

Das Thema Ökumene im neuen Codex Iuris Canonici

Von Winfried Aymans

Der Codex Iuris Canonici hat das Thema »Ökumene« nicht in einem eigenen Abschnitt zusammengefaßt. Dies könnte zu dem vorschnellen Fehlurteil verleiten, das Gesetzbuch der lateinischen Kirche sei in dieser Hinsicht auf dem Stand seines Vorgängers aus dem Jahre 1917 stehengeblieben. Besorgnisse dieser Art waren schon gelegentlich der Bischofssynode des Jahres 1967 laut geworden¹, die über die zehn Leitlinien² zu beraten hatte, die von der Codex-Kommission formuliert und als Orientierungsmarken für die Reformarbeiten gedacht waren. In diesen Leitlinien war der Ökumenismus mit keinem Wort erwähnt. Obwohl man eine ausdrückliche Verpflichtung der Reformarbeiten auf die ökumenischen Erträge des II. Vatikanischen Konzils durchaus hätte erwarten können, beweist die Nichterwähnung doch nicht eine mangelnde Bereitschaft, diese Fragen in angemessener Weise zu berücksichtigen. Eher muß man daraus den Schluß ziehen, daß nach damaliger Einschätzung die ökumenischen Fragen weniger für die Reform des CIC von grundsätzlicher Bedeutung zu sein schienen; denn gleichzeitig stand der Plan zur Schaffung einer LEX ECCLESIAE FUNDAMENTALIS zur Debatte, die man ausdrücklich aus Gründen der ökumenischen Bewegung für wünschenswert hielt³ und die deshalb auch der natürliche Ort für die legislatorische Behandlung der grundsätzlichen ökumenischen Rechtsverhältnisse hätte werden können.

In der Tat war das ursprüngliche und lange Zeit durchgehaltene Konzept für die Reform des kanonischen Rechtes von dem Plan einer dreigliedrigen Kodifizierung beherrscht gewesen. Dem Codex für die lateinische Kirche und dem Codex für die katholisch-orientalischen Kirchen⁴ hätte die LEX ECCLESIAE FUNDAMEN-

¹ Vgl. H. Müller, Aspekte des Codex Iuris Canonici 1983: ZevKR 29 (1984) 541.

² S. hierzu des näheren H. Schmitz, Der Codex Iuris Canonici von 1983: HdbKathKR 42 f.

³ So das Mehrheitsvotum der Mitglieder der Kommission schon auf der Sitzung vom 25. November 1965, wo drei Gründe ausdrücklich genannt wurden: »unitas fundamentalis Ecclesiae in diversitate Rituum servanda, motus oecumenicus, ipsa perfectio systematis legislationis ecclesiasticae«; vgl. Communicationes 1 (1969) 105. Hinsichtlich der Empfehlung auf der Bischofssynode, eine LEF zu schaffen, vgl. Communicationes 1 (1969) 98.

⁴ Dieses Gesetzbuch befindet sich derzeit noch im Stadium der Erarbeitung und Beratung, ist aber schon weit fortgeschritten. Über den Stand der Arbeiten berichtet das Publikationsorgan der entsprechenden Kommission »Nuntia«. Die außerordentliche Bischofssynode von 1985 sagt hierzu in ihrem Schlußdokument: »Da der neue, so glücklich in Kraft getretene Kodex des Kirchenrechts sehr nützlich ist, um das Konzil für die Lateinische Kirche fruchtbar anzuwenden, wünscht man, die Kodifizierung des Ostkirchenrechtes ebenfalls möglichst rasch zu Ende zu führen« (II.C.8a; vom vatikanischen Pressesaal verbreitete deutsche Übersetzung).

TALIS⁵ vorgeschaltet werden sollen. Die Idee eines solchen Grundgesetzes war es, das für den rechtlichen Aufbau und die Sendung der Gesamtkirche Wesentliche aus den viele Einzelheiten regelnden Codices herauszunehmen und zusammenzufassen. Dies hätte auch auf dem ökumenischen Feld hilfreich sein können, denn methodisch würde ein solches Dokument die kirchenrechtliche Diskussion auf das Wesentliche gelenkt haben, und »rechtspolitisch« wäre dies ein Signal für eine größere kirchenrechtliche Pluralität im Rahmen eines rechtlichen Ganzen gewesen.

Es mag sein, daß der konkret erarbeitete Entwurf der LEX ECCLESIAE FUNDAMENTALIS noch keine ausreichende Antwort auf die Frage gegeben hätte, die *Hans Asmussen* am Vorabend des Konzils an die katholische Kirche gerichtet hatte und in der er von katholischer Seite erfahren wollte, wo denn nach ihrer Ansicht »der Wohnraum« für die Evangelischen in dem katholischen Vaterhaus sei⁶. Es war dies eine Anfrage in jener Zeit, als sich auch auf katholischer Seite mehr und mehr die Einsicht durchsetzte, daß die Einheit der Kirche nur im Sinne einer korporativen Wiedervereinigung denkbar sei⁷.

Das II. Vatikanische Konzil hat in dieser Hinsicht mit seiner von dem Gedanken der *Communio* her geprägten Ekklesiologie gewiß einen großen Schritt in die Richtung getan, aus der heraus eine katholische Antwort auf die Frage von *Hans Asmussen* kommen muß. Die Grundzüge dieses konziliaren Denkens waren in dem Entwurf der LEX ECCLESIAE FUNDAMENTALIS nicht schlecht aufgegriffen, doch ist der Entwurf eben nicht Gesetz geworden⁸. Statt dessen ist nur das um der Vollständigkeit willen Notwendigste aus dem Entwurf des Grundgesetzes herausgenommen und in den Codex eingearbeitet worden⁹. Dies hat zur Folge, daß der neue Codex den ekklesiologischen Rahmen, aus dem heraus er konzipiert ist, nur unvollkommen zu erkennen gibt. Das bedeutet aber nicht, daß der Codex in seinen ökume-

⁵ Über das Schicksal dieses Gesetzentwurfes s. des näheren *W. Aymans*, Das Projekt der Lex Ecclesiae Fundamentalis: HdbKathKR 65—71.

⁶ Vgl. *H. Asmussen/A. Brandenburg*, Wege zur Einheit. Zur Praxis interkonfessioneller Zusammenarbeit, Osnabrück 1960, 21.

⁷ Vgl. hierzu *K. Mörsdorf*, Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen: AfkKR 130 (1961) 31—58, besonders 41, 43.

