

Römische Erlässe

Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: *Direktorium zu Volksfrömmigkeit und Liturgie vom 17.12.2001*

Im Frühjahr 2002 präsentierte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung – zunächst nur in Englisch, Französisch und Spanisch – ein von Papst Johannes Paul II. schon am 14. Dezember 2001 approbiertes und mit Dekret vom 17. 12. 2001 datiertes „Direktorium zu Volksfrömmigkeit und Liturgie“ mit einem Summarium an prinzipiellen Feststellungen, praktischen Vorschlägen und normativen Richtlinien.

In einer sorgfältigen Begriffsbestimmung des Einleitungskapitels wird die „Volksfrömmigkeit“ als ein Ensemble kultischer Ausdrucksformen im Horizont des christlichen Glaubens beschrieben, primär inspiriert von und eingebettet in ein spezifisches kulturelles Umfeld. Der Begriff wird wertneutral verwendet und umfasst die von der amtlich geregelten Liturgie unterschiedenen Bereiche religiöser Ausdrucksformen.

Adressaten dieses Schreibens sind insbesondere die Bischöfe der lateinischen Kirche des Westens mit ihrer umfassenden geistlichen Sorge und pastoralen Verantwortung für alle Gläubigen in ihren Diözesen und sonstigen Partikularkirchen.

Das Direktorium umfasst zwei Teile. Im ersten Abschnitt über *Geschichte, Lehramt und Theologie* („Emerging Trends.

History, Magisterium, Theology“) werden, eingebettet in eine historische Be standsaufnahme aus der Weltkirche, „auftauchende Trends“ aufgezeigt und zentrale Elemente für eine Harmonisierung von (amtlicher) Liturgie und Volksfrömmigkeit festgehalten (Nr. 22–92). Im zweiten Abschnitt werden dann in thematischer Gliederung jene *Richtlinien* („guidelines“) präsentiert, welche die verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit („popular piety“) praxisorientiert resümieren und im Hinblick auf eine Abstimmung mit der amtlichen Liturgie bewerten beziehungsweise entsprechende Orientierungen anführen.

Grundsätzlich stehen die erfassten *pia exercitia* in einer Wechselwirkung, teilweise auch in einem Spannungsver hältnis zur offiziellen „Liturgie“ der Kirche. Diese Wechselwirkung kann jedoch nicht mit Begriffen wie Kon tradiktion, Gleichheit oder gar Substitution beschrieben werden (50). Eine ausschließliche Fokussierung auf die Liturgie wird nämlich weder der ekcl esialen Realität noch der historischen Entwicklung gerecht. Demgegenüber führt aber auch eine Forcierung der Volksfrömmigkeit zu Verzerrungen, zur Überbetonung des persönlichen Heils und des Gefühls zu Lasten einer (dann) scheinbar „anämischen“, formalen, sinnentleerten Liturgie (53). Damit würde letztlich das Verständnis für den inkarnatorischen Charakter des Christentums und das Eingebunden sein in eine identitätsstiftende Tradition verloren gehen.

Bei aller lehramtlichen Hochschätzung der Volksfrömmigkeit als einer Form unmittelbarer Evangelisierung ist jedoch angesichts möglicher Gefahren einer Vereinseitigung und theologischen Verzerrung das Bewusstsein für die besondere Wertigkeit und den purifikativen Effekt der (amtlichen) Liturgie unabdingbar. Die Manifestationen der Volksfrömmigkeit müssen daher „mit der hl. Liturgie zusammenstimmen, gewissermaßen aus ihr herausfließen und das Volk zu ihr hinführen ...“ (SC 13). Unter Betonung des Eigenwertes der Volksfrömmigkeit kann deren Bewertung demnach nur anhand einer Rückbindung an das Evangelium, mit Bezug auf die Liturgie und die Ökumene sowie unter adäquater Berücksichtigung anthropologischer Aspekte erfolgen.

