

SEVERIN LEDERHILGER – HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Die von Peter Gradauer durch viele Jahre betreute Rubrik „Römische Erlässe und Entscheidungen“ wird auch in Zukunft in der bewährten, von ihm eingeführten Form weitergeführt. Im vorliegenden Heft wurde der Schwerpunkt auf den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium gelegt, andere „römische Erlässe“ des Jahres 1991, etwa das für die katholische Soziallehre wichtige päpstliche Lehrschreiben *Centesimus annus* zum 100. Jahrestag von *Rerum novarum* vom 1. Mai 1991 (AAS 83 (1991), 793–867; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 101) werden im übernächsten Heft gewürdigt.

1. CCEO – Die neue Rechtssammlung des katholischen Kirchenrechts

Als ein „Werkzeug der Liebe im Dienst der Kirche“ bezeichnet Papst Johannes Paul II. den neuen Codex für das gemeinsame Recht der insgesamt 21 katholischen Ostkirchen, der nach jahrzehntelanger Vorbereitung am 18. Oktober 1990 promulgiert wurde und mit 1. Oktober 1991 in Kraft getreten ist. Damit liegt nun – unter Einbeziehung der Apostolischen Konstitution über die Neuordnung der Römischen Kurie *Pastor bonus* (1988) – für die gesamte katholische Kirche eine grundlegende, im Sinne des II. Vatikanums erneuerte Gesetzgebung als umfassendes *Corpus Iuris Canonici* vor.

Die Entstehungsgeschichte des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) basiert auf einem gründlichen Quellenstudium, begonnen bereits vor dem I. Vatikanum, und war geprägt von dem Auftrag, eine Latinisierung der bedeutenden orientalischen Tradition weitgehend zu verhindern. Unmittelbarer Anlaß für die Kodifizierung war schließlich die Fertigstellung des Rechtsbuches für die lateinische Kir-

che (CIC/1917). Doch allzu sehr unter dem massiven Eindruck dieses Werkes ging die Redaktionskommission seit 1935 an die Ausarbeitung der Schemata, denen gegenüber bald Kritik laut wurde, sodaß Papst Pius XII. zwischen 1949 und 1957 einzeln nur jene Teile, die auf einen gewissen Konsens hoffen konnten, *ad experimentum* promulgierte. Er schuf damit die bis ins Vorjahr geltende Rechtsgrundlage, etwa auch für die wichtige Materie des Eherechts durch das *Motuproprio Crebrae allatae*. Unter Papst Johannes XXIII. sollte das gesamte Ostkirchenrecht in Kraft gesetzt werden, doch sollten zunächst noch die Ergebnisse der Beratungen auf dem II. Vatikanischen Konzil abgewartet werden. Zurecht, denn tatsächlich kam es hierbei zu einem tiefgreifenden Umdenken hinsichtlich des Reichtums und der Berechtigung des orientalischen Traditionsgutes und des Dialogs mit den Schwesterkirchen der Orthodoxie, das seinen Niederschlag fand einerseits in den Dekreten über die Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* und andererseits über den Ökumenismus *Unitatis Redintegratio*. Deshalb hatte eine 1972 von Papst Paul VI. neu-konstituierte Revisionskommission alle bisherigen Vorlagen entsprechend zu überarbeiten.

Man hielt sich dabei an eigens dafür beschlossene Prinzipien, wonach es einen einzigen gemeinsamen Codex für alle Ostkirchen, unter Wahrung der Selbständigkeit der einzelnen Rituskirchen, geben sollte, der deren Rechtsdenken aufgreift und eine Brückenfunktion hin zur orthodoxen Kirche erfüllen könne. 1988 wurde nach vielen, mit größtmöglicher Transparenz durchgeführten Beratungen ein völlig neues Schema – damals noch als *Codex*