⁸ Man kann auch nicht verschweigen, daß gerade auf nichtkatholischer Seite manche Besorgnisse gegenüber diesem Projekt bestanden haben, sei es zu Recht oder zu Unrecht, und man wird wohl nicht in der Annahme fehlgehen, daß die Zurückstellung dieses Gesetzentwurfes hauptsächlich aus ökumenischer Rücksichtnahme und weniger aus objektiv begründeten Zweifeln an der kanonistischen Qualität des Entwurfes selbst erfolgt ist. Dieses Ergebnis ist gerade erst wieder mit Befriedigung aufgenommen worden bei *H. Grote*, Codex Iuris Canonici recognitus — Seine ökumenischen Bezüge: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 34 (1983) 24.

⁹ Diese gesetzgeberische Transplantation ist erst in der Schlußphase vor der Promulgation des CIC vorgenommen worden. Daß es hierzu kommen könnte, hatte sich erstmals in der *Relatio* angekündigt, die für die abschließende Beratung des Schema-CIC durch die Vollversammlung der Codex-Kommission vom 20. bis 28. Oktober 1981 vorbereitet worden war. Die Verpflanzung der betreffenden Canones ist dann tatsächlich erfolgt in dem sog. »Schema novissimum«, das das Datum des 25. März 1982 trägt. Dieses Schema hat nur noch dem Papst vorgelegen, der es zusammen mit einem kleinen Kreis von Sachverständigen höchstpersönlich durchstudiert und nach letzten Änderungen am 25. Januar 1983 als Gesetzbuch promulgiert hat.

nischen Implikationen bloß die Grundlinien des alten Codex kosmetisch aufgearbeitet hätte. Es ist in der Tat das ekklesiologische Grundkonzept des Gesetzbuches neu gestaltet, und zwar gestützt auf die gestufte *Communio*-Lehre des II. Vatikanischen Konzils¹⁰.

Auf der anderen Seite aber wäre es falsch, von dem Codex sensationelle Neuerungen auf ökumenischem Gebiet zu erwarten¹¹. Mit dem ökumenischen Aspekt steht es da nicht anders als mit fast allen anderen Rechtsmaterien auch. In den letzten Jahren seit dem II. Vatikanischen Konzil sind unzählige Einzelmaterien längst rechtlich neu geordnet worden. Bei der Kodifizierung mußte es hauptsächlich darum gehen, die schon durchgeführte materielle Reform kritisch zu sichten und in ein Ganzes zu bringen.

Als kodifiziertes Recht muß also der neue Codex mit dem Codex von 1917 verglichen werden. Insofern kann ein erheblicher Fortschritt verzeichnet werden¹². Als

¹⁰ Vgl. hierzu *O. Saier*, »Communio« in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung. München 1973 = Münchener Theol. Studien III/32.

¹¹ So spricht *A. Ebnetter* (Das neue katholische Kirchenrecht und die Ökumene: Ökumenische Rundschau 32, 1983, 474; ähnlich *ders.*, Begräbt das neue Kirchenrecht ökumenische Hoffnungen?: Orientierung 47, 1983, 60) von nicht erfüllten Erwartungen ökumenischer Kreise und von manchen begrabenen Hoffnungen. Wenn *H. Fries* (Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil: StZ 203, 1985, 151 f.) im CIC »ökumenische Ermutigungen« vermißt, so muß man doch nach den Erwartungen fragen, mit denen er an das Gesetzbuch herangeht. Wenn diese durch die stichwortartig vorgebrachten Einzelkritiken erläutert sein sollen, fordern sie allerdings Gegenvorstellungen heraus. Mit pauschalen Urteilen kann man sich nicht auseinandersetzen; sie müssen als Meinung stehen bleiben und sachlich daran gemessen werden, ob in dieser Hinsicht der CIC auf der Linie des II. Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Gesetzgebung liegt oder nicht. Und selbst, wenn das Gesetzbuch in einen oder anderen Punkte abweichen sollte, müßte noch geprüft werden, ob es dafür gewichtige Gründe gibt. Aber wenigstens die nachprüfbareren Kritiken müßten sachlich stimmen. Daß die Vollmachten des Papstes in außerordentlicher Weise hervorgehoben werden, wird, gemessen am alten Codex und an den Konzilstexten, aufs Ganze gesehen schwer zu erweisen sein; wenn dies in Teilbereichen gleichwohl der Fall sein sollte, so ist dies nicht zuletzt eine unvermeidliche rechtstechnische Folge aus der im Konzilsdekret »Christus Dominus« n. 8 erfolgten Neuumschreibung der Grundsätze über das Amt des Diözesanbischofs. Wenn man dies versteht, liest sich der Codex hinsichtlich der Vollmachten des Papstes ganz anders. — Daß den Bischofskonferenzen nur beratende Funktion eingeräumt sein soll, ist eine unverständliche Neuigkeit, über die, würde sie zutreffen, manche Kritiker der Bischofskonferenz glücklich wären. Vielleicht liegt aber auch eine Verwechslung mit der Bischofssynode vor, deren »nur beratender Charakter« gelegentlich auch von anderen Autoren kritisiert wird. Aber auch solches Bedauern wäre sachlich nicht gerechtfertigt. Nicht nur, daß der CIC sich in dieser Hinsicht ganz auf der Linie der vom Konzil initiierten (CD n. 5) und von Papst Paul VI. erlassenen Gesetzgebung befindet; ein verbindliches Beschlußfassungsrecht der Bischofssynode würde aller Voraussicht nach auf erheblichen Widerstand gerade bei den Bischöfen stoßen. Als zentralkirchliches Organ würde eine rechtlich so verfaßte Bischofssynode die Frage nach einem ökumenischen Konzil aus repräsentativen Vertretern des Bischofskollegiums aufwerfen. Diese Frage ist zwar historisch gerechtfertigt, theologisch offen und praktisch vielleicht einmal unumgänglich, doch hätte sich die Codex-Kommission jetzt — wenn sie sich für dieses Konzept entschieden hätte — weit vom Konzil entfernt, das gerade das Teilnahmerecht aller Mitglieder des Bischofskollegiums am ökumenischen Konzil statuiert hat (CD n. 4).

