

Der Seelsorger vor dem neuen Codex

Ein neuer Codex! Wenn man bedenkt, was der Codex Iuris Canonici von 1917/18 in der lateinischen Kirche bedeutete: die erste Gesamtkodifizierung in der Kirchengeschichte – dann erweist sich der Codex 1983 als objektiv bescheideneres Ereignis. Wenn man bedenkt, welche Achtung und Beachtung der erste Codex bis in die Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil bei jedem halbwegs verlässlichen Theologiestudenten und Seelsorger *volens volens* fand, dann prägt sich das Ereignis der ersten Codexrevision auch subjektiv schwächer aus.

Das Kirchenrecht *hatte* in den letzten zwanzig Jahren keine guten Zeiten. Sein einstiger Glanz erlitt nicht nur von einzelnen seiner Inhalte, sondern auch von prinzipiellen theologischen Überlegungen her manche Trübung. Als darum das Konzil neue Weichen stellte und der noch nicht reformierte Codex im Rückstand war, bereitete es den meisten Seelsorgern herzlich wenig Mühe, sich am Geist der Konzilsdokumente zu orientieren und den Codex toter Buchstabe sein zu lassen, mochte noch so sehr festgelegt sein, daß jede seiner Bestimmungen bis zu ihrer ausdrücklichen Aufhebung jeweils Geltung behalte.

Dieser Zustand hat lange gedauert, vielleicht länger als bekömmlich. Es könnte sich in der Kirche streckenweise fast so etwas wie jenes Gefühl entwickelt haben, das man bei italienischen Ämtern vermutet: daß sie während der Regierungskrisen den Eindruck gewinnen, eine Regierung sei gar nicht besonders nötig . . . Dazu kommt, daß die Codexreform eine recht gewundene Bahn gegangen ist. Vorstadien und Entwürfe weckten zum Teil schwere und schwerste Bedenken, man erinnere sich an die legendäre „*Lex ecclesiae fundamentalis*“. Spannungen zwischen den Tendenzen des Konzils und Tendenzen der Reformkommission waren offenkundig und sind z. T. in den neuen Codex eingegangen. Dieser erfuhr darum schon manche Vorschußkritik.¹ Auch das hat bewirkt, daß man ihm nur mit gedämpftem Interesse, mit zwiespältigen Erwartungen entgegensah.

Aber nun ist er da, mag auch manch einer versucht sein, ihn zu begrüßen wie weiland General de Gaulle Chruschtschow begrüßt haben soll: *Eh bien vous voilà* – Da sind Sie nun halt mal!

Es ist meine Überzeugung, daß der neue Codex auch etwas mehr und etwas wohlwollenderes Interesse verdient. Das mindeste, was ein Seelsorger sich sagen muß, ist, daß Rechtsunsicherheit und Wurstelei auch für die besten Ideen und Bestrebungen kein gedeihliches Klima sind. Des weiteren darf festgestellt werden, daß zwischen dem ersten veröffentlichten Entwurf von 1975 und dem Codex von 1983 doch wirkliche Fortschritte stattgefunden haben, gerade in dem uns interessierenden Bereich.

Es soll hier also, ohne organisierten Enthusiasmus, aber in positiver Offenheit und in richtiger Einschätzung der Bedeutung des Rechts für die Kirche, gefragt und erörtert werden, was der neue Codex – oder die Ära des 2. Codex – für die

¹ Exemplarisch für vieles: Concilium 17 (1981), Heft 8/9: Das revidierte Kirchenrecht: Eine verpaßte Chance?

Pastoral, für den Seelsorger bringt. Das wäre allerdings der Plan für ein ganzes Buch. Auf wenigen Seiten müssen wir uns beschränken einerseits auf ein paar allgemeine Erwägungen, andererseits auf ein einziges Paradigma: das Sakramentenrecht, und darin noch einmal auf eine kleine Auswahl von Problemen. Besonders das Eherecht (nebst dem Ordo) bleibt ganz außer Betracht, gerade *weil* es für den Seelsorger immer noch das Herzstück seiner pastoralen Rechtsbindung ist. Es verlangt eine eigene kompetente Behandlung.

I. Die allgemeine Erwägung: Recht, Liturgie und Seelsorge

1. Wer Gemeinschaft sagt, sagt auch Recht:

Klare, verlässliche, mitteilbare, disputierbare Regelung des Zusammenlebens wenigstens in Grundzügen und wesentlichen Belangen. Nur in einer Kleingruppe mit fragloser Zusammengehörigkeit genügt die bloße Gruppenpsychologie, um das Zusammenleben zu regeln (und dann sind „Rechte“ erst noch nicht garantiert). Sonst gilt, wenn auch nicht total: Ohne Recht keine Verlässlichkeit, ohne Verlässlichkeit kein Zusammenleben.

