

Die Sakramente im neuen Kirchenrecht (II)

In einem ersten Beitrag (vgl. dieser Jahrgang S. 252—259) hat sich der Verfasser mit den Fragen der Kindertaufe, der Firmung sowie der Eucharistie und der Beichte befaßt. Der Fortsetzungsartikel behandelt vor allem Buße, Krankensalbung, Priesterweihe und Ehe, greift aber auch die Probleme der Sonntagspflicht und der Sakramentengemeinschaft mit getrennten orientalischen Kirchen auf.

(Redaktion)

1. Wann darf man die Generalabsolution spenden?

Aufgrund des neuen Codex (can. 960—963) sind in den Vorbemerkungen des „Ordo Paenitentiae“ von 1974 (Nr. 31—34.38f) erhebliche Textänderungen vorzunehmen.¹ Diese betreffen jedoch zumeist nur Fragen der Formulierung. Inhaltlich ist zu verzeichnen, daß Priestern nicht mehr das Recht zusteht, über die vom Diözesanbischof in Absprache mit der Bischofskonferenz bestimmten Notfälle hinaus in schwerwiegenden Notlagen, die vom Bischof nicht vorhergesehen sind, die Generalabsolution nach bloßem allgemeinen Sündenbekenntnis zu erteilen; der entsprechende Abschnitt 40c des „Ordo Paenitentiae“ ist demnach zu streichen. Wer die Generalabsolution für schwere Sünden empfangen hat, ist nicht mehr bloß gehalten, diese, sofern es möglich ist, innerhalb Jahresfrist und vor Empfang einer weiteren Generalabsolution, sondern „bei nächstmöglicher Gelegenheit, sofern nicht ein gerechter Grund dem entgegensteht“, persönlich zu bekennen (can. 963). Der große Andrang von Pönitenten allein, wie er bei großen Festen und Wallfahrten vorkommt, gilt in keinem Fall mehr als Notlage, die die Generalabsolution rechtfertigt, während der Ordo (Nr. 31) dies zugestanden hatte für den Fall, daß in einer solchen Situation nicht genügend Beichtväter zur Verfügung stehen können.

Im übrigen handelt es sich durchweg um Neuformulierungen, die eine größere Präzision anstreben, um womöglich noch klarer auszusagen, was der Ordo Paenitentiae und alle nachfolgenden römischen Verlautbarungen mit Recht immer wieder betont haben: Die Generalabsolution ist ausschließlich für jene gedacht, die beichten wollen und es infolge einer Notlage nicht können; wer schwere Sünden nicht beichten *will*, kann davon ebenso wenig durch eine Generalabsolution wie durch eine individuelle Absolution befreit werden. Zu fragen bleibt allerdings, ob es nicht besser gewesen wäre, die Generalabsolution ohne vorhergehendes Einzelbekenntnis, die der alten Tradition fremd ist, erst gar nicht einzuführen oder sie, nachdem sie für die Situation der Todesgefahr Anerkennung gefunden hatte, nicht über diesen Fall hinaus auszudehnen. Auch fragt es sich, ob die Entscheidung zu einer solchen Ausdehnung nicht als verspätete Auswirkung eines übertriebenen Sakramentalismus angesehen werden muß, der die Wahrheit von Gottes Freiheit gegenüber den Sakramenten und die Lehre von der Wirksamkeit des Verlangens nach einem Sakrament, dort wo dieses umständehalber nicht sinnvoll vollzogen werden kann, nicht genügend in Rechnung stellt.²

An zwei Stellen beweist die Formulierung des Codex eine anerkennenswerte theologische Offenheit. Hatte der Ordo Paenitentiae das individuelle und vollständige Bekenntnis mit nachfolgender Absolution als das einzige „ordentliche Mittel“ der Versöhnung

¹ Vgl. *Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam Codicis Juris Canonici nuper promulgati introducendae*, in: Not 19 (1983) 540—555 (549—551).

² Vgl. F. Reckinger, *Um die Erneuerung des Bußsakramentes*, in: HD 37 (1983) 51—60 (52f).

mit Gott und der Kirche bezeichnet (Nr. 31), so heißt es nunmehr richtiger, dies sei das einzige ordentliche Mittel, dank dessen ein Getaufte, *der sich einer schweren Sünde bewußt ist*, mit Gott und der Kirche versöhnt wird (can. 960). Denn hinsichtlich der läßlichen Sünden sind etwa die vom Herrn selbst stammende Vergebungsbitte im Vaterunser und die Nächstenliebe, die laut 1 Petrus 4,8 „viele Sünden zudeckt“, wenigstens ebenso „ordentliche“ Mittel wie das von der Kirche erst ab dem 7. Jh. auch auf diese Art von Sünden ausgedehnte Bußsakrament.