In den anschließenden „Richtlinien“ (Nr. 93–287) wird anhand konkreter Beispiele das Beziehungsgeflecht von Volksfrömmigkeit und Liturgie vorgestellt. Die Elemente der Volksfrömmigkeit werden dabei entsprechend der Abfolge des liturgischen Jahres, im Zusammenhang mit der Marien- und Heiligenverehrung, mit dem Totengedenken sowie anhand der Gebräuche an „heiligen Orten“ und Wallfahrtsstätten aufbereitet. In der Vielfalt von kulturell oft reich ausgeschmückten Elementen der Volksfrömmigkeit wird einerseits auf den Eigenwert der jeweiligen kulturellen Traditionen Bedacht genommen, andererseits aber auch die Superiorität der Liturgie betont und der jeweilige liturgie-ergänzende Charakter herausgearbeitet.

Das angefügte ausführliche Register verleiht dem Direktorium den Charakter eines kleinen „Handbuchs“ zur Volksfrömmigkeit und kann daher auch gut zur Beurteilung konkreter Prak-

tiken zu Rate gezogen werden, sofern die Bischöfe nicht die Anregung zur Erstellung regionaler Behelfe aufgreifen.

Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben MP *Misericordia Dei* vom 7.4.2002

Schon im Millenniumsjahr wurde der kirchliche „Dienst der Versöhnung“ wiederholt in besonderer Weise angesprochen unter Hinweis auf die „Krise des Sündenbewusstseins“. Mit Nachdruck lädt Papst Johannes Paul II. die Bischöfe nun erneut ein, „für eine rasche Erneuerung des Sakramentes der Versöhnung zu sorgen“, und zwar als „Forderung echter Nächstenliebe und wahrer pastoraler Gerechtigkeit“.

Konkret geht es in dem mit 7. April 2002 datierten Motu Proprio *Misericordia Dei* „über einige Aspekte der Feier des Sakramentes der Buße“ um die Einmahnung bestehender kirchenrechtlicher Regelungen, wobei einige Punkte angesichts partikulärer Missbräuche in der Feiergestaltung besonders akzentuiert werden. Zentral geht es um die Konsequenzen der tridentinischen Festlegung (DH 1676), dass „das vollständige Bekenntnis der schweren Sünden kraft göttlicher Einsetzung grundlegender Bestandteil des Sakramentes“ ist und deshalb „keineswegs der freien Verfügbarkeit der Hirten anheimgestellt (Dispens, Interpretation, örtliche Gewohnheiten, usw.)“ ist. Damit soll lokalen Tendenzen entgegen getreten werden, „die persönliche Beichte fallen zu lassen und gleichzeitig unerlaubterweise auf die ‚Generalabsolution‘ bzw. die ‚kollektive Absolution‘ zurückzugreifen, so dass diese nicht mehr als außerordentliches Mittel in ganz außergewöhnlichen Situationen erkennbar ist“.

In den Normierungen wird die kodikarische Rechtslage (besonders cc. 960–963 CIC) im Detail erläutert und die Einzelbeichte als einziger ordentlicher Weg gegenüber den speziellen Notfallsregelungen einer ‚Lossprechung mehrerer Gläubiger zugleich ohne persönliches Bekenntnis‘ herausgestellt. Es soll daher zum einen der Zugang zum Sakrament der Versöhnung durch entsprechende Angebote erleichtert werden, während man zum anderen klar jede Praxis missbilligt, welche – entgegen c. 988 CIC – „die Beichte auf ein allgemeines oder auf das Bekenntnis nur einer oder mehrerer für gewichtiger gehaltener Sünden beschränkt“.

Die Generalabsolution kommt nur wegen eines kaum behebbaren Zeit- und Priestermangels bei Todesgefahr oder in einer schweren Notlage in Frage. Für letzteres werden aber klar nur solche „objektive Ausnahmesituationen“ (Krieg, Wetterlage, abgelegene Gebiete etc.) akzeptiert, bei denen die Beichten nicht „innerhalb einer angemessenen Zeit“ ordnungsgemäß abgenommen werden können und die Pönitenten „ohne eigene Schuld gezwungen wären, die sakramentale Gnade oder die heilige Kommunion längere Zeit zu entbehren“. So wenig dafür die Umstände eines besonderen Andrangs von Wallfahrern oder gar aufgrund einer propagierten „Option ... für die Generalabsolution“ ausreichen, so wenig wäre auch ein Entbehrungszeitraum von unter einem Monat schon tatbestandsmäßig (vgl. c. 961 §1 Nr. 2 CIC). Eingeschärft wird erneut, dass – entgegen mancher partikular-kirchlicher Zugeständnisse für Ausnahmesituationen (etwa der Österreichischen Bischofskonferenz, die unter gewissen Umständen auch eine nachträgliche Information gestattet) – ein Urteil über das Vorliegen der rechtlichen Voraus-