Recht gilt in einer großen Gemeinschaft fundamental als Identitätsfestlegung. Darum wird vom Kirchenrecht gesagt, es sei zuerst „bekenndendes Recht“.² Es sagt Identität (mit der Kirche) durch Glaubensbekenntnis aus. Die Identität fand und findet eine religiöse Gemeinschaft aber auch (und vor allem) in ihrem Kult, was für die Kirche bedeutet: im darstellenden Vollzug ihrer Christusbeziehung. So ist die andere Wurzel des kirchlichen Rechts „liturgisches Recht“. Und aus dieser Identitätsfestlegung erfließt dann, was an sonstiger Gemeinschaftsordnung festgelegt werden muß. Das ist aber alles an die Grundlegung gebunden und darauf bezogen: auf Christus, auf das Leib-Christi-Sein.

2. Was soll „liturgisches Recht“ sein?

In der Liturgie stand man, was ihre „Ordnung“ betrifft, eigentlich immer auf doppeltem Boden. Es gab und gibt die „Ordines“ oder „libri liturgici“, und es gibt „das Sakramentenrecht“, für uns seit 1918 im Codex. Wie verhalten sie sich zueinander? Der alte Codex statuierte in c. 2 etwas vage: „Codex, plerumque, nihil decernit de ritibus . . .“, und der neue folgt ihm fast wörtlich. Aber die Frage ist: Wenn „meistens nicht“, warum dann nicht „nie“? Wenn „bisweilen“, warum dann nicht „immer“? Der alte und der neue Codex beanspruchen für sich jedenfalls den Vorrang, der neue schärfer als der alte,³ bestätigen aber ausdrücklich die Geltung der liturgischen Bücher.

Eine klare Unterscheidung zwischen den „leges“ der liturgischen Bücher und dem Sakramentenrecht des Codex läßt sich nicht durchführen. Zwar geht der Codex bei Fragen der Gestaltung des liturgischen Ablaufs nicht ins einzelne. Aber einerseits findet man im Codex manche wirklich „liturgische“ Vorschrift, andererseits in den Ordines vieles, was Rechtsordnung ist.

² Vgl. zum folgenden den evangelischen Autor Hans Dombois, *Das Recht der Gnade* (Witten 1969), 39–67, und konkret: *Reiner Kaczynski*, *Liturgie und Recht. Anmerkungen zum neuen Codex der lateinischen Kirche*, in: *Gottesdienst* 17 (1983), 41–43.

³ Sagte der alte von den liturgischen Vorschriften: *Vim suam retinent, nisi earum aliqua in Codice expresse corrigatur*, so statuiert der neue (c. 2): „... nisi earum aliqua Codicis canonibus sit contraria. Es braucht also anscheinend keine ausdrückliche Korrektur mehr.“

An sich wäre aber als Ziel eine qualitative Unterscheidung wünschenswert. Dann gehört es zu den eigenen Aufgaben des liturgischen Rechts, festzulegen

- a) wer berechnigte *Teilnehmer* an einer Feier sind,
- b) welches die „berechnigte“ oder nötige *Gestalt* einer Feier ist,
- c) welches ihre nötige *Ordnung* ist.

Für alle drei Punkte sollte im Codex eine Art Minimalprinzip der Rechtsfähigkeit gelten, indem das und nur das festgelegt wird, was zur Identität kirchlicher Liturgie nötig ist.

Die liturgischen Bücher sollen dann weiter gehen. Liturgische „Ordnung“ ist mehr als „verbindliche Rechtssetzung“. Es soll liturgische Spielregeln mit theologisch-anthropologischem Hintergrund geben. Aber dann sollen liturgische Bücher als solche nicht mit dem Codex gleichgesetzt, nicht als Rechtsnormen verstanden werden, sondern eben als spezifisch liturgische und liturgisch-pastorale „Kunstanweisungen“. ⁴ Mancher freudlosen Rubrizisterei wäre so der Boden entzogen.

Nach der anderen Seite hin soll anlässlich des neuen Codex wieder einmal festgehalten werden, daß *Rechtsordnung nicht mit Moralordnung* gleichgesetzt werden darf. Es ist zwar nach bestimmten Regeln moralische Pflicht, eine Rechtsordnung einzuhalten (oder eben nicht). Aber damit werden nicht ihre *Inhalte* von selber zu moralischen Inhalten, wenn es ihr Gegenstand nicht ohnehin ist. Eine „Theologia moralis ad normam CIC“ wird also hoffentlich nicht mehr geschrieben. Das Übergehen einer Rechtsnorm folgt anderen Kriterien als das Übertreten der ethischen Ordnung.

3. Eigenarten des kanonischen Rechts

Wer die Canones des Sakramentenrechts liest, dem muß eine allgemeine Eigenheit des Codex auffallen. Einige Canones entsprechen recht genau den oben erwähnten Postulaten. Sie regeln berechnigte Teilnahme, berechnigte Gestalt, nötige Ordnung. Daneben enthält der Codex – im Unterschied zu profanen Gesetzbüchern – aber auch theoretische, theologische Aussagen und reine Ermahnungen pastoraler Art, die gar nicht in „Gesetze“ umsetzbar sind. Für die erstgenannten stehen im Sakramentenbereich die jeweils ersten der einleitenden Canones (834, 840), sodann die „Definitionen“ der einzelnen Sakramente. Von der zweiten Art ist etwa c. 978 § 1: „Der Priester sei eingedenk, daß er beim Beicht hören zugleich die Rolle des Richters und des Arztes spielt . . .“ ⁵

