafe belegt werden“(c. 1365). Den katholischen Priestern bleibt ausdrücklich jede Konzelebration mit Amtsträgern der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verboten (c. 908).¹⁷

Die stark kasuistisch gefärbten Bestimmungen über die sakramentale Gottesdienstgemeinschaft, die eigentlich mehr in ein Moralbuch als in

einen Rechtskodex gehören, haben leider einen noch 1980 vorliegenden und positiv formulierten Kanon gänzlich verdrängt. Er lautete:

§ 1. Unbeschadet der Vorschriften über die Sakramente können Katholiken aus gerechtem Grund dem Gottesdienst (cultui liturgico) der getrennten Brüder beiwohnen oder auch zum Teil mitwirken, wobei die Bestimmungen des Ortsbischofs oder der Bischofskonferenz einzuhalten sind.

§ 2. Wenn den getrennten Brüdern würdige Gottesdienststräume fehlen, kann ihnen der Ortsbischof den Gebrauch katholischer Einrichtungen, der Kirche oder des Friedhofs, gewähren, gemäß den Normen der Bischofskonferenz.

Laut Kommissionsbericht haben mehrere Konsultoren die Normen dieses Kanons als „zu weit“ (nimis latae) befunden. Hinsichtlich der Gottesdienstgemeinschaft genügen ihrer Meinung nach die Bestimmungen über die Communicatio in sacris. Was die Gewährung von Gottesdienststräumen an getrennte Brüder betreffe, „schweige“ der Kodex besser und überlasse die Regelung dem Hl. Stuhl, der den Zeitumständen entsprechende Normen erlassen soll. Dies „gefiel den Konsultoren“. Der Kanon wurde ersatzlos gestrichen.¹⁸ Allen Ökumenikern hätte dieser Kanon wohl sehr gefallen. Er hätte nicht nur positive Impulse für eine vermehrte Gottesdienstgemeinschaft gegeben, er wäre auch ein reales Zeichen des ökumenischen „goodwill“ gewesen.

„Rückfälle“ in vorkonziliares Denken

Die theologische Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihrem gewandelten Kirchenverständnis in die Sprache des Rechtes zu übersetzen und — von der Ökumene her gesehen — allseits die rechtlichen Konsequenzen zu ziehen, war sicherlich ein schwieriges Unternehmen, zumal die katholische Kirche mit ökumenisch aufgeschlossenen Kanonisten nicht gerade reich gesegnet ist. In verschiedenen Einzelfragen dürfte die Legiferierung hinter den Aussagen des Konzils geblieben sein.

„Wahrer“ und „falscher“ Glaube

Zu den besonderen Amtspflichten des Pfarrers wird im neuen Kodex u.a. auch die Hirten Sorge um jene Seelen gerechnet, „die religiös nicht mehr praktizieren oder nicht den *wahren* Glauben bekennen“ (c. 528 §1). Unter den letzteren können nur die nicht-katholischen Gläubigen gemeint sein. Eine solche Redeweise war der vorkonziliaren Theologie nicht fremd. Ein Protestant hatte einen „falschen Glauben“. Die ökumenische Wende

auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bestand nun gerade in der Differenzierung. Das Konzil anerkannte, daß die getrennten Brüder viele „Güter“ der Stiftung Christi besitzen: das Wort der Schrift, den Glauben an Christus, wahre Sakramente (sicherlich die Taufe) und andere Gaben des Hl. Geistes. Angesichts der Tatsache, daß „sie durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert sind“, würden sie „mit Recht mit dem Christennamen geschmückt und von den Söhnen der katholischen Kirche gebührend als Brüder im Herrn anerkannt“ (Ökumenismus-Dekret nr 3 und 20-23).

