

Römische Erlässe

Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur „Geheimkirche“ in der Tschechischen Republik vom 11. Februar 2000

In einer bereits mit 11. Februar 2000 datierten Erklärung bringt die Glaubenskongregation einige Klarstellungen hinsichtlich der zur Zeit des kommunistischen Regimes im Gebiet der (heutigen) Tschechischen Republik geheim (im Untergrund) geweihten Bischöfe und Priester. Darin werden die bereits erzielten Fortschritte in dieser Problematik, aber auch noch bestehende Fragen und Schwierigkeiten kurz benannt. Der Heilige Stuhl versucht nämlich mit der nötigen Sensibilität gerade denjenigen entgegenzukommen, die aus Gewissensgründen bislang die von diesem Dikasterium vorgeschlagenen Lösungen nicht akzeptieren konnten, wobei man sich bewusst ist, dass es Personen betrifft, die während der dunklen Zeit des Kommunismus oft sehr Schweres erdulden mussten.

Etwa 50 geheim geweihte, zölibatäre Priester haben sich bisher der Entscheidung des Papstes bezüglich einer „bedingten Weihe“ (für den Fall einer eventuellen Ungültigkeit) unterworfen und wurden in den pastoralen Dienst der jeweiligen Diözesanbischöfe gestellt. Darüber hinaus wurde durch den Papst auch die juristische Situation von 22 geheim geweihten, aber verheirateten Priestern des lateinischen Ritus insofern reguliert, als er 1997 deren Wechsel zum Exarchat des slavisch-

byzantinischen Ritus in der Tschechischen Republik billigte (mit einer bedingten Weihe in der Prämonstratenserabtei Zeliz).

Ein Teil der Bischöfe und Priester hat aber diese vom Papst approbierten Normen nicht akzeptiert, da sie in der (neuerlichen) „bedingungsweisen“ Weihe einen Mangel an Vertrauen seitens des Heiligen Stuhls sahen, während sie von ihrer gültigen Ordination überzeugt sind. „Abgesehen davon gab es auch psychologische Motive, die zu respektieren sind, wenn sie auch nicht geteilt werden können.“ Trotz vieler Gespräche konnten sie nicht von der Notwendigkeit der genannten Vorgehensweise überzeugt werden, obwohl genaue Nachforschungen ergeben haben, dass es tatsächlich in Einzelfällen Grund zum Zweifel an der Gültigkeit der Weihen gibt, insbesondere im Fall jener durch Bischof Felix Maria Davidek. Offen bleibt insbesondere auch die Frage der verheirateten Bischöfe, da weder das katholische Kirchenrecht des lateinischen wie orientalischen Ritus noch die alte Tradition der orthodoxen Kirchen eine Vereinbarkeit des Bischofsamtes mit dem Ehestand kennen. Die ihnen vom Papst bislang angebotenen Lösungsvorschläge wurden von den Betroffenen nicht als ausreichend empfunden.

In einem eigenen Abschnitt werden schließlich drei Klärungen getroffen: a) Der Ausdruck „Geheimkirche“ (Chiesa clandestina) oder „Katakombenkirche“ ist nicht gerechtfertigt, da

die Priester (derzeit) gesellschaftlich voll integriert sind und alle sozialen Freiheiten nützen können. Man könnte die „Verborgenheit“ lediglich auf ihre Sakramentenspendung in Privathäusern an kleine Gruppen von Anhängern beziehen. b) Diese Messen, Sakramente und liturgischen Handlungen sind verboten. Wer sich der Autorität des Papstes und der Bischöfe entzieht, zelebriert unerlaubt. c) Angesichts der Bedenken bezüglich der Ordination bestimmter Bischöfe und Priester bleiben auch hinsichtlich der Gültigkeit ihrer Messen und der von ihnen gespendeten Sakramente (besonders der Beichte) Zweifel. Eine bedingungsweise Konsekration beziehungsweise Ordination soll genau diese Bedenken ausräumen, wie den Betroffenen ausführlich erklärt wurde.

