

Löhner (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 4/1, Zürich 1972, 357-599: 368-410; und U. Kühn, *Kirche*, Gütersloh 1980, 164-201; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 31994, 103-131; 181-210; 388-402.

¹⁷ Kurzer Einblick in das Problem sowie Literatur bei Fries/Pesch (s. Anm. 6), 174; O.H. Pesch, „Ökumenischer Imperialismus“? Grundsätzliche Überlegungen zu den Auswirkungen großkirchlicher bilateraler Gespräche auf die Kleinen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, in: W. Beinert/K. Feiereis/H.-J. Röhring (Hg.), *Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich*, Leipzig 1997, 561-578: 575ff.

¹⁸ Bilanz der äußerst lebhaften Diskussion bei O.H. Pesch, *Gemeinschaft beim Herrenmahl. Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen*, in: B.J. Hilberath/D. Sattler (Hg.), *Vorgeschnack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Theodor Schneider*, Mainz 1995, 539-571.

¹⁹ Vgl. die ebenso subtile wie nüchterne Untersuchung von H. Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt am Main/Bern 1987.

²⁰ W. de Vries, *Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten*, in: Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Hg.), *Papsttum als ökumenische Frage*, München/Mainz 1979, 114-133; zusammenfassend mit Lit. jetzt K. Schatz, Artikel „Papst“, I.-II., in *LThK³*, Bd. 7. 1327-1331. Beruht darauf die besondere Betonung des Bischofsamtes in der Ostkirche trotz der synodalen Traditionen?

²¹ Vgl. D. Wendebourg, *Das Amt und die Ämter*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 45 (2000) 5-37. Man lese diesen repräsentativen lutherischen Beitrag einmal mit katholischen Augen „gegen den Strich“, um die Möglichkeiten eines „differenzierten Konsenses“ über das kirchliche Amt zu ermessen!

²² Vgl. L. Vischer, *Wie weiter - nach den ersten zehn Jahren?*, in: G. Békés/V. Vajta (Hg.), *Unitatis reintegratio 1964-1974. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismusdekretes*, Frankfurt am Main 1977, 141-157.

„Hierarchie
der
Wahrheiten“
– und die
ökumenische
Praxis

Für eine ökumenische Auslegung des Codex Iuris Canonici der lateinischen katholischen Kirche

Alphonse Borras

Wie lassen sich in den Kirchen „ökumenische Strukturen“ aufbauen, das heißt Strukturen, die einen tiefer gehenden Austausch erlauben und den Weg zur Einheit beschleunigen? Zu dieser Frage werde ich die Möglichkeiten untersuchen, die der 1983 verabschiedete Codex des Kanonischen Rechts der lateinischen katholischen Kirche gewährt. Trotz der Grenzen, die diesem Beitrag gesetzt sind, ist es nötig, im Vorfeld an den lehramtlichen Rahmen zu erinnern,

bevor wir einige konkrete Handlungsfelder freilegen, in denen der Codex von 1983 sowohl die lateinischen Katholiken als auch ihre Diözesen und anderen kirchlichen Verwaltungsbereiche ermutigen kann, die Gemeinschaft mit anderen Kirchen¹ institutionell umzusetzen. Ich werde mich darauf beschränken, einige „praktische“ Perspektiven aufzuzeigen, ohne die Schwierigkeiten und Hindernisse in diesem Bereich zu bestreiten – jedoch auch ohne sie theologisch bearbeiten zu können.

I. Vorbemerkungen

1. Der Codex von 1983 stellt zweifellos ein kirchenrechtliches Dokument ersten Ranges der römisch-katholischen Kirche dar. Aber das Kanonische Recht beschränkt sich nicht auf den Codex. Dieser umfasst die wesentlichen die lateinische Kirche betreffenden Verfügungen (vgl. can. 1). Andere vom apostolischen Stuhl Roms herausgegebene Verfügungen gelten ebenfalls für die Katholiken lateinischen Ritus', wenn nicht gar für alle anderen gleichermaßen. Mit anderen Worten: Der Codex enthält nicht das gesamte Universalrecht.

2. Im Bereich der Ökumene folgte dem Codex von 1983 und seinem Pendant für die katholischen Ostkirchen 1990 außerdem ein neues *Ökumenisches Direktorium*, welches das in zwei Teilen 1967 und 1970² publizierte vorhergehende *Direktorium* aktualisiert. Formal gesehen ist ein solches Direktorium ein allgemeines Ausführungsdekret (vgl. can. 31 § 1). Es präzisiert folglich die Verfügungen der Codices von 1983 und 1990 und dringt auf ihre Einhaltung. Deshalb muß es als ein *authentischer* Kommentar des Gesetzes vom Gesetzgeber selber angesehen werden. Folglich müsste eine Untersuchung des Codex von 1983 im Lichte des *Direktoriums* von 1993 vorgenommen werden. Der Leser wird es von daher nicht unterlassen, die Lektüre des lateinischen Codex durch die der Verfügungen des *Direktoriums* zu vervollständigen, da ich mich hier darauf beschränke, lediglich auf die betreffenden Passagen zu verweisen.

3. Der Codex verweist außerdem auf das besondere Recht der Diözesen und anderen rechtlichen Einheiten, die befugt sind, in ökumenischen Belangen gesetzgeberisch tätig zu werden. Auf die Gefahr hin, bereits die Folgerung meiner Ausführungen zu enthüllen, ist es sogar angemessen, davon zu sprechen, dass das Schaffen „ökumenischer Strukturen“ vorrangig dem besonderen Diözesanrecht, und andernfalls dem Recht der Bischofskonferenzen unterliegt. Der Leser wird von daher beachten, dass der Codex seine natürliche Fortsetzung im Diözesanrecht findet. Das *Direktorium* selbst ermutigt ihn zu dieser Vorgehensweise. Außerdem möchte es „die Befugnisse der Autoritäten auf ihrem jeweiligen Niveau“ der Kirche, welches die Einzelkirche und ihre Gruppierungen, wie unter anderem die Bischofskonferenz (Nr. 2), darstellen, „in vollem Maße“ respektieren.

