

Eucharistie und Kirchendisziplin

Thesen zu einem Perspektivwechsel

Von Klaus Lüdicke

Nicht nur die Spontaneität von Papst Franziskus führt zu manchen Überraschungen, sondern auch die mehrgleisigen Wege zur Veröffentlichung seiner gesetzgeberischen Akte. Der vom kirchlichen Gesetzbuch vorgesehene Weg ist der Abdruck in den *Acta Apostolicae Sedis*, dem Amtsblatt des Apostolischen Stuhles. Dieses Printmedium ist jedoch ins Hintertreffen geraten, seit es die homepage des Vatikans gibt und seit der *Osservatore Romano* als Tageszeitung zur Promulgation von Papstgesetzen genutzt wird. Diese beiden Medien scheinen besser geeignet, schnelle Änderungen im kirchlichen Recht umzusetzen. Ein Problem entsteht, wenn die Versionen im Internet, im *Osservatore* und in den AAS nicht übereinstimmen. Und das geschieht hin und wieder.

Eine besondere Überraschung bietet die kürzlich sehr verspätet erschienene Ausgabe der AAS vom Oktober 2016, die auf der entsprechenden Internet-Seite zu finden ist. Dort ist eine „Epistula Apostolica“ an Mons. Sergio Alfredo Fenoy, Delegat der Pastoralregion Buenos Aires vom 5. September 2016 zu finden, die mit einem Text der „Bischöfe der Region“ vom selben Datum verbunden ist. Darin formulieren die Bischöfe „Criterios básicos“ für die Anwendung des 8. Kapitels von *Amoris laetitia*. In dem Apostolischen Schreiben dankt P. Franziskus den Bischöfen für ihre Ausführungen, die ein echtes Beispiel für die Begleitung der Priester seien. „Das Schreiben ist sehr gut und erklärt ausgewogen den Sinn des Kapitels VIII von *Amoris laetitia*. Es gibt keine anderen Interpretationen. Und ich bin sicher, dass es sehr viel Gutes wirken wird“ (meine Übersetzung aus dem Spanischen). Mit dieser Bekräftigung des argentinischen Textes nicht genug: Hinter den Abdruck dieses Textes in der Originalsprache drucken die AAS ein „Rescriptum ‚ex audientia SS.mi‘“ vom 5. Juni 2017 folgenden Wortlauts: „Summus Pontifex decernit ut duo Documenta quae praecedunt edantur per publicationem in situ electronico Vaticano et in *Actis Apostolicae Sedis*, velut Magisterium authenticum,“ unterzeichnet vom Kardinalstaatssekretär Pietro Parolin (in: AAS 108 [2016] 1071-1074). Damit erklärt der Papst eine Lesart des Motu Proprio *Amoris laetitia* zur Äußerung des authentischen Lehramtes. Ein bisher unbekanntes Vorgehen!

1. Einleitung: Perspektivwechsel durch Papst Franziskus

Den Traditionen der Kirche in besonderer Weise verhaftete Gläubige werden bei Lektüre der Lehrschreiben von Papst Franziskus – *Evangelii Gaudium*, *Laudato sí*, *Amoris laetitia* – den Eindruck haben, der Papst spreche von einer anderen Kirche als der ihnen vertrauten *Ecclesia catholica*. In der Tat kann man sagen, dass Franziskus ein anderes Kirchenbild zeichnet als

seine Vorgänger, aber das, was in diesem Bild dargestellt wird, ist derselbe Gegenstand. Allerdings wird er anders beleuchtet, werden Aspekte thematisiert, die lange nicht – jedenfalls nicht in dieser Deutlichkeit – angesprochen wurden, werden Gewichte verschoben und Perspektiven geändert. War für Papst Benedikt XVI. die Frage entscheidungsrelevant, ob es im Kanon der Messe „... quod pro vobis et pro multis effundetur“ heißen müsse statt „... pro vobis et pro omnibus ...“, spricht Franziskus von der Kirche, die die Lebenswelt der Menschen teilt, sich dabei beschmutzt und Beulen holt, deren Hirten aber den Geruch der Schafe an sich haben. Er spricht von einer Kirche, deren Lehre im Dienste der Menschen steht, und er kritisiert eine Kirche, deren Lehre den Menschen zuweilen wie Felsblöcke auf ihr Leben geworfen werde. Er sagt wiederholt, dass die Eucharistie keine „Belohnung für die Vollkommenen“ sei, „sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen“ (EG 47, AL Anm. 351).

Ohne in einen Individualismus zu verfallen, der den einzelnen Menschen zum letzten Maßstab für Richtig oder Falsch macht, ordnet P. Franziskus doch die Relation von Kirchensystem und Kirchenlehre zum glaubenden Individuum neu: Nicht der Gläubige dient der Kirche, sondern die Kirche dem Gläubigen. Den Weg des Personalismus, den das Zweite Vatikanum begonnen hat, geht P. Franziskus konsequent: Die Kirche ist dazu berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen (AL 37).