Und wenn im folgenden Canon (961,1) erklärt wird, außer den zu erwähnenden Notfällen könne die Generalabsolution ohne *vorangegangenes persönliches Bekenntnis* nicht erteilt werden, so schließt dies keineswegs die gemeinschaftlich erteilte Lossprechung mit vorhergehendem individuellem und geheimen Bekenntnis aus, sondern klingt eher wie eine Ermutigung zum Suchen in dieser Richtung. Handelt es sich doch hierbei um die Vollform des Sakraments, wie sie im Altertum praktiziert wurde und die die Vorzüge sowohl des Einzelbekenntnisses als auch der gemeinschaftlichen Bußfeier in sich vereinigt.

2. Der Ort der Beichte (can. 964)

Als „eigener“ Ort des Beichthörens werden Kirche und Kapelle genannt (§ 1). Dies ist unter allen möglichen Formulierungen eine der am wenigsten strengen und läßt Ausnahmen aus vernünftigen Gründen sehr wohl zu. Sakristeien und andere Nebenräume sind dabei ohne weiteres mit zur Kirche zu rechnen.

Der Begriff des Beichtstuhls wird beibehalten, die Art seiner Beschaffenheit jedoch weitestgehend der Entscheidung der Bischofskonferenzen überlassen. Unter „Beichtstuhl“ muß lediglich der Sitz verstanden werden, auf dem der Priester zum Vollzug des Bußsakraments Platz nimmt, und nicht das Gehäuse, das sich in neuerer Zeit darum herum entwickelt hat.

Erfreulicherweise wird hinsichtlich dieser Frage kein Unterschied mehr zwischen männlichen und weiblichen Pönitenten gemacht. Unabhängig davon, welche Entscheidungen im einzelnen die Bischofskonferenzen treffen, muß es überall (einen oder mehrere) Beichtstühle geben, die an einem offen zugänglichen Ort stehen und mit einem festen Gitter zwischen Pönitent und Beichtvater versehen sind, und es muß den Gläubigen auf Wunsch freistehen, davon Gebrauch zu machen (§ 2).

Trotz dieser sehr maßvollen Formulierung steht die grundsätzliche Aufrechterhaltung des Gitters in eindeutigem Widerspruch zu der auch nach dem Erscheinen des Codex bisher nicht abgeänderten Rubrik des *Ordo Paenitentiae*, wonach der Priester, während er die Absolutionsformel spricht, die Hände über den Kopf des Pönitenten ausbreiten soll (Nr. 46).

Was den Ort betrifft, an dem diese Beichtstühle stehen sollen, muß es sich um einen „*locus patens*“ handeln, was soviel bedeutet wie: offen, unversperrt.³ Daß er gleichzeitig auch „*conspicius*“, d. h. weithin sichtbar sein müßte, wie es der Codex von 1917 (can. 909) vorschrieb, wird nicht mehr verlangt. Demnach kann der vom CIC gemeinte Beichtstuhl mit Gitter (aber nicht notwendigerweise mit Gehäuse) sehr wohl in der Sakristei oder in einem Beichtzimmer stehen, vorausgesetzt nur, daß die Tür zu diesen Räumen während des Vollzuges der Beichte nicht verschlossen ist. Außerhalb des Beichtstuhls soll Beichte nur aus einem gerechten Grund gehört werden (§ 3). Ein sol-

³ Die deutsche Ausgabe übersetzt richtig mit „offen zugänglich“, die französische zu Unrecht mit „*bien visible*“ (gut sichtbar).

cher ist m. E. immer dann gegeben, wenn der Pönitent nicht eigens die Benutzung des Beichtstuhls verlangt und die Wahl eines anderen Ortes dem Priester im Hinblick auf ein fruchtbares Beichtgespräch und den sinnvollen Vollzug des Versöhnungsritus (Ausbreiten der Hände über den Kopf) angemessener erscheint.

Wichtiger als die hier behandelten rechtlichen Einzelheiten scheint mir die von der Sache her gegebene Forderung zu sein, daß der Ort der Beichte schalldicht abgeschlossen sei, so daß man mit normaler Lautstärke reden kann; dies ebenso im Hinblick auf ein helfendes und heilendes Gespräch wie auch auf die in manchen Fällen notwendige Klarstellung des erforderlichen Vorsatzes.

3. Heilsame und angemessene Bußauflagen

Im Anschluß an das Trienter Konzil (DS 1692) und den CIC/1917 (can. 887) verlangt auch der neue Kodex, daß der Beichtvater dem Pönitent heilsame (d. h. Heil und Heilung von der Sünde bewirkende) und angemessene Bußwerke auferlegt (can. 981). Die Gewöhnung an diese Formel sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die minimalen Gebetsbußen, die weitestgehend noch immer in Übung sind, der darin ausgesagten Forderung nicht entsprechen. Das Trienter Konzil hatte als Bereiche, denen die Bußwerke entnommen werden sollten, die herkömmliche Trias der guten Werke — Fasten, Gebet und Almosen — sowie „andere Werke der Frömmigkeit“ genannt; und die „Feier der Buße“ formuliert denselben Gehalt im Hinblick auf unsere Zeit folgendermaßen: „(Das Bußwerk) kann im Gebet, in Selbstverleugnung, vor allem aber im Dienst am Nächsten und in Werken der Barmherzigkeit bestehen, damit der soziale Aspekt von Sünde und Vergebung sichtbar wird“. ⁴ Beispiele dafür, wie dies im Hinblick auf bestimmte Arten von Sünden konkretisiert werden könnte, habe ich an anderer Stelle vorgelegt. ⁵