Iuris Canonici Orientalis bezeichnet – zur abschließenden Diskussion vorgelegt. Um dem Mißverständnis von vornherein entgegenzutreten, es handle sich dabei bloß um einen „Zusatz“ zum neuen CIC/1983 der lateinischen Kirche, wurde die Umbenennung in den jetzigen Titel vorgenommen und das Werk am 28. 1. 1989 dem Papst übergeben. Wie schon beim CIC für die Westkirche arbeitete dieser dann mit einer kleinen Expertengruppe den CCEO durch, wobei insbesondere die Bestimmungen über den Rechtsschutz mittels Verwaltungsgerichten auf der unteren kirchlichen Ebene herausgenommen wurden. Mitte Oktober 1990 promulierte der Papst die 1546 Canones des CCEO mit der Apostolischen Konstitution *Sacri Canones* aufgrund seiner primatialen Kompetenz für die Universalkirche. Um der eigenberechtigten orientalischen Jurisdiktionsgewalt annäherungsweise Rechnung zu tragen, präsentierte er am 25. 10. 1990 den Codex in feierlicher Weise bei der Generalversammlung der zu dieser Zeit tagenden Bischofssynode unter Anwesenheit der Vertreter der Ostkirchen.

Der Geltungsbereich des CCEO wird mit den katholischen Ostkirchen umschrieben, d. h. mit jenen Teilen der Universalkirche, die den christlichen Glauben hinsichtlich ihrer Liturgie, Ordnung und dem spirituellen Erbe entsprechend in einer der fünf großen orientalischen Traditionen leben (dem alexandrinischen, antiochenischen, armenischen, chaldäischen oder konstantinopolitanischen Ritus) und deren Gemeinschaften hierarchisch zusammengeschlossen sind, unter einem legitim gewählten und in Einheit mit Rom stehenden Oberhaupt (Patriarch, Erzbischof, Metropolit), der zusammen mit seiner Synode innerhalb der selbständigen Kirche die höchste Leitungsgewalt besitzt unter Wahrung der Rechte des Ökumenischen Konzils und des päpstlichen Primats in Einzelfällen (Vgl. für einen kurzen

Überblick: R. G. Roberson, *The eastern christian churches: a brief survey*, 3. Aufl., Rom 1990).

Aus praktischen Erwägungen und Gründen der Gleichbehandlung der vielsprachigen Ostkirche wurde für den CCEO die Abfassung in Latein gewählt. Die Gliederung erfolgte entsprechend deren alter kirchenrechtlicher Tradition in 30 „Titeln“ (Es sei hier u. a. an die bedeutende Sammlung der *Nomocanones in XIV Tituli* sowie an die großen Rechtsgelehrten des Ostens Johannes Scholasticus, Johannes Zonaras und Theodor Balsamon erinnert). Dabei erscheint es ekklesiologisch bezeichnend, daß nach den sechs einleitenden Canones der Titel I die Grundrechte und Pflichten der Christen festschreibt, bevor im einzelnen die rechtlich-institutionellen Verfassungsnormen und die Bestimmungen hinsichtlich der kirchlichen Funktionen des Leitens, Lehrens und Heiligens folgen.

Gerade in der anderen Akzentuierung des Rechtsverständnisses besteht die Bedeutung für die katholische Gesamtkirche. Seit jeher kannte der Osten nie jenen Abstraktionsgrad von Verrechtlichung und rechtssystematischer Strukturierung im Sinne der lateinischen Kirche, und es „fehlte“ – wie der Papst (aus westlicher Sicht) sagte – „seit vielen Jahrhunderten ein Codex, der das gemeinsame Recht aller katholischen orientalischen Kirchen enthält, ein Codex, der nicht nur deren rituelles Erbe widerspiegelt und dessen Bewahrung gewährleistet, sondern auch und vor allem deren Lebenskraft, Wachstum und Stärke bei der Erfüllung der ihnen anvertrauten Sendung wahr, sichert und fördert“. Die Ostkirchen haben immer aufgrund der historischen, „heiligen“ Bestimmungen den sakramentalen Charakter der Kirche als *Corpus eucharisticum et mysticum* herausgestellt und versucht, ihm durch Synodalentscheidungen und das Prinzip der „Oikonomia“ im Einzelfall gerecht zu werden.