¹² Dies bestätigt mit eindrucksvollen Worten *A. v. Campenhausen*, Der Codex Iuris Canonici — Evangelische Bemerkungen zum CIC von 1983: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 36 (1985) 3—6. Trotz seiner kritischen Einwände resümiert *A. Ebnetter* (Orientierung, vgl. Anm. 11): »Gesamthaft bedeutet das neue kirchliche Gesetzbuch gegenüber dem Codex von 1917 sicherlich — auch ökumenisch gesehen — einen Fortschritt« (S. 60). Zurückhaltender *A. Stein*, Der neue Codex des kanoni-

materielles Recht steht der Codex im Zusammenhang mit den nachkonziliaren Reformen und bietet insoweit kaum überraschende Neuigkeiten. Zum richtigen Verständnis des neuen Codex seien hier einige Punkte aufgegriffen und erläutert, die die ökumenische Perspektive der Gesetzgebung betreffen.

1. Der ekklesiologische Rahmen des CIC

Die grundlegendste Frage ist die, wie sich die katholische Kirche im Verhältnis zur Kirche Jesu Christi versteht. Gemäß dem aus der apologetischen Traditionslinie geprägten Verständnis, das die katholische Ekklesiologie bis in die Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil maßgeblich beherrschte, hat sich die katholische Kirche — auf eine kurze Formel gebracht — mit der Kirche Jesu Christi exklusiv identifiziert¹³. In dieser eng begrenzten konfessionellen Sicht kann nichts darüber gesagt werden, welche Rolle dem Nichtkatholisch-Christlichen im Hinblick auf die Kirche Jesu Christi zukommt.

Neben dieser vor allem in Fundamentaltheologie und Dogmatik seinerzeit herrschenden Sehweise hat es in der Kanonistik eine andere Traditionslinie gegeben. Danach wird die Kirchengliedschaft allein durch die im Glauben an den dreieinigen Gott erfolgte Taufe begründet (c. 87 CIC/1917). Dies hat ein ganz anderes Kirchenbild zur Folge. Es ist nicht ein eng begrenztes konfessionelles, sondern ein umfassend vereinnahmendes Kirchenverständnis. Auch in diesem Kirchenverständnis erfolgt eine Identifikation der katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi, jedoch so, daß die ganze Christenheit als katholische Kirche begriffen wird. Die tatsächlichen Spaltungen in der Christenheit werden hauptsächlich mit der individuellen Rechtsbeschränkung der einzelnen Christen beantwortet.

Beide Sehweisen konnten ökumenisch natürlich nicht zufriedenstellen¹⁴, wenn gleich man zugeben muß, daß das kanonistische Konzept ein faszinierendes Element enthält. Denn die Einheit der Kirche Jesu Christi ist darin als sakramentale Gabe real und insoweit unzerstörbar grundgelegt. Diese sakramentale Gabe ist zugleich Aufgabe der Christen: die Einheit zu wahren. Gegenüber dieser Aufgabe gibt es Versagen, aber dieses Versagen ist nie endgültig, weil die Christen sich nicht unwiderruflich aus der in der Taufe geschaffenen sakramentalen Realität entlassen können. — Zufriedenstellen konnten beide Sehweisen aber deshalb nicht, weil sie keine rechte Möglichkeit boten, aus katholischer Sicht die nichtkatholischen Vergemeinschaftungen um verschiedene christliche Bekenntnisse gerecht zu würdigen. Hier hat

schen Rechtes Papst Johannes Paul II. und das einführende römisch-katholische Schrifttum: Theologische Literaturzeitung 109 (1984) 788—796, hier 789, wo er hinsichtlich der ökumenischen Frage seine Auffassung dahin zusammenfaßt, der Codex habe »das Gespräch und das Miteinanderleben der Christen weder spürbar erleichtert noch wesentlich erschwert, sondern es auf eine klarere rechtliche Basis gestellt«.

¹³ Dieses Verständnis der Kirche ist zurückzuführen auf die bekannten, in der Gegenreformation von Kardinal Robert Bellarmin entwickelten Formeln, die dann in der theologischen Disziplin der Apologetik weiterentwickelt und überliefert worden sind.

¹⁴ A. v. Campenhausen (vgl. Anm. 12) wertet diese Sichtweise als provokativ und verletzend (ebd. S. 4).

das Konzil mit seiner Lehre von der »communio plena« und der »communio, etsi non plena«, von den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eine entscheidende Wende herbeigeführt. Dies alles bedeutet für das katholische Selbstverständnis die Abkehr von einer exklusiv-konfessionellen, aber auch von einer extensiv-vereinnahmenden Identifikation der katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi. Die neue Sicht drückt sich in der berühmten Formel der Kirchenkonstitution aus: »Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche ...«¹⁵. Ohne einen Identitätsverlust hinnehmen zu müssen, versteht sich die katholische Kirche institutionell als getreue Verwirklichung der Kirche Jesu Christi, und dies wiederum, ohne außerhalb ihrer selbst vorhandene vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit, also kirchenbildende Elemente, abzuleugnen¹⁶.

Dieses Grundkonzept ist auch für den neuen Codex maßgeblich geworden (vgl. cc. 96, 204 § 2, 205). Es hat ganz konkrete rechtliche Auswirkungen.

2. Der Geltungsanspruch des menschlichen Kirchenrechtes

Aufgrund seines extensiven Identifikationsanspruches ging der alte Codex davon aus, daß auch das sog. menschliche Kirchenrecht über die Konfessionsgrenzen hinaus Geltung beanspruchte. Nur wo die Rechtsordnung selbst eine Freistellung ausdrücklich vorsah, wie beispielsweise bei der Formpflicht für die Eheschließung (c. 1099 § 2 CIC/1917), war dieser Rechtsanspruch aufgehoben (c. 12 CIC/1917). Gewiß lief dieses Konzept auf eine Art Rechtsfiktion¹⁷ hinaus, die in ihrem praktischen kirchlichen Leben die nichtkatholischen Christen unberührt lassen konnte. Es muß hier aber um des sich darin ausdrückenden katholischen Selbstverständnisses willen in Erinnerung gerufen werden.

Der neue Codex ist demgegenüber getreu seinem ekklesiologischen Rahmenkonzept von dieser Vorstellung abgerückt und beschränkt den Geltungsanspruch seines menschlichen Kirchenrechtes auf die katholischen Christen¹⁸. Katholisch in diesem Sinne ist und bleibt jeder, der durch Taufe in der katholischen Kirche oder durch Konversion zu ihr gehört (c. 11).