Mit diesem Wechsel der Perspektive fordert P. Franziskus dazu heraus, die Disziplin der Kirche zu überdenken und sich der Frage zu stellen, ob sie mehr der Verteidigung der Kirche dient oder dem Heil der Gläubigen. Davon untrennbar ist die Prüfung, was die Kirche durch ihr Recht zu verteidigen hat.

Die nachfolgenden Überlegungen werden als Thesen vorgetragen: Sie verzichten darauf, Selbstverständlichkeiten zu belegen, allgemein Bekanntes wissenschaftlich nachzuweisen, ja auch (vermeintlich) unwiderlegliche Argumente für ihre Richtigkeit zu präsentieren.

2. Feier und Spendung der Eucharistie als „Kerngeschäft“ der Kirche

Was das Zweite Vatikanum in Art. 11 LG zum Ausdruck brachte, dass nämlich die Eucharistie Gipfel und Quelle des ganzen christlichen Lebens sei, wiederholt der CIC in can. 897. Dieses Leben zu ermöglichen, ist Auftrag der Kirche. Er spiegelt sich (in der Denkweise und Sprache des Rechtes) im Recht der Gläubigen, die „ad iumenta ex spiritualibus bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis“ von den geistlichen Hirten zu erhalten (vgl. can. 213). Konkretisiert auf die Eucharistie normiert can. 912: „Quilibet baptizatus, qui iure non prohibeatur, admitti potest et debet ad sacram communionem“, er ist zur vollen Mitfeier der Eucharistie zuzulassen durch Teilnahme am eucharistischen Mahl. Es bedarf wohl keiner näheren Begründung, dass neben dem Missionsauftrag Jesu nach Mt 28,18-20 (vgl. Vat II LG Art. 17) die Aufforderung, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, nämlich das Abendmahl zu

feiern (vgl. LK 22,19), eine unabweisbare Pflicht der Kirche und ihrer Amtsträger schafft. Das Wort zu verkündigen, die Taufe zu spenden und die Eucharistie zu feiern, sind die Aufgaben, deren Erfüllung die Existenz der Kirche begründet: „Das Wesen der Kirche drückt sich in einem dreifachen Auftrag aus: Verkündigung von Gottes Wort (*kerygma-martyria*), Feier der Sakramente (*leiturgia*), Dienst der Liebe (*diakonia*). Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen“ (P. Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est* 25).

3. Recht auf die Eucharistie, aber mit Ausnahmen

Ist die Pflicht der Kirche, die Eucharistie zu feiern – „Kirche“ sind natürlich alle Gläubigen, aber vor dem Hintergrund der Befähigung allein der Priester, die Eucharistie zu realisieren, was der CIC in can. 900 „conficere“ nennt, haben die Amtsträger eine spezielle Pflicht –, unabdingbar, kennt sie also keine Einschränkungen, ist das Recht zur Teilnahme der Gläubigen an der Kommunion nicht genauso uneingeschränkt. Was can. 915 mit der Wendung „qui iure non prohibeatur“ anspricht, meint die Grenzen des Teilnahmerechtes. Sie sollen im Folgenden in den Blick genommen werden, und zwar unter einer möglicherweise geänderten Perspektive, die in der Feststellung von Papst Franziskus in EG 47 anklingt, die „Türen der Sakramente dürften nicht aus irgendeinem beliebigen Grund geschlossen werden.“

3.1 Ausnahme fehlendes Mindestalter

Can. 913 verlangt als Voraussetzung für die erlaubte Spendung der Kommunion an Kinder, dass sie das Geheimnis Christi altersentsprechend verstehen und den Leib des Herrn mit Glauben und Verehrung empfangen, in Todesgefahr die Kommunion von gewöhnlicher Speise unterscheiden können. Diese Grenze für den erlaubten Kommunionempfang erklärt sich letztlich aus der Tatsache, dass sakramentale Vollzüge nur aufgrund des Glaubens der daran Beteiligten Handeln Gottes werden. Das muslimische Kind, das als Gast bei der Silberhochzeitsmesse der christlichen Nachbarn die Hostie erhält, empfängt nicht den Leib des Herrn. Die Lehre von der Realpräsenz erweist sich hier als unanwendbar.

Das allgemeine Recht der Kirche legt keine Altersgrenzen für den Kommunionempfang fest, weil die in can. 913 genannten Voraussetzungen in den verschiedenen Kulturen der Welt zu sehr unterschiedlicher Zeit gegeben sein können. Die Kompetenz des Kirchenrechts, die Praxis der Erstkommunion zu ordnen, dürfte keine Fragen aufwerfen.

3.2 Nichtzulassung zur Kommunion nach can. 915

Can. 915 nennt zwei Gruppen von Gläubigen, die in Konkretisierung des Ausnahmevorbehalts in can. 912 nicht zur Kommunion zugelassen werden dürfen: bestimmte

Straftäter und unbußfertige offenkundige schwere Sünder. Während die erste Gruppe exakt umschrieben ist, werden unter die zweite verschiedene Sachverhalte subsumiert. Für beide Gruppen sei über einen Perspektivwechsel nachgedacht.