4. Eine vierte Anmerkung erinnert uns daran, dass das Kirchenrecht, sei es universell oder partikular, nicht alles im Leben der katholischen Kirche ist. Es ist

ein speziell juristisches Regulativ des kirchlichen Lebens. Es ist nicht das ganze Leben der Kirche, aber in Form seiner allgemeinen und abstrakten Verfügungen „sieht es“ eine gute kirchliche Ordnung „vor“, die die Würde von Person und Natur der Institutionen nicht nur *ratione iusti*, sondern insbesondere in Hinsicht auf die Förderung der kirchlichen Gemeinschaft zu wahren trachtet. Von diesem juridischen Blickwinkel aus ist dem Recht von vornherein an der Gültigkeit der juridischen Handlungen gelegen. Dies ist insbesondere in Bezug auf die Sakramente der Fall³. Eine Rechtshandlung wird als „gültig“ angesehen, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: „daß sie von einer dazu befähigten Person vorgenommen wurde und bei der Handlung gegeben ist, was diese selbst wesentlich ausmacht und was an Rechtsförmlichkeiten und Erfordernissen vom Recht zur Gültigkeit der Handlung verlangt ist“ (can. 124 § 1). Die Gültigkeit eines juridischen Aktes entspricht seiner Wirksamkeit, das heißt dem Herbeiführen des gewünschten Resultates.⁴ Die kanonischen Ausführungen beschäftigen sich also mit den „juridischen“ Wirkungen menschlicher Handlungen, das heißt mit ihren Auswirkungen auf den Bereich des Rechts bezüglich der Pflichten und Rechte des Einzelnen und der Gemeinschaften. Ein rechtlicher Akt ist gültig oder nicht, *tertium non datur*. Im Sinne des Kanonischen Rechts ist beispielsweise eine Eucharistiefeier ein gültiges Sakrament oder nicht. Die Theologie hingegen untersucht das Wesen oder wenigstens die „theologische“ Bedeutung des Lebens der Menschen und Gemeinschaften. Sie wird beispielsweise erforschen, was für das Geheimnis der Eucharistie wesentlich ist und so herausarbeiten, was davon mehr oder weniger vollständig erhalten wurde. Im Sinne der Theologie ist folglich eine differenzierte Abstufung möglich: Wir sind nicht mehr vor die Alternative des „alles oder nichts“ gestellt. Anders gesagt, die Feststellung einer juridischen Ungültigkeit ist nicht notwendig eine Negierung der theologischen Wirklichkeit.

5. Es ist von daher wichtig, zwischen kanonischer und theologischer Rede-weise zu unterscheiden. Darin besteht meine fünfte Anmerkung. Diese Unterscheidung rührt von der Art ihrer jeweiligen Wirklichkeitswahrnehmung her, der *ratio sub qua*, von der aus sie beurteilen: Die Theologie stellt sich auf die Ebene dessen, was ist, das Kanonische Recht auf die Ebene dessen, was sein soll; die eine beschreibt, das andere schreibt vor. Das Kanonische Recht setzt dem

Der Autor

Alphonse Borras, 1951 in Lüttich (Belgien) geboren, wurde 1976 zum Priester dieser Diözese geweiht. Als Lizentiat der Theologie und Doktor für Kanonisches Recht der Gregoriana ist er zur Zeit Studiendirektor am bischöflichen Seminar in Lüttich, wo er Fundamentaltheologie, Ekklesiologie und Kanonisches Recht unterrichtet. Er ist Professor für Kanonisches Recht an der katholischen Universität von Löwen und Lehrbeauftragter für Strafrecht an der Abteilung für Kanonisches Recht der Katholischen Universität von Zentralafrika in Yaounde (Kamerun). Veröffentlichungen u.a.: *Werke zum kanonischen Strafrecht*, außerdem *Les Communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris 1996; *Des laïcs en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères*, Paris 1998; mit B. Pottier SJ: *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, Brüssel 1998. Zur Zeit arbeitet er an einem theologischen Werk zu den Ämtern der Laien: *Les „nouveaux ministères“*. *Accompagner le peuple de Dieu dans sa mission* (vorgesehen für 2002). Anschrift: Rue des Prémontrés 40, B-4000 Liège, Belgien. E-Mail: borras@cano.ucl.ac.be.

Handeln der Gläubigen *Grenzen*. Aber es kann keinesfalls die Wirklichkeit der Dinge und die Dichte der Wirklichkeit bestreiten, die die Theologie untersucht, um zu erfassen, was uns vom menschlichen Wesen, von Gott und seinem Bund gesagt ist, und worin dies den Sinn der menschlichen Bestimmung und der Menschheitsgeschichte betrifft. Die „ökumenischen Strukturen“, die die kanonische Redeweise *be-grenzt*, werden immer hinter dem Reichtum des kirchlichen Lebens und der theologischen Reflexion zurückbleiben. Die kanonischen „Be-grenzungen“ lassen nicht unbedingt auf einen fehlenden Zusammenhang zwischen Theologie und Praxis schließen.

