

⁷ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I-II (Frankfurt 1982).

⁸ G.C. Homans, *The Human Group* (New York 1961).

⁹ A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge 1991); S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York 1990).

¹⁰ T. Parsons, *The Dimensions of Cultural Variation*, in: T. Parsons u.a. (Hg.), *Theories of Society* (New York 1965) 964-971.

¹¹ Ich bin Dr. E. King und Dr. A. Visscher von der St. Paul-Universität in Ottawa zu Dank verpflichtet für ihre Hilfe bei der Organisation der Untersuchung. Soweit die Untersuchungsergebnisse in diesem Beitrag von denen in dem Paper «Congregational Studies from the Perspective of Empirical Theology» (in: M. Pelchat, *Empirical Approaches in Theology*, Université Laval, Quebec [Kanada] 1992, 101-130) und in meinem Buch «Ecclesiology in Context» (Grand Rapids, im Druck) abweichen, hat dies seinen Grund in einer unterschiedlichen statistischen Behandlung der «missing values». Für nähere Informationen kann man sich an den Autor wenden.

¹² Wir haben den Glauben an Gott gemessen mit dem entsprechenden Werkzeug aus: A. Felling u. a., *Religion in Dutch Society* (Steinmetz Archiv 1987).

¹³ Zu mehr Information über das Werkzeug, mit dem wir die Bedeutung Jesu gemessen haben, siehe meinen in Anm. 11 erwähnten Beitrag

¹⁴ Wir haben das Werkzeug aus A. Felling u. a. (s. Anm. 12) übernommen.

¹⁵ Dieses Werkzeug ist A. Felling u. a. (s. Anm. 12) entnommen.

¹⁶ Um die Monokratie/Demokratie in der Kirche zu messen wie auch die kulturelle Offenheit der Kirche und ihre strukturelle unbürokratische Einstellung, haben wir das entsprechende Werkzeug verwendet aus: R. Jeurissen, *Peace and Religion* (Kampen/Weinheim 1993).

¹⁷ A.H.M. van Iersel/M. Spanjersberg, *Vrede leren in de kerk* (Kampen/Weinheim 1993).

¹⁸ J.A. van der Ven, *Practical Theology. An Empirical Approach* (Kampen 1993) 50-51.

¹⁹ J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt 1992).

²⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI, v.

²¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II, q.48; 50.

²² V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie* Bd. I-II (Gütersloh 1988) I, 586-612; J.A. van der Ven, *Ecclesiology in Context*, a.a.O.

²³ K. Walf, *Kirchenrecht* (Düsseldorf 1984) 20.

²⁴ P. Krämer, *Die Zugehörigkeit zur Kirche*, in: J. Listl u.a. (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (Regensburg 1983) 162-171.

²⁵ L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht* (Düsseldorf 1985).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf

JOHANNES A. VAN DER VEN

geb. 1940; Professor der Pastoraltheologie an der Katholischen Universität in Nijmegen; Leiter des Forschungsprogramms RECOMET (Religious communication in an empirical theology). Veröffentlichungen: *Katechetische leerplanontwikkeling*, Den Bosch 1973; *Kritische godsdienstdidactiek*, Kampen 1982; *Vorming in waarden en normen*, Kampen 1985; *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid*, Kampen 1985; *Practical theology. An Empirical Approach*, Kampen 1993; *Ecclesiology in Context*, Grand Rapids /Kampen 1994. Anschrift: Katholieke Universiteit, Theologische Faculteit, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen

Geoffrey King Identität, Gesetz und Kultur

Philippinen, verbringe. Hier ist jetzt Weihnachtszeit, und die erlebe ich als sehr verschieden von der philippinischen Weihnacht. Hier gibt es keine Novene frühmorgendlicher Meßfeiern, keine Gruppen von Sängern, die von Haus zu Haus ziehen und Weihnachtslieder vortragen; natürlich höre ich auch keine Weihnachtslieder in Tagalog, und ich werde die wunderschönen Vertonungen des Gloria in Tagalog bei den Weihnachtsgottesdiensten vermissen. Die Jahreszeiten hier und dort sind verschieden: die trocken-kühle Jahreszeit in

Ich schreibe diese Zeilen in meinem Geburtsland Australien, während ich einige Wochen fern von dem Land, in dem ich jetzt lebe, den