3.2.1 Nichtzulassung zur Kommunion als Kirchenstrafe

Der ersten Gruppe, die can. 915 nennt, wird nicht erst durch diesen Canon das Recht auf die Teilnahme an der Kommunion abgesprochen, sondern schon in den speziellen strafrechtlichen Bestimmungen. Can. 1331 § 1, 2° verbietet den Exkommunizierten den Empfang von Sakramenten, can. 1332 den Interdizierten. Das Verbot richtet sich an die jeweiligen Straftäter. Eine Nicht-Zulassung, also eine Pflicht zur Verweigerung des Sakramentes, ergibt sich aus can. 1331 § 2, 1°, wenn nämlich die Exkommunikation – für das Interdikt gilt nach can. 1332 dasselbe – durch hoheitlichen Spruch (Urteil oder Dekret) deklariert oder verhängt worden ist.

Zur theologischen Begründung der Kommunionverweigerung als Kirchenstrafe gibt es verschiedene Auffassungen. Während die herrschende Meinung davon ausgeht, dass die kirchliche Gemeinschaft einem Gläubigen, der in schwerwiegender (und gesetzlich definierter) Weise gegen die Lebensordnung der Christen verstößt, *bona spiritualia* (can. 1312 § 2), selbst heilsrelevante Sakramente verweigern dürfe, ja zur Wahrung der kirchlichen Disziplin (can. 1317) verweigern müsse, hat Libero Gerosa die These vertreten, dass die Exkommunikation nur der äußere, amtliche Reflex einer inneren Tatsache sei, nämlich des Selbstausschlusses des Straftäters aus der kirchlichen *communio*.

Für diejenigen, deren Verhalten unzweifelhaft ein solcher Selbstausschluss ist – das kann man etwa für Apostaten sagen, die den christlichen Glauben als solchen zurückweisen (vgl. can. 751) –, ist die Verweigerung der eucharistischen Gemeinschaft unbestritten die logische Konsequenz – sie werden auch nicht um das Sakrament bitten. Differenzierter muss die Beurteilung sein, wenn das Verhalten nicht *per definitionem* Abkehr von Kirche und Glaube ist wie etwa im Falle der vollendeten Abtreibung (can. 1398). Es ist richtig, dass das Strafrecht so wie can. 915 die Verweigerung der Kommunion von einem kirchlichen Strafverfahren abhängig macht, das Täterschaft und Schuld ebenso prüft wie die Bereitschaft zur Umkehr. Es bleibt aber ein Desiderat an die Reform des kirchlichen Strafrechtes, die Angemessenheit einer Verweigerung der Heilmittel als Sanktion für einen Verstoß gegen die kirchliche Rechtsordnung sicherzustellen.

3.2.2 Nichtzulassung der unbußfertigen offenkundigen schweren Sünder

Can. 915 wirft mit der Weisung, dass „aliqui in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes“ wie die verurteilten Straftäter nicht zur Kommunion zuzulassen seien, ein

Grundsatzproblem auf: Er knüpft eine Rechtsfolge an einen Tatbestand, der mit den Begriffen und Mitteln des Rechtes nicht verifizierbar ist. Das kanonische Recht kennt die schwere Sünde (neben can. 915 und dem in etwa parallelen can. 1007) nur im Zusammenhang mit Normen, die sich an die betroffene Person selbst richten (wie can. 916, 960, 962 § 1, 988 § 1, 989), deren Anwendung also eine Selbstbeurteilung des eventuellen Sünders erfordert. Eine rechtliche Definition der schweren Sünde, die im Sprachgebrauch lehramtlicher Dokumente auch Todsünde heißt, existiert nicht und kann, wie sich aus dem Ap. Schreiben P. Johannes Pauls II. *Reconciliatio et Paenitentia* Nr. 17 ableiten lässt, auch nicht existieren. Mit „rechtlicher Definition“ meine ich dabei einen Begriff, der *in foro externo* verifizierbar wäre.

Da die Verwirklichung einer schweren Sünde durch einen Gläubigen rechtlich nicht überprüfbar ist, arbeitet die kanonistische Lehre und die eine oder andere kirchliche Autorität mit Präsumtionen, also Unterstellungen. Ihre Berechtigung sei im Folgenden überprüft.

3.3.3 Nichtzulassung der wieder verheirateten Geschiedenen

Die am meisten diskutierte Frage auch im Zusammenhang mit den beiden Bischofssynoden 2014 und 2015 zum Thema Ehe und Familie war, wie seit Jahrzehnten schon, die nach der Zulassung Wiederverheirateter zu den Sakramenten, näherhin zur Beichte und zur Kommunion. (Besser spräche man von dem Recht der Wiederverheirateten auf den Empfang dieser Sakramente.) In den Dokumenten des Lehramtes waren verschiedene Begründungen dafür angeführt worden, dass can. 915 auf sie anzuwenden sei, angefangen mit der Auskunft der Codex-Reformkommission, „certo certius“ seien diese Menschen von der Norm erfasst.