Am Ende steht der dringliche Wunsch nach einer Verbesserung der Lage sowie ein Appell beziehungsweise eine Einladung zur Einheit unter der Führung des Papstes bei Akzeptanz der bestehenden Regelungen. Die tschechischen Bischöfe und der Apostolische Nuntius seien jedenfalls bereit, zu dieser Einheit das Ihre beizutragen.

Kongregation für die Glaubenslehre:
Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen“ vom 30. Juni 2000

Offenbar nicht nur im zeitlichen Zusammenhang mit der von der Glaubenskongregation herausgegebenen „Erklärung über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ (Dominus Jesus vom 5. September 2000; vgl. ThPQ 149 [2000] 68f) wurde vom selben Dikasterium am 30. Juni 2000 noch eine eigene „Note über den Ausdruck ‚Schwesterkirchen‘“ an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen verfasst, deren Inhalt zunächst durch eine Indiskretion

bekannt geworden, schließlich aber auch selbst publiziert worden ist, wenngleich aufgrund „ihrer begrenzten Zielsetzung ... nicht amtlich in den Acta Apostolicae Sedis“. Ähnlich wie bei der erstgenannten „Erklärung“, deren lehramtliches Gewicht durch die besondere päpstliche Genehmigungsformel speziell mitbestimmt ist, handelt es sich auch bei dieser „Note“, die „von Papst Johannes Paul II. in der Audienz vom 9. Juni 2000 gutgeheißen (approvata) wurde und deren Aussagen deshalb als verbindlich (autorevoli e vincolanti) anzusehen sind“ (Begleitschreiben des Kardinalpräfekten J. Ratzinger), geht es dabei um ein Dokument des universalen Lehramtes, das „nicht einfach vergleichbar ist mit einem Akt administrativer oder rein jurisdiktioneller Natur“ (Erzbischof T. Bertone bei der Präsentation von Dominus Jesus), wobei es hier allerdings von seiner Intention her „nur“ um Förderung einer theologisch richtigen Terminologie gehen soll.

Hintergrund der Klarstellung ist, dass der Begriff „Schwesterkirchen“, der in vielen lehramtlichen Texten und Aussagen zur Förderung der Kircheneinheit verwendet wird, „um das bestehende Band zwischen der Kirche von Rom und den orthodoxen Kirchen darzustellen“, in jüngeren Veröffentlichungen oder theologischen Stellungnahmen im Rahmen des ökumenischen Dialogs in mehrfacher Weise ausgeweitet wurde: zum einen, indem er missverständlich sowohl auf die katholische als auch auf die orthodoxe Kirche derart angewandt wurde, als würde die Wirklichkeit der einzigen Kirche Christi nicht existieren, sondern erst durch die Versöhnung der beiden Schwesterkirchen wiederhergestellt werden müssen; zum anderen, indem der Ausdruck „unrechtmäßig“

von einigen auch auf das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der anglikanischen beziehungsweise anderen nicht-katholischen kirchlichen Gemeinschaften (der Reformation) angewandt wurde, wodurch man Zweideutigkeiten und Missverständnisse verursacht habe. Die in dem Dokument angesprochenen „Sorgen und Hinweise“ sollen daher über die Bischofskonferenzen insbesondere den Kommissionen für den ökumenischen Dialog übermittelt werden, damit das, „was in der Note vorgeschrieben wird“, in ihren Tätigkeiten auch sorgfältig beachtet werde.

Konkret schildert die Note in einem ersten Abschnitt kurz den historischen Ursprung und die dogmengeschichtliche Entwicklung des Ausdrucks „Schwesterkirchen“ im Kontext einer Annäherung der Kirchen des Ostens und des Westens, dessen richtige und angemessene Verwendung „in Übereinstimmung mit der Lehre des II. Vatikanischen Konzils und des nachfolgenden päpstlichen Lehramtes“ in Erinnerung gerufen werden soll (Pkt. 1–8).