Der Beginn des Promulgationsdekretes mit *Sacri Canones* wurde daher keineswegs zufällig gewählt, sondern es drückt sich darin ganz wesentlich der Glaube des Orients aus, „daß all das heilig ist, was die Heiligen Hirten, die mit der von Christus verliehenen und unter der Führung des Heiligen Geistes ausgeübten Gewalt bekleidet sind, zum Wohl der Seelen derer festlegen, die, durch die Taufe geheiligt, die eine und heilige Kirche bilden“.

Einige Besonderheiten des neuen Rechtsbuches, die treffend als „katholische Alternativen“ (C. G. Fürst) verstanden werden können, seien – notwendigerweise stichwortartig – angeführt:

a) Ein starkes Moment der Dezentralisation und des Subsidiaritätsgedankens kann in der Figur und der rechtlichen Stellung des Patriarchen gesehen werden, die untrennbar mit der hohen Bedeutung des synodalen Elements verbunden ist. Dies beginnt bereits bei der Bischofsbestellung, insofern hier große Mitwirkungsrechte eingeräumt werden. Das Verfahren innerhalb der Patriarchate (cc. 180–189) sieht ein freies Wahlrecht der jeweiligen Synode für alle Bischöfe innerhalb ihres Territoriums vor. Dabei ist für die Kandidaten vom Hl. Stuhl lediglich ein *Assensus* einzuholen. Wurde diese Einverständniserklärung durch Rom bereits früher einmal aufgrund einer Kandidatennennung erteilt, bleibt sie aufrecht. Lediglich in Diasporagebieten und bei Bischofsernennungen in metropolitanen Kirchen eigenen Rechts ernennt der Hl. Stuhl aufgrund eines Dreivorschlages der Synode (cc. 149, 155, 168).

In diesem Zusammenhang ist auch auf einen der Streitpunkte dieser Kodifikation, nämlich die Beschränkung der Jurisdiktion des Patriarchen auf ihre traditionellen Territorien hinzuweisen. Gläubige eines orientalischen Ritus außerhalb dieser Gebiete unterstehen eigenen Oberhirten bzw. der Kongregation für die Ostkir-

chen. Dem dringenden Wunsch nach Aufhebung dieser Bestimmung wurde im CCEO nicht entsprochen, allerdings wies Papst Johannes Paul II. in seiner Präsentation generell darauf hin, er werde sich „freuen, die von den Synoden erarbeiteten, ausführlichen und klar auf die Normen des Codex bezogenen Vorschläge zu studieren, von denen man meint, es wäre zweckmäßig, wenn sie durch ein *ius speciale* und *ad tempus* spezifiziert würden“.

b) Im Klerikerrecht wird auf die Wertschätzung des Zölibats hingewiesen, aber zugleich bestimmt, daß der Stand der verheirateten Kleriker, welcher durch die Praxis der frühchristlichen Kirche und der Ostkirchen durch Jahrhunderte anerkannt wird, „in Ehren zu halten sei“ (c. 373). Einen Pflichtzölibat wie in der lateinischen Kirche kennen nur zwei in Indien beheimatete Kirchen, nämlich die malabarische und die malankarische.

c) Bereits in den Richtlinien von 1974 war die Aufhebung aller selbsteintretenden Strafen gewünscht worden, weil diese lateinische Form in der orientalischen Tradition nicht bekannt ist. Daher finden sich keine *poenae latae sententiae* im CCEO. Unter den Straftatbeständen fällt u. a. jener der physischen und psychischen Folter auf (c. 1451).

d) Besonders praktisches Interesse in Zeiten der Migration verdient das Eherecht im neuen Ostkirchenkodex (cc. 776–866). Ehe wird in der orientalischen Tradition nicht unter dem Gesichtspunkt des Vertrages gesehen, sondern vorrangig unter dem sakramentalen Aspekt, nach dem die Ehepartner im Ehebund „vor Gott nach dem Vorbild der unzerstörbaren Einheit Christi mit der Kirche geeint und durch die sakramentale Gnade gleichsam geheiligt und gestärkt werden“ (c. 776 § 2). Deshalb hat ein *minister sacer*, d. h. ein Priester oder Bischof, der Eheschließung nicht bloß zu assistieren, sondern sie auch zu segnen (c. 828 § 2).