Manila, der Sommer in Sidney; die Tage dort sind jetzt am kürzesten, hier beginnt die Morgendämmerung früh, und die Zeit des Zwilichts dauert lang. In Sidney sind die Weihnachtsliedersänger durch Straßenmusikanten ersetzt worden (eine glückliche Neuerung), unter den Liedern, die man zu hören bekommt, gibt es auch Gesänge aus dem australischen «Busch», und die Kombination aus Liturgie, Familienfeier, Strandleben und Cricketwettkämpfen am zweiten Weihnachtsfeiertag hat ihren ganz eigenen Rhythmus. Die philippinische Weihnachtsfrömmigkeit erscheint einem Australier als höchst sentimental. Die australische Frömmigkeit ist so sehr von Dürftigkeit und Understatement geprägt, daß ein Filipino den Eindruck haben könnte, es gebe so etwas gar nicht. Glücklicherweise haben wir dieselben Texte aus dem Evangelium nach Matthäus und Lukas gemeinsam, dieselbe adventliche Poesie aus dem Propheten Jesaja, aber wir hören sie (wie ich vermute) sehr unterschiedlich und antworten auf sie (wie ich weiß) auch sehr unterschiedlich. Und ich fühle mich hier genauso wie in Manila sowohl zu Hause als auch nicht zu Hause.

An beiden Orten vermischen sich unsere jeweiligen Identitäten, nämlich die katholische und die nationale Identität auf eine unentwirrbare Weise. Die philippinische katholische Identität ist nicht dasselbe wie die australische katholische Identität. Wir sind unterschiedliche Leute mit jeweils sehr unterschiedlicher Geschichte. Katholische Identität nimmt also unvermeidlicherweise kulturell unterschiedliche Gestalten an.

Dies ist nur ein kleines Beispiel des den Theologen der Inkulturation wohlbekannten allgemeinen Grundsatzes, daß Kultur nicht einer Garnitur von Kleidern gleich ist, die wir anlegen. Kultur ist ein Teil unseres Leibes, nicht bloß unserer Kleidung. Wir sind notwendigerweise inkulturierte Wesen. Evangelium und Kirche existieren ebenfalls unvermeidlicherweise inkulturiert, wenn wir auch manchmal gewisse Formen des westlichen Christentums als etwas betrachtet haben, das eine Art kulturfreien Wesensgehalt darstellt.

Viele volkstümliche Kulturbegriffe und auch manche offizielle kirchliche Bezugnahmen auf Kultur folgen immer noch dem Modell, das

Kultur als «Kleidergarnitur» versteht. Man sagt uns, wir seien inkulturiert, wenn wir ein wenig Lokalkolorit in die Liturgie hineinbringen – z.B. Gebetsschals statt Kaseln, ortsübliche Gebärden der Ehrbezeugung, die Inthronisierung der Bibel inmitten eines Schmucks aus Paradiesvogelfedern. All dies mag bewundernswert sein, aber berührt nur die Oberfläche. Wenn Inkulturation dabei stehen bleibt, tapen wir in die Falle eines falschen Glaubens an ein reines (nicht inkulturiertes) Evangelium, das einfach nur noch unterschiedlichen Menschen verständlich gemacht werden müsse; und in die Falle der falschen Vorstellung einer reinen (nicht inkulturierten) Kirchenordnung, die einfach nur noch kleinerer Anpassungen an örtlich bedingte Verhältnisse bedürfe. Und damit erhebt sich die Gefahr, daß man Kultur einfach mit Kunst, Musik, Tanz und dergleichen gleichsetzt. Dies bringt eine weitere Gefahr mit sich, daß man nämlich bei «Kultur» nur noch an die «Hochkultur» und nicht auch an die «Volkskultur» denkt.

Einen viel tiefer gründenden Begriff von Kultur hat sich die Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen zu eigen gemacht. Auf ihrer ersten Vollversammlung (1974 in Taipeh) rief sie zu einem dreifachen Dialog auf, zum Dialog mit den Kulturen, den Religionen und den Armen¹. Tatsächlich werden auf diese Weise nur die drei Aspekte eines einzigen Dialogs erklärt, da die meisten asiatischen Kulturen zutiefst religiös geprägt sind und die meisten asiatischen Menschen arm sind (trotz und z.T. auch aufgrund des heute in der Publizistik viel besprochenen wirtschaftlichen Aufschwungs in einigen asiatischen Ländern). Die Bischöfe erkennen, daß Kultur nicht einfach Kunst ist. Sie ist vielmehr die Art und Weise, wie Menschen zusammenleben.

Überdies rufen die Bischöfe zum Dialog auf. Wirklicher Dialog fordert Offenheit zur Veränderung, zur Bekehrung. Eine Kirche, die sich wirklich auf einen Dialog einläßt, geht zugleich das Wagnis ein, in diesem Prozeß umgestaltet zu werden. Daher geht die Herausforderung zum Dialog weit darüber hinaus, sich einfach nur verständlich zu machen oder ein wenig Lokalkolorit beizumischen.