⁴ Die neuen deutschen liturgischen Bücher tragen den Titel „Die Feier . . .“, während sie im Lateinischen „Ordo . . .“ heißen. In der Wortwahl „Die Feier“ liegt eine gute liturgische, pastorale, ja sakramentaltheologische Intention. Aber das wurde bezahlt mit umgangssprachlicher Unhandlichkeit. „Die Taufordnung, die Firmordnung verlangt, daß . . .“ ließe sich gut sagen. „Die Feier der Kindertaufe verlangt . . .“ ist nicht eindeutig und wird schwerlich gebraucht. Der Titel „Feier“ statt „Ordnung“ macht also ein stückweit sprachlos. Am besten reden wir eigenwillig eben doch von der „Taufordnung“ etc., um die offiziellen liturgischen Bücher zu bezeichnen.

⁵ Eine klassische Kombination dieser beiden Aussageformen ist der Einleitungscanon zur Pars De sacramentis, 840: „Die Sakramente des Neuen Bundes wurden von Christus dem Herrn eingesetzt und der Kirche anvertraut. Sie sind, als Handlungen Christi und der Kirche, Zeichen und Mittel, durch welche der Glaube ausgedrückt und gestärkt, Gott Verehrung gezollt und der Menschen Heiligung bewirkt wird. So tragen sie aufs höchste bei zur Bildung, Stärkung und Sichtbarmachung der kirchlichen Gemeinschaft. Und deshalb müssen sowohl die Liturgen wie die übrigen Christgläubigen sie mit größter Ehrfurcht und gebührender Sorgfalt feiern.“

Ist bei solchen Sätzen klar, daß sie nicht „Recht“ im engeren Sinne sind, so bedürfen die theologischen Aussagen noch einer genaueren Situierung. Man kann sie „bekenndendes Recht“ nennen, insoweit darin wirklich Glaubensbekenntnis investiert ist (vergleichbar dem Bekenntnis des Glaubens als Voraussetzung zur Taufe). Darüber hinaus sind sie aber einfach theologische Referenz (so wie es historische oder humanwissenschaftliche Referenzen geben kann), und als solche müssen sie sich theologisch, extrakanonisch bewähren. Sie können bessere oder weniger gute Theologie sein, auf der Höhe der Zeit oder etwas im Rückstand.⁶ Nicht aber ist das so zu verstehen, als wäre ihr theologischer Inhalt eo ipso, weil er im Codex steht, rechtlich verpflichtend gemacht, als wäre ihr kognitiver Status disziplinär aufgewertet oder gar dogmatisch definiert. Indirekt, im Sinne der loci theologici, hat es natürlich seine Bedeutung, wenn eine theologische Aussage Eingang in den Codex gefunden hat, aber nicht eine abschließende, in sich allein stehende Bedeutung. Das ist für die nachherige Einzelbetrachtung wichtig. Denn einerseits können in den theologischen Canones wichtige pastorale Orientierungen liegen, andererseits mag gerade in ihnen ein gewisser Rückstand auf pastorale Forderungen diagnostiziert werden.

Im folgenden soll fast stichprobenartig auf pastorale Belange bei den einzelnen Titeln hingewiesen werden. Sichere Information bewahrt den Seelsorger auch vor pastoralen Fehlentscheidungen.

II. Neues Sakramentenrecht – pastoral beleuchtet

Eine Feinanalyse der Canones 834 und 840 (s. Anm. 5) würde die Spannung zeigen zwischen einer starren und einer umfassenderen Liturgie-(Sakramenten-) Definition. C. 834 beschränkt sich auf die Polarität „Heiligung des Menschen“ – „Verehrung Gottes“ als „Ausübung des Priesteramtes Christi“. C. 840 reicht diesen Gedanken an durch „Ausdruck und Stärkung des Glaubens“ sowie durch „Herstellung der kirchlichen Gemeinschaft“.⁷

Diese Spannung ist ja schon in der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium (= SC) des 2. Vatikanums vorhanden, aus welcher sich die allgemeinen Canones weitgehend nähren.

Sie findet sich in den Einleitungscanones noch für ein zweites Thema: hierarchische und kommunitäre Struktur der Liturgie.

Ganz der hierarchischen Sicht verpflichtet sind der theologische c. 835 (außer § 4) und der Ordnungscanon 838 (vgl. SC n. 7 und 22). Dann aber bezeichnet c. 837 auch mit dem Konzil (SC 26) als Subjekt der Liturgie „die Kirche selber, das Sakrament der Einheit, nämlich das heilige Volk, unter den Bischöfen geeint und geordnet . . .“ Das ist die andere Optik, wie auch c. 899 § 2, wo für die Eucharistiefeier das Volk Gottes im Casus rectus steht, „indem alle Gläubigen, Kleriker wie Laien, zusammenwirkend teilhaben (participando concurrunt), jeder auf seine Weise nach der Vielfalt der Stände (ordines) und der liturgischen Ämter . . .“ (SC 26). Für den Vollzug wird mit dem Konzil (SC 27) „wenn immer möglich“ die gemeinschaftliche Feier mit tätiger Teilnahme der Gläubigen gefordert.

⁶ Z. B. ließe sich wohl für jedes Sakrament eine treffendere Charakterisierung finden, als der Codex sie jetzt bietet.