6. Die kanonische Auslegung kann nicht von einem theologischen Verständnis absehen, auf die sie zumindest implizit verweist. Nun wurde der Codex 1983 von Johannes Paul II. als juristische Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgestellt. Dies ist meine sechste Anmerkung. Aus ihr resultiert das grundlegende hermeneutische Prinzip, nach dem nicht das Zweite Vaticanum am Codex gemessen werden sollte, sondern umgekehrt „muß doch der Codex sich immer auf dieses [konziliare] Bild [der Kirche] wie auf ein vorrangiges Beispiel beziehen, dessen Züge er soweit wie möglich gemäß seiner Natur ausdrücken muß“⁵. Die konziliare Lehre von der Kirche hat hier die Funktion eines Proto-Textes, der das Abschließen des kanonischen Textes des Codex verhindert. Unter diesen Elementen der Lehre des Zweiten Vaticanums, die den Codex betreffen, findet sich neben der als *Communio* verstandenen Kirche auch der Einsatz für den Ökumenismus (*Sacrae disciplinae leges*, XXIf). Das *Direktorium* von 1993 wird daran erinnern, dass die Suche nach der Einheit der Christen „eines der Hauptanliegen“ des Zweiten Vaticanums war (vgl. Nr. 1). Die in der Taufe verwurzelte und im trinitarischen Leben verankerte kirchliche Gemeinschaft beschränkt sich nicht auf die Gemeinschaft in der katholischen Kirche allein, da die Kirche Christi sich nicht in ihr erschöpft, wenn sie auch in ihr verwirklicht ist (*subsistit in*), jedoch nicht in ausschließlicher Weise (vgl. *Lumen Gentium* 8b und *Unitatis redintegratio* 3c, 4b; can. 11 und can. 205 § 2)⁶. Die Subsistenz der Kirche Christi in der katholischen Kirche bezeichnet gleichzeitig sowohl eine nicht ausschließende Identität als auch eine Unverfügbarkeit des Mysteriums der Kirche. Daraus folgt, dass die Sakramente nicht mehr ausschließlich Sakramente der Einheit der katholischen Kirche allein sind. Die zu fördernden „ökumenischen Strukturen“ müssen deshalb die kanonischen Konsequenzen aus dem Übergang von einer *exklusiven* Identität (die Kirche Christi *ist* die katholische Kirche) zu einer *inklusi-ven* Identität (die Kirche Christi *subsistiert* in der katholischen Kirche) ziehen.

7. Seit dem letzten Konzil bezeichnet die katholische Kirche pauschal die anderen Kirchen durch die Doppelbezeichnung „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“⁷. Diese differenzierte Bezeichnung beruht auf einer Anerkennung des Kircheseins der anderen Zusammenschlüsse (lateinisch *coetus christianorum*, vgl. *Unitatis redintegratio* 13d)⁸. Im Sinne des Kanonischen Rechts könnte man sich ihnen mit dem Konzept der *Ecclesia sui iuris* nähern, also als einer „Kirche eigenen Rechts“, nach der vereinbarten Definition, die der Codex der Canones der katholischen Ostkirchen (= CCEO) stipuliert: „Die nach dem Recht durch die Hierarchie

geeinte Gruppe christlicher Gläubiger, die die höchste Autorität der Kirche ausdrücklich oder stillschweigend als eigenrechtlich anerkennt, wird in diesem Codex als Kirche eigenen Rechtes bezeichnet“ (can. 27)⁹. Das Konzept der *Ecclesia sui iuris* würde in diesem Fall gleichzeitig als heuristisches und praktisches Modell dienen, und zwar einerseits, um diese kirchlichen Wirklichkeiten zu verstehen (und ihr Verhältnis zur katholischen Kirche zu bestimmen), und andererseits, um demgemäß ihnen gegenüber aufzutreten (und von daher *sich* ins Verhältnis zu ihnen zu setzen). Diese Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sind – sowohl in den Konzilstexten wie auch in den späteren Dokumenten – *de facto* ausdrücklich als solche durch die höchste Autorität der katholischen Kirche „anerkannt“. Außerdem schließen die zur Zeit geführten oder bereits abgeschlossenen ökumenischen Dialoge implizit eine solche Anerkennung ein. Die alten Kirchen des Ostens und die orthodoxen Kirchen entsprechen dem Konzept der *Ecclesia sui iuris*. Dieses Konzept wird manchmal schwerer auf die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen anzuwenden sein. Die anglikanische Gemeinschaft beispielsweise umfasst autonome Provinzen, und die meisten großen Kirchen sind auf Weltebene zusammengeschlossen, obwohl ihre – oft nationalen – Mitglieder völlige Selbstständigkeit genießen.

II. Einige kanonische Perspektiven für „ökumenische Strukturen“

Der Codex von 1983 enthält Regelungen, die die Beziehungen mit nicht-katholischen Christen betreffen und legt deren und der katholischen Gläubigen Verpflichtungen und Rechte im Bereich der Ökumene fest¹⁰. Diese Beziehungen und die Verbindungen, die daraus entstehen, betreffen allerdings hauptsächlich die persönliche Ebene der betroffenen Personen. Der Austausch ist geistlicher Art und zieht nur von Fall zu Fall die konfessionelle Zugehörigkeit in Betracht. Dies ist jedenfalls der Standpunkt des Codex, der nicht ausdrücklich die ekklesiologische Konsistenz der Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft berücksichtigt¹¹. Vom kanonischen Standpunkt aus ermöglichen diese Beziehungen unter Gläubigen von Kirchen, die miteinander noch nicht in voller Gemeinschaft stehen, *prinzipiell* eine Annäherung der Getauften. Sie tragen sogar dazu bei, Verbindungen unter ihren jeweiligen Gemeinschaften zu knüpfen. Aber sie eröffnen keine gegenseitige Anerkennung. Der geistliche Austausch unter Getauften reicht nicht bis zum kirchlichen Einvernehmen zwischen ihren Gemeinschaften.

Die Bestimmungen des Codex fassen diese Etappe einer sichtbaren zwischenkirchlichen Einheit nicht ins Auge. Zwar betrifft der Codex nur die katholischen Gläubigen (can. 11). Er ist nicht befugt, in Bereichen gesetzgeberisch zu wirken, die auch das Eigenrecht anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften betreffen. Trotzdem autorisiert – im doppelten Sinn von „ermöglichen“ und „erlauben“ – der Codex von 1983 Handlungen (individuelle Haltungen und kollektive Aktivitäten), die über die Annäherung unter Christen hinaus bereits auf die Einheit

der Kirchen verweisen. In diesem Sinne können manche Canones als fundamentale Bezugspunkte für „ökumenische Strukturen“ innerhalb der Diözesen oder Bischofskonferenzen angesehen werden. Ich persönlich sehe vor allem drei konkrete Bereiche, in denen ein intensiverer Austausch durch diese Strukturen gefördert und die wachsende Gemeinschaft mit anderen Kirchen institutionell umgesetzt werden kann.