Das sog. »ius divinum« hingegen besteht aus jenen rechtlich relevanten Grundtatsachen, die nach katholischem Verständnis zum Glauben der Kirche selbst gehören

¹⁵ LG n. 8,2: »Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica ...«.

¹⁶ Vgl. zu der ganzen Entwicklung *W. Aymans*, Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils: *AfkKR* 142 (1973) 397—417.

¹⁷ So auch *H. Müller*, (vgl. Anm. 1) S. 530.

¹⁸ *A. Scheuermann*, Zur Einführung in den CIC 1983: *Ordenskorrespondenz* 24 (1983) 400, macht allerdings mit Recht auf die möglichen Probleme aufmerksam, die dadurch namentlich im Hinblick auf das Eherecht erwachsen können. Vgl. auch *M. Kaiser*, in: *HdbKathKR* 746 Anm. 44. Schon im Vorblick auf den Codex vgl. *H. Schmitz*, Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963—1978, Trier 1979, 30f.

und deshalb einen Geltungsanspruch nicht aus dem Willen der Kirche oder irgendeiner ihrer Autoritäten, sondern aus sich selbst erheben. Soweit es in diesem Bereich ökumenische Differenzen gibt, sind diese Mitgrund und Ausdruck für die Tatsache, daß die *Communio* noch nicht vollständig, »non plena« ist. In dieser Hinsicht bedarf es des ökumenischen Dialogs mit dem Ziel, zu einem gemeinsamen Verständnis jener rechtlich relevanten Glaubensinhalte zu kommen.

3. Rechtssprachliche Änderungen

Der alte Codex von 1917 hatte sich — wie *Ulrich Stutz* schon sehr bald bemerkte — mit den nichtkatholischen Christen nicht um ihrer selbst willen befaßt. Nur wo dies für die Seelsorge an den katholischen Christen notwendig war, kam der Codex beiläufig auch auf diese zu sprechen¹⁹. Dies geschah allerdings durchweg in einer Begrifflichkeit, die ausschließlich negativ geprägt war. Für den einzelnen war dies der Begriff des »a-catholicus«²⁰, und soweit überhaupt Vergemeinschaftungen zur Kenntnis genommen wurden, geschah dies hauptsächlich unter dem Begriff der »secta acatholica« (*haeretica seu schismatica*). Wenn man dieser lateinischen Terminologie auch nicht jene Gefühlswerte beimessen darf, die die deutsche Sprache mit deren direkter Übersetzung verbindet, so war hier doch allein der Gedanke des Abgeschnittenseins von der katholischen Einheit ausgedrückt.

Der neue Codex hat demgegenüber die Sprache des Konzils aufgenommen. Auch dieser befaßt sich als Gesetzbuch der lateinischen Kirche mit den nichtkatholischen Christen nicht um ihrer selbst willen. Gelegentlich wird auch der Begriff »non catholicus« verwendet, was aus Gründen der Einfachheit der Aussagen sinnvoll ist²¹. Entscheidend ist aber, daß die einzelnen bei den Hauptaussagen z. B. als »Brüder, die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen«²², angesprochen werden. Noch wichtiger ist es, daß die einzelnen als Glieder ihrer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften begriffen werden²³.

4. Ökumenische Beziehungen

Angesichts der Hauptaufgabe, der der Codex zu dienen hat, darf man nicht erwarten, daß er eine systematische und vollständige Regelung des Ökumenismus auf

¹⁹ Vgl. *U. Stutz*, *Der Geist des Codex Iuris Canonici*, Stuttgart 1918 (= *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, H. 92/93), 105.

²⁰ Herkömmlich ist dieser Begriff nicht mit »unkatholisch« (so *H. Grote*, vgl. Anm. 8, ebd. S. 24), sondern mit »nichtkatholisch« ins Deutsche übersetzt worden, so auch an der einzigen Stelle, wo er auch im neuen CIC Verwendung gefunden hat (c. 1366).

²¹ Vgl. z. B. c. 844 § 2: »minister non catholicus«.

²² Vgl. c. 383 § 3: »fratres, qui in plena communione cum Ecclesia catholica non sint«.

²³ Vgl. z. B. c. 463 § 3: »ministri aut sodales Ecclesiarum vel communitatum ecclesialium, quae non sunt in plena cum Ecclesia catholica communione«.

katholischer Seite erbringt²⁴. Aber wo jeweils der Sachzusammenhang dies nahelegt, wird dieser Aspekt mitbehandelt.

Bedenkt man, daß der alte Codex das Leben der katholischen Kirche in Wort und Sakrament streng abgeschirmt hat²⁵, so verdient es schon Beachtung, wenn die Förderung und Leitung der ökumenischen Bewegung bei den Katholiken nunmehr als eine Aufgabe des Bischofskollegiums und besonders des Ap. Stuhles beschrieben wird (c. 755 § 1). Sache der einzelnen Bischöfe und — nach Maßgabe des Rechtes — der Bischofskonferenzen ist es, im Rahmen des übergeordneten Rechtes durch geeignete rechtliche Maßnahmen die Einheit unter den Christen zu fördern (c. 755 § 2). Hierin die Bischöfe zu unterstützen, wird sogar den päpstlichen Gesandten als Amtspflicht auferlegt (c. 364 n. 6). Dem einzelnen Diözesanbischof wird es zur Pflicht gemacht, sich gegenüber den getrennten Brüdern so mit »humanitas« und »caritas« zu verhalten, daß er auch dadurch den Ökumenismus, wie ihn die Kirche versteht, fördert (c. 383 § 3). Für die Durchführung von Diözesansynoden wird ausdrücklich die Möglichkeit festgestellt, Amtsträger oder sonstige Glieder getrennter Kirchen oder kirchlicher Gemeinschaften als Beobachter einzuladen (c. 463 § 3). Dies gilt entsprechend auch für Partikularkonzilien²⁶.

