

Bußsakrament (Liberio Gerosa) (ohne Fussnoten)

aus: Reinhild, Ahlers; Liberio Gerosa, Ludger, Müller (Hrsg.), *Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht*, Paderborn 1992, 53-70

1. Die rechtliche Bedeutung von Schuld und Gnade

Über Schuld und Gnade wird heute kaum mehr gepredigt. Dennoch sind Schuld und Gnade Schlüsselbegriffe der christlichen Existenz. Als solche haben sie auch die objektiven strukturellen Elemente und dadurch den rechtlichen Aufbau der kirchlichen Erfahrung tiefgreifend beeinflusst. Die Analyse dieses Zusammenhangs ist eines der wichtigsten Forschungsobjekte der gesamten Kanonistik. Hier können nur einige kurze und fragmentarische Überlegungen über die verschiedenen Beziehungen zwischen Gnade und Schuld und der rechtlichen Struktur der christlichen Erfahrung gemacht werden in der Hoffnung, zeigen zu können, daß das kanonische Recht - als theologische Disziplin verstanden - nicht notwendigerweise zu einer Verrechtlichung des Glaubens oder zu einem verschwommenen Theologisieren des kanonischen Rechts führen muß.

Die hauptsächliche Beziehung zwischen Gnade und Kirchenrecht ist im Bereich der theologischen Grundlegung des kanonischen Rechts zu finden. Diese Beziehung tritt besonders in der aus christologisch-pneumatologischem Ursprung stammenden Vereinigungskraft von Wort und Sakrament hervor. Die konstitutionelle Natur dieser rechtsverbindlichen Kraft macht es unmöglich, in der katholischen Rechtstheologie das kirchliche Recht auf eine Funktion des Gottesdienstes oder auf ein Gottesdienstrecht zu reduzieren. Zwischen dem Recht der Gnade und dem Recht der Kirche gibt es keinen Dualismus, weil das Kirchenrecht dem Aufbau der kirchlichen *Communio* dient, die gleichzeitig "*communio cum Deo*" und "*communio fidelium*" ist. Diese sind aber "nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst" (LG 8,1).

Die Tatsache hingegen, daß es auch in der Kirche Schuld und Versagen gibt, macht die Existenz von rechtlichen Normen erforderlich, die zur Erhaltung der objektiven Struktur der Glaubenserfahrung und dadurch der kirchlichen *Communio* erfüllt werden müssen. Die Erfüllung dieser Rechtsnormen kann nicht durch die Verhängung von Strafen gesichert werden; das System der kanonischen Sanktionen hat vielmehr den Sinn, Gläubige, die sich von der kirchlichen *Communio* entfremdet haben, durch eine ernsthafte Bekehrung und die Versöhnung mit Gott und der Kirche wieder in die volle Gemeinschaft einzugliedern und somit in den "Besitz des Geistes Christi" (LG 14,2) zu bringen.

Gewiß, die Beziehung zur Gnade verlangt auch eine tiefergehende Analyse der pneumatologischen Dimension des Kirchenrechts einerseits und der rechtlichen Dimension des Charismas, einer besonderen Art der Gnade, andererseits und die Beziehung zur Schuld eine Untersuchung über das Verhältnis von kanonischem Recht und Moral.

Hier können nur einige Überlegungen aufgrund der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils angestellt werden, die einen unmittelbaren Bezug zum Bußsakrament aufweisen.

a) "Spiritum Christi habentes"

Zur dogmatischen und kanonistischen Interpretation des Art. 14,2 von "*Lumen gentium*" muß man sich vor allem vor Augen halten, daß der Text in zusammenfassender Weise von den Erfordernissen spricht, die gegeben sein müssen, damit ein Christ in voller Gemeinschaft mit der Kirche steht. Zwar findet sich das Wort "*communio plena*" im Zitat nicht, statt dessen der Ausdruck "*incorporatio plena*". Das ändert aber nichts am Inhalt des Gedankenganges, denn im Dekret über den Ökumenismus wird von den Konzilsvätern der Begriff "*incorporatio*" eindeutig verwendet, um den Beginn der "*communio*" zu bezeichnen. Es besteht also eine unmittelbare gegenseitige Abhängigkeit zwischen beiden, insofern es die "*communio*" nicht ohne "*incorporatio*" gibt und die letztere notwendig die erstere verlangt, wenn auch die "*communio*" sich dann auf verschiedenen Stufen verwirklichen kann. LG 14,2 spricht ja von der vollen kirchlichen Gemeinschaft und präzisiert die Voraussetzungen, unter denen der katholische Gläubige daran Anteil hat.

Danach gibt es zwei Arten von Erfordernissen, kraft welcher der einzelne Getaufte in die volle kirchliche Gemeinschaft eingegliedert wird: den "Besitz des Geistes Christi" und das Annehmen der Struktur der Kirche, wie sie in der ekklesiologischen Tradition nach Bellarmin durch die drei "*vincula*" definiert wurde.