1. Die Verantwortung der Diözesanbischöfe und Bischofskonferenzen

Nachdem er erklärt hat, es sei die „Aufgabe des ganzen Bischofskollegiums und besonders des apostolischen Stuhles [...], die ökumenische Bewegung bei den Katholiken zu pflegen und zu leiten“ (can. 755 § 1), sieht der Codex vor, dass es den Bischöfen und, gemäß dem Recht, den Bischofskonferenzen zukommt, die Einheit der Christen zu fördern und unter Berücksichtigung der von der höchsten Autorität der Kirche (§ 2) erlassenen Bestimmungen je nach Bedarf angemessene praktische Regeln zu erlassen. Das *Direktorium* von 1993 als authentische Auslegung des Codex hat übrigens ausdrücklich daran erinnert, dass eine katholische Diözese oder mehrere Diözesen, die „eng miteinander zusammenarbeiten“ sich in einer „äußerst günstigen Lage“ befinden, um „in fruchtbare ökumenische Beziehungen“ mit anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften zu treten, „die der Gesamtheit der ökumenischen Bewegung dienen“ (Nr. 38, vgl. Nr. 166–171). Das *Direktorium* erwähnt in diesem Zusammenhang die Verantwortung der einzelnen Diözesanbischöfe und die der Bischofskonferenzen, um „Normen aufzustellen, gemäß denen die Personen oder die Kommissionen sich bei den ihnen zugewiesenen Tätigkeiten leiten lassen und die Anwendung dieser Normen überwachen werden“ (Nr. 40).

Auf Diözesanebene wird diese Rolle der aktiven Förderung der ökumenischen Bewegung von einem Diözesanbeauftragten wahrgenommen, der als enger Mitarbeiter des Bischofs die Diözese in ihren Beziehungen zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und ihren Leitern vertritt, und deren „Kontakte zum Ortsbischof, zum Klerus und den Laien er auf verschiedenen Ebenen erleichtert“ (Nr. 41)¹². Selbst da, wo die Katholiken in der Mehrheit sind oder wo ihre Mittel eher ärmlich sind, empfiehlt das *Direktorium* wärmstens die Benennung eines Diözesanbeauftragten (Nr. 41).

Zur Förderung der ökumenischen Bestrebungen und der Erstellung „praktischer Regeln“ (vgl. can. 755 § 2) sieht das *Direktorium* die Einrichtung eines „Rates, einer Kommission oder eines Sekretariates“ vor (Nr. 42). In diesem Organ als Ausdruck der Verschiedenheit innerhalb der Diözese ist es „wünschenswert, dass zu den Mitgliedern der Kommission oder des Sekretariats Vertreter des Priesterrates, des Pastoralrates und der Diözesan- oder Regionalseminare gehören“ (Nr. 43 a). Es ist gut zu sehen, dass zur Zusammenarbeit mit anderen ökumenischen Instanzen sowie zur Unterstützung des Diözesanbeauftragten und der Initiativen vor Ort ausdrücklich ermutigt wird. Zusätzlich zu seiner Funktion auf der Ebene der geistlichen Ökumene und der gegenseitigen Liebe *muss* dieses

Organ die Initiative ergreifen und die Leitung der ökumenischen Gespräche oder Konsultationen übernehmen und das gemeinsame Zeugnis des Glaubens in verschiedenen Bereichen fördern (Nr. 44). Das Eigenrecht soll die Gemeinden ermutigen, „ökumenische Initiativen auf ihrer jeweiligen Ebene zu ergreifen und Gruppen zu bilden, die sich um ihre Verwirklichung kümmern“ (Nr. 46). Als Echo auf die den Diözesanbischof betreffenden Vorschriften des Codex, das heißt die Förderung des Ökumenismus (vgl. can. 383 § 3), fasst das *Direktorium* seine Verantwortung gegenüber den „Formen und Strukturen der ökumenischen Zusammenarbeit“ in diesen Worten zusammen: „Letztendlich steht es dem Diözesanbischof zu, unter Berücksichtigung dessen, was auf regionaler oder nationaler Ebene entschieden wurde, über die Zweckmäßigkeit und Angemessenheit aller Arten lokaler ökumenischer Aktionen zu urteilen“ (Nr. 164).

Auf der Ebene der Bischofskonferenzen sieht das *Direktorium* eine von Experten - oder andernfalls durch ein ständiges Sekretariat - unterstützte bischöfliche Kommission für den Ökumenismus vor (Nr. 46). Ihr Aufgabenbereich ist weitgefächert; die Liste ihrer Aufgaben ist keineswegs umfassend (vgl. „ein paar Beispiele“, Nr. 47). Ich hebe unter anderem hervor, dass es ihnen zukommt, „Konsultationen und Dialoge auf nationaler oder regionaler Ebene (im Unterschied zur Diözesanebene) mit den Kirchenleitungen und den bestehenden Kirchenräten aufzunehmen und angemessene Strukturen für diese Dialoge zu schaffen“ (Nr. 47e). Die „Kirchenräte und Christenräte“, von denen die ökumenische Zusammenarbeit vom geistlichen Austausch bis zum gemeinsamen Zeugnis in organischer Weise wahrgenommen wird, „stellen eine der stabilsten Strukturen dar, die eingerichtet worden sind, um die Einheit und die ökumenische Zusammenarbeit zu fördern“ (Nr. 166).

Diese ökumenischen Strukturen verlangen eine entschlossene Anstrengung im Bereich der Fortbildung der Gläubigen und der Gemeinschaften. Im Gefolge der nach dem Codex im Verlauf der Ausbildung der Seminaristen zu weckenden „Sorge für ökumenische Fragen“ (vgl. can. 256 § 2) handelt das *Direktorium* zwar von der Ausbildung der Mitarbeiter, die im pastoralen Dienst stehen, von Klerikern und Laien (Nr. 70-86)¹³, erwähnt aber auch die Bildung aller Katholiken (Nr. 58-69) und sieht sowohl eine spezielle Ausbildung (Nr. 87-90), sowie eine begleitende Weiterbildung in diesem Bereich vor (Nr. 91).