Diesen getrennten Christen einfachhin einen „falschen Glauben“ zuzuschreiben, sollte nach dem II. Vaticanum schlechthin nicht mehr möglich sein. In den Kommissionsberatungen des vorliegenden Kanons wandten denn auch zwei Konsultoren ein, aufgrund der Ökumene sollte man einfach von solchen sprechen, „die nicht den katholischen Glauben bekennen“. Der Einwand wurde mit der Begründung abgelehnt: „Der katholische Glaube ist der einzig wahre Glaube. Die vorgeschlagene Textänderung könnte so verstanden werden, als ob auch der Glaube der andern wahr wäre.“¹⁹

Kirchenrecht bricht Elternrecht

Die katholische Kirche hat in jüngerer Zeit mit zunehmender Intensität auf das Elternrecht in der religiösen Kindererziehung gepocht (vgl. c. 226 § 2). Es „kann durch niemand ersetzt werden“, erklärte Johannes Paul II. in einer Ansprache an die erste Vollversammlung des päpstlichen Rates für die Familie (30. Mai 1983)²⁰. Um so erstaunter liest man im neuen Kodex die Bestimmung, „daß das Kind von katholischen, ja auch von nicht-katholischen Eltern, in Todesgefahr auch gegen den Willen der Eltern erlaubterweise getauft werden darf“ (c. 868 § 2).

In einem ersten Revisions-Entwurf des Taufrechtes (1971) wurde ungefähr das Gegenteil formuliert: „Kinder, auch in Lebensgefahr, dürfen nicht getauft werden, wenn beide Eltern ausdrücklich dagegen sind.“²¹ Es war dies eine deutliche Korrektur des bisherigen Kodex (c. 750 § 1). Um 1978 muß eine „Umkehr“ stattgefunden haben. Man griff offenbar auf den alten Kanon zurück, in dem es sich — nebenbei gesagt — um Kinder von „Ungläubigen“(!) handelt. Man formulierte neu, daß „ein Kind katholischer und nicht-katholischer Eltern, wenn es in Lebensgefahr schwebt und nach klugem Ermessen vor Erlangung der Vernunft sterben wird, erlaubterweise, auch gegen den Willen der Eltern getauft werden darf“. Es war jedoch immer noch die Bedingung hinzugefügt: „Sofern daraus nicht die Ge-

fahr des Religionshasses entsteht.“²² Diese letzte Bedingung ist in der endgültigen Textfassung auch noch gefallen. Man hat total zurückbuchstabiert.

Strafandrohung wegen nicht-katholischer Taufe und Kindererziehung

Mit einigem Befremden liest man Kanon 1366 des Strafrechts. Er lautet: „Eltern oder deren Stellvertreter, die ihre Kinder in der nicht-katholischen Religion taufen und erziehen lassen, sollen mit einer Zensur (Besserungsstrafe) oder mit einer anderen angemessenen Strafe belegt werden.“ Erste Kommentare namhafter katholischer Kirchenrechtler sprachen von einem Rückfall in vorkonziliares Denken (R. Sebott)²³, von einem „Fremdkörper“ im Eherecht (H. Heimerl)²⁴. Die eben anlaufende Diskussion dreht sich heute zunächst darum: Betrifft dieser Kanon nur rein katholische Elternpaare oder auch den katholischen Partner in einer Mischehe? Dem Wortlaut nach gleicht Kanon 1366 fast aufs Haar genau Kanon 2319 § 4 im alten Strafrecht, der als ganzer vornehmlich Mischehen im Blick hatte (vgl. c. 2319 § 1). Nun hatte jedoch schon Paul VI. in der neuen Mischehenordnung „*Matrimonia mixta*“ (1970), die sozusagen integral in den neuen Kodex eingegangen ist, die Strafe der Exkommunikation wegen nicht-katholischer Taufe und Kindererziehung aufgehoben.

Vom katholischen Partner in der Mischehe war „nur“ das Versprechen gefordert, „nach Kräften“ sich um katholische Taufe und Erziehung kommender Kinder zu bemühen. Die letzte Entscheidung war den beiden Elternteilen und ihrem gemeinsamen, gewissenhaften Entschluß anheimgestellt. Kanon 1125 im neuen Recht hat diese Regelung übernommen. So möchte man meinen, daß diese neue „Strafandrohung“ nur rein katholische Ehen betrifft.