⁷ Die Aussage, daß die Sakramente „von Christus eingesetzt“ seien, wird nicht als theologischer Topos kenntlich gemacht und könnte so zu katechetischen Behauptungen verleiten, die für die Mehrzahl der Sakramente historisch-exegetisch nicht gedeckt sind.

Die alte disziplinäre Unveränderlichkeit der Riten atmet c. 846 (mit SC 22 § 3), und c. 841 sucht das – theologisch nicht durchaus schlüssig – mit der Tatsache zu begründen, daß die Sakramente „für die ganze Kirche dieselben“ seien und „zum göttlichen depositum“ gehören; beides gilt nur und höchstens für die „substantia sacramentorum“. Das Prinzip der pastoralen Anpassung, vom Konzil selber eingeführt, hat aber inzwischen zu einem Liturgieverständnis und einer Liturgiepraxis auch der „Bravsten“ geführt, an welcher der Grundsatz „nemo quidpiam proprio Marte“ (keiner das geringste auf eigene Faust) auch als bloße väterliche Ermahnung glatt vorbeigeht.

Wichtig für den Seelsorger, aus pastoralen wie aus theologischen Gründen, ist der c. 844, welcher die ökumenische Situation der Sakramentenpraxis absteckt. Der alte Codex sagte c. 731 § 2 kategorisch: „Es ist verboten, die Sakramente der Kirche Häretikern und Schismatikern zu spenden, auch wenn sie guten Glaubens irren und nach ihnen verlangen – ehe sie nicht die Irrtümer verworfen haben und mit der Kirche versöhnt wurden.“ Dann brachten die „ökumenischen Direktorien“ erste Änderungen, und der heutige Codex statuiert in ihrem Gefolge dieses: 1. Wenn es *Katholiken* physisch oder moralisch unmöglich ist, einen katholischen Priester zu erreichen, dürfen sie, aus Notwendigkeit oder zu wirklichem geistlichem Nutzen, die *Eucharistie* und die *Krankensalbung* von solchen *nichtkatholischen* Amtsträgern empfangen, in deren Kirchen diese Sakramente gültig vorhanden sind. Die Gefahr von Irrtum und Indifferentismus muß ausgeschlossen sein. Nach dem augenblicklichen Stand der römischen Theologie bezieht sich diese Möglichkeit vor allem auf orientalische und altkatholische Priester (Utrechter Union).

2. Der *katholische Priester* darf Mitgliedern der *getrennten orientalischen Kirchen* die Sakramente der *Eucharistie*, der *Buße* und der *Krankensalbung* spenden, wenn sie aus eigenem Antrieb danach verlangen.

3. Bei *Todesgefahr* oder anderer *schwerwiegender Notwendigkeit* darf der *katholische Priester* dieselben Sakramente auch den Angehörigen *anderer christlicher Gemeinschaften* geben, die darum bitten und ihren Amtsträger nicht erreichen können – vorausgesetzt, daß sie *inbezug auf diese Sakramente* mit dem katholischen Glauben übereinstimmen. Man wird hier das Wort „Glaube“ im strengen theologischen Sinn verstehen dürfen und es unterscheiden von theologisch formulierter „Doktrin“.

Und eine sehr „anständige“ Schlußbestimmung: Bischöfe und Bischofskonferenzen sollen über diese Praktiken erst Normen aufstellen *nach Konsultierung* der Behörden jener Kirchen, die es betreffen kann. So soll der Eindruck einer einseitigen Vereinnahmung vermieden werden.

1. Die Taufe

Bei der Erörterung des Taufrechts kann exemplarisch für alle weiteren Sakramente gesagt werden: Zumeist sind alle Regelungen, die der Codex in pastoraler Hinsicht trifft, schon in der Taufordnung (etc.) enthalten. Andererseits enthält die Taufordnung Richtlinien, welche nicht in den Codex Eingang gefunden haben. Als Schluß drängt sich auf: Für alle Sakramente soll die *pastorale regula proxima* die betreffende liturgische „Ordnung“, nicht (bloß) der Codex sein. Die pastora-

len Vorbemerkungen der Ordnungen soll darum der Seelsorger nicht nur einmal gelesen haben!

Im Sinne der Ordnungen beschränkt sich nun auch der neue Codex nicht mehr auf die Einteilung Spender – Empfänger, sondern bringt bei jedem Sakrament ein erstes Kapitel „De celebratione“.

Stellen wir zunächst fest, was sich bei der Taufe vom alten zum neuen Codex geändert hat.

1. Der Unterschied „feierliche“ Taufe/Nottaufe ist relativiert, existiert begrifflich nicht mehr (c. 850). Denn nach der Taufordnung (n. 17 der Vorbemerkungen) beschränkt sich die Taufe bei Lebensgefahr des Täuflings nicht notwendig auf das zur Gültigkeit des Sakraments Erforderte, sondern die Kürzungen sollen sich bloß nach dem Grad der zeitlichen Dringlichkeit richten.