2. Das Sonderrecht bezüglich der *communicatio in sacris*

Die *communicatio in sacris* auf der sakramentalen Ebene ist durch die Verfügungen von can. 844 geregelt. Hier ist nicht der Ort, seinen Inhalt zu kommentieren.¹⁴ An dieser Stelle versteht sich das *Direktorium* als authentischer Ausleger seiner Verfügungen.¹⁵ Das *Direktorium* hält die *communicatio in sacris* für einen „Beitrag zum Wachstum der Harmonie unter den Christen“ (Nr. 105). Es empfiehlt sogar, die Möglichkeiten einer legitimen Gegenseitigkeit zu erkunden, die das Resultat wären von Beratungen zwischen „den zuständigen katholischen Autoritäten und denen der anderen Gemeinschaften“¹⁶ (Nr. 106). Eine der Zielsetzungen dieser Beratungen wird es sein „ein besseres wechselseitiges Verste-

hen der jeweiligen Kirchenordnung und darüber hinaus eine Einigung über die Art und Weise anzustreben, Situationen zu regeln, in denen die Disziplin einer Kirche mit der Disziplin der anderen nicht übereinstimmt oder zuwiderläuft“ (Nr. 107).

Can. 844 erwähnt die allgemeinen Regeln, die der Diözesanbischof oder die Bischofskonferenz bezüglich der verschiedenen bisher erwähnten Situationen erlässt (§ 5), sowie insbesondere die geistliche Notwendigkeit oder Nützlichkeit (§ 2), Situationen der Unmöglichkeit (§§ 2-4), die Bitte von Nichtkatholiken gemäß festgelegter Umstände (§§ 3-4) und den Fall schwerer dringender Not (§ 4)¹⁷. Diese Regeln werden nicht erlassen ohne „Beratung zumindest mit der lokalen zuständigen Autorität der betreffenden nichtkatholischen Kirche oder Gemeinschaft“ (§ 5)¹⁸. Es wird darum gehen, entsprechende allgemeine Normen zu erstellen - in Form von partikularen Gesetzen (can. 13), Dekreten (can. 29) oder gar Instruktionen oder Ausführungsbestimmungen (can. 34) - um „Situationen ernster und dringender Notwendigkeit zu beurteilen“ und „die Bedingungen für Situationen, in denen es unmöglich ist, einen nichtkatholischen Spender aufzusuchen, zu überprüfen“ (*Direktorium* Nr. 130 und 131). Diese Normen werden die Fälle schwerer und dringender Notlagen (vergleichbar der Todesgefahr wie Verfolgung, Gefangenschaft oder sogar eine Diasporasituation) bei nichtkatholischen Gläubigen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften als den Ostkirchen und gleichgestellten Kirchen betreffen (CIC can. 844 § 4)¹⁹.

Die 1983 vom Codex verabschiedete *communicatio in sacris* und ihr authentischer Ausleger, das *Direktorium* von 1993 gründen sich auf einen individuellen Zugang zur Teilnahme an der Eucharistie. Aber sie schließt einen konfessionellen Zugang nicht aus, da sie die ekklesiologische Konsistenz der Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft *a quo* würdigt, und sich im Bezug auf sie insbesondere die Frage nach der Gültigkeit der Sakramente oder der Annahme des katholischen Glaubens stellt. Er bleibt jedoch diesseits eines ekklesiogenetischen Zugangs zur differenziert ausgeübten Sakramentsteilhabe, „um die Einheit der Christen wiederherzustellen“ (vgl. *Unitatis redintegratio* 8d)²⁰.

3. Die Wirklichkeit der konfessionsverschiedenen Familien

Die konfessionsverschiedenen Ehen, die von den Angelsachsen *interchurch families* genannt werden, stellen einen kirchlichen Sonderfall dar, der einerseits das Erbe einer Trennung vermittelt und andererseits ein Unterpfand der wiederhergestellten Einheit ist. Ihr Zeugnis kann dem Vorankommen aller auf dem Weg zur Einheit dienen, selbst wenn diese Ehesituationen besondere Schwierigkeiten bereiten²¹. Die Hirten müssen darüber wachen, „daß es dem katholischen Ehegatten und den Kindern aus einer Mischehe nicht an geistlicher Hilfe zur Erfüllung ihrer Pflichten fehlt; sie sollen den Ehegatten helfen, die Einheit im Ehe- und Familienleben zu pflegen“ (can. 1128). Wenn der nichtkatholische Ehepartner einer Ostkirche angehört, findet aufgrund der „sehr engen Gemeinschaft im Bereich des Glaubens“ seiner Kirche mit der katholischen Kirche (*Direktorium* Nr. 122) can. 844 § 3 Anwendung (vgl. Nr. 125). Der katholische

Ehepartner eines Angehörigen der Ostkirche kann in der Ostkirche in Übereinstimmung mit can. 844 § 2 die Sakramente empfangen (vgl. Nr. 123–124). Stammt hingegen einer der beiden Ehepartner aus einer aus der Reformation hervorgegangenen Kirche, so ist nach can. 844 § 4 die sakramentale Teilhabe stärker begrenzt.

Das *Direktorium* zieht jedoch besondere Situationen in Betracht, in denen bei der Eucharistiefeyer die Zulassung des nichtkatholischen Ehepartners zur Kommunion möglich ist (Nr. 159 und 160)²². Die erste Situation kann sich bei der Eucharistiefeyer anlässlich der Eheschließung ergeben, die, obwohl nicht angeraten, doch vom Diözesanbischof „aus einem gerechten Grund“ erlaubt werden kann (Nr. 159). Es sieht vor, dass die Entscheidung, den nichtkatholischen Teil zur Kommunion zuzulassen, in Übereinstimmung mit den allgemeinen Normen in diesem Bereich getroffen wird. Erforderlich sind die spontane Bitte des nichtkatholischen Teils, der gleiche eucharistische Glaube und die verlangten Voraussetzungen (can. 844 § 4). Die hier vom *Direktorium* in Betracht gezogene Situation stellt eine zusätzliche Ausnahme zu den in can. 844 § 2–4 genannten dar. Der Nichtkatholik ist zur Kommunion zugelassen, weil er in dieser Situation sich nicht an einen Amtsträger seiner Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft wenden kann.