Abweichend vom CIC bestehen folgende Hindernisse: Entführung ohne Einschränkung auf die Frau (c. 806); Schwägerschaft bis zum 2. Grad der Seitenlinie (c. 809 § 1); „geistliche Verwandtschaft“ mit dem Taufpaten (can. 811). – Eine Eheschließung ist unter keiner wie auch immer gearteten Bedingung möglich (c. 826). – Die Formpflicht entfällt nicht bei einem Abfall von der Kirche durch formalen Akt (vgl. c. 1117 CIC; c. 824 § 1 CCEO).

Hervorzuheben ist ein in cc. 780–781 CCEO enthaltenes interkonfessionelles Kollisionsrecht hinsichtlich der Anerkennung des Rechts der getrennten Kirche bei der Beurteilung von Ehen nichtkatholisch Getaufter. Diese Bestimmung, die im lateinischen Ritus fehlt, wendet sich vor allem an die orthodoxen Kirchen, deren ursprüngliche Fähigkeit, „sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren“, seit dem II. Vatikanum anerkannt ist (UR 16; vgl. Apostolisches Schreiben *Euntes in mundum* vom 25. 1. 1988, Nr. 10). Erwähnenswert ist auch, daß die Einhaltung der katholischen Formpflicht bei Ehen mit Orthodoxen nur zur Erlaubtheit gefordert ist, zur Gültigkeit aber die Segnung durch einen *minister sacer* ausreicht (vgl. OE 18, c. 834 § 2 CCEO). Diese Berücksichtigung des ökumenischen Gedankens, näher ausgeführt in einem eigenen Titel XVIII *de oecumenismo seu de christianorum unitate fovenda*, stellt ein wesentliches Charakteristikum der Rechtssammlung dar.

Der neue Ostkirchenkodex gibt ein beeindruckendes Zeugnis von der möglichen Vielfalt rechtlicher Gestaltung innerhalb der Einheit der katholischen Kirche, die – um mit den einprägsamen Bildern des Papstes im Promulgationsdekret zu sprechen – nunmehr mit „den zwei Lungen des Ostens und Westens atmet und gleichsam mit einem Herzen aus zwei Herzkammern in der Liebe Christi brennt“. (*Sacri canones* und CCEO in: AAS 82 (1990), 1034–1363; Ansprache des Papstes

bei der Präsentation: Oss. Rom. dt. 20, 1990, Nr. 50).

2. Missionsenzyklika *Redemptoris missio* vom 7. 12. 1990

Das II. Vatikanische Konzil wurde Ausgangspunkt für eine Neuorientierung missionarischer Tätigkeit. Die positive Würdigung der nicht-christlichen Religionen, mit dem Bekenntnis zur Religionsfreiheit sowie der Proklamation des universalen Heilswillens Gottes verlangte eine theologische Aktualisierung dieses Weltbezuges. Zentrale Aufgabe der Missionstheorie ist dabei die jeweilige Konkretisierung des Missionsauftrages im Kontext des vielschichtigen interreligiösen Dialogs.

35 Jahre nach dem Missionsdekret *Ad Gentes* des II. Vatikanischen Konzils und 25 Jahre nach dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* Papst Pauls VI. veröffentlichte Papst Johannes Paul II. am 7. 2. 1990 die Enzyklika *Redemptoris missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages: In diesem aus acht Kapiteln bestehenden Lehrschreiben wird inhaltlich an die Texte des II. Vatikanischen Konzils angeknüpft und eine zeitgemäße Bestandsaufnahme der nachkonziliaren Missionstheologie versucht.

Grundanliegen dieser Enzyklika ist die Erneuerung des missionarischen Eifers gegenüber den Nichtchristen. Die Befolgung des missionarischen Auftrages sei immer „Zeichen kraftvollen Lebens“ gewesen, eine Vernachlässigung der *missio ad gentes* deute auf eine Glaubenskrise hin. Unter Berufung auf die Anerkennung der Religionsfreiheit im Dekret *Dignitatis humanae* des II. Vatikanischen Konzils wird fragwürdigen Missionskonzepten eine deutliche Absage erteilt. Alle Formen der Missionstätigkeit dienen der Förderung der Freiheit des Menschen. Die Kirche wende sich an den Menschen im vollen Respekt

vor seiner Freiheit. „Die Mission bezwingt die Freiheit nicht, sondern begünstigt sie. Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf“.