Im zweiten Abschnitt (Pkt. 9–12) schließen sich konkrete „Hinweise“ über die theologisch korrekte Verwendung des Ausdrucks an: „Im eigentlichen Sinn sind Schwesterkirchen ausschließlich Teilkirchen ... untereinander. Es muss (daher) immer klar bleiben ..., dass die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen ist“ (10). Bei dieser ekklesiologischen Feststellung handelt es sich „nicht nur um eine terminologische Frage, vielmehr geht es darum, eine grundlegende Wahrheit des katholischen Glaubens zu beachten: die Wahrheit von der Einzigkeit der Kirche Jesu Christi“, weshalb „der Plu-

ral Kirchen nur auf die Teilkirchen anwendbar“ ist und Formulierungen wie etwa „unsere beiden Kirchen“ zu vermeiden sind (11). „Schließlich ist auch zu beachten, dass der Ausdruck Schwesterkirchen im richtigen Sinn gemäß der gemeinsamen Tradition von Abendland und Orient ausschließlich auf jene kirchlichen Gemeinschaften angewandt werden kann, die den gültigen Episkopat und die gültige Eucharistie bewahrt haben.“

(L'Osservatore Romano [dt.], Nr. 45 vom 10. November 2000, 8–9)

Päpstlicher Rat für die Familie: *Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“ vom 26. Juli 2000*

Im Hinblick auf die steigende Zahl der „faktischen Lebensgemeinschaften“ hat der Päpstliche Rat für die Familie 1999 und Anfang 2000 mehrere Studientage unter Beiziehung internationaler Experten durchgeführt, um daran anschließend am 26. Juli 2000 ein Dokument darüber im Kontext von Ehe und Familie zu veröffentlichen.

Da momentan in zahlreichen Ländern Initiativen für eine legistische Annäherung beziehungsweise Gleichstellung der „faktischen Lebensgemeinschaften“ mit Ehen an Bedeutung gewinnen, richtet sich das Schreiben in erster Linie an politische Funktions-träger. Darüber hinaus sind auch in spezieller Weise Bischöfe Adressaten dieses Dokuments, da ihnen zukommt, „heute viele Christen dort abholen zu müssen, wo sie sind, und zur Aufwertung dieses natürlichen Werts führen müssen, der durch die Ehe als Institution geschützt und durch das christliche Sakrament besiegelt wird“. Insgesamt will dieses Schreiben – wie Kardinalpräfekt Alfonso López Trujillo im Begleitbrief betont – „ein positiver Beitrag

zum Dialog“ sein und einige klärende Stellungnahmen in den allgemeinen „sozio-politischen Diskurs“ einbringen, im Sinne einer „Übernahme von Verantwortung für das Gemeinwohl“. Im ersten Abschnitt wird eine differenzierte Analyse der „faktischen Lebensgemeinschaften“ präsentiert.

Grundsätzlich wird darunter „das Zusammenleben (unter Einschluss der sexuellen Gemeinschaft) ohne vorherige Eheschließung ... mit Ablehnung der ehelichen Bindung oder der Aufschub auf einen späteren Zeitpunkt“ verstanden. Im Unterschied etwa zur „Ehe auf Probe“ wird mit der „faktischen Lebensgemeinschaft“ auch eine bestimmte soziale Anerkennung angestrebt. Die Ursachen für ein Eingehen einer derartigen Lebensgemeinschaft sind vielfältig. Gründe dafür können zum einen im „Pragmatismus, Hedonismus und ... einem Liebesbegriff ...“, der nicht die Übernahme von Verantwortung [mit Rechten und Pflichten] einschließt“ gesehen werden oder in einer „Gender-Ideologie“, wonach Mann- und Frausein primär kulturbedingt seien und daher lediglich „das Produkt sozialer Faktoren, die in keinerlei Beziehung zur sexuellen Dimension der Person stünden“ und damit alle Formen von Lebensgemeinschaften (einschließlich homosexueller) rechtfertigen würden. Zum anderen können auch individuelle Faktoren, wie traumatische Erfahrungen einer vorherigen Scheidung, oder – speziell in der ‚Dritten Welt‘ – soziale Umstände (Armut, strukturelle Defizite des Bildungssystems etc.) die Gründung einer „wahren Ehe“ verhindern. Ebenso sind tiefverwurzelte kulturelle Rahmenbedingungen, wie zum Beispiel die „Ehe auf Raten“ in bestimmten Gebieten Afrikas und Asiens mit zu berücksichtigen.