Die anderen Sondersituationen scheinen zwischen den Zeilen in den Text des *Direktoriums* eingeflossen zu sein (Nr. 160). Obwohl es den Ausnahmecharakter einer Teilnahme an der Eucharistie unterstreicht, lässt es doch beispielsweise auch die Situation von Eheleuten erahnen, die ihren christlichen Glauben in ihrem Engagement als Paar und Familie auf authentische Weise leben (vgl. Nr. 145). Oder auch, dass die Teilnahme an der Eucharistie anlässlich wichtiger Lebensetappen des Paares oder der Familie stattfinden könnte, wie zum Beispiel der Taufe der Kinder in der katholischen Kirche, ihrer Erstkommunion oder Konfirmation oder gar bei Ereignissen, die Verwandte oder Freunde betreffen, wie eine Weihe oder eine Ordensprofess. Man könnte sogar an ein mit der Familie in Zusammenhang stehendes Ereignis innerhalb der Gemeinde denken, an eine für die Teilnehmer bedeutende ökumenische Begegnung oder auch an eine als Paar oder Familie erlebte Einkehr oder Rüstzeit.²³

Die Grundlage dieser Öffnungsmöglichkeiten besteht gerade darin, die Familie als Hauskirche (vgl. *Lumen Gentium* 11b; *Apostolicam actuositatem* 11d) ernstzunehmen. Die Familie ist an dieser Stelle Zeichen der in Christus bereits real gegebenen Einheit und Verheißung dessen, was kommen wird, wenn Gott vollkommen alles in allen sein wird. Mehr noch, sie ist ein genuin kirchlicher Ort, und hat in dieser Funktion Anteil an den Mitteln des Heils, und zwar weder allein noch vorrangig für die persönlichen Bedürfnisse, sondern aus zutiefst ekklesiologischen Gründen, das heißt der Erbauung dieser *ecclesia domestica*. Diese Aufgabe stellt sich als eine „schwere und dringende Notwendigkeit“ heraus, zuerst für die Ehepartner, aber vor allem für die Kinder. Vom Kirchenrecht her erfordern solche Ausnahmen ebenfalls die Erlaubnis des Bischofs.²⁴ Im Bereich der Lehre zeigen sie uns, dass es an der Zeit wäre, eine spezifisch ekklesiologische (und nicht nur

geistliche!)²⁵ Untersuchung über die Mischehen als Hauskirche im Zusammen-
hang mit den ökumenischen Leitsätzen des letzten Konzils zu unternehmen.

III. Schlussfolgerungen

Die „ökumenischen Strukturen“, die dazu bestimmt sind, den Austausch zwischen den Kirchen zu vertiefen und die Versöhnung zwischen ihnen zu beschleunigen, beruhen auf einer realen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft, die sie unaufhörlich fördern und steigern sollen, in der Hoffnung, dass der Herr es schenkt, die vollkommene Gemeinschaft im Glauben, in den Sakramenten, in den Ämtern und im kirchlichen Leben zu erfahren. Sie stärken die Entwicklung eines wahren zwischenkirchlichen Gewebes zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Die kanonischen Bestimmungen verweisen nicht nur auf die Einheit der Christen, sondern auf die Einheit der Kirchen. Diese Einheit befindet sich unausweichlich in der Spannung zwischen einer gewissen bereits bezeichneten Einheit und der Teilhabe an Gnadenmitteln, das heißt zwischen dem Zeichen einer schon empfangenen Gnade (*die bereits die Einheit stiftet*) und den Mitteln einer noch zu empfangenden Gnade (*um diese Einheit zur Vollendung zu bringen*).

Mehr noch als der Codex von 1983 legt das *Direktorium* von 1993 als sein authentischer Ausleger Wert auf das Sonderrecht. Die Wirksamkeit der Canones des Codex wird letztlich von der Lebendigkeit des Sonderrechtes der Diözesen und der Bischofskonferenzen abhängen. Die ökumenischen Fortschritte werden sich insbesondere auf der Ebene der Teilkirchen und ihrer Gruppierungen ereignen. Sie werden sich mit den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verwirklichen, die man als *Ecclesiae sui iuris*, das heißt als Gruppen von Gläubigen mit ihrer jeweiligen Hierarchie nach ihrem eigenen Recht, betrachten kann.

¹ Für ein so weites und umfassendes Thema wie das unsere liest man mit Gewinn die Studie von L. Pivonka, *The Revised Code of Canon Law: Ecumenical Implications*, in: *The Jurist* 45 (1985), 521-548.

² Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* (= Direktorium von 1993), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 110, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 1993. Dieses Dokument bietet den revidierten Text des während des Zweiten Vatikanischen Konzils in Auftrag gegebenen und in zwei Teilen - 1967 für den ersten und 1970 für den zweiten Teil - veröffentlichten Dokumentes: Sekretariat für die Einheit der Christen, *Ökumenisches Direktorium Ad totam Ecclesiam*, DC 64 (1967), 1073-1090; 67 (1970), 519-527.

³ Vgl. die Studie von P.-M. Gy, *La validité sacramentelle. Développement de la notion avant le Concile de Trente*, in: *La Liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, 110-175.

⁴ Wenn ein Akt infolge der Abwesenheit einer der von can. 124 § 2 vorgesehenen Bedingungen nicht die beabsichtigte juristische Wirkung erzielt, so ist er ungültig. Diese Ungültigkeit kann auf zwei Weisen auftreten: Entweder existiert der Akt vom juristischen Standpunkt aus nicht, oder er ist durch das Gesetz seiner Wirkung beraubt (vgl. can. 10). Vgl. F.J. Urutta, *Les normes générales. Commentaire des canons 1-203*, Paris 1994, 202-203.

⁵ Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges*, in: Codex des kanonischen Rechtes, Lat.-dt. Ausgabe, Kevelaer³1989, XXI.

⁶ Vgl. V.I. Papez, *Diritto canonico et ecumenismo*, in: Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Rom 1994, 1190–1193.