Die Kirchenrechtler sind sich einig, daß die drei "*vincula*" für die volle Zugehörigkeit zur Kirche konstitutiv und daher für die "*communio plena*" unabdingbar sind. Dennoch muß darauf hingewiesen werden, daß das Konzil bezüglich dieser drei Elemente eine erste auffallende Änderung einführt: Das "*vinculum liturgicum*" kann man nicht mehr auf die Taufe allein zurückführen, weil der Text von "*sacramentorum*" im Plural spricht und nicht mehr ausschließlich, wie es in "*Mystici*

Corporis" hieß, von „lavacrum regenerationis". Diese Änderung unterstreicht noch einmal, daß die Zugehörigkeit zur Kirche nicht statisch zu verstehen ist, sondern Fortschritte kennt, insofern sie von den anderen Sakramenten der christlichen Initiation zur Vollendung gebracht wird.

Das erste Element hingegen, das die Einfügung des Gläubigen in die volle Gemeinschaft charakterisiert und mit den Worten "Spiritus Christi habentes" umschrieben wird, hat verschiedene und gegensätzliche Auslegungen erfahren.

Unter den Kirchenrechtlern herrscht die These vor, daß dem Besitz des Geistes Christi keine konstitutive Bedeutung für die Zugehörigkeit zur Kirche zukomme.

Einer solchen Interpretation von "Lumen gentium" widersetzen sich einhellig die systematischen Theologen. Für sie besteht kein Zweifel, daß die Sünder einen ihnen entsprechenden Platz in der Kirche haben. Auch wenn sie die Liebe verloren haben, sind sie doch nicht ganz ohne Leben, soweit sie den Glauben und die Hoffnung bewahren. Deshalb vermeidet es das Konzil sorgfältig, Katholiken, die Sünder sind, höher einzustufen als gerechte Nichtkatholiken. Getaufte ohne den "Geist Christi" sind, wie sich im Umkehrschluß aus LG 14,2 ergibt, als solche zu bezeichnen, die nicht in der "communio plena" stehen.

C. 205 scheint der Position der Kanonisten recht zu geben, da er zwar den Konzilstext fast wörtlich aufnimmt, jedoch die Wendung "Spiritus Christi habentes" ausläßt. Aus mehreren Bestimmungen (z. B. cc. 915, 916, 1007 und 1184 § 1 n. 3) ergibt sich hingegen, daß der Verlust des Geistes Christi durch die schwere Sünde eine klare rechtliche Folge mit sich bringt. Dies wird auch bestätigt durch einen Blick auf die pneumatologische Dimension der Sakramente.

b) Die pneumatologische Dimension der Sakramente

Die pneumatologische Dimension der Sakramente tritt in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils klar zutage hinsichtlich der aktiven und passiven Teilhabe aller Gläubigen an der Liturgie sowie bezüglich des gemeinschaftlichen Charakters der liturgischen Feier. Als Nachfolger der vom Heiligen Geist erfüllten Apostel werden ja die Bischöfe von Christus gesandt, das Evangelium zu verkünden und das "Heilswerk zu vollziehen durch Opfer und Sakrament, um die das ganze liturgische Leben kreist" (SC 6). Die Laien wiederum können bei der Ausübung ihres Apostolats besondere Gaben des Heiligen Geistes empfangen, "der ja durch den Dienst des Amtes und durch die Sakramente die Heiligung des Volkes Gottes wirkt" (AA 3,4). Wenn also im sakramentalen Zeichen stets Christus unmittelbar handelt, weil "Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig ist, besonders in den liturgischen Handlungen" (SC 7,1), geschieht das nicht ohne das gleichzeitige Wirken des Heiligen Geistes, der den mystischen Leib Christi, die Kirche, auch dann belebt, wenn diese in der Feier der Sakramente unmittelbar handelt. Die Feier der Sakramente hat einen Gemeinschaftscharakter (SC 27), denn jede liturgische Feier ist "Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist" (SC 7,4). Und daß das Fleisch dieses mystischen Leibes vom Heiligen Geist belebt wird, tritt in der Feier der Eucharistie zutage, auf die alle anderen Sakramente hingeeordnet sind, weil in ihr "das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle" enthalten ist (PO 5,2).

Diese Lehre des Konzils zur Sakramententheologie ist vom Codex des kanonischen Rechts nur zum Teil übernommen worden, der insbesondere die pneumatologische Dimension der Liturgie und der Sakramente vernachlässigt. Zwar ist c. 834 § 1 beinahe wörtlich Nr. 7 der Liturgiekonstitution entnommen, worin die Liturgie als ein Handeln Christi und der Kirche bezeichnet wird, das zum Ziel hat, den Menschen zu heiligen und Gott den vollkommenen öffentlichen Kult zu erweisen. In diesem Canon sowie in den weiteren fünf Canones, die die Normen über den Heiligungsdienst der Kirche einleiten, weist der kirchliche Gesetzgeber in keiner Weise auf die Rolle des Heiligen Geistes in der besonderen Funktion der Heiligung der Kirche hin.