4. Wann ist die Krankensalbung zu spenden?

Als „terminus a quo“ nennt Canon 1004 jenen Augenblick, in dem ein Christ infolge von Krankheit oder Altersschwäche „in Gefahr gerät“. Damit wird — allerdings nur halbwegs — eine Aussage der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (Nr. 73) aufgegriffen. Dort heißt es: „Der rechte Augenblick . . . ist sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, infolge von Krankheit oder Altersschwäche in *Lebensgefahr* zu geraten“. Man hat letztere Formulierung mit Recht als nicht besonders glücklich bewertet; war es doch dem Konzil darum gegangen, die Salbung wieder wirklich als Sakrament der Kranken und nicht quasi ausschließlich der Sterbenden erscheinen zu lassen. Paradoxerweise war die entsprechende Aussage des *Trienter* Konzils ihrem Wortlaut nach offener gewesen: „Diese Salbung ist den *Kranken* zu erteilen, *besonders* jenen, die derart gefährlich erkrankt sind, daß sie ihrem Lebensende entgegenzugehen scheinen . . .“ (DS 1698). Darum ist im Text des zweiten Vatikanums der Hinweis zu beachten, daß mit der beginnenden Lebensgefahr der rechte Augenblick der Spendung *sicher* schon gegeben ist: Es wird nicht ausgeschlossen, daß er früher gegeben sein kann, und eine frühere Spendung wird nicht verboten.

Dementsprechend ist es bedeutsam, daß der „*Ordo Unctionis Infirmorum*“ von 1972, der konkret aussagen mußte, von welchem Augenblick an das Sakrament zu spenden sei, den Ausdruck des Konzils nicht wörtlich aufgreift, sondern anstatt von „*Lebensgefahr*“ einfach von „*gefährlicher Erkrankung*“ spricht (Nr. 8; ebenso Paul VI. in der beglei-

⁴ Pastorale Einführung, Nr. 18.

⁵ Um die Erneuerung (oben Anm. 2), 58.

tenden Apostolischen Konstitution); und diese Formulierung wurde vom Codex übernommen.

Was den „terminus ad quem“ betrifft, ist zunächst zu verzeichnen, daß der Codex die *bedingungsweise* Spendung der Salbung, die der Ordo in Nr. 15 vorgesehen hatte, *abschafft*, dafür aber den Kreis der Empfänger eindeutiger abzugrenzen versucht. Wie bereits hervorgehoben (Nr. 9), verbietet er ohne Wenn und Aber, die Salbung jenen zu erteilen, die hartnäckig im Zustand offenkundiger schwerer Sünde verharren (can. 1007), eine Frage, die vom Ordo nicht angeschnitten worden war.

Im *Zweifelsfall*, ob ein Kranker den Vernunftgebrauch erlangt hat, ob seine Krankheit gefährlich ist oder ob er nicht bereits verschieden ist, ist das Sakrament zu spenden (can. 1005). Hinsichtlich des letzteren Falles hatte der Ordo die bedingungsweise Spendung als Möglichkeit angegeben, sie aber nicht zur Pflicht gemacht (Nr. 15). Man kann hier — allerdings auch bereits in der Formulierung des Ordo — mit Recht die Gefahr gegeben sehen, daß der jahrhundertelange Mißbrauch der Spendung an Tote und bewußtlose Sterbende, die von ihrer Seite her in keiner Weise um das Sakrament gebeten oder sich innerlich darauf eingestellt haben, weiter aufrechterhalten wird.

Darum ist es wichtig, die nunmehr verbindlichen Bestimmungen genau zu beachten und sie vernünftig zu interpretieren. Die Möglichkeit eines Zweifels darüber, ob jemand lebt oder nicht, beschränkt sich m. E. auf die in den meisten Fällen sehr kurzen Augenblicke, in denen auch Ärzte und erfahrene Krankenpfleger nicht mit moralischer Sicherheit angeben können, ob der Tod bereits eingetreten ist oder nicht. Sobald sie mit einer Gewißheit, die auch hinsichtlich anderer Belange (wie Ankleiden der Leiche oder Beendigung des Wachdienstes) für ausreichend erachtet wird, um den eingetretenen Tod festzustellen, darf man auch hinsichtlich der Krankensalbung nicht mehr von einem praktisch zu berücksichtigenden Zweifel reden. Von diesem Augenblick an muß die Spendung jeglichen Sakramentes unterbleiben, falls die Kirche sich nicht weiter dem Vorwurf der Magie aussetzen will.