⁷ Vgl. *Lumen Gentium* 15 und *Unitatis redintegratio* 13–24; *Ökumenisches Direktorium* von 1993, Nr. 122–136, 33. Man beachte, dass die Konzilsväter diese Ausdrücke im Allgemeinen mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben haben (vgl. z.B. *Unitatis redintegratio* 19b; *Lumen Gentium* 15 schreibt andererseits „Gemeinschaften“ klein).

⁸ Die konkrete Verwendung der einen oder der anderen Bezeichnung hat speziell die Funktion, den Grad der sichtbaren Gemeinschaft anhand der drei gerade genannten Kriterien (vgl. *Unitatis redintegratio* 21; CIC 1983 can. 205), anhand der „zahlreichen Elemente der Heiligung und der Wahrheit“, die die katholische Kirche in ihnen erkennt und die „als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (*Lumen Gentium* 8b, vgl. *Unitatis redintegratio* 3b, c, d), zu bestimmen. Die Nr. 104b des *Direktoriums* verweist in einer Fußnote auf einige in Bezug auf diese Frage besonders bedeutsame Texte des Zweiten Vaticanums, wie *Lumen Gentium* 8 und *Unitatis redintegratio* 3–4 für den ekklesiologischen Wert der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (vgl. Anmerkungen 115 und 116) und *Unitatis redintegratio* 3, 15, 22 für den Wert ihrer Gottesdienstfeiern für das Leben der Gnade und den Zugang zur Heilsgemeinschaft (vgl. Anmerkung 117).

⁹ Wie J.-Cl. Périsset schreibt, dem das Verdienst dieses konzeptionellen Fundes zukommt, sind die nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften tatsächlich *sui iuris*: Neben den Elementen der Heiligung und der Wahrheit haben sie auch eine Organisation, die ihrem eigenen Recht folgt (vgl. lateinisch *ut sui iuris*, CCEO can. 21); sie sind einer Hierarchie verbunden (vgl. lateinisch *coetus hierarchia iunctus*), selbst wenn sie nicht alle „Hirten“ in dem Sinne haben, den die katholische Kirche diesen Ausdruck gibt, das heißt ein geweihtes Amt, den Episkopat par excellence, als Zeichen und Garant der kirchlichen Apostolizität. Eine große Anzahl der kirchlichen Gemeinschaften kennt eher die Ausübung des kirchlichen Amtes auf eine kollegiale Weise. Vgl. J.-Cl. Périsset, *Le implicazioni ecumeniche del diritto canonico e le implicazioni canoniche dell'ecumenismo*, in: *Periodica* 88 (1999), 61–90, insbesondere 64–67.

¹⁰ Vgl. beispielsweise can. 463 § 3 (Einladung von nichtkatholischen Beobachtern zur Diözesansynode), can. 755 (Pflichten des Bischofskollegiums auf dem Gebiet der Ökumene), can. 869 § 2 (Anerkennung der Taufe), can. 874 § 2 (Zeuge bei der Taufe eines Katholiken), can. 933 (die Eucharistiefeier in einer nichtkatholischen Kirche), can. 1183 § 3 (Trauerfeiern von Nichtkatholiken), can. 1124–1129 (Mischehen) usw. Vgl. L. Pivonka, *The revised Code of Canon Law*, aaO., 530–547.

¹¹ Es gebe eine dreifache - individuelle, konfessionelle und kirchliche - Abstufung des Austausches in geistlichen Dingen und der zwischenkirchlichen Annäherung, gleichsam drei Annäherungsweisen, die normalerweise in Beziehung zueinander stehen. Diese drei Ebenen sind korrelativ: Der Empfang der Gnade ist sicher individuell oder subjektiv, aber er ist von der kirchlichen Annäherung nicht zu trennen; die persönliche Begegnung mit Gott ist von der Begegnung mit anderen Gläubigen zu trennen, die an den Heilsgütern teilhaben; und diese Ebene bringt ein gemeinsames Bekenntnis mit sich oder verlangt danach. Meine Mainzer Kirchenrechts-Kollegin spricht, was die *communicatio in sacris* angeht, von (individuellen, konfessorischen und repräsentativen) „Formen“. Vgl. I. Riedel-Spangenberg, *Communicatio in sacris. Zur Korrelation zwischen geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft in ökumenischen und rechtsgeschichtlichen Bezügen*, in: B.J. Hilberath und D. Sattler (Hg.), *Vorgesmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*, Festschrift für Theodor Schneider, Mainz 1995, 482–500.

¹² Der Diözesanbeauftragte ist dafür zuständig, Initiativen zu Gebeten für die Einheit in der Diözese zu fördern, die Auswirkung der „ökumenischen Haltung“ auf die Aktivitäten der

Diözese zu sichern, ihre besonderen Bedürfnisse aufzuspüren und sie auf dem Laufenden zu halten (ebd.). Als ein regelrechter Berater in ökumenischen Fragen für den Bischof und die anderen diözesanen Organe wird er „den Austausch von ökumenischen Erfahrungen und Initiativen zwischen den Hirten und den Bistumsorganisationen erleichtern“ (ebd.). Seine Rolle ist auch die, „Kontakte mit den Beauftragten oder Kommissionen anderer Diözesen zu unterhalten“ (ebd.).

¹³ Vgl. das Dokument des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, *La dimension œcuménique de la formation de ceux qui travaillent dans le ministère pastoral*, DC 95 (1998), 455-464.

¹⁴ Für die Eucharistie erlaube ich mir, auf meine Untersuchung zu verweisen: A. Borras, *L'Eglise catholique et la communicatio in sacris*, in: *Irénikon* 72 (1999/3-4), 365-434 (englische Zusammenfassung am Ende).

¹⁵ Das *Direktorium* stellt ein Beispiel der Interpretation des Codex vom Zweiten Vatikanischen Konzil aus dar, dessen wesentliche lehrmäßige Vorgaben es aufnimmt, welche Meinung man auch immer von der Offenheit der in ihm enthaltenen Verfügungen haben mag. Jedenfalls hat er, wie die Codices von 1983 und 1990, die Konsequenzen aus der differenzierten Abstufung kirchlicher Gemeinschaft gezogen, um auf authentische Weise die entsprechenden kanonischen Normen zu erheben und zu interpretieren, was die *derzeitigen* Grenzen der sakramentalen Teilhabe anbetrifft.