2. Der Diakon gehört nun nach c. 861 zu den ordentlichen Taufspendern. Und wenn ein ordentlicher Spender fehlt oder verhindert ist, „*spendet die Taufe erlaubterweise ein Katechist oder jemand anders, der vom Ortsordinarius zu diesem Amt beauftragt ist . . .*“ Das ist von der normalen Taufe gesagt; denn vom „casus necessitatis“ ist nachher die Rede.

Damit ist also grundsätzlich die (in der Taufordnung noch nicht vorgesehene) Möglichkeit eröffnet, daß *nicht ordinierte Seelsorger* (Pastoralassistenten und -assistentinnen etc.), welche sich mit Ordinierten die Gemeindepastoral teilen, den *Dauerauftrag zur Taufspendung* „*impedito ministro ordinario*“ erhalten können. Es ist zu hoffen, daß die Ordinariate im Sinne des pastoralen Nutzens rasch handeln.

Bei der Nottaufe besteht die Einschränkung nicht mehr, daß Vater oder Mutter nicht taufen dürften. Von einer „Nachholung der Zeremonien“ spricht der Codex nicht mehr, doch sieht die Taufordnung sie vor. Ihre Opportunität ist also eine pastorale Entscheidung.

3. Merke: Von einer *cognatio spiritualis* (zwischen Täufling und Paten) ist im neuen Codex nicht mehr die Rede (es gibt sie also auch nicht mehr als Eehindernis).

4. Vom *Patenamt* sind die Eltern, *nicht mehr aber der Ehepartner* eines Täuflings, ausgeschlossen (c. 874). Gemäß der veränderten Rolle in der Taufliturgie ist nicht mehr die Rede davon, daß die Paten das Kind beim Taufakt berühren müssen.

5. Der lange c. 746 des alten Codex über die Taufe im Mutterleib ist verschwunden.

Weitere Stichworte zum Merken:

- Taufen in Gebärdensprache sind im Prinzip verpönt (c. 860).
- Täuflinge, die den Vernunftgebrauch erlangt haben, sollen gleich im Anschluß an die Taufe gefirmt werden und die Eucharistie mitfeiern (c. 866). Berechtigter Firmspender ist *eo ipso* der berechnigte taufende Priester.⁸
- Über das Taufgespräch sowie über gemeindliche Gestaltung der Tauffeier ist die Taufordnung ausführlicher als der Codex.

⁸ Dieselbe Vollmacht hat der aufnehmende Priester bei der „Aufnahme gültig Getaufter in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche“. Nach c. 869 § 2 sind aber solche „Konvertiten“ *nicht mehr* bedingungsweise zu taufen, außer bei konkretem *ernsthaftem Zweifel* an der Gültigkeit ihrer Taufe.

2. Die Firmung

Die Firmvollmacht für Presbyter hat im neuen Codex noch einmal eine leicht veränderte Regelung erfahren. Für die Lebensgefahr lautet die Regel kurz: *parochus, immo quilibet presbyter* (c. 883). Die feingespinnene Stufung der Firmordnung, Vorbemerkung 17c, ist für eine Bedingung *ad validitatem* ohnehin schwerlich zu handhaben.

Der Bischof kann nun selber bestimmte Firmspender für die Diözese bevollmächtigen (c. 884 § 1).

Und c. 884 § 2 steht schon in der Firmordnung, scheint aber bislang kaum bemerkt zu werden: Aus besonderen Gründen – etwa wegen der großen Zahl der Firmlinge – kann *im konkreten Einzelfall* jeder berechnigte Firmspender „*sich Priester beigesellen, daß auch sie das Sakrament spenden*“. Die Einschränkungen, welche die Firmordnung dabei noch macht, fehlen im Codex; und weil es sich da um eine ausgesprochene Rechtsmaterie handelt, dürfte hier der Codex das letzte Wort haben.

Als berechnigte Empfänger (im Sinne der Erlaubtheit) setzt der Codex Getaufte voraus, welche „geeignet unterwiesen, ordnungsgemäß disponiert und imstande sind, die Taufgelübde zu erneuern“ (c. 889 § 2). Das geht in Richtung des pastoralen Zieles der Überlegtheit und Freiwilligkeit (nicht Beliebigkeit) des Firmempfangs.

Die Festlegung des Firmalters ist den Bischofskonferenzen anheimgestellt (c. 891), und als Firmpate wird der Taufpate empfohlen (c. 893 § 2).

3. Die Eucharistie

Über dieses Hauptsakrament lassen sich eine ganze Reihe von bemerkenswerten Einzelbestimmungen namhaft machen.

Verbesserte Einteilung

Zunächst bietet der neue Codex gegenüber dem alten eine (theologisch) verbesserte Einteilung. Der *alte* hatte in der Pars De Sacramentis einen Titel „De sanctissima Eucharistia“, und dieser enthielt zwei Kapitel: „De sacrosancto Missae sacrificio“ und – man staune – „De sanctissimo Eucharistiae sacramento“. Letzteres meinte den Kommunionempfang; somit schien „das Meßopfer“ aus dem Sakrament ausgegliedert. Über die „Verehrung“ des Altarsakraments sucht man in diesem ganzen Titulus vergebens etwas. Ihr ist im 3. Teil „De cultu divino“ ein eigener Titel gewidmet: De custodia et cultu sanctissimae Eucharistiae.