Auch muß der fragliche Canon 1005 in Verbindung mit dem darauffolgenden gesehen werden. Zweifeln, ob jemand bereits tot ist oder nicht, kann man ja immer nur bei Bewußtlosen. Hinsichtlich dieser aber heißt es in Canon 1006: „*Infirmis qui, cum suae mentis compotes essent, hoc sacramentum implicite saltem petierint, conferatur*“.⁶ Dieser Satz ergibt einen befriedigenden Sinn erst dann, wenn man ihn nach seiner Vorlage, nämlich der Nr. 14 im Ordo, ergänzt: „*Infirmis, qui licet sensus vel usum rationis amiserint . . .*“⁷ — ein Satzteil, der bei der Redaktion des CIC möglicherweise aus Versehen ausgelassen wurde.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist nun die Änderung, die der Codex der entsprechenden Bestimmung des Ordo gegenüber vornimmt. Dort war von einem *rein interpretativen* Verlangen der bewußtlosen Kranken nach dem Sakrament die Rede gewesen: „*. . . qui . . ., dum suae mentis compotes essent, ut credentes verisimiliter petiissent*“.⁸ Der Codex dagegen spricht von einer *realen* Äußerung des entsprechenden Verlangens: „*. . . qui, cum suae mentis compotes essent, hoc sacramentum implicite saltem petierint . . .*“⁹ Hier wird nicht mehr im Konditional geredet („die . . . gebeten

⁶ „Kranken, die wenigstens einschlußweise um dieses Sakrament gebeten haben, als sie noch bei Bewußtsein waren, ist es zu spenden“.

⁷ „Kranken, die das Bewußtsein oder auch den Vernunftgebrauch verloren haben. . .“

⁸ „*. . . wenn sie im Besitz ihrer geistigen Kräfte mit Wahrscheinlichkeit als gläubige Menschen nach dem Sakrament verlangt hätten.*“

⁹ „*. . . die wenigstens einschlußweise um dieses Sakrament gebeten haben, als sie noch bei Bewußtsein waren . . .*“

hätten“), sondern in der Perfektivform des Futur („die . . . *gebeten haben werden*“). Gemeint ist damit ein realer, wenn auch gegebenenfalls impliziter Akt der Bitte um das Sakrament, wie etwa, wenn ein Kranker danach verlangt, daß ein Priester zu ihm kommt. Nur dort, wo die geschehene Äußerung einer solchen Bitte von Drittpersonen glaubwürdig bezeugt werden kann, sollte die Spendung des Sakramentes an Bewußtlose in Frage kommen. Für jene Fälle, in denen das Verlangen sich überhaupt nicht konkret und greifbar äußern konnte, sollten wir auf die Spendung verzichten und unser Vertrauen auf Gottes Gnade und die von der Theologie seit langem herausgestellte Wirksamkeit des Verlangens nach dem Sakrament setzen. Auf Grund des so verstandenen Canons 1007 würde die Praxis der Krankensalbung dem Jakobustext (5, 14f) endlich wieder gerecht, weil dann niemand mehr gesalbt würde, der nicht selbst, wenigstens vorher, als er noch bei Bewußtsein war, „die Presbyter der Kirche zu sich gerufen“ hat.

5. Zum Weihealter (can. 1031)

Waren im Codex von 1917 als Mindestalter für die Diakonatsweihe 22 Jahre und die Priesterweihe 24 Jahre angesetzt worden (can. 975), so zeigt sich demgegenüber eine leichte Tendenz zur Erhöhung: erstere als Durchgangsstufe soll nicht vor 23 und diese nicht vor 25 Jahren erteilt werden. Für die Priesterweihe wird darüber hinaus, unabhängig vom Alter, ausdrücklich eine „genügende Reife“ verlangt. Zölibatäre Bewerber für den ständigen Diakonats dürfen die Weihe ab 25, Verheiratete ab 35 mit Zustimmung ihrer Partnerin empfangen. Den Bischofskonferenzen steht es frei, höhere, nicht aber niedrigere Altersgrenzen festzusetzen; Dispensen vom Weihealter, die sich über einen längeren Zeitraum als ein Jahr erstrecken, bleiben dem Apostolischen Stuhl vorbehalten.

Diese Tendenz ist m. E. sehr zu begrüßen, sollte allerdings noch konsequenter fortgeführt werden, wozu die Bischofskonferenzen aufgrund des Canons ja freie Hand haben. Daß verheiratete Bewerber für den Diakonats erst ab 35 geweiht werden können, wird allenthalben als gut und richtig empfunden, vor allem weil sie erst in etwa ab dann den Erweis ihrer Bewährung in Beruf, Ehe- und Familienleben erbracht haben können. Sollte dasselbe Prinzip nicht hinsichtlich der zölibatären Bewerber für Diakonats und Presbyterat Anwendung finden? Oder sollte es etwa *leichter* sein, sich im Zölibat als in der Ehe zu bewähren?