¹⁶ Es ist zu beachten, dass als globale Bezeichnung für die anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften die Bezeichnung „Communio“ großgeschrieben benutzt wird.

¹⁷ Wenn im Codex von 1917 die *communicatio in sacris* mit Nichtkatholiken als Gefahr für die durch die Sakramente bezeichnete Einheit der Kirche angesehen wurde oder gar als ihre Negation, so wird sie von nun an nicht mehr unbedingt als zerstörerisch für diese Einheit angesehen. Die seltenen Ausnahmen der Vergangenheit (CIC 1917 can. 1258 § 2, vgl. can. 2261 § 2) machen nun Platz für eine ganze Reihe von Ausnahmen gemäß dem geistlichen Gut des Betreffenden und aufgrund der mehr oder weniger großen sichtbaren Gemeinschaft seiner Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche (CIC 1983 can. 844; CCEO can. 671) weitgefächerte Ausnahmen.

¹⁸ Die lateinische Konjunktion *aut* scheint eine Alternative zu bezeichnen. Dies ist jedoch keinesfalls so, wenn man sich an das *Direktorium* hält, das dem Bischof der Diözese (oder der Eparchie) den Vorzug gibt. Dieser legt allgemeine Normen fest, dabei „hat er den Normen, die diesbezüglich von der Bischofskonferenz oder von den Synoden der katholischen Ostkirche festgelegt wurden, Rechnung zu tragen“ (Nr. 130). Festzuhalten bleibt ebenfalls, dass das *Direktorium* sagt: „nach Beratung mit der - wenigstens lokalen - zuständigen Autorität der anderen betreffenden Kirche oder *kirchlichen Gemeinschaft*“ (ebd.).

¹⁹ Sind erst einmal die allgemeinen Normen erstellt, so obliegt es dem Diözesanbischof oder der örtlichen Autorität, den Einzelfall zu beurteilen. Das *Direktorium* von 1993 geht noch weiter, indem es *in genere* die „katholischen Amtsträger“ für befugt erklärt zur Beurteilung von Einzelfällen und zur Sakramentsverabreichung in Übereinstimmung mit dem Sonderrecht, dort wo es in diesem Bereich existiert, und sonst gemäß den Normen dieses *Direktoriums* (Nr. 130 *in fine*).

²⁰ Wenn das *Direktorium* mit größerer Deutlichkeit die disziplinarischen Konsequenzen aus dem Verständnis der Sakramente als „Quellen der Einheit“ gezogen hätte (Nr. 129 a), hätten seine Verfügungen eine dynamischere Verbindung der individuellen und konfessionellen Zugänge zur eucharistischen Gastfreundschaft vermittelt. Vgl. I. Riedel-Spangenberg, *Communicatio in sacris*, aaO., 499.

²¹ *Direktorium* Nr. 145, Zitat von Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* [über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (1981)].

Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 33, hg. vom Sekretariat der DBK, Nr. 78] Nr. 78. Die Schwierigkeiten, die mit der Tatsache zusammenhängen, dass es unmöglich ist, eine völlige sichtbare Gemeinschaft im Glauben und den Sakramenten, sowie im kirchlichen Leben zu teilen, können die vollkommene Einigung der Personen und die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft - *consortium totius vitae* - zwischen ihnen gefährden (vgl. CIC can. 1055 § 1; *Direktorium* Nr. 144). Diese realistische Einschätzung der der Aufrechterhaltung des Glaubens, dem christlichen Engagement und der Harmonie des Familienlebens innewohnenden Schwierigkeiten ist es, die für die Feier einer Mischehe eine Erlaubnis (*licentia* und nicht mehr *dispensatio*) der zuständigen Autorität erfordert (can. 1124).

²² Nach dem Kontext betreffen die Verfügungen der Nr. 159 und 160 Christen von aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, auch wenn sich ein Hinweis auf die Beachtung der allgemeinen Normen für die orientalischen Christen findet (vgl. die Anmerkung [129] der Nr. 125). Vgl. J.-Cl. Périsset, *Le implicazioni ecumeniche del diritto canonico e le implicazioni canoniche dell'ecumenismo*, in: *Periodica* 88 (1999), 84.

²³ Um die Dinge noch komplizierter zu machen, fragt sich J.-Cl. Périsset, ob derartige Ausnahmen im Fall einer Heirat mit Dispens von der kanonischen Form (can. 1127 § 2) Geltung haben: „Giacché queste eccezioni esistono, per motivi che il coniuge cattolico non ha potuto superare, esse non dovrebbero condizionare poi la vita della famiglia nel senso che i coniugi sarebbero considerati meno ‚fedeli ai loro impegni religiosi‘ (Dir. ec. 145)“ - J.-Cl. Périsset, *Le implicazioni*, aaO., 86.

²⁴ Vgl. den Verweis durch die Nr. 160 des *Direktoriums* auf die Nummern 125, 130 und 131, die den can. 844 § 3 und 4 betreffen.

²⁵ Vgl. K. Raiser, *Églises de maison*, in: *Foyers mixtes* 124 (1999), 6-7.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Die Öffnungen des „Rechtskodex der Ostkirchen“ in Richtung Ökumene

Astrid Kaptijn

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seinen Dekreten *Unitatis redintegratio* über den Ökumenismus sowie *Orientalium Ecclesiarum* über die katholischen Ostkirchen - zwei Texten, die in Verbindung mit dem Grundsatz von *Lumen Gentium* 8 zu lesen sind, wonach die Kirche Christi in der katholischen Kirche verwirklicht sei¹ - Prinzipien und Ansätze formuliert, die das Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften betreffen. Es konnte nicht ausbleiben, dass diese Aussagen Folgen für die beiden Rechtskodizes der katholischen Kirche hatten, deren Überarbeitung von Papst Johannes XXIII. angekündigt und im Anschluss an das Konzil in Angriff genommen wurde. Arbeits-