Das gleiche läßt sich auch von den Canones sagen, die dem Sakramentenrecht vorangestellt sind. Indem c. 840 die Sakramente als „Zeichen und Mittel" definiert, die in sehr hohem Maß dazu beitragen, "daß die kirchliche Gemeinschaft herbeigeführt, gestärkt und dargestellt wird", gewinnt er jedoch implizit die pneumatologische Dimension der sakramentalen Ordnung der Kirche zurück, da sich ohne das Eingreifen des Heiligen Geistes die "communio" in keiner ihrer drei Grunddimensionen (communio fidelium, hierarchica, Ecclesiarum) verwirklichen läßt.

Auch die gesellschaftliche und gemeinschaftliche Wirklichkeit, die das Rechtssymbol und das Sakrament hervorbringen, sind unterschiedlich, da sie von je verschiedenen Prinzipien bestimmt und geordnet werden. Die Solidarität, die aus der Feier der Sakramente hervorgeht, ist die "communio fidelium", worin das von Christus gebrachte und durch die Sakramente den Menschen mitgeteilte Heil als "die praktische Verwirklichung dessen, was Kirche als solche und ganze ist", zustande kommt. Kraft der wechselseitigen Immanenz von Kirche und Sakramenten spiegelt sich folglich in diesen als Rechtsakten das Spezifische der kirchlichen Gemeinschaft wider und umgekehrt. Es gibt also keine Zäsur zwischen der rechtlichen Dimension der Kirche

und jener der Sakramente. So zeigt die rechtliche Dimension der Kirche und der Sakramente ihren inneren Zusammenhang mit der pneumatologischen Dimension beider.

Die nur unvollständige Rezeption von LG 14,2 in c. 205 erweist sich jedoch auch hinsichtlich der pneumatologischen Dimension der sakramentalen Ordnung der Kirche als retardierendes Element. Ungeachtet c. 205 gibt es allerdings zwischen der rechtlichen und der pneumatologischen Dimension der Sakramente keinen Bruch. Ja, die Rechtswirkung des Heiligen Geistes kann die des Sakraments in einem gewissen Sinn vorwegnehmen, bleibt aber stets auf sie hingeordnet. Das geht klar aus c. 206 hervor, in dem der kirchliche Gesetzgeber anerkennt, daß die Katechumenen, "vom Heiligen Geist geleitet, auf besondere Weise mit der Kirche verbunden sind", und ihnen deshalb "schon verschiedene Vorrechte" gewährt, "die den Christen eigen sind".

In seinen Bemühungen um eine theologische Begründung des Kirchenrechts hat Klaus Mörsdorf die rechtliche Dimension des Sakraments in Analogie zum Rechtssymbol entwickelt. Sowohl das Sakrament als auch das Symbol sind sinnlich wahrnehmbare Zeichen, die eine unsichtbare Wirklichkeit herbeiführen. Das Symbol führt sie deshalb herbei, weil es als eine Form menschlicher Kommunikation angesehen wird, die als Quelle von Rechten und Pflichten und somit als rechtlich bindendes Faktum anerkannt ist. Auch das Sakrament bringt eine unsichtbare Wirklichkeit als Quelle von Rechten und Pflichten und somit als rechtsrelevant hervor; es hat aber diese Rechtsrelevanz nicht - wie das Rechtssymbol - kraft der Anerkennung von seiten der kirchlichen Gemeinschaft, sondern deswegen, weil das eigentliche Subjekt, das dieses sakramentale Zeichen setzt, Christus selbst ist, der bei dessen Einsetzung ihm einen eigenen Sinn und eine eigene Wirksamkeit gegeben hat.

2. Die theologisch-rechtliche Struktur des Bußsakramentes

Sowohl der "Ordo paenitentiae" als auch der Codex des kanonischen Rechts bekräftigen erstens, daß "das vollständige Sündenbekenntnis und die Lossprechung des einzelnen" nach wie vor der einzige Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche" sind, zweitens, daß diese freie, persönliche Entscheidung eine ganz bestimmte kirchliche Dimension hat, die in der Taufe wurzelt und in die Eucharistie mündet. Die Kirche war sich von jeher des Zusammenhangs von Taufe und Buße bewußt, und zwar so sehr, daß für sie die Buße eine "renovata gratia" der Taufe darstellt, weshalb die Buße auch als "paenitentia secunda" bezeichnet wurde. Das besagt, daß das Sakrament der Buße im gleichen Maß wie das der Taufe ein zugleich persönlicher und gemeinschaftlicher Akt ist, so wie übrigens jede echt kirchliche Handlung und erst recht die sakramentalen Handlungen.

a) Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils

Der Sachverhalt, daß sich im Sakrament der Buße das persönliche Element nicht vom kirchlichen trennen läßt, ist in seiner kanonistischen Bedeutsamkeit von Klaus Mörsdorf schon vor dem Zweiten Vatikanum hervorgehoben worden: "Die pax cum Ecclesia ist sakramental ursächlich für die pax cum Deo." Die Konzilsväter sprechen von diesem Zusammenhang, ohne jedoch dessen Natur genau zu bestimmen: "Die aber zum Sakrament der Buße hinzutreten, erhalten für ihre Gott zugefügten Beleidigungen von seiner Barmherzigkeit Verzeihung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch die Sünde verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt" (LG 11,2). Der Ausdruck "et simul reconciliantur cum Ecclesia" ist im wesentlichen mit der Wendung identisch, welche die Konzilsväter im Dekret über Dienst und Leben der Priester heranziehen, um das Handeln der Priester im Bußsakrament zu bezeichnen: "peccatores cum Deo et Ecclesia reconciliant" (PO 5,1), und enthält eine theologische Grundwahrheit: In der Kirche ist die Sünde, wie sehr sie auch eine persönliche Schuld ist, nie eine "Privatangelegenheit". Die schwere Sünde beeinträchtigt zutiefst nicht nur die Gemeinschaft zwischen den Gläubigen und Christus, sondern auch zwischen dem einzelnen Getauften und der Kirche. Wie LG 14,2 lehrt, setzt die volle Eingliederung in die Kirche den "Besitz des Geistes Christi" voraus. Deswegen darf - wie c. 916 bestimmt -, "wer sich einer schweren Sünde bewußt ist, ... ohne vorherige sakramentale Beichte" oder "einen Akt der vollkommenen Reue ..., der den Vorsatz miteinschließt, sobald wie möglich zu beichten", "nicht den Leib des Herrn empfangen".

Der Communio kommt eine doppelte theologische Dimension zu. Sie ist zugleich "communio cum Deo" und "communio fidelium", so daß in der Kirche der persönliche und der gemeinschaftliche Aspekt einander nicht widersprechen. An dieser doppelten Dimension haben alle Sakramente teil, insbesondere das der Buße.

b) Die Rechtslage des CIC

Auch im CIC kommt dies schon in der Gesetzessystematik zum Ausdruck. Nach einem einleitenden Canon und einem ersten Kapitel über die verschiedenen liturgischen Formen des Bußsakraments ist ein ganzes Kapitel (das zweite) seinem kirchlichen Charakter gewidmet, der vor allem in der vom Priester erteilten sakramentalen Lossprechung hervortritt, und ein weiteres Kapitel (das dritte) der persönlichen Disposition, die der Pönitent haben muß, um das Bußsakrament wirksam zu empfangen. Die Hinzufügung eines vierten Kapitels über die Ablässe ändert an der eigentlichen Sache nichts. In c. 959, der die Normen des Codex über die Buße einleitet, heißt es: im Sakrament der Buße erlangen die Gläubigen, die ihre Sünden bekennen und mit dem Vorsatz zur Besserung dem rechtmäßigen Spender bekennen, durch die von diesem erteilte Absolution von Gott die Verzeihung ihrer Sünden, die sie nach der Taufe begangen haben; zugleich werden sie mit der Kirche versöhnt, die sie durch ihr Sündigen verletzt haben." Wenn auch in ein wenig gewundener Form, zählt dieser Canon sämtliche wesentlichen Elemente der theologischen Lehre über das Bußsakrament auf: die Verwirklichung des gemeinsamen Priestertums, die sich in der notwendigen "persönlichen" und "tätigen" Mitarbeit des Pönitenten am sakramentalen Akt äußert, und die Lossprechung, in der sich das Amtspriestertum äußert und die die Form des Bußsakramentes bildet.

Die Akte des Beichtenden sind: die Selbstanklage oder das Bekenntnis ("confessio") der Sünden vor einem rechtmäßigen Spender, der gemäß den - wenn auch gegenüber dem CIC/1917 vereinfachten - genauen Normen, die vom kirchlichen Gesetzgeber in den cc. 965-986 festgelegt sind, autorisiert ist; die Reue ("contritio"), die nur dann dem Prinzip der "Umkehr" oder "Metanoia" entspricht, wenn sie zugleich "klare und entschiedene Verwerfung der begangenen Sünde" und "Vorsatz, sie nicht mehr zu begehen", ist; die Genugtuung ("satisfactio"), die als Zeichen des persönlichen Engagements, eine neue Existenz zu beginnen, die Konkretisierung des "Vorsatzes zur Besserung" ist, von dem die cc. 959 und 987 sprechen. Dazu kommt es jedoch kraft der Rechtfertigungsgnade, durch die das Sakrament die einfache Reue in einen Akt der Liebe zu Christus umwandelt gemäß dem thomistischen Axiom: "ex attrito fit contritus".

Das zweite Element, die sakramentale Lossprechung ("absolutio"), die nur von einem Priester gültig erteilt werden kann, der die entsprechende Befugnis besitzt (c. 966), ist "eine Art Gerichtshandlung", die nicht nur einen therapeutischen, "heilenden Charakter" hat, sondern eine volle "Wiedereingliederung" in die kirchliche Communio nach allen ihren Seiten bewirkt, wie der einleitende Canon mit den Hinweisen auf die Vergebung durch Gott und auf die nach der Taufe erfolgte Versöhnung mit der Kirche verdeutlicht.