Als erstes Argument führt *Familiaris Consortio* 1982 einen Selbstausschluss der Wiederverheirateten an, den die Übersetzung der DBK nicht korrekt wiedergibt: „... Ecclesia inculcat consuetudinem suam, in Sacris ipsis Litteris innixam, non admittendi ad eucharisticam communionem fideles, qui post divortium factum novas nuptias inierunt. Ipsi namque impediunt ne admittantur, cum status eorum et condicio vitae objective dissident ab illa amoris coniunctione inter Christum et Ecclesiam, quae Eucharistia significatur et peragitur“ (Nr. 84). Ausschlussgrund sei also, dass die Wiederverheirateten in einen Lebensstand eingetreten seien, der objektiv dem Liebesbund Christi mit der Kirche, der in der Eucharistie bezeichnet und realisiert wird, widerspreche, und dass sie so selbst verhindern, dass sie zugelassen werden.

Ein zweiter „pastoraler Grund“ liege darin, dass eine Eucharistiezulassung dieser Personen die Gläubigen in Irrtum und Verwirrung über die Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe führen würde.

Der dritte Grund ist nur im Umkehrschluss zu erkennen: Wer sich verpflichtet, völlig

enthaltensam zu leben, also „sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind“, kann die Absolution erhalten und die Eucharistie empfangen. Eine Änderung ihres Status, des Lebens in der (zivilen und ungültigen) zweiten Ehe, ist nicht erforderlich. Ausschlussgrund ist also die illegitime Geschlechtsgemeinschaft, und zwar präzisiert auf die *copula perfecta*.

Im Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom 15. Oktober 1994 schreibt Kard. Ratzinger: „... das Sakrament unserer Vereinigung mit Christus [ist] auch das Sakrament der Einheit der Kirche. Ein Kommunionempfang im Gegensatz zu den Normen der kirchlichen Gemeinschaft ist deshalb ein in sich widersprüchlicher Akt. Die sakramentale Gemeinschaft mit Christus beinhaltet den Gehorsam gegenüber der Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft, auch wenn das manchmal schwierig sein kann, und setzt diesen voraus ...“ (Nr. 9). Es scheint sich nicht mehr um einen Ausschlussgrund aufgrund des objektiven Sachverhalts zu handeln, sondern um die Maßgeblichkeit der „Normen der kirchlichen Gemeinschaft“.

Am 24. Juni 2000 räumt das PCLT in einer „Dichiarazione“ ein, dass die Pflicht eines Kommunikanten, seine Würdigkeit zu prüfen (1 Kor 11,27-29) „vor allem den Gläubigen selbst und sein moralisches Gewissen“ betreffe. Es bezeichnet die Wiederverheirateten dann aber als unwürdig, weil im Zustand der Sünde befindlich, und erklärt das zum „schweren rechtlichen Problem in der Kirche“: „In der Tat ist es ein objektiver Schaden für die kirchliche Gemeinschaft, wenn jemand, der öffentlich als unwürdig bekannt ist, den Leib des Herrn empfängt; es ist ein Verhalten, das die Rechte der Kirche und aller Gläubigen verletzt, in konsequenter Weise den Ansprüchen dieser Gemeinschaft entsprechend zu leben.“

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass es dem Lehramt hier nicht darum geht, die reale Situation eines schweren Sünders – das ist die Person, die sich durch ihr Verhalten wissentlich, willentlich und frei entschieden hat, den Liebesbund, den Gott ihm anbietet, zurückzuweisen (vgl. *RecPaen* 17) – zu verifizieren, aus der ein Verbot der Eucharistieteilnahme abzuleiten wäre, sondern durch verschiedene, miteinander kaum zu harmonisierende Argumente – es bleibt ja nur der Vorwurf der illegitimen Geschlechtsgemeinschaft relevant – ein Ergebnis zu rechtfertigen: Can. 915 betreffe „*certo certius*“ auch die Wiederverheirateten. Es wird dabei der (theologisch wohlbegründete) Sinn des Canons denaturiert: „Jegliche Interpretation des can. 915, die seinem wesentlichen Inhalt widerspricht, wie er ununterbrochen vom Lehramt und der Disziplin der Kirche durch die Jahrhunderte erklärt wurde, ist eindeutig abwegig. Man darf die Achtung vor den Worten des Gesetzes (vgl. can. 17) nicht verwechseln mit dem uneigentlichen Gebrauch der selben Worte als Instrumente zur Relativierung der Vorschriften oder zu deren inhaltlicher Entleerung“ (PCLT, wie zit.). Mit anderen Worten: Es kommt nicht darauf an, was im Gesetz steht, sondern auf die tradierte Disziplin.

Wendete man das Gesetz an, wie es formuliert ist, müsste man zugeben, dass die zweite

Klausel des can. 915 grundsätzlich unanwendbar ist: Der Status eines Menschen als schwerer Sünder ist aufgrund der notwendig subjektiven Komponente des Verstoßes gegen Gottes Willen niemals rechtlich verifizierbar. Es wäre zu diskutieren, ob eine Präsümption des Sünderstatus aufgrund der *in foro externo* sichtbaren Lebenssituation mit der Grundpflicht der Kirche vereinbar wäre, den Gläubigen die Heilmittel der Sakramente anzubieten.