Schließlich sprechen die Bischöfe davon,

daß diese Dialoge mit einem «dialogue of life», mit einem Anteilnehmen am Leben der einfachen Leute, beginnen müssen. Inkulturation ist nicht bloß eine Sache von Fachleuten. Sie geschieht, wenn einfache Leute zusammenkommen, um sich mit den Themen, die im Leben ihrer Gemeinschaft am wichtigsten sind, zu befassen, mit Themen, bei denen es manchmal um Lebensbedrohendes geht. In neuerer Zeit ist es dazu gekommen, daß wir über die Bildung menschlicher Basisgemeinden zu sprechen begonnen haben. In diesem Sinn ist Inkulturation nicht ein Ziel, das nach einem vorgefertigten Plan verfolgt werden könnte. Wenn Menschen sich wirklich miteinander im Kampf um das Leben engagieren, und wenn katholische Christen die Reichtümer ihrer Glaubenstradition in diesen Kampf einbringen, dann wird diese Tradition ganz automatisch zu einer inkulturierten Tradition².

All dies stellt beträchtliche Herausforderungen für ein kirchliches Recht dar, das mit Gemeinschaftsstrukturen zu tun hat, mit Strukturen der Leitung, mit liturgischer Feier, mit Konfliktlösung, mit der Ausgestaltung einer so grundlegenden Institution wie Ehe und Familie, mit der Verwaltung von Eigentum und mit einer ganzen Reihe von Symbolen der katholischen Identität. Diese Herausforderung ist besonders akut für ein kodifiziertes Kirchenrecht, da ein kodifiziertes Recht eine starke Form von Gesetzgebung «von oben her» oder vom Zentrum her ist, während das Modell der Inkulturation, für das ich gesprochen habe, letzten Endes «von unten her» oder «vom Rand her» kommt.

Das Zweite Vatikanische Konzil jedenfalls scheint uns in *Lumen gentium* 23 zu ermutigen, uns dieser Herausforderung zu stellen: «Dank der göttlichen Vorsehung aber sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes.

Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche. In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfen leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen.»

Wir wissen sehr wohl, welche unterschiedlichen Interpretationen und Maßnahmen zur konkreten Durchführung dieser Abschnitt von *Lumen gentium* unterworfen war. Es ist behauptet worden, er beziehe sich bloß auf die «Riten», und dann ist er selbst auf diese nur in einem sehr beschränkten Maß angewendet worden. Die Formulierung «die eine göttliche Verfassung der Kirche» ist als etwas betrachtet worden, was sehr detailliert zu verstehen sei. Die Formulierung «Ortskirche» ist so gedeutet worden, daß sie ausschließlich «Diözese» (oder ein rechtliches Äquivalent davon) bedeute, und dann ist die Autonomie der Diözese auf eine solche Weise verteidigt worden, daß dadurch der römische Zentralismus gestärkt wurde. Die «kollegiale Gesinnung» ist als eine Art unbestimmten Gefühls gedeutet worden, das weit entfernt ist von der im Text angesprochenen «konkreten Verwirklichung».

Wenn wir den Text aber in seinem unmittelbaren Aussagegehalt ernst nehmen, dann ermutigt er genau die Art von Inkulturation, die ich oben beschrieben habe. Es geht hier nicht um die Anpassung eines vorweg existierenden Textes, sondern um die Inkarnation des Evangeliums an einem besonderen Ort, um organisches Wachstum in einem örtlichen Zusammenhang, um das Heranwachsen zu einem sich von anderen unterscheidenden Disziplinarsystem, zu einer bestimmten Liturgie, zu einem bestimmten theologischen und geistlichen Erbe.

Der Prozeß restriktiver Interpretation und Durchführung von Konzilsbeschlüssen ist am augenfälligsten in der Art und Weise, wie die Bischofskonferenzen in der Zeit nach dem Konzil behandelt worden sind. *Lumen gentium* 23 hatte sie als die heutige Ausdrucksgestalt des Zusammenschlusses von Ortskirchen betrachtet, wie sie sich früher einmal, während des ersten Jahrtausends, in anderen Formen, so offenkundig vollzogen hatte, als eine zeitgenössische Ausdrucksgestalt des Prinzips

der Synodalität. In den ersten Phasen der Revision des Codex Iuris Canonici wurde diese Einsicht teilweise zum Ausdruck gebracht. Aber selbst diese partiellen Äußerungen wurden in den späteren Phasen der Revision und im endgültigen Text noch scharf beschnitten³. Was uns geblieben ist, ist die Möglichkeit, daß Bischöfe und Bischofskonferenzen geringfügigere Anpassungen einer bereits genau definierten Struktur vornehmen können oder daß Bischofskonferenzen in Angelegenheiten, in denen eine gewisse nationale Einheitlichkeit wünschenswert erscheint, eigene Gesetze erlassen können (wie z.B. hinsichtlich der klerikalen Kleidung [CIC c. 284], der Normen für die Ausbildung von Priestern und Diakonen [cc. 236 u. 242], der Festsetzung eines Mindestalters für eine erlaubte Eheschließung [c. 1083 § 2] und der Einrichtung eines nationalen Amtes für Katechese [c. 775 § 3]).