Trotzdem ergab eine kleine Umfrage bei anerkannten Kirchenrechtlern, daß sie in der Mehrzahl die Meinung vertreten, Kanon 1366 betreffe jeden katholischen Ehepartner, der „sponte“ (spontan, aus eigenem Antrieb) und „scienter“ (wissentlich und willentlich) — diese Bedingungen waren in der vorberatenden Kommission genannt worden — seine Kinder in der nicht-katholischen Religion erziehen läßt, gleichviel, ob er mit einem Katholiken oder Nicht-Katholiken verheiratet ist.²⁴

Konvertierende Katholiken bleiben dem Kirchenrecht unterstellt

Aufgrund der vorkonziliaren Lehre, daß die katholische Kirche in einem exklusiven Sinn mit der Kirche Christi gleichzusetzen ist und folglich den Alleinvertretungsanspruch für alle auf Christi Namen Getauften besitzt,

betrachtete sie alle Christgläubigen prinzipiell ihrem Gesetz unterworfen. Um der Gültigkeit der Ehen willen machte der Kodex von 1917 einzig im Eherecht (Eheschließungsform) eine Ausnahme. Die Anerkennung „anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften“ im Zweiten Vatikanischen Konzil schuf eine neue Lage, die bedeutende Rechtsfolgen haben mußte. Der neue Kodex verpflichtet nur die in der katholischen Kirche Getauften oder in sie Aufgenommenen auf das kirchliche Gesetz (soweit es rein kirchliches Recht ist) (c. 11).

Unvermeidlich stellte sich die Frage: Wie verhält es sich mit denen, die formell aus der Kirche ausgetreten sind? In den Kommissionsberatungen über Kanon 11 gab es offensichtlich zwei Richtungen. Die eine Seite wollte die formell aus der Kirche Ausgetretenen von der Bindung an die rein kirchlichen Gesetze ausnehmen. Dies allein entspreche der vom Konzil geforderten Religionsfreiheit und dem Geist des Evangeliums. Die andere Seite betrachtete diese Auffassung als „irriges“ Kirchenverständnis, da es die Kirche als freie Gefolgschaft betrachte, aus der jeder nach Belieben austreten könne. Ein solcher Vorschlag würde zu „absurden Folgerungen“ führen und dem kirchlichen Gesetz jede Kraft nehmen. Es genüge, daß jemand den Kirchenaustritt erkläre, um nicht mehr ans Gesetz gebunden zu sein. Glaubensabfall wäre kein strafbares Delikt mehr! Diese Meinung obsiegte.²⁵

Es stand aber die weitere Frage im Raum, ob das gleiche für Konvertiten gelte, die wohl aus der katholischen Kirche austreten, sich aber einer anderen „Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft“ anschließen. Die Konsultoren spürten augenscheinlich den sachlichen Unterschied zwischen einem bloßen Kirchenaustritt und einer ernsthaften Konversion. Sie konnten sich aber nicht zu einer ökumenischen Lösung durchringen. Der neue Kodex betrachtet ausnahmslos alle in der katholischen Kirche Getauften oder in sie Aufgenommenen als ans kirchliche Gesetz gebunden, nach dem alten Grundsatz: *Semel catholicus, semper catholicus* (einmal katholisch — immer katholisch).²⁶

Die Frage der Konversion wird noch Theologen, Kirchenjuristen und Kirchenleitungen beschäftigen müssen.

Ein neuer „Stein des Anstoßes“

Eine nicht geringe Diskussion dürfte der neuralgischste Streitpunkt zwischen den Konfessionen, der Primat des Papstes, auslösen. Unseres Wissens zum erstenmal wird in einem kanonistischen Gesetzeswerk der Titel