Diesem Befund wird die katholische Lehre in ihrer Übereinstimmung mit den anthropologischen Grundkonstanten und dem natürlichen Sittengesetz gegenübergestellt. Dazu wird festgehalten, dass diese Lehre der Öffentlichkeit „sehr wohl bekannt ist“ und demzufolge nicht eigens darauf einzugehen sei.

Davon ausgehend wird allen Versuchen einer Gleichstellung von „faktischen Lebensgemeinschaften“ mit der Ehe auf legislativem und administrativem Weg eine eindeutige Absage erteilt, weil sich dadurch die Gesellschaft gegenüber eheähnlichen Verhältnissen verpflichtet, während diese selbst aber nicht bereit sind, die der Ehe eigentümlichen Pflichten zu übernehmen, wodurch diese Institution diskriminiert wird: „Die Gesetzgeber, und insbesondere die katholischen Parlamentsabgeordneten, dürfen nicht mit ihrer Stimme eine derartige Gesetzgebung fördern, die sich gegen das Gemeinwohl und die Wahrheit über den Menschen richtet und im wahrsten Sinne ungerecht wäre“. Den Politikern obliege es, Diskrepanzen zwischen dem Sittengesetz und dem bürgerlichen Gesetz zu vermeiden.

Unmissverständlich werden auch jene Versuche, die Verbindungen zwischen gleichgeschlechtlichen Personen eine „eheliche Realität“ zubilligen möchten, abgelehnt, denn dies sei aufgrund anthropologischer Prinzipien eine „objektive Unmöglichkeit“.

Korrespondierend zur Ablehnung der „faktischen Lebensgemeinschaft“ werden vielmehr familiengerechte Rahmenbedingungen eingemahnt, die einer menschlichen, sozialen und materiellen Förderung der Ehe – „als rechtlich zu schützendes Gut der Gesellschaft“ – dienen sollen. Mit Blick auf den zunehmenden Säkularisie-

rungsprozess der Ehe gerade auch in westlichen Ländern mit katholischer Tradition wird die Wertigkeit der Familienkatechese und pastoraler Betreuung betont. Besonderes Augenmerk ist dabei auf die Ehevorbereitung zu legen. Der Bedeutung der modernen Kommunikationsmittel entsprechend, sind auch diese für eine nachhaltige Tradierung der „Werte der Familie“ heranzuziehen.

Im Schlussteil des Dokumentes wird in „Christlichen Orientierungsrichtlinien“ unter pastoralem Aspekt differenzierend festgehalten, dass „eine verständnisvolle Haltung gegenüber der existentiellen Problematik und der Entscheidungen von Menschen, die in einer faktischen Lebensgemeinschaft leben, ... berechtigt (ist) und unter gewissen Umständen sogar eine Pflicht. Die Achtung vor der Würde der Person wird nicht in Frage gestellt. Aber das Verständnis für die Situation und der Respekt vor der Person bedeuten noch keine Rechtfertigung“. Deshalb wird am Ende nochmals eingeschärft, dass die beabsichtigten Gleichstellungen der „faktischen Lebensgemeinschaften“ mit der Ehe „auf eine tiefe Fehlkenntnis der anthropologischen Wahrheit der menschlichen Liebe von Mann und Frau und des damit untrennbar verbundenen Aspekts einer festen und für das Leben offenen Gemeinschaft“ verweist.