Diese Frage zu prüfen, kann aber unterlassen werden, weil P. Franziskus sich klar zur Berechtigung einer solchen Präsümption äußert: Unter Bezugnahme auf den Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 1735), wo von der Verminderung, ja Aufhebung der Anrechenbarkeit einer Tat und der Verantwortung für sie durch vielfältige Faktoren die Rede ist, heißt es in AL 302: „Aus diesem Grund beinhaltet ein negatives Urteil über eine objektive Situation kein Urteil über die Anrechenbarkeit oder die Schuldhaftigkeit der betreffenden Person.“ Wegen der „soliden Reflexion über die mildernden Bedingungen und Umstände“, die im Besitz der Kirche sei, sei „es nicht mehr möglich zu behaupten, dass alle, die in irgendeiner sogenannten ‚irregulären‘ Situation leben, sich in einem Zustand der Todsünde befinden und die heiligmachende Gnade verloren haben“ (AL 301). Und weiter heißt es: „Aufgrund der Bedingtheiten oder mildernder Faktoren ist es möglich, dass man mitten in einer objektiven Situation der Sünde – die nicht subjektiv schuldhaft ist oder es zumindest nicht völlig ist – in der Gnade Gottes leben kann, dass man lieben kann und dass man auch im Leben der Gnade und der Liebe wachsen kann, wenn man dazu die Hilfe der Kirche bekommt.“ In der dazu angefügten Fußnote heißt es: „In gewissen Fällen könnte es auch die Hilfe der Sakramente sein. Deshalb »erinnere ich [die Priester] daran, dass der Beichtstuhl keine Folterkammer sein darf, sondern ein Ort der Barmherzigkeit des Herrn« (Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* [14. November 2013], 44: AAS 105 [2013], S. 1038). Gleichmaßen betone ich, dass die Eucharistie »nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen« ist (ebd., 47: AAS 105 [2013], S. 1039).“

Unter „irregulären“ Situationen (Anführung im Originaltext von AL) versteht P. Franziskus mit der Bischofssynode 2015 die Situation jener, „die nur zivil verheiratet oder geschieden und wieder verheiratet sind oder einfach so zusammenleben“. Ein Hirte dürfe „sich nicht damit zufrieden geben, gegenüber denen, die in ‚irregulären‘ Situationen leben, nur moralische Gesetze anzuwenden, als seien es Felsblöcke, die man auf das Leben von Menschen wirft. Das ist der Fall der verschlossenen Herzen, die sich sogar hinter der Lehre der Kirche zu verstecken pflegen, »um sich auf den Stuhl des Mose zu setzen und – manchmal von oben herab und mit Oberflächlichkeit – über die schwierigen Fälle und die verletzten Familien zu richten«“ (AL 305 unter Zitation einer eigenen Ansprache vor der Bischofssynode am 24. Oktober 2015).

Es trifft zu, wenn der Papst schreibt, „dass man von der Synode oder von diesem Schreiben keine neue, auf alle Fälle anzuwendende generelle gesetzliche Regelung kanonischer Art

erwarten durfte. Es ist nur möglich, eine neue Ermutigung auszudrücken zu einer verantwortungsvollen persönlichen und pastoralen Unterscheidung der je spezifischen Fälle" (AL 300). Was aber nach dieser Unterscheidung nicht mehr möglich ist, ist eine Nichtzulassung zur Eucharistie aufgrund der Präsumtion/Unterstellung des Status eines unbußfertigen Sünders. Für Franziskus gibt es kein *manifestum grave peccatum*, keine offenkundige schwere Sünde. Damit legt er für die „irregulären“ Situationen einen Begriff der schweren Sünde zugrunde, den auch P. Johannes Paul II. „mit der ganzen Tradition der Kirche“ gelehrt hatte: der „Akt, durch den ein Mensch bewußt und frei Gott und sein Gesetz sowie den Bund der Liebe, den dieser im anbietet, zurückweist“ (RecPaen 17).

Damit wird can. 915 bezüglich der zweiten, in ihm genannten Fallgruppe, eingeschränkt auf die Fälle, die *per definitionem* schwere Sünde sind und die RecPaen 17 so kennzeichnet: Götzenverehrung, Abfall von Gott, Gottlosigkeit.

Worin liegt der Perspektiv-Wechsel? P. Franziskus stellt nicht mehr die Sakramentendisziplin in den Vordergrund, schon gar nicht ein Recht „der Kirche und aller Gläubigen“ auf die Würdigkeit der Teilnehmer an der Kommunion, sondern die diffizile Situation einer jeden Person in ihrem „mühevollen Leben“ (AL 310). Vorbehaltlich aller moral- und pastoraltheologischen Reflexionen über das, was P. Franziskus in AL ausführt, ist festzuhalten, dass er mit seinem Perspektivwechsel das zur Geltung bringt, was das Lehramt der Kirche schon immer bewahrt, aber in der Fixierung auf das illegitime Sexualleben der Wiederverheirateten (zu) lange Zeit hintangestellt hat.