„Vicarius Christi“ (Stellvertreter Christi) in die Definition des Papstes aufgenommen (c. 331). Der Begriff „Vicarius Christi“ ist wohl auch vom II. Vaticanum gebraucht worden. Er ist in der Kirchenkonstitution jedoch für den Papst (nr 18 und 22) wie auch für die Bischöfe (nr 27) verwandt worden. Die Bezeichnung „Stellvertreter“ hat an und für sich eine noch sehr nuancenreiche Bedeutung. Eltern und Vorgesetzte können „Stellvertreter Gottes“ genannt werden. Der Apostel Paulus redet vom Dienst der Versöhnung „an Christi Statt“ (2 Kor 5, 20). Martin Luther kann sogar sagen, daß ein Christ seinem Nächsten ein „Christus“ werden soll. Wenn aber dieser Titel „Stellvertreter Christi“ zu einem *Rechtsbegriff* im kanonischen Gesetz gemacht wird, dann dürfte — ökumenisch gesehen — eine neue Barriere zwischen den Konfessionen errichtet werden. Viele evangelische Christen, zumal aus freikirchlichen Kreisen, sehen in diesem Papsttitel eine unerhörte Anmaßung, ja fast etwas Blasphemisches. Wer sich im „heiligen Tempel“ (in der Gemeinde Gottes) gleichsam auf den Thron Gottes setzt, der zeigt in ihren Augen Merkmale des „Antichrist“ (vgl. 2 Thess 2, 3ff). Der „Antichrist“ ist ja nicht ein moralisches Ungeheuer. Er ist vielmehr eine Gestalt, die sich raffiniert in einen Engel des Lichtes kleidet und das Evangelium von der Erlösung allein aus Gnade durch den Glauben umfunktioniert in ein Instrument menschlicher Herrschaft über die Gewissen. Diese „Antichrist“-Vorstellung, die sich in der Glaubensspaltung auf das Papsttum konzentrierte, geht als Erbe der Väter der Reformation durch die ganze protestantische Geschichte.

Als daher der langjährige Meister evangelischer Theologie, Prof. Karl Barth, bei seinem berühmten Rombesuch am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils nach ausgiebigen Gesprächen im Einheitssekretariat und nach einer Privataudienz bei Paul VI. den lapidaren Satz prägte: „Der Papst ist nicht der Antichrist!“²⁷, da klang dies wie ein erlösendes Wort nach 450 Jahren. Barth gab seinen protestantischen Freunden zu bedenken, daß Paul VI. „sich in den sämtlichen Konzilsdokumenten nicht als ‚Vicarius Christi‘ sondern schlicht als ‚Episcopus, Servus servorum Dei‘ bezeichnet hat“²⁸.

Tatsächlich lauten die feierlichen Eingangsworte der offiziellen Konzilsdokumente: „Paulus, Bischof, Diener der Diener Gottes, zusammen mit den Vätern des heiligen Konzils, zur fortwährenden Erinnerung.“ Diese Worte sind bekanntlich kanonistisch wohlüberlegt an die Spitze gestellt worden. Die Konzilsväter wollten gerade gegenüber möglichen Mißverständnissen und Mißdeutungen des Papstamtes die Stellung des Bischofs von Rom in das Gesamtkollegium der Bischöfe einbinden. Isoliert ge-

braucht wird der Titel „Stellvertreter Christi“ notwendig falsche Assoziationen wecken, zumal bei evangelischen Christen. Deshalb soll die vom Papst eingesetzte internationale Theologenkommission auf ihrer ersten Sitzung im Jahre 1970 sich dafür eingesetzt haben, den Papsttitel „Stellvertreter Christi“ aus ökumenischen Gründen überhaupt aufzugeben. Auch kritische (bischöfliche?) Stimmen zur *Lex Ecclesiae fundamentalis* (Grundgesetz der Kirche) — es sollte zusammen mit dem Kodex herauskommen — bezogen sich ausdrücklich auf den Titel „Vicarius Christi“. Er sei doppeldeutig und werde in den Konzilstexten auch für die Bischöfe verwandt. Im Laufe der Geschichte habe er darüber hinaus einen zweifachen Sinn gehabt: einen sakramentalen Sinn der Repräsentation und einen juristischen Sinn der empfangenen Gewalt und Autorität. Er möge deshalb „aus dem Verkehr gezogen werden“²⁹.

Fazit: Insgesamt bedeutet das neue kirchliche Gesetzbuch gegenüber dem Kodex von 1917 sicherlich einen Fortschritt, auch in ökumenischer Hinsicht. Aber er hat auch manche Erwartungen ökumenischer Kreise nicht erfüllt. Neben fortschrittlichen Positionen im Sinne des Konzils enthält er auch unverkennbar restaurative Tendenzen. Sollten beim gegenwärtigen Fluß der Dinge im ökumenischen Dialog gewisse Positionen gar für Generationen festgelegt worden sein, dann dürfte der neue Kodex eher als Bremse denn als Triebkraft der ökumenischen Bewegung wirken. Jede Hoffnung auf eine geeinte Christenheit im Jahre 2000 wäre eine große Illusion.