Im zentralen 5. Kapitel dieses Lehrschreibens skizziert Papst Johannes Paul II. die „Wege der Mission“. Vorrangig im Rahmen der Evangelisierung ist das persönliche Zeugnis und die Verkündigung mit dem Ziel der christlichen Bekehrung. Es sei notwendig, Ortskirchen zu bilden, wobei Papst Johannes Paul II. auch die Bedeutung kirchlicher Basisgemeinden als „Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche, Hilfe für die Ausbildung und bei der Verkündigung des Evangeliums und wertvollen Ausgangspunkt für eine neue Gesellschaft“ würdigt. Ausdrücklich bekennt sich der Papst Johannes Paul II. zum Prinzip des interreligiösen Dialogs und zur Inkulturation. Inkulturation wird verstanden als „innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen“, wobei auf die „Gefahr des unkritischen Übergangs von einer Form der kulturellen Entfremdung zu deren Überbewertung“ hingewiesen wird.

In Anerkennung der bestehenden Bindungen zwischen ökumenischer und missionarischer Aktivität wird ein verstärktes Bemühen um die Einheit der Christen gefordert, um die missionarische Aktivität überzeugender zu gestalten. Auch die Notwendigkeit einer Verbindung von Entwicklungshilfe und Evangelisierung wird anerkannt, wenn auch vorrangig auf die „Formung der Gewissen, durch das Reifen der Einstellung und Gebräuche“ hinzuwirken sei. Gegen Ende des Lehrschreibens wendet sich Papst Johannes Paul II. gegen einen vorherrschenden

allgemeinen Pessimismus und beschwört „einen großen christlichen Frühling ... dessen Morgenröte man schon ahnend erkennen kann“.

(AAS 83 [1991], 249–340; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 100).

3. Meßstipendien (*Dekret der Kleruskongregation vom 22. 2. 1991*)

In diesem Dekret wird nach einer einleitenden Begründung der Meßstipendien eine Klarstellung getroffen hinsichtlich sogenannter „kollektiver Intentionen“. In einem ersten Artikel wird auf die Grundregel vom c. 848 CIC hingewiesen, wonach Messen nach den Meinungen zu applizieren sind, für die je ein, wenn auch geringes Stipendium gegeben und angenommen wurde. In Artikel 2 wird schließlich auf die Möglichkeit hingewiesen, eine einzige Messe mit mehreren (bezahlten) Intentionen zu feiern, die dann zusammenfassend „kollektive“ genannt wird. Diese Form ist – um Mißbräuchen Einhalt zu gebieten – nur erlaubt, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: Einverständnis des Stipendiengabers nach vorheriger und ausdrücklicher Information, öffentliche Ankündigung, höchstens zweimal in der Woche. Der Priester darf gem. Art 3 für sich und die Kirche nur den Betrag des Diözesanstipendiums entnehmen und muß den übersteigenden Betrag an den Ortsordinarius abliefern, der ihn zweckentsprechend zu verwenden hat (c. 946). Da es sich hier um eine Ausnahmeregelung insbesondere für jene Länder handelt, die auf diese Einnahmen angewiesen sind, wurde seitens der Österreichischen Bischöfe „dringend empfohlen“, von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch zu machen. (ABL. ÖBK Nr. 6 vom 9. 12. 1991, S. 9 f; Nr. 7 vom 4. 5. 1992, S. 7).