3.4 Verweigerung der Kommunionsspendung an Kirchensteuer-Verweigerer?

Unter dem Datum vom 20. September 2012 hat die Deutsche Bischofskonferenz ein „Allgemeines Dekret“ zum Kirchenaustritt veröffentlicht. Bereits der Einleitungstext lässt erkennen, dass es darin um denjenigen Austritt geht, der aus finanziellen Gründen erklärt wird, also zur Vermeidung der Kirchensteuer. Andere Gründe für einen Kirchenaustritt, wie beispielsweise Glaubenszweifel, fehlende Identifikation mit den Lehren der Kirche, Verweigerung der Gemeinschaft mit Papst und Bischöfen, werden in diesem Dekret nicht genannt. Dass ein Austritt „aus welchen Gründen auch immer“ einen Verstoß gegen die Gemeinschaft mit der Kirche und gegen die Pflicht, der Kirche einen finanziellen Beitrag zu leisten, darstellen soll, zeigt die Konzentration des Dekrets auf das Thema Kirchenfinanzierung.

Das Dekret versucht den Eindruck zu erwecken, der Austritt werde als pastorales Problem verstanden, denn „die Kirche“ gehe der ausgetretenen Person „mit pastoraler Hinwendung“ nach.

Das Dekret erklärt, dass der Kirchenaustritt u.a. diese Rechtsfolge habe: „Die aus der Kirche

ausgetretene Person darf die Sakramente der Buße, Eucharistie, Firmung und Krankensalbung – außer in Todesgefahr – nicht empfangen” (II 1). Es wird nicht ausdrücklich gesagt, ob es sich dabei um eine Feststellung handeln solle oder den Erlass einer Strafnorm. Der Sache nach handelt es sich um ein Verbot des Sakramentenempfangs, das gilt, bis die ausgetretene Person der „vollen Wiedereingliederung in die kirchliche Gemeinschaft” zugestimmt hat und die „Versöhnung mit der Kirche und die Rückkehr zur vollen Ausübung der Rechte und Pflichten” vollzogen hat. So jedenfalls beschreibt das Dekret die Zielsetzung eines Gespräches der „kirchlichen Autorität” mit dem Ausgetretenen (II 6). Strukturell betrachtet ist der Ausschluss von den Sakramenten eine *poena medicinalis*, eine Beugestrafe. Es soll hier nicht diskutiert werden, ob die DBK mit ihrem Dekret eine solche androhen wollte.

Gefragt werden soll aber, ob der Ausschluss von der Eucharistie – ein Verbot zu beichten gibt es nicht, es gibt allenfalls die Verweigerung der Absolution, wenn der Pönitent deren Voraussetzungen (Bekenntnis, Reue, Besserungsvorsatz) nicht erfüllt – damit gerechtfertigt werden kann, dass eine Person sich dem Finanzierungssystem der katholischen Kirche in Deutschland entzieht. Diese Frage ist nicht erst durch Bischof Joseph Ratzinger – nach Rücktritt vom Papstamt ist er weder Benedikt XVI. noch Träger irgendeines Amtes in der Kirche – in seinem Interview-Buch mit Peter Seewald „Letzte Gespräche” aufgeworfen worden.

Die Deckung des Finanzbedarfs der Kirche durch Erhebung einer Steuer ist nach dem allgemeinen Recht der Kirche (can. 1263) nur im Falle einer schweren Notlage und dann außerordentlich und moderat zulässig – vorbehaltlich der sogenannten *clausula teutonica*, die weitergehende Rechte aufgrund von partikularen Gesetzen oder Gewohnheiten schützt. Freilich sind die Gläubigen verpflichtet, den Bedarf der Kirche zu decken, damit diese Gottesdienst, apostolische und caritative Werke finanzieren und ihre Bediensteten angemessen bezahlen kann (can. 222 §1). Diese Verpflichtung wird im allgemeinen Recht aber nicht mit Sanktionen bewehrt, es werden demjenigen, der sich ihr entzieht, keine Rechtsnachteile angedroht.

In Deutschland hat sich mit der Kirchensteuerpflicht, in Österreich mit der Kirchenbeitragspflicht ein System der Kirchenfinanzierung etabliert, das der Kirche in diesen Ländern eine sichere Basis für ihre Arbeit gibt. Dass die Bischöfe ein Ausfransen dieses Systems vermeiden möchten, verdient Anerkennung. Zu fragen ist aber, welche Maßnahmen, welche Sanktionen angemessen sein können, um die Verweigerung der Kirchensteuer zu beantworten.