Der *neue* Codex behält zwar in der theologischen Definition (c. 897) die alte bloße Juxtaposition bei, daß in diesem Sakrament Christus „*continetur, offertur ac sumitur*“, teilt dann aber ein in die Zelebration (Caput I) und in die Aufbewahrung und Verehrung (Caput II), und die Celebratio ist nicht etwa unterteilt in „Opfer und Sakrament“, sondern in De Eucharistiae ministro und De Eucharistia *participanda*. Dieser letztere Artikel spricht dann nur von der Kommunion. So ist die innere Einheit von Eucharistiefeier und Kommunionempfang implizit wiederhergestellt. Den Gläubigen wird „aufs höchste empfohlen“, in der Eucharistiefeier die Kommunion zu empfangen (c. 918); die „Sonntagspflicht“ (unter dem Titel De temporibus sacris) hat den Wortlaut „*missam participandi*“ (c. 1247), ein

Mischausdruck, der beim Titel *De Eucharistia* nicht vorkommt. Dort heißt es meist „*celebratio eucharistica*“.⁹

Der Minister

Seltsam, daß es bis heute nicht gelungen ist, den kirchlichen Begriff des *minister* (*sacramenti, Ecclesiae*), etwa in Entsprechung zu *ministerium* und *administrare*, überzeugend und gebräuchlich ins Deutsche zu übersetzen. Neue Regelungen in diesem Artikel sind die Konzelebration (c. 902) und die Zulassung von Laien als Kommunionhelfer (c. 910, vgl. c. 230).

Ausdrückliche Erwähnung findet, um verboten zu werden, die Konzelebration mit Amtsträgern „von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die mit der katholischen Kirche keine volle Gemeinschaft haben“ (c. 908).

Ein Paradox der heutigen Lage spiegelt sich in den Regeln der Meßhäufigkeit. Einerseits ist der Wiederholung breiter Raum geöffnet. Mit bischöflicher Zustimmung ist an allen Tagen Bination, an Sonn- und Feiertagen Trination möglich – weil die pastoralen Bedürfnisse danach rufen (c. 905). Andererseits wird den Priestern „angelegentlich die tägliche Zelebration empfohlen“ (c. 904 nach Konzilsdekret *Presb. Ordinis* 13; der alte Codex machte die Zelebration zur Pflicht „*pluries in anno*“: c. 805). Sogar die alte Vorschrift einer ministrierenden Person ist relativiert (c. 906). Paradox ist, daß die Messe „mehrmals im Jahr“ vorgeschrieben wurde, als die priesterliche Spiritualität mit Selbstverständlichkeit die tägliche Zelebration einschloß, und daß diese nun ans Herz gelegt wird im Augenblick, wo dieselbe Spiritualität (und nicht etwa ihr Mangel) größeres Gewicht auf die Eucharistiefeier mit einer Gemeinschaft legt und im Durchbrechen der Regel mehr die Chance einer Vertiefung als die Gefahr einer Erkaltung erfährt. Auch die Frage des Gleichgewichts zu den binierten Tagen und trinierten Wochenenden bleibt gestellt.

Die Teilnahme

Der Vorauskang des Bußsakramentes vor der Erstkommunion ist nun festgeschrieben trotz Empfehlung einer möglichst baldigen Zulassung nach Erlangung des Vernunftgebrauchs (c. 914).

Die frühere Aufforderung zum häufigen Kommunionempfang (alter c. 863) ist nicht mehr aufgenommen, oder besser ersetzt durch die allgemeine Empfehlung, in (jeder) Eucharistiefeier zu kommunizieren (c. 918).¹⁰

Im Sinn eines integrierten Eucharistieverständnisses ist die Erlaubnis des c. 917: Wer an einem Tag schon kommuniziert hat, darf es wiederum tun, wenn er an einer weiteren Eucharistiefeier teilnimmt (nicht „*extra missam*“).

Das *Nüchternheitsgebot* lautet für Priester und Gläubige auf eine Stunde vor dem Kommunionempfang (außer Wasser und Medikamente). Auch davon entbunden

⁹ Der Ausdruck „*missa*“ steht noch isoliert, wo vor der Zelebration im Bewußtsein schwerer Sünde gewarnt wird (c. 916), bei der Kommunion „*extra missam*“ (c. 918), bei der Unterscheidung von Messe und Aussetzung (c. 941 § 2) und dann breit und ausgiebig beim „*Meßstipendium*“ (cc. 945–958).

¹⁰ Der Sinn ist allerdings nicht absolut eindeutig. C. 918 könnte auch bedeuten: Man soll die Kommunion „während der Eucharistiefeier selber“ empfangen (nicht *extra missam*). War in der Kommission wohl auch die Meinung am Werk, es werde heutzutage „ohnehin zu leicht kommuniziert“?

sind Alte und Kranke und deren Pflegepersonen sowie Priester vor der Bination und Trination (c. 919).

Die Pflicht zur *Osterkommunion* erscheint vom Termin her relativiert. Aus einem „gerechten Grund“ kann sie auch zu einer anderen Jahreszeit erfüllt werden.