Für den Bereich des sakramentalen Lebens ist im wesentlichen das aufgenommen worden, was schon durch das Ökumenische Direktorium²⁷ in die Wege geleitet war. Dem Grundsatz nach gilt, daß ein katholischer Amtsträger die Sakramente nur Katholiken spenden darf (c. 844 § 1). Wenn Gläubige orientalischer getrennter Kirchen um die Sakramente der Buße, der Eucharistie oder der Krankensalbung bitten, können sie hierzu zugelassen werden. Gleiches gilt von Gläubigen anderer Kirchen, die nach dem Urteil des Ap. Stuhles hinsichtlich der Sakramente unter vergleichbaren Grundbedingungen wie die orientalischen Kirchen leben²⁸ (c. 844 § 3). Für diese Fälle wird also eine von den getrennten Kirchen selbst mitgetragene Gemeinschaft im Bekenntnis bezüglich der Sakramente a priori angenommen. Für die übrigen Christen, die nicht »in plena communione« mit der katholischen Kirche leben, ist der Empfang dieser Sakramente nur in sehr eingeschränktem Maße möglich und setzt vor allem ein persönliches Bekenntnis hinsichtlich dieser Sakramente im Sinne des katholischen Glaubensverständnisses voraus (c. 844 § 4).

Umgekehrt können katholische Christen um diese Sakramente unter bestimmten Voraussetzungen in jenen getrennten Kirchen bitten, in denen es nach katholischer Auffassung diese Sakramente gültig gibt (c. 844 § 2).

Für alle diese Fälle sollen der Diözesanbischof oder die Bischofskonferenz allge-

²⁴ Mit Recht weist *H. Müller* (vgl. Anm. 1) S. 540 f. darauf hin, daß auch das nach Inkrafttreten des CIC noch geltende frühere Recht bedacht sein will.

²⁵ Vgl. CIC/1917: c. 1325 § 3 Disputationen und Konferenzen, c. 731 § 2 Sakramente.

²⁶ C. 443 § 6: »alii ut hospites invitari poterunt«.

²⁷ *SecrChristUnit, Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, Pars prima*, vom 14. Mai 1967 (= *DirOec I*): AAS 59 (1967) 574—592; *Nachkonz. Dokumentation 7*, Trier 1967.

²⁸ Die Beurteilung hierüber hat sich der Apostolische Stuhl vorbehalten, weil es nicht angehen kann, daß in einer so wichtigen Frage eine unterschiedliche Praxis aufgrund unterschiedlicher örtlicher Einschätzungen oder Bedingungen entsteht.

meine Regeln (c. 755 § 2) erst erlassen, wenn zuvor entsprechende Konsultationen wenigstens mit der für die jeweilige Kirche oder kirchliche Gemeinschaft örtlich zuständigen Autorität stattgefunden haben (c. 844 § 5).

Hinsichtlich der Taufe sind zwei Bestimmungen bemerkenswert. Daß in Todesgefahr jedwedes Kind — auch gegen den Willen der Eltern — erlaubterweise getauft werden darf (c. 868 § 2), ist problematisch. Diese Norm hat ihre Wurzel im alten Recht (c. 750 § 1 CIC/1917); sie ist zwar auf die aktuelle Todesgefahr hin eingeeengt, aber doch wohl zu ausschließlich von der Sorge um den möglichen Heilsverlust eines Menschen geprägt. Bedenkt man, daß die Sakramente allgemein im neuen Codex nicht mehr ausschließlich — wie im alten CIC — als »die vorzüglichen Mittel der Heiligung und des Heiles«²⁹, sondern zuvörderst als »Handlungen Christi und der Kirche«³⁰ charakterisiert werden, die Zeichen und Mittel zum Ausdruck und zur Stärkung des Glaubens sind (c. 840), so scheint die Ängstlichkeit im erwähnten Fall der Kindernottaufe unangebracht. Die Taufe ist Berufung in die zeichenhafte Existenz der Erlösung durch Jesus Christus. Wenn durch ihre Spendung an ein kleines Kind wegen des entgegenstehenden Willens der Eltern nichts Zeichenhaftes erwachsen kann, so wird man im Falle der Lebensbedrohung mindestens ebenso wie im Normalfall (c. 868 § 1) auf die weiterreichende Gnade Gottes setzen dürfen.

Ein anderer hinsichtlich der Taufe beachtenswerter Punkt ist die sog. Konditionaltaufe, etwa im Falle der Konversion (c. 869). Gegenüber einer früher verbreiteten Praxis wird ausdrücklich bestimmt, daß bei einem in einer kirchlichen Gemeinschaft Getauften (als getauft Geltenden) eine Konditionaltaufe nicht vorgenommen werden darf, es sei denn, entsprechende sorgfältige Untersuchungen des Einzelfalles hinterlassen positiv einen ersten Grund, an der Gültigkeit der ersten Taufspendung zu zweifeln (c. 869 § 2).

Die Aufgaben des Tauf- und Firmpaten sind — anders als die des Trauzeugen — bekenntnisgebundene Aufgaben, da die Paten in subsidiärer Weise darum bemüht sein müssen, dem Täufling bzw. Firmling in der Verwirklichung kirchlicher Existenz beizustehen (cc. 872, 892). Dennoch kann ein nichtkatholischer Christ als Tauf- oder Firmzeuge — zusammen mit einem katholischen Paten — zugelassen werden (cc. 874 § 2, 893 § 1).

Merkwürdigerweise wird in c. 874 § 2 ein »baptizatus ad Ecclesiam seiunctam pertinens« nicht erwähnt. Da in § 1 n. 3 für das Amt des Paten aber die Katholizität ausdrücklich vorausgesetzt wird, muß die Bestimmung des § 2 wohl auch für Glieder getrennter Kirchen gelten³¹.

²⁹ Vgl. CIC/1917 c. 731 § 1: »praecipua sanctificationis et salutis media«.

³⁰ »actiones Christi et Ecclesiae«.

³¹ Dies ist gegenüber dem bisher geltenden Recht eine auffallende, wenn auch hauptsächlich terminologische Einschränkung; vgl. DirOec I (s. Anm. 27) n. 48, wonach neben einem katholischen Paten ein orientalischer Gläubiger als »Pate« zugelassen war. Diese Regelung galt für die Taufe in der lateinischen Kirche, scheint aber künftig nur im Geltungsbereich des neuen Codex Orientalis vorgesehen zu sein (vgl. Nuntia, Heft Nr. 15, S. 19: c. 20). Dagegen hilft es jedenfalls nicht weiter, wenn H. Schwendenwein (Das neue Kirchenrecht, Graz 1983, S. 585, Anm. 16) mit Bezug auf c. 874 § 2 feststellt: »Regelungen, die auch Orientalen tangierende Fragen betreffen, erfolgten nur, wo ein entsprechender Bezug zu Rechtsverhältnissen des lateinischen Kirchenrechtes es erforderte.« Um einen solchen Fall geht es hier, und doch ist die