Die genau definierten Strukturen aber bleiben bestehen. Im Hinblick auf das Sakrament der Buße z.B. ist sowohl dem Diözesanbischof als auch den Bischofskonferenzen eine Rolle zugeteilt worden bei der Bestimmung der Kriterien dafür, ob die Bedingungen für die Erteilung der Generalabsolution gegeben sind (c. 961 § 2). Dies aber ist nur möglich in einem Rahmen, der die Generalabsolution als etwas behandelt, das nur in ernststen Notfällen in Frage kommt, wohingegen die Einzelbeichte als normativ betrachtet wird. Es besteht dagegen nicht die Möglichkeit, daß Bischöfe z.B. einen sakramentalen Ritus für die Versöhnung nach Streitigkeiten in einer Gemeinde vorsehen, wo doch gerade ein gemeinschaftliches Bekenntnis und nicht Einzelbeichten sinnvoll wären.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus der Regel, daß selbst viele jener Entscheidungen zum Zwecke «geringfügiger Anpassungen» der Bestätigung durch den Heiligen Stuhl bedürfen. Dies hat auf dem Gebiet der Liturgie beträchtliche Frustrationen verursacht⁴. Nur ein einziger neuer eucharistischer Ritus von Bedeutung – nämlich der von Zaïre – ist entwickelt und approbiert worden. Obwohl auch er bemerkenswert abhängig vom römischen *Ordo missae* geblieben ist, erforderte seine Approbation ein enormes Durchhaltevermögen (während eines neunzehn Jahre an-

dauernden Prozesses!) seitens der Bischöfe. In Indien vorgesehene Anpassungen hinsichtlich Gebärden, Gebetshaltungen und einiger geringfügiger Umgestaltungen des Ritus haben bisher noch keine endgültige Approbation gefunden. Die «Messe des philippinischen Volkes» war für etwa achtzehn Jahre in irgendeiner römischen Vorhölle verschollen, obwohl sie etliche ganz konservative Elemente enthält und viele ihrer «Anpassungen» einfach dadurch gerechtfertigt werden könnten, daß man die traditionellen Grundsätze kanonistischer Interpretation anwendete. Das Ergebnis: Dieser Meßritus wird nur wenig verwendet.

Natürlich fehlt es in unseren Gesetzgebungstexten nicht an der Anerkennung der Tatsache, daß das kodifizierte Recht seine Grenzen hat und der Anpassung bedarf. Die Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges*, mit der der neue Codex promulgiert wurde, betont den Vorrang der Liebe, der Gnade und der Charismen und sieht in den ekklesiologischen Lehraussagen des Konzils das Modell, an dem der Codex Iuris Canonici immer gemessen werden muß⁵. Der letzte Satz des Codex für die lateinische Kirche (c. 1752) bezeichnet das «Heil der Seelen» als «das oberste Gesetz»: Das letztgültige Wohl des Volkes Gottes ist wichtiger als irgendeiner der 1752 Canones des Codex. Derselbe Canon 1752 fordert «Billigkeit» und nicht buchstäbliche Gesetzesauslegung und Härte. Die Auslegungsregeln lehren uns, das Gesetz in seinem Kontext auszulegen und wenigstens dort, wo die Bedeutung des Gesetzes zweifelhaft und undurchsichtig ist, die Zielsetzung des Gesetzes und die Umstände zu berücksichtigen (c. 17). Es gibt einen weiten (und bei weitem nicht genügend genutzten) Spielraum für *Dispensen* von Disziplinargesetzen (cc. 85–93). Es kann um *Privilegien* angesucht werden (cc. 76–84). Eine ganze Reihe verschiedener Fälle wird dem Urteil örtlicher Amtsinhaber anheimgestellt. Nicht wenige Gesetze enthalten *Ausnahmeklauseln* die Anpassungen an die jeweiligen Umstände erlauben. Die Anwendung des Rechtsgrundsatzes *de minimis non iudicat praetor* kann uns helfen, den Wald und nicht bloß die weniger wichtigen einzelnen Bäume zu sehen.