Sowohl die persönlichen wie die gemeinschaftlichen Elemente, welche die theologische und rechtliche Struktur des Bußsakraments bilden, kommen in der liturgischen Form zum Ausdruck, in der dieses Sakrament gefeiert wird. In dieser Hinsicht scheinen die Probleme, die sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ergeben haben, von den Normen des Codex, die im ersten Kapitel "De celebratione sacramenti" enthalten sind, noch nicht endgültig gelöst worden zu sein. Schon die erste der seelsorglichen Richtlinien über die Erteilung der Generalabsolution "Sacramentum paenitentiae", die am 16. Juni 1972 von der Glaubenskongregation veröffentlicht wurden, sagt klar und eindeutig, es sei bei der Feier des Bußsakramentes "an der Lehre des Konzils festzuhalten und diese in der Praxis treu anzuwenden", wonach nämlich "kraft göttlichen Gebots" und "zum größten Wohl der Seelen ... das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Absolution weiterhin den einzigen ordentlichen Weg bilden, auf dem sich die Gläubigen mit Gott und der Kirche versöhnen, sofern sie nicht eine physische oder moralische Unmöglichkeit von einem solchen Bekenntnis entschuldigt". Diese Norm wird von Nr. 31 des "Ordo paenitentiae" und auch von c. 960 fast wörtlich übernommen. Somit stellt bei der Feier des Bußsakraments die erste liturgische Form - die Versöhnung der einzelnen Pönitenten - "die einzige normale und ordentliche Weise der sakramentalen Feier dar, und man darf und soll nicht zulassen, daß sie in Abgang kommt oder vernachlässigt wird". Die zweite liturgische Form - gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen - betont stark den Gemeinschaftscharakter des Bußsakramentes, wird jedoch (was vielleicht ein Versehen war!) von c. 960 nicht erwähnt; sie "kann, was den Charakter eines normalen Ritus betrifft, der ersten Form gleichgesetzt werden".

Die dritte liturgische Form hingegen - die Versöhnung der Pönitenten durch ein allgemeines Sündenbekenntnis und eine allgemeine Lossprechung - "hat den Charakter einer Ausnahme und ist somit nicht der freien Wahl überlassen, sondern wird durch eine besondere Ordnung geregelt".

Diese liturgische Form verlangt vom Gläubigen nicht nur die auch ansonsten geforderte persönliche Disposition, um die sakramentale Absolution gültig zu empfangen, sondern auch den Vorsatz, "zu gebotener Zeit" eine persönliche Beichte abzulegen (c. 962 § 1), zumindest bevor er entsprechend der Norm der cc. 963 und 989 eine weitere Generalabsolution empfängt.

Den Spender des Sakraments weist die Vorschrift des c. 961 § 1 darauf hin, daß die Generalabsolution einzig und allein in zwei Fällen erteilt werden kann: 1. wenn Todesgefahr besteht; 2. wenn eine schwere Notlage besteht, d.h. falls gleichzeitig zwei verschiedene Umstände eintreten: a) "wenn nicht genügend Beichtväter vorhanden sind" und b) wenn deshalb die Pönitenten ohne eigene Schuld gezwungen wären, die sakramentale Gnade oder die heilige Kommunion längere Zeit zu entbehren". Eine solche Notlage besteht jedoch normalerweise nicht "allein aufgrund eines großen Andrangs von Pönitenten ... bei einem großen Fest oder bei einer Wallfahrt" (c. 961 § 1 n. 2). Das Urteil darüber, ob die gesetzlich festgelegten Bedingungen für die Generalabsolution im Fall einer Notlage konkret gegeben sind, steht dem Diözesanbischof zu (c. 961 § 2). Um dieses Urteil verantwortlich fällen zu können, muß sich dieser nicht nur die mit den übrigen Mitgliedern der Bischofskonferenz abgesprochenen Kriterien vor Augen halten, sondern auch die nicht unbegründete Mahnung Papst Johannes Pauls II. respektieren: "Niemals darf der ausnahmsweise Gebrauch der dritten Form der Bußfeier zu einer Geringschätzung oder gar zur Aufgabe der gewöhnlichen Formen führen. Ebenso wenig darf diese Form als Alternative zu den beiden anderen angesehen werden: Es ist nämlich nicht der Freiheit der Hirten und Gläubigen überlassen, sich einfach für diejenige der genannten Formen zu entscheiden, die man für die geeignetste hält." Bei der Entscheidung gemäß c. 961 § 2 geht es ausschließlich darum, festzustellen, ob in einer Teilkirche die Umstände einer Notlage gegeben sind oder nicht. Diesbezüglich haben die europäischen Bischofskonferenzen unterschiedliche Kriterien entwickelt.

Zumindest für viele europäische Teilkirchen ist in gesetzgeberischer und erst recht in pastoraler Hinsicht unklar, wann die in c. 961 genannte Notlage vorliegt. Man kann sich somit fragen, ob die Bischofskonferenzen, die die gemeinschaftliche Bußfeier mit Generalabsolution ermöglicht haben, nicht angesichts des stetigen Rückgangs der individuellen Beichten der Versuchung erlegen sind, dieser schwerwiegenden Situation dadurch zu begegnen, daß sie jeder Form von Bußfeier möglichst "sakramentale" Geltung zu sichern suchten, und ob sie deshalb nicht in das alte Pastoralmodell der "Sakramentalisierung" zurückgefallen sind, das heute von den meisten als für ein authentisches Handeln ungeeignet erachtet wird.