6. Die ekklesiale Bedeutung der Priesterweihe

Canon 517,2 verlangt, daß dort, wo der Bischof einen Diakon, einen Laien oder eine Gemeinschaft damit beauftragt, sich an den Seelsorgeaufgaben in einer Pfarrei zu beteiligen, er dennoch einen Priester bestimmt, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet; und Canon 536 fordert, daß dort, wo ein Pfarrpastoralrat besteht, der Pfarrer darin den Vorsitz führt (§ 1); dem genannten Gremium kommt nur beratendes Stimmrecht zu (§ 2). Diese drei Bestimmungen gehören eng zusammen und beruhen nicht auf einer bloß positiv-rechtlichen Festsetzung, sondern ergeben sich aus der ekklesialen Bedeutung der Bischofs- und der Priesterweihe. Das Neue Testament kennt nun einmal kein bloß rituelles Priestertum, sondern ein apostolisches Leitungsamt, das die rituelle Vollmacht miteinschließt. Die durch Bischofs- und Priesterweihe bestellten Träger dieser Vollmacht können der Eucharistie vorstehen und über Rekonziliation oder Nichtrekonziliation der Büßer entscheiden, weil und insofern sie kraft der Weihe zur Gemeindeleitung befähigt sind. Die Bestellung

einer parallelen Hierarchie von bloß ernannten oder gewählten Gemeindeleitern würde diese Einheit zwischen der Leitungsvollmacht und ihrem rituellen Ausdruck in Frage stellen und die geweihten Amtsträger in bedenklicher Weise wieder in die Nähe vorchristlicher Kultdiener rücken. Eine solche Entwicklung aufgrund des nachkonziliaren Rätessystems wäre um so verwunderlicher, als gerade das 2. Vatikanische Konzil, entsprechend der ursprünglichen Tradition, der seit dem Mittelalter üblich gewordenen relativen Trennung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht ein Ende gesetzt hat¹⁰ — eine Entwicklung, die der Codex im ersten und grundlegenden Canon zum Thema Leitungsgewalt (can. 129) festschreibt: „Zur Übernahme von Leitungsgewalt, die es aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt und die auch Jurisdiktionsgewalt genannt wird, sind — nach Maßgabe der Rechtsvorschriften — diejenigen befähigt, die die heilige Weihe empfangen haben“ (§ 1). „Bei der Ausübung dieser Gewalt können Laien nach Maßgabe des Rechtes mitwirken“ (§ 2).

Demgegenüber wurde verschiedentlich darauf hingewiesen, daß die Schaffung von Pfarrpastoralräten, wie der Codex sie sieht, nicht verpflichtend ist; daß die in den meisten Diözesen unseres Sprachbereichs eingeführten Pfarrgemeinderäte mit dem fraglichen „Pfarrpastoralrat“ nicht gleichzusetzen seien, weil sie „zwar auch Pastoralräte mit beratender Funktion, gleichzeitig aber auch Organe des Laienapostolats mit Beschlußrecht“ sind¹¹; und daß deshalb in ihnen Laien weiter den Vorsitz führen dürfen. Die entgegengesetzte Position hat bereits längere Zeit vor Erscheinen des CIC W. Aymans vertreten — mit dem wohl schwer zu widerlegenden Argument, daß die genannten und ähnliche Gremien „den verbandsrechtlichen Charakter hinter sich gelassen und mit ihrer Aufgabenstellung verfassungsrechtlichen Charakter angenommen haben“. Daraus zieht er den Schluß — zu Recht, wie es scheint —, es müsse darauf geachtet werden, „daß folgerichtig auch die verfassungsrechtliche Struktur — und das heißt: die Integrität des geistlichen Amtes in seiner ekklesiologischen Aufgabenstellung — voll gewahrt bleibt und nicht umgekehrt das geistliche Amt in ein verbandsrechtliches System eingeebnet wird“.¹² Sehr dezidiert hat sich zuletzt auch K. Th. Geringer im selben Sinn ausgesprochen:¹³ „Die Logik hätte jedenfalls verlangt, daß der Pfarrer entweder sowohl Vorstandsmitglied als auch Vorsitzender des PGR ist — weil der PGR ein kirchenamtliches Organ ist —, oder er ist weder das eine noch das andere — weil der PGR ein ‚Laiengremium‘ ist.“

7. Staat und Ehe

Die Formulierung von Canon 1059 setzt die Aufrechterhaltung der Lehre voraus, daß der Staat bezüglich der Ehe von Christen gesetzgeberische Vollmacht lediglich hinsichtlich der rein bürgerlichen Wirkungen der Eheschließung hat. Diese Lehre dürfte m. E. nach Überwindung der mittelalterlichen Idee vom sakralen Gottesstaat, auf deren Hintergrund sie entstanden ist, in der Theologie nicht länger unbestritten bleiben. Die Ehe

¹⁰ Vgl. W. Aymans, Einführung in das neue Gesetzbuch der Lateinischen Kirche (Arbeitshilfen 31), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, 20. 23—25.

¹¹ N. Ruf, Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Juris Canonici für die Praxis erläutert, Freiburg 1983, 146; im selben Sinn: P. Boekholt, Der Pfarrgemeinderat — mehr als nur ein „Handlanger“ des Pfarrers. Verunsichert das neue kirchliche Gesetzbuch den rechtlichen Status?, in: Anzeiger für die Seelsorge 93 (1984) 316—320.

¹² Mitsprache in der Kirche. Anmerkungen zu dem Beschluß Nummer 12 der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ (Kölner Beiträge 22), hg. v. Presseamt des Erzbistums Köln, Köln 1977, bes. 13.