setzungen niemals dem Beichtvater selbst, sondern stets nur dem Diözesanbischof zukommt. Dieser hat die (gegebenenfalls zu aktualisierenden) Normen der Bischofskonferenz zu berücksichtigen, die gemäß c. 455 §2 CIC der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramентenordnung so bald als möglich vorzulegen sind.

Bezüglich der persönlichen Disposition des Pönitenten weist das Apostolische Schreiben darauf hin, dass bei der Generalabsolution über die Reue hinaus die Bereitschaft bestehen muss, „seine schweren Sünden, die er gegenwärtig nicht auf diese Weise bekennen kann, zu gebotener Zeit einzeln zu beichten“ (vgl. c. 962 §1 CIC). Zudem wird – ohne explizite Nennung einzelner Personengruppen (etwa wiederverheirateter geschiedener Gläubiger) – klargestellt, „dass Pönitenten, die im Gewohnheitszustand der schweren Sünde leben und nicht beabsichtigen, ihre Situation zu ändern, die Absolution nicht gültig empfangen können“.

Zuletzt wird noch auf den angemessenen Ort und die Gestaltung der Beichtgelegenheit (c. 964 CIC) verwiesen und die Geltung des Dokuments für den ostkirchlichen Bereich in einer Abschlussbemerkung angefügt (vgl. cc. 720–721 CCEO).

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 153)

**Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens:
Instruktion *Neubeginn in Christus* vom 19.5.2002**

Mit der vom Hl. Vater am 16. Mai genehmigten und am 19. Mai 2002 veröffentlichten Instruktion *Neubeginn in Christus. Ein Aufbruch des geweihten Le-*

bens im dritten Jahrtausend legt die Religionskongregation ein ansprechendes Konzept der Vertiefung und Umsetzung des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens von Johannes Paul II. *Vita consecrata* (vom 25.3.1996) zur Diskussion und Beherzigung in den verschiedenen Gemeinschaften vor, die auch in Zukunft „eine wichtige pädagogische Rolle für das gesamte Volk Gottes“ übernehmen sollen. In vier Teilen widmet sich das Dikasterium der realitätsbewussten Ermunterung zu einer spezifisch ausgeprägten Spiritualität der Communio des Ordenslebens.

Im ersten Teil (Nr. 5–10) geht es um die Verdeutlichung einer „Präsenz der Liebe Christi inmitten der Menschheit“, und es wird mit Dankbarkeit auf das vielfältige Zeugnis von Mönchen und Nonnen, Kontemplativen, Religiösen mit Apostolatsaufgaben, Einsiedlern, geweihten Jungfrauen und Mitgliedern der Säkularinstitute und der Gesellschaften des apostolischen Lebens verwiesen. Dabei kommt „gerade in der Einfachheit des Alltäglichen“ die „Verkündigung eines Lebensstils“ zum Ausdruck, „der eine Alternative zu jenem der Welt und zur vorherrschenden Kultur darstellt“ (6). Trotz der weitgreifenden Säkularisationsprozesse ist überall ein Bedürfnis nach Spiritualität vorhanden, das speziell auch durch die Praxis des geistlichen Lebens wach gehalten wird. Eine besondere Anerkennung erhält der „weibliche Genius“ der geweihten Frauen, wobei neuerlich das schon in *Vita consecrata* 58 vermerkte Desiderat eingemahnt wird, wonach es „dringend einiger konkreter Schritte [bedürfe], ... dass den Frauen Räume zur Mitwirkung in den verschiedenen Bereichen und auf allen Ebenen eröffnet werden, auch in den Prozessen der Entscheidungsfindung“ (9).