Pastoral werden die Probleme noch komplexer, wenn man sich vor Augen hält, daß die durch den Codex von 1983 erfolgte Abschaffung aller reservierten Sünden (mit Ausnahme der Falschanzeige eines Beichtvaters, die jedoch gemäß cc. 982, 1390 § 1 nach wie vor als ein Delikt betrachtet wird) nicht selten willkürlich in dem Sinn ausgelegt wird, daß man die sakramentale Lossprechung überhaupt nicht verweigern dürfe. Man vergißt dabei, daß normalerweise - und zwar außerhalb von Todesgefahr (c. 976) oder wenn es für den Pönitenten "hart ist, im Stande schwerer Sünde für den Zeitraum zu verbleiben, der notwendig ist, damit der zuständige Obere" dafür sorgen kann, daß die nicht erklärte Zensur „*laetae sententiae*" nachgelassen wird (c. 1357) - die Beichtväter, mit Ausnahme des Bußkanonikers (c. 508), nicht einmal im sakramentalen Bereich von einer kanonischen Sanktion lossprechen können.

Solche Mißbräuche lassen eine uralte Frage wieder auftauchen, die von der Kanonistik nie befriedigend gelöst worden ist, die Frage nach dem rechtlich-theologischen Zusammenhang zwischen dem System der Sanktionen in der Kirche und dem Bußsakrament.

3. Bußsakrament und kirchliche Sanktionen

Die Frage, inwieweit die kirchlichen Sanktionen anwendbar sind, verweist auf eine grundsätzlichere Frage: Bleibt die Kirche ihrer sakramentalen Struktur und ihrem Heilsauftrag treu, wenn sie denjenigen bestraft, der ihre Gesetze nicht befolgt?

Die theologischen Fundamente und die ekklesiologische Bedeutung des Kirchenrechts aufzuzeigen, ist heute mehr denn je eine der wichtigsten Aufgaben der Kanonisten. Dem kirchlichen Gesetzgeber dagegen kommt die Aufgabe zu, alles Mögliche zu tun, damit in jeder von ihm festgelegten Norm den Gläubigen auch die theologischen Gründe für diese Normen deutlich werden. Dies gilt um so mehr für den heute umstrittensten Teil der kirchlichen Rechtsordnung: für das Sanktionsrecht. Nimmt der Gesetzgeber diese pastoral und theologisch fundamentale Aufgabe nicht ernst, dann riskiert er die Entstehung einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Recht und Liebe, Recht und Sakrament.

a) Sanktion und Strafe im CIC

Vergleicht man die Normen über die Exkommunikation im CIC/1983 mit dem kodikarischen Verständnis von Strafe, so stellt man einen sehr weit gehenden Unterschied zwischen beiden fest. Einerseits wird die Exkommunikation vom CIC grundsätzlich als Tatstrafe - als von selbst eintretende Strafe - angedroht. Auf diese Weise bestätigt der kirchliche Gesetzgeber implizit, daß die Exkommunikation von ihrem Wesen her eine reine "Erklärung" oder Feststellung ist. Sie

entspricht dadurch dem Prinzip, daß im Kirchenrecht die objektive und theologische Wahrheit immer wichtiger ist als die Sicherheit und Klarheit juristischer Normen. Das zeigt sich auch daran, daß die Exkommunikation „*latae sententiae*“ auch für die kanonischen Grundformen von Delikten - Glaubensabfall, Häresie und Schisma - angedroht ist. Auch hierdurch werden die theologischen Fundamente für das Verständnis der Exkommunikation als Deklaration hervorgehoben. Das Einschreiten der kirchlichen Autorität ist nicht die Ursache für das Zerschneiden der *communio* des Betroffenen mit der Gemeinschaft, sondern ein solches Einschreiten stellt nur fest, daß ein Bruch vorliegt, und erklärt ihn in bestimmten Fällen auch ausdrücklich, damit er dem betreffenden Gläubigen und der gesamten Kirche klar bewußt wird.

Andererseits ist das dem CIC zugrundeliegende Verständnis von Strafe im großen und ganzen mit dem des CIC/1917 identisch. C. 1341, der den Geist des CIC klar zum Ausdruck bringt, mahnt in der Hauptaussage den Ordinarius, eine kirchliche Strafe erst dann auszusprechen oder anzuwenden, wenn alle anderen Mittel der seelsorglichen Hilfe und Sorge nicht gefruchtet haben. Mittelbar besagt dieser Canon auch - genauso wie der Codex von 1917 -, daß das Ziel dieser kirchlichen Strafe darin liegt, ein Ärgernis zu beheben, die Gerechtigkeit wiederherzustellen und den Täter zu bessern. Läßt sich dieses Verständnis von Strafe nun auf das Verständnis der Exkommunikation als einer reinen "Erklärung" anwenden?