Rituelle Vorschriften

Bei der Vorschrift des „ungesäuerten“ Brotes scheint eine leichte Lockerung in der Formulierung zu bestehen: Statt „debet“ heißt es jetzt: Gemäß alter Tradition der lateinischen Kirche verwende der Priester ungesäuertes Brot (c. 926).¹¹

Tageszeitliche Beschränkungen für die Zelebration gibt es nicht mehr, außer jene Normen, die beispielsweise die Liturgie das Triduum sacrum (Gründonnerstag – Karsamstag) regeln (c. 931).

Die Rechtssetzung über den *Zelebrationsort* weist folgende Vereinfachung auf. Die Notwendigkeit in einem Sonderfall erlaubt die Zelebration außerhalb eines „heiligen Ortes“. In diesem Fall sind Tischtuch und Korporale, nicht mehr aber ein „Altarstein“, vorgeschrieben (vgl. schon Allgemeine Einführung ins Römische Meßbuch n. 265). Der alte Codex hat die Zelebration „in Tempeln von Häretikern und Schismaticern“ ausdrücklich verboten (alter c. 823); der neue gestattet dasselbe ausdrücklich aus einem gerechten Grund und mit ausdrücklicher Erlaubnis des Ortsordinarius (c. 933).

Die Bestimmungen über den Tabernakel entsprechen den Äußerungen der Allgemeinen Einführung ins Missale n. 276–277 (c. 938). Vom ewigen Licht ist die Rede, aber dessen Material nicht mehr vorgeschrieben (c. 940).

Was die Verehrung des eucharistischen Herrenleibes betrifft, so wird das Verbot der Aussetzung während einer Eucharistiefeier bestätigt (c. 941 § 2). Weitere Spezifizierungen, besonders zwischen Aussetzung in der Monstranz und im Ziborium, werden nicht gegeben. Priester und Diakon können den „eucharistischen Segen“ erteilen; Akolythen, Kommunionhelfer und andere Beauftragte dürfen in besonderen Fällen aussetzen und reponieren, nicht aber den Segen erteilen (c. 943).

Das Stipendienwesen ist in 14 Canones (alt 21) geregelt.

Je nach diözesanem Entwicklungsstand und örtlicher Praxis funktionieren die Canones über die Eucharistie als Verweis auf Grenzen, als Bestätigung der Praxis oder als Erinnerung an ungenutzte Möglichkeiten.

4. Die Buße

Neu ist selbstverständlich die Erwähnung der Generalabsolution. Dies geschieht aber in rein restriktivem Ton, stärker als in der „Bußordnung“ von 1974. Ja eine Aussage der Bußordnung, der *Instructio* der Glaubenskongregation von 1972 (s. Bußordnung, Pastorale Einführung n. 31) und noch des Entwurfs von 1975 ist ins genaue Gegenteil gewendet worden. Dort hieß es nämlich sinngemäß: *Wenn genügend Beichtväter zur Hand sind*, darf man wegen eines bloßen Großandrangs (wie bei Festivitäten oder Wallfahrten) nicht die Generalabsolution erteilen.

Der heutige c. 961 § 1,2° übernimmt diesen Passus so: „Die Notwendigkeit (der Generalabsolution) wird nicht als genügend erachtet, (selbst) wenn Beichtväter

¹¹ Die Frage des „vinum non fermentatum“ (Traubensaft), für alkoholranke Priester eine zwingende Erfordernis, wird nicht erwähnt. Dafür gibt die Gottesdienstkongregation die Erlaubnis, vgl. Archiv f. kath. Kirchenrecht 150 (1981), 556f.

nicht zur Verfügung stehen, bei einem Großandrang, wie er bei Festivitäten oder Wallfahrten vorkommen kann.“ Die Meinung ist wohl: Diese Leute sollen wieder beichten und kommunizieren, wenn kein Andrang herrscht (im Unterschied wohl zu Verhältnissen, wo nur wenige Male im Jahr ein Priester hinkommt). Über diesen Problemkreis hat inzwischen die Bischofssynode diskutiert und ihre Meinungen kundgetan. Es erübrigen sich im Augenblick weitere Auslassungen. Was der Beichtvater ferner wissen muß:

Wer von *seinem* Bischof (Inkardinations- oder Wohndiözese) die *Beichtjurisdiktion* erhalten hat, besitzt sie nun überall, es sei denn, ein einzelner Bischof sperre sie speziell für seine Diözese (c. 967 § 2). Eine gesonderte Jurisdiktion für Nonnen (wie alter c. 876) ist nicht mehr erforderlich.

Von *reservierten Sünden* (alte cc. 893–900) ist im neuen Codex nicht mehr die Rede. Eine Verdeutlichung bringt c. 989, wenn er die *jährliche Beichtpflicht* für *schwere* Sünden statuiert. Bisher hatte es nur geheißen (alter c. 906) „alle seine Sünden“, und es war Sache der Theologie, nachzuweisen, daß die Vorschrift nur für Todsünden verpflichtend sein könne.