Der zweite Teil soll „Mut zur Annahme der Prüfungen und Herausforderungen“ (Nr. 11–19) machen, denn die Schwierigkeiten im Alltag des geweihten Lebens dürfen nicht verschwiegen, sondern müssen als Chance für einen Neubeginn angenommen werden. Der Rückgang der Mitgliederzahl und die Überalterung von Gemeinschaften führt nämlich zu ernsthaften Fragen an die Bedeutung des Ordenslebens in unserer Zeit, aber ebenso zur Suche nach neuen Formen der Präsenz in der Gesellschaft. Andererseits bringt die Komplexität moderner Anforderungen „in Verbindung mit der Versuchung zu Effektivität und Aktionismus“ das Risiko einer „Verdunkelung der evangelischen Originalität“ und einer „Schwäschung der geistlichen Motivation“ mit sich, vor allem dann, wenn eine „Dominanz der persönlichen Pläne“ die brüderliche bzw. schwesterliche Gemeinschaft empfindlich schädigt (12).

Gerade in westlichen Zivilisationen, wo oft eine Kultur des Todes herrscht, scheinen zur Zeit die evangelischen Räte der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams einen „neuen kairòs“ aktueller Bedeutsamkeit zu erfahren, und zwar vor allem dann, wenn die Ordensleute als „Träger und Diener des Lebens“ auftreten und damit einen „Weg zur vollen Verwirklichung der Person im Gegensatz zur Entmenschlichung“ aufzeigen, aus Freude an einem Leben nach den Lobpreisungen des Evangeliums und in der Freiheit der Kinder Gottes (13). Die Aufgabe der OberInnen besteht dabei in einer „Sendung der Animation, der brüderlichen Hilfe, der Anregung, des Zuhörens, des Dialogs“, wobei die Mitverantwortung und Mitbeteiligung aller nicht übersehen werden darf (14). Eine ständige Weiterbildung ist dafür

ebenso erforderlich wie eine gründliche Diskussion der Ausbildungserfordernisse in den Instituten des geweihten Lebens und der Gesellschaften des apostolischen Lebens. Zudem kann man eine natürliche Verbindung von allgemeiner Fortbildung und Berufungsanimation erkennen, denn auch die Berufungsförderung ist nicht bloß Sache von Spezialisten. „Wer selbst gerufen ist, muss zwangsläufig zu einem Rufenden werden“ (16). Das diesbezüglich gelebte Zeugnis hat sich dabei vor allem in den christlichen Gemeinden zu bewähren, indem die Ordensleute ihnen helfen, selbst „*Laboratorien des Glaubens* zu werden, Stätten der Suche, der Besinnung und der Begegnung, der Gemeinschaft und des apostolischen Dienstes, wo alle sich in die Auferbauung des Reiches Gottes unter den Menschen einbezogen fühlen“ (ebd.).

Zu beachten ist allerdings auch, dass sich aufgrund der gewandelten sozialen Verhältnisse oft recht unterschiedliche Personen für das gottgeweihte Leben interessieren. „Deshalb ist in aller Ruhe eine Klärung vorzunehmen, die frei ist von der Versuchung der Anzahl oder Effizienz, um im Licht des Glaubens und der möglichen Kontraindikationen die Echtheit der Berufung und die Lauterkeit der Motivation festzustellen“ (18). Gefordert werden in der Instruktion eine bessere philosophische, theologische und psycho-pädagogische Ausbildung sowie eine tiefere Orientierung am geistlichen Leben, die Achtung unterschiedlicher Kulturen, eine notwendige Inkulturation und klare Programme zur Weiterbildung. Das hohe Ideal einer „Schule der Heiligkeit“ findet seine Herausforderung sowohl durch die Einflüsse einer globalisierten Kultur als auch durch die individuellen Berufungsgeschichten. Da-

bei besteht die Gefahr, „dass subjektive Entscheidungen, individuelle Pläne und ortsbedingte Orientierungen Oberhand gewinnen über die Ordensregel, den gemeinschaftlichen Lebensstil und die apostolische Ausrichtung des Instituts“, weshalb kontinuierlich ein „formativer Dialog“ erforderlich ist, der die menschlichen, sozialen und spirituellen Charakteristika aufgreift und in ihren Chancen und Grenzen für die Kommunitäten wahrnimmt (18).