Viele dieser Aspekte des Rechtes bleiben allzu häufig unbeachtet. Sie sind aber besonders

in einem kodifizierten Rechtssystem unverzichtbar. Alle zusammen genommen sind sie eine große Hilfe bei dem Bemühen, einen kanonistischen Fundamentalismus zu vermeiden. Dies gilt besonders für die Richtlinien hinsichtlich der Zielsetzung des Rechtes und der Umstände seiner Anwendung. Viele «schwierige Fälle» können rasch gelöst werden, wenn man diese altehrwürdigen Prinzipien anwendet. Sie setzen zwar ein festgeschriebenes Recht voraus, aber sie erlauben es, dieses mit einiger Flexibilität und sogar mit Kreativität anzuwenden. Ihr gößerer Kontext ist aber nicht der eines Rechtes, das Gegenstand eines Dialogs ist und in dessen Verlauf dieses Recht vielleicht völlig umgestaltet würde. Und noch weniger ist es der Kontext von Gesetzen, die «von unten her» entstehen, aus der Beteiligung am Kampf des Volkes für das Leben, aus dem «Dialog des Lebens».

Unsere kirchenrechtliche Tradition enthält dennoch ein solches Element einer Rechtsetzung «von unten her», nämlich die Anerkennung des *Gewohnheitsrechtes*. Der lateinische Codex nennt die Gewohnheit immer noch «die beste Auslegerin des Gesetzes» (c. 27), wenn sie auch nur in den engstumschriebenen Umständen erlaubt, daß eine dem Gesetz entgegenstehende Gewohnheit Gesetzeskraft erhält. Es ist offenkundig, daß selbst diese eingeschränkte Möglichkeit noch Wege zu regional bedingten unterschiedlichen Regelungen öffnen kann. Die verwandten Regeln für die *Rezeption* von Gesetzen können auf ähnliche Weise wirken. Noch im 18. Jahrhundert sahen die Kommentatoren in der Nichtrezeption eines Gesetzes ein mögliches Zeichen dafür, daß dieses Gesetz an dem Ort, an dem es nicht rezipiert wurde, der *utilitas*, der Anwendbarkeit, entbehre. Deutschland lieferte dafür das immer wieder angeführte Beispiel: Wenn dort z.B. die das Fasten betreffenden Gesetze nicht befolgt wurden, so geschah das deswegen, weil die Verhältnisse in Deutschland (vermutlich im Gefolge der Reformation) sehr verschieden von denen in Italien waren.

Die Gewohnheit kann sich jedoch noch viel radikaler auswirken. Vieles im kodifizierten Recht hat sich aus der Praxis der kirchlichen Gemeinschaft entwickelt. Der Codex des Kirchenrechts für die orientalischen katholischen

Kirchen scheint glücklicherweise offen zu sein für eine solche Sicht: «Die Gewohnheit der christlichen Gemeinschaft kann, soweit sie dem Wirken des Heiligen Geistes im Leib der Kirche entspricht, Gesetzeskraft erlangen» (CCEO c. 1506 § 1).

Was aus dem «Dialog des Lebens» entsteht, kann sicherlich als Gewohnheitsrecht dieser Art gesehen werden. Die dramatischen Veränderungen, die sich in der Praxis des Bußsakramentes vollzogen haben, können als das Ergebnis solch eines Dialogs mit Kulturen betrachtet werden. Die frühe Form des Sakramentes, nämlich die Versöhnung von jemandem, der sich eines ernsten Vergehens schuldig gemacht hatte, mit der Gemeinde, hat offensichtlich nur Sinn im Verbund einer eingefügten Gemeinschaft, in der die Mitgliedschaft mehr eine Sache der freien Wahl als der bloßen Sozialisierung war. Es überrascht nicht weiter, daß ihr Niedergang einhergeht damit, daß das Christentum zur Religion der Mehrheit wurde.

Die zweite Form dieses Sakramentes, wie sie sich beispielhaft in den irischen Bußbüchern darbietet, entsteht aus einer Mischung mönchischen Verlangens nach geistlicher Leitung und des Bedürfnisses potentiell anarchischer Gesellschaften, Mittel der sozialen Kontrolle in die Hand zu bekommen. Es ist wiederum nicht überraschend, daß es zum Niedergang dieser Bußform kam, als Stämme zu anfänglichen Formen von Nationalstaaten zusammenwuchsen und als eine neue Gesellungsform, nämlich die Stadt, entstand.

Die dritte Form dieses Sakramentes, die Einzelbeichte, fand in dieser neuen «urbanen» Gesellschaft besonderen Anklang und bildete einen Teil der unermesslichen kulturellen Umwälzung, die im Europa des zwölften Jahrhunderts stattfand: weg von der Betonung der Gemeinschaft, hin zur Betonung des Individuums. In den verschiedenen Phasen dieses Prozesses beklagten und verdammten sowohl Kirchensynoden als auch einzelne Kleriker die Veränderungen, die sich da vollzogen, aber tatsächlich gewann die sich ändernde Praxis die Oberhand über die geschriebene Gesetzgebung.