(L'Osservatore Romano [dt.], Nr. 51/52 vom 22. 12. 2000, Nr. 2 vom 12. 1. 2001, Nr. 4 vom 26. 1. 2001)

Kongregation für die Glaubenslehre:
Instruktion über die Gebete
um Heilung durch Gott
vom 14. September 2000

Angesichts zunehmender Popularität von Gebetsversammlungen, bei denen – auch in liturgischen Feiern – Gott um

Heilung angefleht wird, wobei aber das Heilungsscharisma einzelner Personen allzusehr in den Vordergrund tritt, sah die Glaubenskongregation die Notwendigkeit, am 14. September 2000 eine diesbezügliche Instruktion (im Sinne von can. 34 CIC) mit Billigung des Papstes (vom 25. September 2000) zu erlassen, „die vor allem den Ortsordinarien helfen soll, die Gläubigen in dieser Frage besser zu leiten, indem sie fördern, was gut ist, und korrigieren, was vermieden werden soll“. Um die Rezeption durch ein entsprechendes Verständnis zu fördern, wurde den disziplinären Bestimmungen ein fundierter lehrmäßiger Rahmen vorangestellt.

Im ersten Teil wird zunächst (biblisch) auf den ambivalenten Sinn und Wert von Krankheit und Heilung im Glaubensleben eines Menschen eingegangen. „Unter der Voraussetzung, den Willen Gottes anzunehmen, ist die Sehnsucht des Kranken nach Heilung gut und zutiefst menschlich, vor allem wenn sie sich im vertrauensvollen Gebet zu Gott ausdrückt“. So wie das Sakrament der Krankensalbung die Sorge der Kirche um die Leidenden manifestiert, soll stets zu dem Bemühen ermutigt werden, alle „sinnvollen natürlichen Mittel zur Bewahrung und Wiedererlangung der Gesundheit“ anzuwenden. Eigens werden dann die „Heilungsscharismen“ angesprochen, die seit apostolischer Zeit zu den Zeichen der Verkündigung zählen: „Heilt die Kranken, die dort sind“ (Lk 10,9). „Diese Vollmacht wird ihnen (aber) im Zusammenhang mit ihrem missionarischen Auftrag verliehen, also nicht zu ihrer eigenen Ehre, sondern zur Bekräftigung ihrer Sendung“. Diese Einzelnen geschenkte und im Gebet über den Kranken wirksam werdende „Gabe“ bemüht sich – wie die Krankensalbung – um ein „retten“ und „aufrichten“,

weshalb es „bei dieser Handlung nicht nur und nicht vorrangig um die körperliche Heilung geht, obwohl sie mit eingeschlossen ist“.

Die alte Tradition des „Heilungscharismas“ bedarf jedoch im Kontext der Gegenwart einiger klärender Erläuterungen, insbesondere hinsichtlich des Phänomens organisierter Gebetstreffen, um wunderbare Heilungen zu erlangen. Dabei kann man unterscheiden zwischen „Versammlungen, bei denen ein wahres oder mutmaßliches ‚Heilungscharisma‘ im Spiel ist, wobei „für die Wirksamkeit des Gebetes das Eingreifen einer oder mehrerer Personen ... notwendig“ ist, und anderen „Treffen, die nicht mit einem solchen Charisma in Beziehung gebracht werden“. Letztere Zusammenkünfte – etwa zur Feier einer Messe „für die Kranken“ – sind stets erlaubt und angebracht, sofern die liturgischen Normen eingehalten werden. Demgegenüber erfordert die organisierte Teilnahme an Feiern (der Volksfrömmigkeit) in bestimmten Heiligtümern, bei denen die Erlangung von Heilungen ein wichtiges Element darstellt, „dass dabei ihr authentischer Sinn nicht entstellt wird“. Angesichts der Gefahr modernen Personenkults – und belehrt durch manche Erfahrungen selbst aus Kreisen des Episkopats – wird schließlich eindringlich gemahnt, dass es „völlig willkürlich (wäre), wenn in den Gebetstreffen ... irgendeiner Gruppe von Teilnehmern, etwa den Leitern der Gruppe, ein ‚Heilungscharisma‘ zugeschrieben würde; man muss sich vielmehr dem ganz und gar freien Willen des Heiligen Geistes anvertrauen, der einigen ein besonderes Heilungscharisma schenkt, um die Macht der Gnade des Auferstandenen zu offenbaren“.