¹³ Die deutschen Pfarrgemeinderäte als verfassungsrechtliches Problem, in: MThZ 37 (1985) 42—57 (55).

von Christen ist zwar Sakrament und unterliegt darum und insofern der Gesetzgebung der Kirche; aber sie bleibt dabei unvermindert auch eine menschliche, diesseitig-irdische Wirklichkeit und könnte von daher gesehen gleichzeitig sehr wohl auch als Ehe der staatlichen Gesetzgebung unterliegen, so daß eine Ehe von Christen nur dann gültig wäre, wenn sie den Gültigkeitsbedingungen *beider*, des Staates und der Kirche, entspräche.

Einer solchen Auffassung kommt der neue Codex insofern ein Stück weit entgegen, als er den kirchlichen Zeugen erstmals verbietet, einer Eheschließung zu assistieren, die nach dem Zivilrecht nicht anerkannt oder vorgenommen werden kann, ohne dafür die Erlaubnis des Ortsordinarius erhalten zu haben (can. 1071,1,2°). Sollte sich in Zukunft in der Theologie die Überzeugung durchsetzen, daß der Staat auch der Ehe von Christen gegenüber Gültigkeitsbedingungen aufstellen kann, wäre daraus abzuleiten, daß hinsichtlich dieser Bedingungen der Ordinarius eine Ausnahme nur dann gestatten kann, wenn das staatliche Recht in einem bestimmten Fall dem göttlichen Recht, so wie die Kirche es sieht und lehrt, widerspräche; z. B., wenn der Staat einen der Partner als zur Eheschließung unfähig ansähe infolge einer früheren staatlichen Eheschließung, die kirchlich gesehen (aufgrund des Jesuswortes von der Unauflöslichkeit) ungültig ist, weil einer der Kontrahenten zum betreffenden Zeitpunkt anderweitig verheiratet war.

8. Verpflichtungen aufgrund bloß natürlicher Partnerschaft

Erstmals trägt das Kirchenrecht nunmehr der Tatsache Rechnung, daß auch aus einer Verbindung, die nach kirchlicher Lehre keine gültige Ehe darstellt, sittliche Verpflichtungen sowohl dem Partner als auch den Kindern gegenüber erwachsen können und darum die Eheschließung mit einem neuen Partner nur dann sittlich erlaubt ist, wenn sie nicht gegen die Erfüllung dieser Verpflichtungen verstößt; darum ist bei Vorliegen derartiger Verpflichtungen die Trauungsassistenz nur mit besonderer Erlaubnis des Ortsordinarius gestattet (can. 1071,1,3°).

9. Empfang anderer Sakramente anläßlich der Eheschließung (can. 1065)

Wie sein Vorgänger (can. 1021,2; 1033) wünscht auch der neue Codex, daß die Brautleute, sofern sie die Firmung noch nicht empfangen haben, sie vor der Eheschließung empfangen, wenn dies „ohne große Beschwernis“ geschehen kann (§ 1); und ebenso, daß sie anläßlich der Eheschließung zur Beichte und zur Kommunion gehen (§ 2).

Als kritischer Beobachter und um so mehr als Seelsorger wird man sich hinsichtlich der meisten Brautpaare diesem Wunsch nicht vorbehaltlos anschließen können, weil in ihrem Fall eine sehr gravierende „Beschwernis“ als offenkundig gegeben erscheint: nämlich die des *unwürdigen* Sakramentenempfangs aufgrund einer schwer sündhaften Haltung, die die Brautleute nicht aufzugeben bereit sind. In diesem Fall müßte man — auch im Sinn des in Teil I, Nr. 9 (voriges Heft, S. 256) besprochenen Canon 915 — im Gegenteil alles tun, um sie von einem derartigen Sakramentenempfang zurückzuhalten.

Was die Eheschließung selbst betrifft, gibt es gute Gründe anzunehmen, daß auf sie hinsichtlich der moralischen Disposition nicht unbedingt die gleichen Maßstäbe anzuwenden sind wie auf den Empfang der übrigen Sakramente, weil sie einerseits als gültige Eheschließung nicht geschehen kann, ohne für ein christliches Brautpaar auch sakramental zu sein; und weil sie andererseits als diesseitig-irdische Wirklichkeit Gegenstand eines Naturrechtes ist und Menschen durch eine schwere Sünde ihre Naturrechte nicht verlieren.