Hierauf kann man nur mit "Nein" antworten, wenn man die wichtigste Folge der Exkommunikation in Betracht zieht: das in der Exkommunikation gegebene Verbot für den Exkommunizierten, das Bußsakrament zu empfangen, wenn er nicht zuvor in der Form eines öffentlichen Aktes von seiner Exkommunikation losgesprochen worden ist. Aber die Notwendigkeit einer solchen Lossprechung beinhaltet nicht, daß sie eine Vergeltung sei. Ihr Ziel ist nicht die Behebung des Ärgernisses noch die Wiederherstellung der Gerechtigkeit. Sie soll vor allem die *communio* schützen, indem sie eine wirkliche Besserung des betreffenden Gläubigen herbeiführt. Das Verbot, ohne weiteres das Bußsakrament zu empfangen, ist als eine Art höhere Schwelle für die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft gedacht: Wenn der Exkommunizierte hierzu bereit ist, ist das auch ein Beweis für die Ernsthaftigkeit seines Verlangens, sich mit der Kirche zu versöhnen. Gerade aufgrund dieser heilenden Funktion ist das mit der Exkommunikation verbundene Verbot des Empfanges des Bußsakraments nicht als eine Strafwirkung der Exkommunikation, sondern vielmehr als eine Art Buße oder als eine "*aggravatio paenitentiae*", d.h. als eine vor der Versöhnung erbrachte Buße, betrachtet worden, so wie es in den Anfängen in der Kirche Brauch war, als es noch keine Trennung zwischen Bußsakrament und kirchlichem Strafrecht gab.

Eine solche Hypothese erscheint nicht als gewagt, wenn man von c. 1344 als Schlüssel für das Verständnis des geltenden kirchlichen Sanktionsrechts ausgeht. Nach diesem Canon darf ein kirchlicher Richter, auch wenn der Codex ausdrücklich mit anordnenden Worten eine kirchliche Strafe vorsieht, dem Betroffenen anstelle der vorgesehenen Strafe auch eine Buße auferlegen, die normalerweise kein Element einer Strafe im strengen Sinn des Wortes ist. Schließlich findet diese Hypothese auch eine Bestätigung in der Tendenz des neuen Codex, neben der Todesgefahr (wie schon früher) immer mehr "außergewöhnliche Umstände" gelten zu lassen, in denen der reumütige Täter sich nicht mehr an die zuständige kirchliche Autorität zu wenden braucht, sondern die Absolution von der Exkommunikation „*latae sententiae*“ auch im sakramentalen inneren Bereich, also bei der Beichte, empfangen kann.

Die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft ist also vor allem vom Willen des Exkommunizierten abhängig, da auch - wie schon gesagt - die Exkommunikation nicht durch ein Aussprechen dieser Exkommunikation oder durch die Formulierung kirchenrechtlicher Normen zustande kommt, sondern vielmehr nur festgestellt wird. Der Exkommunizierte braucht nur seine Widerständigkeit aufzugeben, und schon hat er das Recht auf die Absolution, schon kann ihm der Straferlaß - welcher auch in einer Art erklärendem Urteil besteht, das der vollen, durch die sakramentale Absolution gewirkten Versöhnung mit Gott und der Kirche den Weg ebnet nicht mehr von der zuständigen kirchlichen Autorität verweigert werden (c. 1358 § 1).

Das bedeutet nicht, daß der Exkommunizierte sich in derselben Rechtslage innerhalb der kirchlichen *communio* wie der schwere Sünder befindet. Um wieder in die volle Gemeinschaft mit der Kirche zu gelangen, braucht der Exkommunizierte zuerst die Lossprechung von der kanonischen Sanktion und dann die sakramentale Absolution von der schweren Sünde. Sowohl bei der Feststellung des Bruches mit der kirchlichen Gemeinschaft als auch bei ihrer Wiederherstellung ist die Kirche nicht rein passiv. Ihr Tun hat rechtliche Wirkungen, auch wenn es nur von deklarativer Natur ist. Das widerspricht sicher nicht dem Kern der Auffassung von Klaus Mörsdorf, wie Heribert Heinemann zu behaupten scheint. Es bedeutet nur, daß die kanonische Sanktion der Exkommunikation weder eine "Selbst-Exkommunikation" noch eine Strafe ist. Sie ist keine Selbst-Exkommunikation, weil sie aufgrund des äußeren Kriteriums des kirchlichen Gehorsams festgestellt wird, das die Frage nach der moralischen Verantwortlichkeit offenläßt, wie das Prinzip "*de internis non iudicat praetor*" besagt. Sie ist keine Strafe, weil der reumütige Exkommuni-

zierte ein Recht auf die Lossprechung hat. Aus all dem wird deutlich, daß die Art einer kanonischen Sanktion, die die Exkommunikation ist, nicht mit dem sonst im Codex gegebenen Verständnis von Strafe übereinstimmt. Angesichts dieser Diskrepanz kann man eine gewisse Widersprüchlichkeit im kodikarischen Sanktionsrecht nicht leugnen. Gleichzeitig aber bedeutet dies alles eine schwere Hypothek für die pastorale Wirklichkeit der kanonischen Strafen. Das Grundproblem wird nicht gelöst, sondern nur verdeckt: Haben Strafbestimmungen in der Kirche wirklich einen Sinn?