Das kirchliche Sanktionen-System bietet hier keine breite Auswahl. Can. 1331 zählt Rechte auf, die beschnitten werden können: die aktive Rolle bei der Feier der Liturgie, die Feier und der Empfang der Sakramente, kirchliche Ämter, Dienste oder Aufgaben, Leitungsgewalt ausüben, Nutzung von Privilegien, kirchliche Würden, Unterhalt. Can. 1336 nennt als

Sühnstrafen Aufenthaltsge- und -verbote, den Entzug von Kirchengewalt, von Amt oder Dienst, von Rechten, Privilegien, Befugnissen, Gnadenerweisen, Titeln, Auszeichnungen. (Was nur Kleriker treffen kann, ist dabei nicht aufgezählt.) Man erkennt, dass realistisch betrachtet nahezu kein Werkzeug zur Verfügung steht, einen Kirchenaustritt zu beantworten. Den Laien, der nicht im Kirchendienst steht, kann nur das Verbot des Sakramentenempfangs und der Ausschluss von kirchlichen Diensten treffen. Alles andere ist in unserer Kirchenwirklichkeit reine Theorie.

In ihrem Dekret spricht die DBK weitere Rechtsfolgen des Kirchenaustritts an, die im CIC nicht erwähnt werden: keine Tauf- oder Firmipatenschaft, keine Mitgliedschaft in kirchlichen Räten, kein Wahlrecht in der Kirche, keine Mitgliedschaft in öffentlichen kirchlichen Vereinen (II 1). Die hier betroffenen Rechte gehören nicht zu den „Grundrechten“ der Getauften, ein Eingriff in diese kann als Sanktion für die Verweigerung der Mitfinanzierung des kirchlichen Bedarfs verhältnismäßig sein – aber wohl nur für die Verweigerung, nicht schon die Abweichung von dem bestehenden System.

Eine Sanktion, die aus der Verweigerung der Kirchensteuer eigentlich unmittelbar abzuleiten wäre, nennt das Dekret nicht: Die Erhebung kostendeckender Gebühren für die kirchlichen Dienste, die von ihr zu individuellem Nutzen erbracht werden: nicht nur der finanzielle Aufwand für eine kirchliche Beerdigung, sondern auch für eine Hochzeit, für eine Tauffeier. Ich glaube nicht, dass mit einer Praxis, die dem „(nearly) all inclusive“ für den Kirchensteuerzahler eine Forderung nach kostendeckender Einzelzahlung durch Ausgetretene gegenüberstellt, der Vorwurf der Simonie heraufbeschworen würde.

Festzuhalten ist aber, dass es der Kirche nicht erlaubt sein kann, demjenigen, der ihre Art der Finanzierung nicht mittragen will, die zum Heil notwendigen, ja auch nur dienlichen Mittel zu verweigern. Der Ausschluss von den Sakramenten wird im allgemeinen Recht wohlbegründeterweise nur für schwere Straftaten verhängt, die mit der Exkommunikation oder dem Interdikt bedroht sind.

Korrekterweise fordert das Dekret der DBK die Kommunionsspenden nicht dazu auf, ausgetretenen Gläubigen das Sakrament zu verweigern. Es erklärt einem Pfarrer auch nicht, wie er sich verhalten soll, wenn eine ausgetretene Person um die Krankensalbung bittet – zur Verweigerung berechtigt ihn das Dekret jedenfalls nicht.

3.5 Nichtzulassung von Gläubigen anderer Konfession zur Kommunion?

Can. 844 hat als Normadressaten nur Glieder der römisch-katholischen Kirche. Ihnen verbietet er die Teilnahme am Abendmahl, das in Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften gefeiert wird, in denen das Sakrament nicht gültig existiert (§ 2). Er verbietet katholischen Sakramentenspendern, die Eucharistie Angehörigen anderer Konfessionen zu reichen mit

folgenden Ausnahmen: wenn es sich um recht disponierte Gläubige der getrennten Ostkirchen handelt oder anderer vergleichbarer Kirchen (§ 3); wenn andere Christen, die keine volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, in Todesgefahr keinen Amtsträger der eigenen Konfession angehen können und den katholischen Eucharistie-Glauben kundtun (§ 4).

Diese Regeln sind Folge einer langen Abgrenzungsgeschichte zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen. Entstanden aus dem Ringen um das „gültige“ Verständnis der Eucharistie als wahren und einzigen Weg zum Heil, vor allem im Zusammenhang mit der Reformation, ist die Frage dieses Verständnisses zum Kriterium der Ausgrenzung anders glaubender Christen geworden. Die jeweiligen Denksysteme, philosophischen Begrifflichkeiten, die Unterschiede im Verständnis der Worte Jesu an seine Jünger bedingten Theorien über deren Sinn, die nicht miteinander vereinbar schienen, die aber nicht auf Theorieebene blieben, sondern sich zum Kern des Selbstverständnisses der später so genannten Konfessionen auswuchsen. Aus Meinungsverschiedenheiten wurde Trennung. Die Übereinstimmung im Eucharistieverständnis wurde zur Voraussetzung der Teilnahme am Sakrament des Altares. Aus theologischem Streit wurde kirchensoziologisch Zerteilung. Während verschiedene nichtkatholische Konfessionen inzwischen die organisatorische Verschiedenheit ihrer Gemeinschaften nicht mehr durchschlagen lassen auf die Teilnahme am Abendmahl, sondern die wechselseitige Teilnahme an der eucharistischen Feier und Kommunion erlauben bei bleibender verschiedener Konfessionszugehörigkeit, postuliert die katholische Kirche die (Wieder-)Gewinnung der organisatorischen Kircheneinheit als Voraussetzung der Gemeinschaft der Eucharistieteilnahme.