Über die Voraussetzung zur Trauzeugenschaft gibt es nach wie vor keine direkte Bestimmung; daher muß unverändert geschlossen werden, daß für diese Aufgabe allein die Fähigkeit genügt, die Eheschließung tatsächlich bezeugen zu können. Damit werden aber indirekt die Aufgaben nicht nur des Paten, sondern auch des Tauf- und Firmzeugen von der Trauzeugenschaft abgehoben; denn für Tauf- und Firmzeugenschaft wird das Getauftsein zur Voraussetzung gemacht, für die Trauzeugenschaft dagegen nicht. Es ist durchaus möglich, daß diese Differenzierung auf eine bloße Unachtsamkeit des Gesetzgebers zurückgeht. Als Bestandteil des Gesetzes ist diese Regel aber interpretationsbedürftig und interpretationsfähig. Die höhere Anforderung an Tauf- und Firmzeugenschaft kann damit begründet werden, daß sich die Eheschließung schon in einem natürlichen Verständnis jedermann erschließt, während die sakramentalen Zeichenhandlungen von Taufe und Firmung ein Grundverständnis des christlichen Glaubens voraussetzen³².

Damit sind schon die Fragen um das Eherecht angesprochen. Im Hinblick auf die nichtkatholischen Christen bedürfte es keiner eigenen Bestimmung mit der rechtlichen Umschreibung des formpflichtigen Personenkreises; da aber der Kreis der formfreien Personen weiter gefaßt ist als der prinzipielle Geltungsanspruch des menschlichen Kirchenrechtes gemäß c. 11, findet sich nach wie vor eine solche Spezialnorm (c. 1117). Nach dieser ist formfrei auch ein Katholik, der sich durch Formalakt von der Kirche getrennt hat³³.

Was die konfessionsverschiedenen Ehen anbelangt, so ist im wesentlichen der Rechtsstand des MP »Matrimonia mixta«³⁴ als ein eigenständiges Kapitel in das Eherecht eingebaut worden (Caput VI, cc. 1124—1129). Bemerkenswert ist dabei allerdings die Abschaffung des verbietenden Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit und die Umwandlung des Tatbestandes konfessionsverschiedener Eheschließung in einen für den katholischen Partner genehmigungspflichtigen Akt

fällige Regelung nicht erfolgt. Bei einer Taufe in der Lateinischen Kirche kommt also ein nichtkatholischer orientalischer Christ nicht mehr als »Pate«, sondern ebenso wie ein evangelischer Christ als »Taufzeuge« in Betracht.

³² Die natürlichen Zeichenhandlungen bei Taufe und Firmung sind »Waschen« und »Salben«; sie erhalten aber als sakramentale Zeichenhandlungen eine von dem natürlichen Verständnis getrennte analoge neue Bedeutung. Die Ehe hingegen ist das einzige Sakrament, bei dem die natürliche Bedeutung der Zeichenhandlung voll erhalten bleibt, wenn diese auch eine neue vertiefende Dimension hinzugewinnt.

³³ Die in c. 1117 angefügte salvatorische Klausel verweist auf c. 1127 § 2. Dies beruht, wie die Entstehungsgeschichte von c. 1127 zeigt, auf einem redaktionellen Versehen. Noch im Schema CIC 1980 (Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, Schema Codicis Iuris Canonici, Typis Polyglottis Vaticanis 1980) war in c. 1072 (jetzt c. 1117) auf c. 1081 § 2 verwiesen. Als c. 1081 §§ 1, 2 später zusammgezogen wurden (jetzt c. 1127 § 1), wurde dies für den jetzigen c. 1117 nicht berücksichtigt. Richtig müßte darin die Verweisung auf »c. 1127 § 1 zweiter und dritter Halbsatz« lauten. Im Klartext heißt das: Es ist nicht sinnvoll, in c. 1117 eine salvatorische Klausel zugunsten des Dispensrechtes zu haben, dagegen aber die auch ohne Dispens — wengleich auch unerlaubt, so doch — gültig gemäß c. 1127 § 1 zweiter und dritter Halbsatz geschlossene Ehe unberücksichtigt zu lassen. Dieser letztgenannte Fall muß um der korrekten Aussage willen in c. 1117 Berücksichtigung finden.

³⁴ *Paulus VI.*, MP »Matrimonia mixta«. Normae de matrimoniis mixtis statuuntur, vom 31. März 1970: AAS 62, 1970, 257—263; Nachkonz. Dokumentation 28, Trier 1971, 118—133 (ebd. 134—141: *Deutsche Bischofskonferenz*, Ausführungsbestimmungen zum Motuproprio »Matrimonia mixta« vom 31. März 1970 über die rechtliche Ordnung konfessionsverschiedener Ehen, vom 23. September 1970).

(c. 1124). Dies ist gewiß zunächst vor allem eine rechtstheoretisch bedingte Änderung, die von der Einsicht diktiert war, daß eine praktisch in jedem Fall gegebene Dispens sowohl den Gesetzesbegriff wie den Dispensbegriff untergräbt. Die Neugestaltung ist aber auch aus ökumenischem Blickwinkel heraus zu begrüßen, weil auf diese Weise die rechtliche Darstellung der konfessionsverschiedenen Ehe auch rechtsmethodisch deutlich von der religionsverschiedenen Ehe abgehoben wird³⁵. Dieser Unterschied wird übrigens auch dadurch unterstrichen, daß der Gesetzgeber für die Eheschließung konfessionsverschiedener Paare ebenso wie katholischer Paare als Regel festlegt, sie solle in einer Pfarrkirche geschehen (c. 1118 § 1), während für die Eheschließung eines religionsverschiedenen Paares nur eine Erlaubnis formuliert wird (c. 1118 § 3). — Hinsichtlich der Eheschließungsform will beachtet sein, daß der katholische Partner nach wie vor formpflichtig ist (c. 1127 § 1 erster Halbsatz). Wenn die kanonische Form aus schwerwiegendem Grund nicht eingehalten werden kann, so bedarf es prinzipiell weiterhin der bischöflichen Dispens (c. 1127 § 2). Diese Dispens ist normalerweise zur gültigen Eheschließung in nichtkanonischer Form erforderlich; bevor der für den katholischen Partner zuständige Oberhirte die Dispens erteilt, soll er den Rat des gemäß dem Eheschließungsort zuständigen Oberhirten einholen. Zuständig für die Dispenserteilung ist also der gemäß dem Wohnsitz des katholischen Partners zuständige Oberhirte (c. 107 § 1), nicht der am Eheschließungsort zuständige. Diese durch »lex specialis« im Eherecht erfolgende Einengung des Grundsatzes aus dem Dispensrecht, wonach der Träger von Dispensvollmacht diese in seinem Gebiet auch gegenüber Fremden (»in peregrinos«) ausüben kann (c. 91), soll offensichtlich wenigstens insoweit kompensiert werden, als er zu befragen ist. Damit soll zugleich erreicht werden, daß die in nichtkanonischer Form erfolgende Eheschließung eines Katholiken am Eheschließungsort wenigstens amtlich bekannt ist³⁶. — Wenn allerdings der Partner nichtkatholischer Christ eines orientalischen Ritus ist, so ist die Dispens von der Formpflicht nur zur Erlaubtheit der Eheschließung erforderlich, sofern die Mitwirkung eines Geistli-