Der Blick in die Geschichte läßt uns auch erkennen, daß die Einzelbeichte bei all ihrem

Wert dazu gebracht wurde, seelsorgliche Lasten zu tragen, für die sie eigentlich nicht bestimmt war. Jahrhunderte hindurch war sie die einzige Form der Einzelseelsorge, die der großen Mehrheit katholischer Christen zugänglich war. So mußten Probleme, die so etwas wie eine Familienberatung erfordert hätten, in die Form eines Sündenbekenntnisses gepreßt werden. Angesichts dessen, daß heute in manchen Kulturen andere Formen der Seelsorge ziemlich leicht zugänglich sind, überrascht es nicht, daß die Praxis der Einzelbeichte außer Gebrauch gekommen ist. (Natürlich wirken hier auch andere Faktoren mit: die dem Schuldbewußtsein Vorschub leistende Art und Weise, wie dieses Sakrament häufig «gefeiert» wurde; veränderte Einstellungen zu Autorität und persönlicher Verantwortung; ein verändertes Verständnis der Sündhaftigkeit und manches andere.)

Gleichzeitig ist es dazu gekommen, daß wir mehr und mehr die Notwendigkeit anderer Formen der Feier von Vergebung und Versöhnung erkennen: Versöhnung nach Streitigkeiten innerhalb einer Gemeinschaft, Prozesse der Wiedereingliederung in die Glaubensgemeinschaft für Menschen, die daraus ausgeschert waren, das Zugeben der Verwicklung in sündige Strukturen. Solche Formen der Feier entwickeln sich derzeit tatsächlich in verschiedenen Teilen der Kirche, wenn auch manche von ihnen die kanonischen Bedingungen der sakramentalen Gültigkeit nicht erfüllen. Sie können sehr wohl das heutige Äquivalent der Bußpraxis sein, die sich im Frühmittelalter in Irland entwickelt hat.

Auch die auf die Unauflöslichkeit der Ehe bezogene Disziplin ist in sehr bedeutendem Ausmaß durch kulturelle und gesellschaftliche Faktoren ausgestaltet worden.

Der berühmte Kompromiß Papst Alexanders III. hinsichtlich der Bedeutung des Vollzugs der Ehe kam erst zustande, nachdem die Kirche Jahrhunderte lang mit der römischen Tradition (mit ihrer Betonung des *consensus*) und zugleich mit der germanischen Tradition (mit ihrer Betonung der *copula*) gelebt hatte. Tatsächlich war der Kompromiß eine Anerkennung der Gültigkeit zweier gewohnheitsrechtlicher Praktiken, die ihrerseits aus zwei verschiedenen kulturellen Kontexten und unter-

schiedlichen Systemen kultureller Voraussetzungen erwachsen waren.

Die im 16. Jahrhundert erlassenen Bullen *Altitudo, Romani Pontificis* und *Populis et nationibus* stellen eine Anpassung an die neuen Situationen der Polygamie und des Sklavenhandels dar, mit denen die Kirche konfrontiert wurde, als sie sich nach Amerika, Afrika und Asien ausdehnte. Der «Fall Helena» von 1924 und die anschließende Entwicklung weiterer Fälle von «*privilegium fidei*» ergaben sich aus der vergleichsweise neuen Situation von religionsverschiedenen Ehen und sind ein Beispiel für die Bereitschaft eines pastoralen Instinktes, sich über eisern-unumstößliche Theorien hinwegzusetzen. In diesen Fällen folgte die Theorie meist erst der Praxis nach.

Die Entwicklung des Verständnisses des ehelichen Konsenses, die die große Zunahme von Ehenichtigkeitserklärungen in den vergangenen 25 Jahren ermöglichte, stellt eine Antwort dar auf solche gesellschaftlich-kulturelle Verschiebungen wie die Akzentverlagerung von der Groß- zur Kernfamilie, die Zunahme der Lebenserwartung, die Anerkennung der Würde der Frau, veränderte Erwartungen hinsichtlich der Ehe, die Entwicklung der Humanwissenschaften (besonders der Psychologie und der Soziologie), die vermehrte soziale und geographische Mobilität. Die Antwort kam nicht eigentlich in Form der Bildung von Gewohnheitsrecht, sondern schließlich und endlich als Rechtsetzung «von unten her», in diesem Falle durch die Spruchpraxis der Ehegerichte, die nachfolgend nur noch kodifiziert wurde.