Infolge der Gegebenheiten der Schrift und der Tradition des Altertums, die nur die menschliche Wirklichkeit der ehelichen Vereinigung als Zeichen der Einheit Christus-Kirche kennen und keinen besonderen Wert auf den Vorgang des Zustandekommens der ehelichen Bindung legen (schon gar nicht im Sinn eines spezifisch christlichen Eheschließungsritus, den es ursprünglich nicht gab), muß die Ehe zudem wohl als ein Dauersakrament angesehen werden, dessen Verwirklichung nicht auf den Augenblick der Eheschließung begrenzt ist, sondern das gesamte Eheleben umfaßt. Gewiß kulminiert das sakramentale Geschehen im Vorgang der Eheschließung, es betrifft aber in besonderer Weise auch jeden Vollzug der ehelichen Hingabe. Darum, so will es scheinen, sind für den Augenblick der Eheschließung keine wesentlich höheren Forderungen hinsichtlich der religiös-moralischen Disposition der Brautleute zu stellen als für spätere Phasen ihres Ehelebens. Aus demselben Grund wäre es m. E. angezeigt, hinsichtlich dieses Sakramentes nicht mehr von „Spenden“ oder „Empfangen“ zu reden, wie es der zitierte Canon noch tut; die Ehe wird, als Sakrament wie als menschliche Wirklichkeit, weder gespendet noch empfangen, sondern von beiden Partnern gemeinsam verwirklicht und gelebt. Der eben dargelegten Sicht der Dinge entspricht es, wenn in Canon 1124, auf den wir gleich zurückkommen werden, getauften Apostaten das Eingehen einer gültigen und sakramentalen Ehe ohne jegliche kirchlich-seelsorgerische Intervention und Vorbedingung ermöglicht wird.

10. Apostaten: endlich ernst genommen

Personen, die durch einen formalen Akt aus der katholischen Kirche ausgetreten sind, sind von nun an weder vom Hindernis der Religionsverschiedenheit im Fall einer Eheschließung mit einem nichtgetauften Partner (can. 1086,1) noch vom Verbot der konfessionsverschiedenen Ehe betroffen (can. 1124); ihre Eheschließung ist nicht mehr an die kirchliche Eheschließungsform gebunden (can. 1117); für die Trauungsassistenz gegenüber der Eheschließung eines Katholiken mit einem Apostaten ist die Erlaubnis des Ortsordinarius erforderlich, und sie darf nur erteilt werden, sofern dieselben Bedingungen erfüllt sind wie bei einer konfessionsverschiedenen Ehe (can. 1071,1,4° .2).

Damit wird erstmals ernsthaft und rechtswirksam der Kirchenaustritt zur Kenntnis genommen, auch daß der Graben zwischen einem von ihnen und einem gläubigen Katholiken unvergleichlich größer ist als zwischen Katholiken und gläubigen Christen anderer Konfession. Gewiß stellen die formellen Apostaten nur eine kleine Minderheit inmitten von vielen anderen dar, die der Sache nach ebenso abgefallen sind und deren Ehe mit einem gläubigen Partner dieselben Probleme aufwirft. Ihre Situation ist jedoch rechtlich kaum zu fassen.

11. Konfessionsverschiedene Ehen

Bei Eheschließungen von Katholiken mit nichtkatholischen orientalischen Christen ist die Beteiligung eines geweihten Amtsträgers — sei es der katholischen, sei es der betreffenden nichtkatholischen Kirche — zur Gültigkeit, das Einhalten der kanonischen Eheschließungsform dagegen nur zur Erlaubtheit erforderlich; von letzterer Forderung kann zudem Dispens erteilt werden (can. 1127, 1f). Diese Bestimmung ist ein Ausdruck der Anerkennung des Weihesakramentes in den orientalischen Kirchen und der Achtung gegenüber der entscheidenden Rolle, die, der Tradition dieser Kirchen entsprechend, der Mitwirkung des Priesters beim Zustandekommen der Ehe zukommt.

Bei Eheschließungen von Katholiken mit Angehörigen nichtkatholischer abendländi-

scher Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften kann der Ortsordinarius angesichts ernsthafter Schwierigkeiten von der kanonischen Formvorschrift dispensieren, unter der Bedingung, daß eine öffentliche Form eingehalten wird (can. 1127,2). Hier wäre angesichts der Rechte des Staates über die Ehe als diesseitig-irdische Wirklichkeit (vgl. oben Nr. 7) die Bestimmung zu erwarten gewesen, daß dort, wo der Staat eine bestimmte Eheschließungsform zur Gültigkeit vorschreibt, diese im vorausgesetzten Fall auch kirchlicherseits zur Gültigkeit erforderlich ist.

12. Sonn- und Feiertage

Neu im Codex von 1983 ist zunächst, als Ergebnis der liturgischen Erneuerung, die Charakterisierung des Herrentages als jenes Tages, an dem das österliche Geheimnis gefeiert wird und der aus apostolischer Tradition als der gebotene ursprüngliche Feiertag zu halten ist (can. 1246,1). Neu ist aufgrund derselben Entwicklung auch die Formulierung hinsichtlich der Sonntagsmeßpflicht: nicht mehr wie 1917 (can. 1248), „die Messe zu hören“, sondern an ihr „teilzunehmen“ (can. 1247).