³⁵ Diese Neugestaltung hat schon Anerkennung gefunden. Vgl. etwa *A. v. Campenhausen*, (vgl. Anm. 12) S. 5: »Eine Erlaubnis erscheint mir unter ökumenischem Gesichtspunkt wesentlich angemessener als die frühere Befreiung von einem Ehehindernis.« S. auch *H. Grote*, (vgl. Anm. 12) S. 26 f. Andere hingegen wissen dies weniger zu schätzen; so etwa *A. Ebnetter*, (vgl. Anm. 11: Ökumenische Rundschau S. 466). Kanonistisch besonders bedenkenswert sind die Ausführungen von *M. Kaiser*, Neues im Gesetzbuch der Kirche: StZ 202 (1984) 275 f. Er ist der Ansicht, daß der Übergang von dem Ehehindernis/Dispens zu der vorgängigen Aufsicht/Erlaubnis nicht voll gelungen ist, weil bei der Erlaubnis nicht für deren Erteilung, sondern für deren Verweigerung ein entsprechender Grund erforderlich sei; der in c. 1125 verlangte »gerechte und vernünftige Grund« muß insoweit als systemfremd angesehen werden. Die Dispens ist verschwunden, der Dispensgrund aber geblieben.

³⁶ Die Rückfrage beim Ordinarius des Eheschließungsortes macht das Verfahren schwerfällig und kompliziert; es hat vor allem in jenen Regionen einen Sinn, wo bei Dispens von der kanonischen Form eine Eheschließung in einer anerkannten Form und das daraus folgende eheliche Zusammenleben, verbunden mit einer Teilnahme am kirchlichen Leben, bei den Gläubigen Erstaunen oder gar Anstoß erregen würde. Hier hätte der befragte Ordinarius des Eheschließungsortes bei der Rückfrage die Möglichkeit, Vorkehrungen zu treffen. In einem konfessionell so stark gemischten Land wie Deutschland dürften die genannten Gründe keine durchschlagende Bedeutung mehr haben. Man kann deshalb darauf hoffen, daß die Diözesanbischöfe in Deutschland durch eine entsprechende Erklärung auf eine Rückfrage für jeden Einzelfall verzichten und generell die Erlaubnis zur Eheschließung in nichtkanonischer, aber anerkannter

chen (*ministri sacri*) unter Wahrung der übrigen Rechtserfordernisse geschieht (c. 1127 § 1 zweiter und dritter Halbsatz)³⁷. Verboten bleibt weiterhin ebenso jede Doppeltrauung wie die sog. ökumenische Trauung (c. 1127 § 3), bei der sowohl der assistierende katholische Geistliche³⁸ als auch der nichtkatholische Amtsträger in Durchführung ihres Eheschließungsritus den Ehekonsens erfragen. — Von Gesetzes wegen ist nunmehr klargestellt, daß auch ein Nichtkatholik als Kläger vor dem kirchlichen Gericht auftreten kann (c. 1476). Im Hinblick auf den Eheprozeß hat dementsprechend ein nichtkatholischer Ehepartner Klagerecht³⁹ (c. 1674 n. 1).

Bei einem ersten Blick auf das im übrigen stark überarbeitete Strafrecht fällt jener Straftatbestand auf, demzufolge Eltern oder Erziehungsberechtigte, die eine nichtkatholische Taufe oder Erziehung ihrer Kinder veranlassen, mit Kirchenstrafe zu rechnen haben (c. 1366). Dieser Kanon bezieht sich zunächst auf pflichtvergessene katholische Eltern bzw. Erziehungsberechtigte⁴⁰. Es legt sich aber die Frage nahe, ob von dort her nicht auch das Mischehenrecht mitbetroffen und erneut schwer belastet wird⁴¹. Nun ist es in der Tat so, daß die bischöfliche Erlaubnis zum Abschluß einer konfessionsverschiedenen Ehe nur dann gegeben werden darf, wenn der katholische

Form in ihrer Diözese gestatten, sofern der Ortsordinarius des katholischen Partners zum Bereich der Deutschen Bischofskonferenz gehört und rechtmäßig Dispens von der kanonischen Eheschließungsform erteilt hat.

³⁷ An dieser Stelle wird nicht direkt von der Dispens gesprochen, sondern lediglich festgestellt, daß die Formpflicht selbst hier nur zur Erlaubtheit der Eheschließung besteht. Diese Norm geht zurück auf das Dekret der SC EcclOr »Crescens matrimoniorum« vom 22. Februar 1967 (AAS 59 [1967] 165 s.; Nachkonz. Dokumentation 28 [Anm. 7] S. 106—111, 108 f.), durch das den Ortsordinarien die Vollmacht zur Dispens von der »Pflicht, die zur Erlaubtheit erforderliche kanonische Eheschließungsform zu beachten« übertragen wurde. Man wird folglich die vorgenannten Bestimmungen im Hinblick auf die Dispens von der Formpflicht interpretieren müssen.

³⁸ Es handelt sich um einen Bischof, Priester oder Diakon. Für die Delegation eines Laien zur Eheschließungsassistenz gemäß c. 1112 besteht in Deutschland derzeit kein sachlich begründeter Anlaß, weshalb auch die formalen Vorbedingungen hierfür nicht gegeben sind.