Der dritte Teil wendet sich der Theologie der evangelischen Räte zu und sieht „das geistliche Leben an erster Stelle“ (Nr. 20–32) als dynamisches Geschehen von Christus ausgehend und zu einer Spiritualität der Communio führend. Die Konfrontation mit den „Gesichtern“ Christi (auch in den neuen Formen materieller, moralischer und spiritueller Armut) und dem Wort Gottes im Lichte der OrdensgründerInnen verlangt nach einem konsequenten Gebetsleben und nach der Eucharistie als bevorzugtem Ort der Begegnung mit dem Herrn. Dabei kann das Kreuz, das täglich anzunehmen ist (vgl. Lk 9,23), über alle persönlichen und sozialen Umstände hinaus „auch eine gemeinschaftsbezogene Wertigkeit erhalten, wie Überalterung des Instituts, unzureichende Strukturen, unsichere Zukunft“ (27).

Mit hoher Wertschätzung werden die vielfältigen Charismen der Ordensleute angesprochen, die einander ergänzen und fördern sollen – auch mittels institutioneller Kooperation. Das Dikasterium betont hier vielsagend mit einem Zitat aus dem päpstlichen Schreiben *Novo millennio ineunte* 45: „Die Einheit der Kirche bedeutet nicht Einförmigkeit, sondern organische Integration der legitimen Verschiedenheiten“ (30). In diesem Kontext steht das Ziel einer größeren Öffnung auf

alle Glieder der Kirche hin, denn „nur in einer ganzheitlichen Ekklesiologie, in der die verschiedenen Berufungen innerhalb des einen Volkes von Berufenen entstehen, kann die Berufung zum geweihten Leben ihre spezifische Identität als Zeichen und als Zeugnis wiederfinden“ (31). So wird eigens auf die Möglichkeiten eines engeren Kontaktes von Laien mit den kontemplativen oder apostolischen Gemeinschaften hingewiesen und ein echter „Frühling althergebrachter Institutionen wie Säkularorden oder Dritte Orden sowie das Entstehen neuer laikaler Verbände und -Bewegungen im Umfeld der Ordensfamilien und der Säkularinstitute“ konstatiert (ebd.).

Der vierte Teil der Instruktion macht auf die Wirkmächtigkeit einer lebendigen „Spiritualität der Gemeinschaft“ aufmerksam, wodurch die Ordensleute zu „Zeugen der Liebe“ werden (Nr. 33–46). Vor allem der Dienst an den Armen weist auf die neuen Formen menschlich gebrochener Existzenzen hin: Verzweiflung, Drogensucht, Verlassenheit in Alter und Krankheit, Ausgrenzung und soziale Diskriminierung.

Hier ist mit umfassendem Einsatz ein Dienst an der Würde der Person gefragt, „denn die erste und größte Armut unserer Zeit ist die verächtliche Gleichgültigkeit gegenüber den Rechten der menschlichen Person“ (35). Darin kommt dann die prophetische Dimension eines Ordenslebens zum Ausdruck, das in „kreativer Treue“ zur Tradition der „Phantasie der Liebe“ einen breiten Spielraum gewährt. Das Evangelium verkünden, dem Leben dienen und die Wahrheit verbreiten sind somit Stichworte für einen verstärkten Dialog zum einen zwischen moderner Mentalität und dem Glauben sowie zum anderen unter den christlichen Konfessionen und den Weltreligionen. Als „Wächter des Morgens“ finden sich bei den Männern und Frauen des gottgeweihten Lebens zudem viele, die sich speziell den ökologischen und sozialpolitischen Herausforderungen stellen und – orientiert am Maßstab der Evangelischen Räte – mutig für weltweite Gerechtigkeit und eine nachhaltige Gesinnungsänderung zugunsten des verantwortlichen Umgangs mit den anvertrauten Ressourcen eintreten.