Die Teilnahmepflicht kann nunmehr überall erfüllt werden, wo die Messe nach einem der verschiedenen, in der katholischen Kirche anerkannten Riten gefeiert wird (can. 1248,1). Damit entfällt die — vorher bereits weitestgehend in Vergessenheit geratene — Bestimmung des CIC/1917, wonach in Privatoratorien gefeierte Messen nur aufgrund eines besonderen Privilegs zur Erfüllung der Sonntagspflicht genügten (can. 1249). Erfreulich ist die Neuformulierung hinsichtlich der Arbeitsruhe, mit der nunmehr das Beste von dem, was seit Ende des zweiten Weltkrieges als theologisch-pastorale Deutung des Gesetzes vorgebracht worden war, in den Gesetzestext selbst Eingang gefunden hat. Nicht mehr bestimmte Tätigkeiten — wie insbesondere „knechtliche“, d. h. manuelle Arbeiten — werden untersagt, sondern es ergeht an die Gläubigen die Aufforderung, dem Sinn des Gesetzes entsprechend jene Tätigkeiten und Geschäfte zu unterlassen, die (nach ihrem eigenen Urteil) „den Gottesdienst, die dem Sonntag eigene Freude oder die Geist und Körper geschuldete Erholung hindern“ (can. 1247).

13. Zur Frage der Sakramentengemeinschaft mit den getrennten orientalischen Kirchen

Hinsichtlich der Sakramentengemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften wiederholt der Codex im wesentlichen die Bestimmungen des Ökumenischen Direktoriums von 1967.¹⁴ Lediglich hinsichtlich der Zulassung getrennter orientalischer Christen zur Eucharistie, zur Buße und zur Krankensalbung in der katholischen Kirche weicht er davon in erheblichem Maß im Sinn der Liberalisierung ab, indem er (can. 844,3) auf die Klausel *verzichtet*: „So oft eine Notwendigkeit es erfordert oder ein wirklicher geistlicher Nutzen dazu rät und sofern die Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird, ist es katholischen Spendern erlaubt, getrennten orientalischen Christen, *denen es moralisch unmöglich ist, einen Spender ihrer eigenen Kirche aufzusuchen*, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zu spenden“ — eine Klausel, die, mutatis mutandis, im vorhergehenden Paragraphen für den umgekehrten Fall, wenn nämlich Katholiken dieselben Sakramente von getrennten orientalischen Spendern empfangen wollen, sehr wohl aufrechterhalten wird.

¹⁴ CIC, can. 844, 1.2.4; Ökumenisches Direktorium, Nr. 43f.46.

Dies muß als um so verwunderlicher erscheinen, weil als das Ökumenische Direktorium in dieser ganzen Angelegenheit zu Recht großen Wert auf das Prinzip der „legitimen Gegenseitigkeit“ (reciprocitas) gelegt hatte (Nr. 43.46) und keinerlei Gründe genannt werden, weshalb nunmehr von diesem Prinzip abgerückt werden soll, das in der vollen gegenseitigen Anerkennung der Ämter und der Sakramente seinen Grund hat.

Aber auch abgesehen davon: Wird hier nicht eine Einheit sakramental dargestellt und vorausgesetzt, die in entsprechendem Maße in Wirklichkeit noch nicht gegeben ist? Werden nicht, indem getrennte Christen generell und nicht bloß in Ausnahmesituationen (was einen ungeheuren Unterschied bedeutet) zum Vollzug der höchsten Zeichen kirchlicher Einheit, nämlich der Buße und der vollen Teilnahme an der Eucharistiefeier, zugelassen werden, die Konturen der Kirche unscharf und wird nicht damit ihre effektive Sichtbarkeit in Frage gestellt? Denn wie anders soll eine Gemeinschaft von Menschen von denjenigen, die ihr nicht oder nicht voll zugehören, unterscheidbar sein und bleiben als dadurch, daß die entscheidenden Zeichen der Zugehörigkeit zu ihr ihren Vollmitgliedern vorbehalten bleiben?

Schluß

Wir hoffen, mit unseren Überlegungen einen Beitrag zum Verständnis des neuen kirchlichen Gesetzbuches geleistet, aber auch offene Fragen aufgezeigt und einige Handreichungen für die Praxis geboten zu haben.

Tyrolia - Neuerscheinungen

Wulf Ligges — Hellmut Santer

Vater unser

96 Seiten, Kunstleinen mit Schutzumschlag, Format 21,5 x 28 cm, öS 280.—, DM 39,—

Im neuen Ligges-Band gelingt es Hellmut Santer, Textautor von „O Heiland, reiße die Himmel auf“ und „Über allem die Liebe“, mit zeitgemäßen Sprachbildern eine Brücke zu schlagen zwischen Mensch und Gott. Wulf Ligges „malt“ dazu ausdrucksstarke, faszinierende Bilder.

Shirley du Boulay

Cicley Saunders

Ein Leben für Sterbende.

224 Seiten, geb., öS 198.—, DM 29,—.

Leben und Werk der Gründerin der modernen Hospiz-Bewegung, die auch hierzulande richtungsweisende Anerkennung findet.

Hans Rotter

Die Würde des Lebens

Fragen der medizinischen Ethik, 120 Seiten, geb., öS 168.—, DM 24,—.

Gentechnik, künstliche Befruchtung, Abtreibung, Organtransplantation, Tierexperimente, Fragen des Todeszeitpunkts, Sterbehilfe u. a.

VERLAGSANSTALT TYROLIA

GESELLSCHAFT M. B. H.

INNSBRUCK - WIEN