Der letzte Schub von Veränderungen bestand vornehmlich in gesellschaftlichen Veränderungen innerhalb der im allgemeinen «westlich» geprägten Kultur. Die gesamte Geschichte des Ehekonsenses muß uns aber ermutigen, uns auch Fragen zu stellen, die aus anderen Kulturen auf uns zukommen, z.B. solchen, in denen es weder der Konsens noch der Vollzug ist, was die Ehe konstituiert, sondern die Geburt eines Kindes; oder Fragen von Kulturen, in denen die Polygamie vereinbar erscheint mit Dauer, Treue (Polygamie ist nicht Promiskuität!) und der ordentlichen Aufzucht von Kindern.

Es ist wiederum ein Gemeinplatz, daß Strukturen der Kirchenleitung nach weltlichen Mo-

dellen der Herrschaft und den zugehörigen kulturellen Voraussetzungen ausgestaltet worden sind. Edward Schillebeeckx hat argumentiert, daß der monarchische Episkopat im kulturellen Umfeld der römischen Provinz Asia minor mit ihrer Vorliebe für Ein-Mann-Regierungen entstanden ist⁶. Weniger kontrovers und allgemein anerkannt ist es, daß die Struktur der Diözese und der Pfarrgemeinde dem Regierungssystem des spätrömischen Imperiums «entlehnt» wurde. Die römische Zentralisierung, die mit den Reformpäpsten des späten 11. Jahrhunderts begann, ist Teil eines Prozesses der Zentralisierung, die sowohl in europäischen Staaten (z.B. im England Heinrichs II.) als auch in der Kirche stattfand. Ursache und Wirkung sind hier nicht leicht zu unterscheiden, aber daß Änderungen in den Methoden der Kirchenleitung ihrer Natur nach Phänomene der Inkulturation sind, kann kaum in Frage gestellt werden.

Diese Geschichte muß katholische Christen, die in Demokratien westlichen Stils leben, natürlich auf den Gedanken bringen, sich zu fragen, ob nicht demokratische Elemente auch in die Kirchenstrukturen eingearbeitet werden können. Es kann auch diejenigen, die in anderen Kulturen leben, auf den Gedanken bringen, sich zu fragen, ob ihre örtlichen Elemente nicht ebenfalls in die Kirchenstrukturen eingearbeitet werden können. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es ist kirchenrechtliche Vorschrift, daß verschiedene Ratsgremien, z.B. die Pfarrgemeinderäte und die diözesanen Seelsorgsräte, «bloß beratende» Körperschaften sein sollen. Der Begriff «bloß beratend» oder die Unterscheidung zwischen «beratend» und «beschließend» hat offensichtlich vornehmlich Sinn in Situationen, in denen Probleme durch Abstimmung gelöst werden. Manche asiatischen und afrikanischen Völker aber vermeiden Abstimmungen. Eine Entscheidung entsteht langsam auf eine Art und Weise, die einen Beobachter von außerhalb vielleicht verwirrt, nämlich aus einem Prozeß, zu dem das Erzählen von Geschichten gehören kann, welche die Diskussion nur am Rande berühren, und indem die Meinungen abwesender Personen mit einbezogen werden. In keinem Augenblick gibt es irgendeine Abstimmung, nicht einmal rein beratenden Charakters.

Frauen haben in verschiedenen Teilen der Welt gleichfalls die Aufmerksamkeit auf die kulturellen Beschränkungen vieler Entscheidungsstrukturen sowohl in der Kirche als auch in der bürgerlichen Gesellschaft gelenkt. Derartige Prozeduren neigen dazu, von Gegnerschaft bestimmt zu sein, indem sie Gewinner und Verlierer schaffen. Sie setzen den Akzent fast ausschließlich auf die Logik, vergessen die wichtige Bedeutung von Symbolen, Geschichtenerzählen, Beziehung.

Die vorgeschlagenen Alternativen haben bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den asiatischen und afrikanischen Modellen, die wir oben erwähnt haben. Nochmals: Sie können die Unterscheidung zwischen «beratend» und «beschließend» als unerheblich erscheinen lassen.

Praktisch gesprochen: Im asiatischen Kontext wird das Wachsen von Gewohnheiten, das zu neuen Strukturen des Gemeinschaftslebens und der Leitung führen wird, wahrscheinlich in kirchlichen (oder - in manchen Ländern - in *menschlichen*) Basisgemeinden geschehen. An Orten, die mir vertraut sind, wie auf den Philippinen und in Indonesien, werden diese nicht als Alternativen zu pfarrgemeindlichen oder diözesanen Strukturen betrachtet. An vielen Orten sind Basisgemeinden einfach Untergruppierungen der Pfarrgemeinde, welche die Möglichkeit einer echteren Erfahrung von Gemeinschaft, von mehr Gelegenheit zum Austausch im Gebet und in der Glaubenserfahrung bieten, die zumindest in manchen Fällen zu mehr sozialem Engagement ermutigen. Wenn sie aber überall in einer Diözese ernst genommen werden, haben sie bedeutende strukturelle Veränderungen hervorgebracht: neue Weisen der Beziehung zwischen Klerikern und Laien; Weisen der Entscheidungsfindung in diözesanen Gremien, die flexibler und vor allem repräsentativer sind als in den Diözesansynoden; Weisen der Entscheidungsfindung, welche die oben erwähnte Dichotomie zwischen «beratend» und «beschließend» umgehen; neue Weisen des Dienstes am Wort. Das Ergebnis von all dem: Manche Diözesen sind dabei, aus ihren Erfahrungen neue Organisationsschemata zu entwerfen, die keinen Widerspruch darstellen zu irgendwelchen bedeutenden Punkten des Codex Iuris Canonici,