Der Gott der Armen

Ein Literaturbericht zur „Bibliothek Theologie der Befreiung“

Was für die westliche Welt in den vergangenen fünf Jahrhunderten Ausdruck von Abenteuerlust, Eroberungswillen und ökonomischer Expansion war, entpuppte sich für die Ureinwohner des amerikanischen Subkontinents und ihre Nachkommen zum gigantischen Genozid. Die Theologie der Befreiung ist die aktuellste Antwort lateinamerikanischer Christen auf diese nach wie vor anhaltende Unrechtsgeschichte. Ihre theologische Artikulation – so kann nach gut zwanzig Jahren seit ihren Anfängen geurteilt werden – hat sich etabliert. Sie ist nicht – wie viele theologische Entwürfe – zur modischen Zeitströmung geworden, sondern hat, wie kaum eine andere Theologie, Kirche und Theologie beeinflusst bzw. verändert. Ihr Grundgedanke ist prägnant und einfach: Gottes erlösendes Handeln in der Geschichte seines Volkes Israel und in Jesus Christus vollzieht sich beispielhaft als Rettung der Verarmten und Verfolgten. Die daraus folgende Option für die Befreiung der Armen ist die Konsequenz eines Glaubens, der in solchen gesellschaftlich-politischen Vorgängen die Vorzeichen des anbrechenden Reiches Gottes erblickt.

Eine neue Rede von Gott ist also das Unterscheidende der Befreiungstheologie zur traditionellen bzw. modernen Theologie. Diese Rede entspringt der Reflexion einer alltäglich erfahrenen Herausforderung: Wie kann angesichts des Lebens der Armen, das nichts anderes ist als ein Sein auf einen frühzeitigen und grausamen Tod hin, Gottes allumfassende Liebe und Erlösung angesagt und geglaubt werden?

Die Antwort der Befreiungstheologie umfaßt die gesamte Breite theologischer Theoriebildung. Das Projekt einer „Bibliothek Theologie der Befreiung“ dient nun – in einem auf gut fünfzig Bände angelegten Werk – genau dem Zweck, alle relevanten Themen der Theologie zu erfassen. Es ist der Versuch, das *mysterium salutis* christlichen Glaubens als ein *mysterium liberationis* zu in-

terpretieren. An dem Projekt sind praktisch alle namhaften Befreiungstheologen beteiligt, womit für Qualität und Authentizität gesorgt ist. Nach sechs Jahren ist nun etwa ein Viertel des Gesamtwerkes erschienen, das nach sieben Sektionen gegliedert ist (Gotteserfahrung und Gerechtigkeit; Gott, der sein Volk befreit; Die Befreiung in der Geschichte; Die Kirche, Sakrament der Befreiung; Herausforderungen: das Leben in der Gesellschaft; Herausforderungen: die Kultur; Herausforderungen: die Religiosität des Volkes). Der folgende Literaturbericht greift nur jene Bände auf, die eine Rede von Gott explizit thematisieren.

Vor einer jeweiligen inhaltlichen Skizzierung seien zunächst die Bücher bibliographisch vorgestellt:

- RONALDO MUÑOZ, *Der Gott der Christen*. (232). Patmos, Düsseldorf 1987. Kt. DM 44,80.
- LEONARDO BOFF, *Der dreieinige Gott*. (280). Patmos, Düsseldorf 1987. Kt. DM 44,80.
- JOSÉ COMBLIN, *Der Heilige Geist*. (236). Patmos, Düsseldorf 1988. Kt. DM 44,80.
- PEDRO TRIGO, *Schöpfung und Geschichte*. (320). Patmos, Düsseldorf 1989. Kt. DM 44,80.

Muñoz legt einen erfahrungsorientierten Zugang zur befreiungstheologischen Rede von Gott vor. Zunächst wird der hermeneutische Ort einer *Gottrede* aus dem Blickwinkel Lateinamerikas vorgestellt. Der Autor betont, daß die eigentliche Frage nicht das Atheismus-, sondern das Idolatrieproblem ist: Der Götzendienst, die ideologische Verwendung des Glaubens für die Aufrechterhaltung von Herrschaft und Reichtum im katholischen Süd- und Mittelamerika (und nicht nur dort) – das ist die eigentliche Herausforderung jeder Rede von Gott (25). Demgegenüber steht die zentrale Perspektive einer neuen Solidarität der Kirche mit den Armen und ihrer