Der Ausdruck Todsünde findet sich übrigens im Sakramentenrecht des Codex nicht, sondern immer nur „schwere Sünde“. Es ist schwer zu erraten, was zu dieser terminologischen Änderung geführt hat. Einerseits ist sie pastoral dann nachteilig, wenn sie insinuiert, daß alles, was keine Todsünde ist, auch „nichts Schweres“ sei. Wenn man anderseits der moraltheologischen Diskussion um „wirkliche Todsünden“ ausweichen, ihr die Spitze nehmen wollte (gerade in der Diskussion um die Generalabsolution!), dann wäre das ohne Zweifel ein untauglicher Versuch, das Problem zu lösen.

Schließen wir diesen Titel mit dem Hinweis, daß der neue Codex die Beichtstuhlfrage den Bischofskonferenzen übergibt, aber ausbedingt, daß stets Beichtstühle „mit festen Gittern“ vorhanden sind – aber bloß, „damit die Gläubigen, die das wünschen, sich ihrer frei bedienen können“ (c. 964).

5. Die Krankensalbung

Schon im „Ordo unctionis infirmorum“ von 1972 ließ die pastorale Einführung einige Wünsche offen, so daß die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets sich veranlaßt sahen, ihr noch ein längeres „Einführungswort“ voranzustellen. Die Situation ist beim Codex nun theologisch und pastoral ähnlich. Die Ordnung der Krankensakramente wird hier also weitgehend bleiben.

Pastoral und für die Psychologie des Seelsorgers wohlthuend ist immerhin die Bestimmung, daß im Zweifelsfall, ob die Bedingungen zur Spendung erfüllt sind, das Sakrament gespendet werden soll, und zwar absolut, nicht bedingungsweise (c. 1005). Es war im alten Codex ein logischer Widerspruch, den Begriff der *Lebensgefahr*, der von seinem Wesen her ein hypothetischer Eventualbegriff ist, zur *Gültigkeitsbedingung* zu machen.

III. Bilanz

Die Pastoral ist nicht die einzige Ebene des kirchlichen Selbstvollzugs; die Sakramente sind nicht die einzige Ebene der Pastoral. Trotzdem wurde hier paradigmatisch die pastorale Bedeutung des neuen Sakramentenrechts untersucht. Was hat die Untersuchung erbracht?

Das Wesentliche geschah in den neuen Sakramentenordnungen, welche alle zwischen 1969 und 1973 in Kraft gesetzt wurden. Daß der neue Codex nicht darüber hinausging, begreift man umso eher, wenn man sich erinnert, daß die Codexkommission nach der Veröffentlichung des 1. Entwurfs 1975 eindringlich gemahnt werden mußte, vom Inhalt dieser liturgischen Ordnungen Kenntnis zu nehmen und ihm Rechnung zu tragen. Das ist nun tatsächlich geschehen. Von der causa der Generalabsolution abgesehen schränkt der Codex die Ordnungen nirgends ein, sondern läßt sich durch sie pastoral ergänzen, ja hat sogar einige Ausweitungen gebracht.

Wo also zusätzlich kirchenrechtliche Regeln ausgesprochen werden, dürfen sie – bei den besprochenen Sakramenten – im ganzen doch als funktional richtig beurteilt werden.

Als Subjekt und Objekt kirchlicher Rechtsordnung tut der „Minister“ also gut, sich die Stichworte der ihn betreffenden Regeln zu merken. Vor allem muß er die pastoralen Einführungen der Ordnungen – allen voran die Einführung ins Missale – zum x-ten oder zum ersten Mal (!) lesen und sich mit ihnen vertraut machen. Dann kann er sie zum Ausgangspunkt nehmen für die eigenverantwortliche liturgisch-pastorale Reflexion. Als „Kanon der Canones“ darf aber sicher dieser gelten, der bei der Eucharistie steht (c. 899 § 3): „Die Feier soll so gestaltet werden, daß alle Teilnehmer daraus möglichst viele Früchte ernten, zu deren Erlangung Christus der Herr das eucharistische Opfer eingesetzt hat“.

Ein Blick in „Kunst und Kirche“, Heft 1/1984

„Ort – Zumutung und Chance“

Aus dem Inhalt:

Lothar Kallmeyer: Ort, Bild und Handlung / „Das Leben findet statt“ – Ein Interview mit Christian Norberg-Schulz / Christian Norberg-Schulz: Ein bildhafter Ort / Jürgen Hülsmann: Orte im Raum / Helmut Geller: Ort der Ökumene / O. Uhl/D. Scheeren/H. Traut: Die Kirche im Dorf lassen.

Berichte: Martin Wurnig: Ort der Begegnung / Willi Egli: Pfarreizentrum Affoltern am Albis / Radoslav Zuk: Zwei ukrainisch-kath. Kirchen in Kanada und den USA / Neville Clouten: Kirche in Uppsala / Hartmut Winde: Wenn die Lobsänger schweigen, schreien die Steine / Günter Rombold: Otto-Mauer-Preis an Erwin Bohatsch / Horst Schwebel: Luther und die Folgen für die Kunst / Günter Rombold: Botschaft Bild / Werner Reiss: Wien, Kundmanngasse 19.

Dazu Informationen, Publikationen, English Summary.

Zu beziehen über den Buchhandel oder beim OÖ. Landesverlag Ges.m.b.H., Landstraße 41, A-4020 Linz.

Preise: Einzelheft S 95.–, Jahresabonnement S 350.–.