Hoffnungsvoll ist, daß Johannes Paul II. selber betont, daß der „primäre Bezugspunkt“ des neuen Kirchenrechts stets das vom Konzil gezeichnete Bild der Kirche sein muß. Die Rezeption des neuen Kodex im Leben der Kirche wird sich an dieser „Regel“ orientieren dürfen und müssen. Der Blick des Konzils war vorwärts in die Zukunft gerichtet. Besonders in ökumenischen Dingen forderte es eine offene Haltung. Es wünschte, daß das „von den Söhnen der katholischen Kirche in Gemeinschaft mit den getrennten Brüdern Begonnene *voranschreite*“. Der „Vorsehung“ soll „kein Hindernis in den Weg gelegt“ und nichts gegenüber den „künftigen Impulsen des Hl. Geistes präjudiziert“ werden (Ökumenismus-Dekret, nr 24).

Angesichts der naturgegebenen Beharrungstendenz eines jeden Rechtes, insbesondere des kirchlichen Rechtes, darf heute weniger denn je das Wort vergessen werden, das Paul VI. 1963 den nicht-katholischen Konzilsbeobachtern gegenüber äußerte. Er sagte: „Das ist für uns die beste Methode: nicht in die Vergangenheit zurückzuschauen, sondern auf die Gegenwart und vor allem auf die Zukunft zu blicken...Der Spruch des hl. Augu-

stinus: ‚Suchen, um zu finden, und finden, um noch mehr zu suchen‘ geht uns alle an...Ein wahrer Christ kennt keinen Immobilismus.“³⁰

ANMERKUNGEN

- ¹ In manchen Zusätzen und Einschränkungen erkennt man noch viel Ängstlichkeit vor der Beteiligung der Laien, zumal der Frauen, an kirchlichen Dienstämtern. Die Endformulierung von Kanon 129 § 2 zeigt, daß zum Teil zurückgenommen wurde, was noch in den Vorentwürfen gestanden hatte, daß nämlich den Laien die Möglichkeit eröffnet werden sollte, an der Leitungsvollmacht „teilzuhaben“ (partem habere) und nicht bloß „mitzuwirken“ (cooperari). Vgl. *Communicationes Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo*, Roma, 1982, 146ff; 1977, 104f und 244f. (Im folgenden zitiert: *Communicationes*). Der Anteil des Volkes Gottes an eigentlichen kirchlichen Entscheidungen, selbst auf der Ebene des Bistums und der Pfarrgemeinde, ist gleich Null.
- ² Diese Tendenz wurde schon 1972 bei der Beurteilung der *Lex Ecclesiae fundamentalis*, das als Grundgesetz des ganzen Gesetzeswerkes geplant war, von mancher Seite gerügt. Vgl. *Communicationes* 1972, 141
- ³ Vgl. die *Canones* 463 § 3; 844 § 2 und 3; 869 § 2; 908; 1124; 1183 § 3.
- ⁴ *Communicationes* 1980, 81.
- ⁵ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 25. Papst Johannes Paul II. in Deutschland, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1980, 78.
- ⁶ Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse, I, 803.
- ⁷ Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen. In der Ausgabe des Bistums Chur von 1975 Seite 8.
- ⁸ Ökumenismus-Dekret nr 8.
- ⁹ Ebd. nr 15.
- ¹⁰ Ebd. nr 22.
- ¹¹ Ebd. nr 8; Ökumenisches Direktorium nr 55.
- ¹² *Acta Apostolicae Sedis* (= AAS) 62(1970) 184-188.
- ¹³ AAS 64 (1972) 518-525; vgl. 65 (1973) 616-619.
- ¹⁴ Ökumenisches Direktorium nr 55.
- ¹⁵ Aus jüngster Zeit seien genannt: „Das Herrenmahl“(1978); „Das geistliche Amt in der Kirche“(1981); „Taufe, Eucharistie und Amt“(1982); „The Final Report“(1982).
- ¹⁶ Der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in seinem „Memorandum“ 1981; Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof D. Ed. Lohse, in seiner Mainzer Ansprache an Johannes Paul II. 1980.
- ¹⁷ Die ursprüngliche Vorlage gebrauchte ein milderer „non licet“(es ist nicht erlaubt) und wurde durch das schärfere „vetitum est“(es ist verboten) ersetzt. Vgl. *Communicationes* 1981, 243.
- ¹⁸ *Communicationes* 1980, 371.
- ¹⁹ *Communicationes* 1982, 224.
- ²⁰ L'Osservatore Romano, 30./31. Mai 1983. Der Papst sagte in französischer Sprache: »C'est d'abord à la famille que revient le devoir d'éduquer la personne humaine. Dans l'exercice de ce devoir elle ne peut être remplacée par personne.«
- ²¹ *Communicationes* 1971, 200.
- ²² *Communicationes* 1981, 224.
- ²³ Herder-Korrespondenz, 1983, 132; Stimmen der Zeit, 1983, 269; Diakonia 1982, 275. Kanon 1366 wurde erst nachträglich, auf Wunsch gewisser Kreise (welcher?), eingefügt. *Communicationes* 1977, 319.