In zehn Artikeln werden sodann die „disziplinären Bestimmungen“ der In-

struktion vorgelegt. Verwendet man ‚liturgische‘ Heilungsgebete, so muss der approbierte Ritus eingehalten werden. Bischofskonferenzen können aber nach vorausgehender Prüfung durch den Hl. Stuhl Anpassungen vornehmen. Der Diözesanbischof hat darüber hinaus das Recht, für seine Teilkirche eigene Normen für liturgische Heilungsgottesdienste zu erlassen.

Die Erlaubnis für derartige Gottesdienste muss jedenfalls „ausdrücklich“ erteilt worden sein, „auch wenn Bischöfe oder Kardinäle sie organisieren oder daran teilnehmen“, wobei der Diözesanbischof bei entsprechendem Grund das Recht hat, (sogar) „einem anderen Bischof gegenüber ein Verbot auszusprechen“ (Art. 4 § 3).

Freie, nicht liturgische Heilungsgebete, bei denen man zum Gebet und zur Lesung des Wortes Gottes zusammenkommt, überwacht der Ortsordinarius (Art. 5), denn dieser hat generell dafür zu sorgen, „dass die Gebete sowie die frommen und heiligen Übungen des christlichen Volkes mit den Normen der Kirche voll übereinstimmen“ (can. 839 § 2 CIC). Insbesondere ist „darauf zu achten, dass beim Ablauf solcher Feiern – vor allem von Seiten jener, die sie leiten – nicht auf Formen zurückgegriffen wird, die dem Hysterischen, Künstlichen, Theatralischen oder Sensationellen Raum geben“ (Art. 5 § 3). Der Gebrauch von Massenmedien (speziell des Fernsehens) unterliegt der Aufsicht des Diözesanbischofs (Art. 6), damit nicht „Glaube und Sitten der Gläubigen Schaden nehmen“ (can. 823 § 1 CIC; vgl. Instruktion der Glaubenskongregation „über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre“ vom 30. März 1992).

In die Feier der Eucharistie (abgesehen von der entsprechenden Motivmesse),

der Sakramente und des Stundengebetes dürfen keine liturgischen oder nicht liturgischen Heilungsgebete eingefügt werden, allerdings kann in den Fürbitten eine besondere Gebetsintention für die Heilung von Kranken zum Ausdruck kommen (Art. 7). Der Dienst des „Exorzismus“ (nach dem 1999 revidierten Faszikel des *Rituale Romanum*) darf nur „unter der Weisung des Diözesanbischofs ausgeübt werden“ (Art. 8), wobei vorher schon dafür eine besondere und ausdrückliche Erlaubnis des Ortsordinarius gefordert ist (can. 1172 CIC; Schreiben der Glaubenskongregation über die geltenden Normen des Exorzismus vom 29. September 1985). Es ist streng verboten, solche Exorzismusgebete (die von den sonstigen Heilungsgebeten zu unter-

scheiden sind) in die Feier der heiligen Messe, der Sakramente oder des Stundengebetes einzufügen (Art. 8 § 3). Generell haben die Leiter der liturgischen oder nicht liturgischen Gottesdienste auf ein „Klima echter Andacht“ zu achten und mit Klugheit vorzugehen, falls unter den Anwesenden tatsächlich Heilungen erfolgen, wobei diesbezügliche Zeugnisse gesammelt und der zuständigen kirchlichen Autorität vorgelegt werden sollen (Art. 9). Bei Missbräuchen oder einem offensichtlichen Ärgernis für die Gemeinschaft der Gläubigen hat der Diözesanbischof stets „pflichtgemäß“ einzugreifen (Art. 10).

(L'Osservatore Romano [dt.], Nr. 49 vom 8. Dezember 2000, 8–10)