³⁹ Aufgrund einer Entscheidung des S. Officium vom 27. 1. 1928 und dieser folgend aufgrund Art. 35 § 3 der Eheprozeßordnung vom 15. 8. 1936 hatten nichtkatholische Ehegatten kein Klagerecht; es konnte ihnen nur auf dem Gnadenwege eingeräumt werden. Diese Rechtslage war schon durch die Entscheidung der Pontificia Commissio Decretis Vaticani II interpretandis vom 8. Januar 1973, durch die die weitere Rechtsgeltung der vorgenannten Rechtsbeschränkungen aufgehoben wurde, verändert worden.

⁴⁰ Vgl. *R. A. Strigl*: HdbKathKR 944 Anm. 12, wo die Ansicht vertreten wird, c. 1366 könne sich nur auf Kinder aus einer rein katholischen Ehe beziehen.

Ihrem ganzen Kontext nach war die entsprechende Bestimmung im CIC/1917 (c. 2319 § 1 n. 4) als eine Bestimmung des Mischehenrechtes zu verstehen. Auf dieses Verständnis seitens des Gesetzgebers deutet auch die Tatsache hin, daß die so unbedingt formulierte Aufhebung aller in c. 2319 festgelegten Strafen in n. 15 des MP *Matrimonia Mixta* vom 31. März 1970 gemäß dem Schlußabsatz des Vorwortes zu diesem päpstlichen Gesetz in der Absicht geschehen ist, »ut ecclesiastica disciplina de matrimoniis mixtis perficiatur ...«. Sicher war damit aber das Hauptanwendungsfeld des Kanons gekennzeichnet. Man kann indessen nicht leugnen, daß es auch außerhalb der konfessionsverschiedenen Ehen einen solchen schwerwiegenden Tatbestand geben kann und — zumindest im Hinblick auf die nichtkatholische (was nicht heißen muß: nichtkatholisch-christliche) Erziehung — gibt. Insofern kann der Auffassung nicht zugestimmt werden, wonach »die Strafbestimmungen des alten Mischehenrechts i.ü. nicht entfallen« seien; so *A. v. Campenhausen*, (vgl. Anm. 12) S. 5.

⁴¹ Eine derartige Besorgnis ist von manchen Seiten geäußert worden; vgl. etwa *A. Ebnetter*, Erneute Strafmaßnahme wegen nichtkatholischer Taufe und Kindererziehung in der Mischehe?: SKZ 151 (1983) 358 f.

Partner das ehrliche Versprechen geleistet hat, alles in seinen Kräften Stehende zu tun, damit alle Kinder katholisch getauft und erzogen werden (c. 1125 n. 1). Auf diese Weise ist die schwere Gewissensverpflichtung des katholischen Partners unterstrichen, jedoch kann die Strafdrohung ihn nur insoweit treffen, als er seinem Versprechen nicht nachkommt⁴². Dies ist aber nur dann der Fall, wenn er nachweislich nicht alles in seinen Kräften Stehende getan, also offenkundig leichtfertig gehandelt hat⁴³.

Höhepunkt und Mittelpunkt des Lebens der katholischen Kirche ist die Feier der Eucharistie. Sie ist in besonderem Maße Ausdruck des gemeinsamen katholischen Glaubensbekenntnisses. Daraus folgt auf der einen Seite die Pflicht jedes Gläubigen, an Sonntagen und gebotenen Festtagen an der hl. Messe teilzunehmen, wo immer sie in einem katholischen Ritus gefeiert wird (cc. 1247, 1248). Diese Pflicht kann demnach nicht durch Teilnahme an einem nichtkatholischen Gottesdienst erfüllt werden; es entsteht aber auch keine dahin zielende Ersatzpflicht, wenn die Teilnahme an einer katholischen Eucharistiefeier unmöglich ist⁴⁴. Auf der anderen Seite folgt aus dem hohen bekenntnisgebundenen Rang der Eucharistiefeier, daß jede Form der sog. Interzelebration verboten ist (c. 908). Die Konzelebration ist Ausdruck nicht nur der Gemeinschaft im Priestertum, sondern der Einheit der Kirche selbst. Deshalb würde die Interzelebration etwas vortäuschen, was tatsächlich nicht vorhanden ist.

Diese ebenso ernste wie unvermeidliche Feststellung ist gewiß nicht beglückend, sondern läßt die ganze traurige Last erkennen, die alle Christen zu tragen haben und um deren allmählichen Abbau alle Bestrebungen im Ökumenismus bemüht sind. Es ist eine auffallende Merkwürdigkeit der kirchlichen Rechtsordnung, daß sie vom Tode her einen Lichtschimmer durchscheinen läßt. Der Ortsobershirte kann es gestatten, daß dem verstorbenen Angehörigen einer nichtkatholischen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft die Ehre des kirchlichen Begräbnisses zuteil wird, wenn ihm diese letzte Ehre von einem Amtsträger seiner Glaubensgemeinschaft nicht erwiesen werden kann und wenn dies nicht ganz gegen den Willen des Verstorbenen wäre (c. 1183 § 3). Dies ist deshalb für die erneuerte Grundgestalt der ökumenisch bedeutsamen Bestimmungen symptomatisch, weil hier dem gläubigen Glied einer getrennten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft etwas zugesprochen wird, was manchen katholischen Christen versagt werden muß (vgl. c. 1184). Darin zeigt sich am Ende sogar wieder das erneuerte ekklesiologische Rahmenwerk, das von der rein negativen Betrachtung alles Außerkatholisch-Christlichen zu einer realistischen Einschätzung von Kirchenbildendem und Defizientem, zum Denken und Sprechen über getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften gefunden hat.

⁴² Es trifft deshalb nicht zu, daß zwischen c. 1366 und c. 1125 eine rechtlich nicht auszugleichende Spannung bestehe; so *A. Ebnetter*, (vgl. Anm. 41) 358.

⁴³ Es ist *A. Ebnetter* (vgl. Anm. 41) S. 358 darin zuzustimmen, daß C. 1366 in dieser Hinsicht »zum vorneherein ein unpraktikables Strafrecht« sein werde. »Für einen Schuldspruch müßte dem katholischen Ehepartei ... größte Pflichtverletzung nachgewiesen werden. Man müßte ihm mangelnden Einsatz für seinen Glauben schlüssig und überzeugend nachweisen können.«

⁴⁴ Nach bisherigem Recht (*DirOec I [Anm. 27] n. 47: AAS 59 [1967] 588; Nachkonz. Dokumentation 7, S. 46 f.*) war zwar keine Rechtspflicht statuiert, aber immerhin eine Empfehlung ausgesprochen, von der jetzt nicht mehr die Rede ist.