- ²⁴ Vgl. *Communicationes* 1977, 319.
²⁵ *Communicationes* 1982, 132f; 1972, 148f.
²⁶ Eine Ausnahme wurde im neuen Recht auch im Eherecht gemacht. Wer formell aus der Kirche ausgetreten ist, ist nicht an die katholische Trauungsform gebunden (c. 1117).
²⁷ *Ad limina Apostolorum*, 1967, 18.
²⁸ Ebd. 16. Paul VI. unterschrieb die Konzilsdokumente so: „Ich, Paulus, Bischof der katholischen Kirche“.
²⁹ *Communicationes* 1971, 68. Der Berichterstatter über die eingegangenen Stellungnahmen (W. Onclin) trat für die Beibehaltung des Titels ein, zumal wenn er „näher erklärt“(!) werde. Der Papst sei *Vicarius Christi „per antonomasiam“*. Antonomasie ist — nach Brockhaus — eine Umschreibung, genauer gesagt der Ersatz eines Eigennamens durch eine kennzeichnende Benennung, wie z.B. der „Gekreuzigte“ für „Christus“.
³⁰ *L'Osservatore Romano*, 19. 10. 1963.

Krieg und Frieden in orthodoxer Sicht

VON DEMOSTHENES SAVRAMIS

I.

Zu den spezifischen negativen Merkmalen der orthodoxen Kirche gehört das vollständige Fehlen einer systematischen Sozialethik und -lehre, wobei viele orthodoxe Theologen diesen Zustand mit der Behauptung rechtfertigen, daß die orthodoxe Kirche die Liebe besitze und deshalb ihre sozialetische Aufgabe bereits erfaßt und gelöst habe. Deshalb findet sich auch keine nennenswerte Literatur zum Thema „Krieg und Frieden“, die die Einstellung der orthodoxen Kirche zu dieser Thematik verdeutlichen könnte. Man kann diese Einstellung jedoch rekonstruieren, und zwar aufgrund der Lehre der Kirchenväter und ganz besonders an Hand der liturgischen Texte der orthodoxen Kirche.

Was die Kirchenväter betrifft, so läßt sich feststellen, daß die großen Väter der griechisch-orthodoxen Kirche, vor allem Johannes Chrysostomos und Basilios der Große, ihre ganze Lehre auf das Ideal der Bruderschaft gründen und ihre soziale Lehre die Einheit der Menschen unter einem Vater, d.h. unter Gott, voraussetzt und bezweckt. Dementsprechend gibt es in der Lehre der Väter keinen Raum für eine Koexistenz scharfer sozialer Unterscheidungen in Reichtum und Armut. Anders ausgedrückt: Die großen Kirchenväter der griechisch-orthodoxen Kirche sind die Vorläufer eines christlichen „Kommunismus der Liebe“, dessen Realisierung die