die aber doch ganz anders aussehen als das Bild, das der Codex zu zeichnen scheint.

Manche der Gewohnheiten, die ich oben beschrieben habe, haben Jahrhunderte gebraucht, bis sie wirksam wurden. Basisgemeinden sind zumeist nur einige Jahrzehnte alt. Was sie brauchen, ist Ermutigung, nicht aber vorzeitige Einengung durch Gesetzgebung. Mit solcher Ermutigung können sie eine wichtige Rolle spielen bei der Hinführung zu dem Ziel, auf das viele katholische Christen in Asien ihre Hoffnung setzen, nämlich Mitglieder nicht nur einer Kirche *in* Asien, sondern einer Kirche *von* Asien zu werden. Gewohnheiten, die aus der Kultur erwachsen und in den Dialog mit der weiter reichenden Kirche eintreten, können in Asien und darüber hinaus zur Herausbildung einer Identität führen, die nicht mehr etwas Fremdes ist, die aber doch zugleich wahrhaft katholisch ist.

¹ G. Rosales / C. G. Arevalo (Hg.), *For all the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991* (Mary Knoll, NY 1992) 14-16.

² Beredt und ausführlich diskutiert von A. Pieris,

Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg 1986.

³ Siehe z.B. Th. Green, *The Normative Role of Episcopal Conferences in the 1983 Code*, in: Th.J. Reese (Hg.), *Episcopal Conferences. Historical, Canonical, and Theological Studies* (Washington 1989) 137-175.

⁴ F.R. McManus, *The Possibility of New Rites in the Church*, in: *Jurist* 50 (1990) 452-456.

⁵ Johannes Paul II., *Apostolische Kontitution* (zum Inkrafttreten des CIC von 1983) vom 25. Januar 1983, in: *AAS* 75/2 (1983), XI.

⁵ E. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face* (London 1985) 124-128.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GEOFFREY KING

1943 in Sidney, Australien, geboren; seit 1960 Mitglied des Jesuitenordens; 1973 zum Priester ordiniert; studierte Geschichtswissenschaft an der Universität Melbourne; 1979 Promotion zum Dr. iur. can. an der Catholic University of America; 1979-1989 lehrte er Kirchenrecht und Kirchengeschichte an der United Faculty of Theology, einer ökumenischen Fakultät in Melbourne, Australien; derzeit Direktor des East Asian Pastoral Institute in Quezon City, Philippinen. Anschrift: East Asian Pastoral Institute, Ateneo de Manila University, P.O.Box 221, 1101 U.P. Campus Q.C., Philippinen.

Alphonse Borras

Die kirchenrechtlichen Grenzen der katholischen Identität

Zu einigen problematischen
Situationen

Die Interpretation des Kirchenrechtes macht es notwendigerweise erforderlich, daß man die besondere Eigenart jener Gesellschaft *sui generis*, welche die Kirche ist, ernst nimmt. Dies ist umso notwendiger, wenn es sich um ein solch schwieriges und äußerst empfindliches Thema wie die Darstellung der kanonischen Grenzen

der katholischen Identität vor allem in problematischen Situationen handelt. Wenn man es versäumt, sich um ein theologisches Verständnis der christlichen Erfahrung, die sowohl eine persönliche als auch eine kirchenbezogene Seite hat, zu bemühen, kann dies in dem Augenblick, wo es darum geht, den *Buchstaben* des Codex Iuris Canonici zu interpretieren, tatsächlich zu tiefgreifenden Mißverständnissen führen. In diesem Zusammenhang sollte übrigens nicht vergessen werden, daß der Codex von 1983 gemäß der Aufforderung des Gesetzgebers selbst immer auf das konziliare Kirchenverständnis und auf die ursprüngliche Gestalt der Kirche zu beziehen ist.

Die christliche Existenz ist eine Existenz, die sich auf das Wagnis des Glaubens an einen Gott eingelassen hat, der gekommen ist, um dem Menschen zu begegnen. Sie wird verwirklicht und bestätigt durch die vertrauensvolle