Das Gebet Jesu in den johanneischen Abschiedsreden um die Einheit seiner Jünger lässt nicht erkennen, was unter „eins sein“ verstanden werden soll, wenn es dem Einssein Jesu mit dem Vater entsprechen soll. Einen Maßstab für das Selbstverständnis der Christen, die über das Verständnis der Eucharistie streiten, lässt das Gebet Jesu nicht erkennen. Es darf aber wohl als offenkundig angesehen werden, dass damit nicht gemeint ist, die Christen aller Jahrhunderte sollten dieselbe theologisch-philosophische Theorie über das Abendmahl bewahren oder sich gar auf eine nach Jahrhunderten formulierte unabänderlich festlegen. Die Einheit, die Jesus beschwört, kann nicht die der jeweils zeitgebundenen, an Denksysteme gebundenen Deutungen seiner sogenannten Einsetzungsworte meinen.

Was Jesus von seinen Jüngern erhofft, ist, dass sie einmütig das tun, was er ihnen aufträgt: zu seinem Gedächtnis das Mahl zu feiern. Einmütigkeit soll herrschen über die Intention, zu tun, was Jesus aufgetragen hat. Und jeder, der an dieser Feier zu Jesu Gedächtnis in dieser Absicht teilnimmt, hat Teil an seinem Fleisch und Blut, als das er seinen Jüngern Brot und Wein gereicht hat.

Ein Perspektivwechsel würde bedeuten: Die christlichen Konfessionen sind nicht berechtigt, ihre Theorie-Unterschiede über die Eucharistie als Abgrenzungskriterium gegen andere

Christen einzusetzen, die in der Absicht, Jesu Auftrag zu erfüllen, seine letztlich denkerischer Erschließung unzugängliche Verheißung empfangen, ihm in der Feier des Abendmahls zu begegnen, in der Speise des ewigen Lebens. Dass sich aus den theologischen Differenzen organisatorische Trennungen ergeben haben, so dass wir (vor allem) verschiedene Leitungsstrukturen in den Konfessionen vorfinden, die ihren Grund wiederum in verschiedenen Theorien zur „gültigen“ Eucharistie haben, ist Ergebnis einer historischen Entwicklung, die nicht zurückgespult werden kann, sondern nach einem anderen Modell von Kircheneinheit zu suchen verlangt als der einen, durch sakramentalen *ordo* konstituierten *communio hierarchica*.

Die Eucharistie ist kein Sakrament der katholischen Kirche, sondern der Kirche Jesu Christi. Der Auftrag Jesu zur Feier seines Gedächtnismahles ist an alle Getauften ergangen. Und die Teilnahme an jeder Feier, die in Vollzug des Auftrags Jesu gefeiert wird, muss jeder getauften Person gestattet sein.

Die Theorie-Unterschiede im Eucharistie-Verständnis sollen damit nicht für irrelevant erklärt werden. Sie behalten in der Weise Bedeutung, dass ein Christ, dem das Eucharistieverständnis einer Gemeinschaft dem Willen Jesu zu widersprechen scheint, am Abendmahl dieser Gemeinschaft nicht teilnehmen wird. Die Frage nach dem Hinzutritt zum Abendmahl wird nicht durch die FeiERGemeinschaft entschieden, sondern durch den Einzelnen, je nach dem Maß seiner Identifikation mit dem, was dort gefeiert wird.

Eine solche „Verlagerung“ der Relevanz theologischer Deutungsunterschiede in den Glauben der einzelnen Christen bedeutet, die Suche nach der Einheit der Christen nicht länger auf der Ebene des Eucharistie- und damit zusammenhängend des Amtsverständnisses zu suchen, sondern auf der eher nachrangigen Ebene der verschiedenen Organisationsformen. Wieweit monepiskopale, synodale und demokratische Wege der Entscheidungsfindung in der Kirche miteinander in der einen Kirche Jesu Christi existieren können, welches Maß an theologischen Deutungen der Botschaft Jesu – die weitreichenden Wandlungen in der historischen Entwicklung weisen auf, dass keine Deutung allein „richtig“ ist – tolerierbar ist, bevor die Grenze der Gemeinsamkeit des Glaubens überschritten wird, ist eine Fragestellung, der sich die Konfessionen werden künftig stellen müssen, auch die römisch-katholische Kirche. Wenn die von P. Franziskus gelehrt Rangfolge von Mensch und Lehre in dieser Kirche Anerkennung finden sollte, wäre der Weg zu einer Einheit, wie Jesus sie erbetet hat, wenigstens eröffnet.

Erweiterte Fassung eines Artikels in: R. Althaus/Judith Hahn/Matthias Pulte (Hrsg.), Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit. Festschrift für Heinrich J. F. Reinhardt zur Vollendung seines 75. Lebensjahres, Essen 2015 (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 75)