b) Sanktionen in der Kirche: ein pastoral-disziplinäres System der Buße

Um eine überzeugende Konzeption des kirchlichen Sanktionsrechts zu erarbeiten, die zur Lehre von der Kirche als Sakrament des Heils nicht im Widerspruch steht, müssen die Sanktionen in der Kirche mit der heutigen Straf- und Disziplinartheorie verglichen werden. Dabei darf das staatliche Recht nicht als Maßstab betrachtet werden. Sowohl das kanonische als auch das weltliche Recht sind ja im wahren Sinn "Recht".

Eine erste Schlußfolgerung aus diesem Vergleich ist, daß die vom Kirchenrecht vorgesehenen Sanktionen keine "Strafen" im eigentlichen Sinn des Wortes sind. Wie man die Exkommunikation auch nicht in einem weiteren Sinn als Strafe betrachten kann, so sind die beiden anderen kirchlichen Sanktionen, das Interdikt und die Suspension, keine Strafen: Sie müssen aufgehoben werden, wenn der Betroffene von seiner Widersetzlichkeit abläßt (c. 1358 § 1). Eine Strafe dagegen hat eher mit dem Prinzip der Sühne zu tun, auf die auch die sogenannten Sühnestrafen unmittelbar hinzielen. Aber die Existenz von Sühnestrafen reicht nicht aus, um in der Kirche immer von einer Strafe im eigentlichen Sinn sprechen zu können. Daher sieht auch das Kirchenrecht neben der Sühne als dem ordentlichen Weg zur Aufhebung dieser Sanktionen auch einen außerordentlichen Weg vor: die Dispens, die ein Gnadenakt seitens der zuständigen Autorität ist. Auch wenn die Kirche die sogenannte "Sühnestrafe" verhängt, vergißt sie nie, wie wichtig es ist, korrigierend zu heilen, und wie sehr sie dabei in Liebe korrigieren soll. Die Sühnestrafen zielen daher nicht nur jeweils eine Aussöhnung an, und ihr Vergeltungscharakter bleibt im Rahmen des Gesamtkontextes der Bußdisziplin der Kirche.

Zudem haben die Sühnestrafen, deren Existenz im Gegensatz zur Exkommunikation für die Kirche nicht unverzichtbar ist, mit der Exkommunikation einen formalen Aspekt gemeinsam: Sie können durch eine Verwaltungsverfügung festgestellt oder verhängt werden. 37 So kann das Prinzip "nulla poena sine processu" strenggenommen weder auf die verschiedenen Zensuren noch auf die Sühnestrafen angewendet werden, während in keinem staatlichen Strafsystem auf dieses Prinzip verzichtet werden darf. Allerdings könnte man aufgrund der Tatsache, daß die Sühnestrafen auf administrativem Wege verhängt werden können, meinen, sie seien Disziplinarmaßnahmen. Dafür gäbe es wenigstens zwei Gründe.

Erstens haben Sühnestrafen keinerlei Folgen, was den Empfang der Sakramente angeht, sondern nur für die Verwaltung der Sakramente. Daher werden sie in der Regel nur über Kleriker verhängt, über Ordensleute oder Laien dann, wenn sie eine besondere kirchliche Aufgabe haben, also immer in solchen Fällen, in denen das Verhältnis zwischen kirchlicher Autorität und kirchlichem Funktionsträger dem zwischen dem Staat und seinen Beamten vergleichbar ist.

Zweitens müssen die verschiedenen in c. 1336 § 1 als Sühnestrafen aufgeführten Verbote und Formen der Entziehung verschiedener Rechte und Privilegien nicht unbedingt als Strafe interpretiert werden: Solche Verbote und Formen der Entziehung verschiedener Rechte und Privilegien könnte die kirchliche Autorität schon aussprechen, wenn sie feststellte, daß der Betroffene nicht (mehr) geeignet ist, den mit einer bestimmten kirchlichen Aufgabe verbundenen Pflichten nachzukommen. In einem solchen Fall wäre das Eingreifen der kirchlichen Autorität, unabhängig von jedem Schuldprinzip, von reinen Opportunitätsgründen bestimmt, während dagegen die Schuld bei der Feststellung irgendeiner strafrechtlich relevanten Verantwortung eine wesentliche Rolle spielt. Zensuren und Sühnestrafen gehören gemeinsam zu einem System kanonischer Sanktionen, das weder als ein Strafrecht im eigentlichen Sinn des Wortes noch als eine reine Disziplinarordnung betrachtet werden kann.

Durch diesen gleichen Abstand der Exkommunikation zu beiden Extremen, dem der Strafe einerseits und dem der Verwaltungsmaßnahme andererseits, bekommt das gesamte Sanktionssystem der Kirche ein eigentümliches Gepräge. Dieses System muß als das angesehen werden, was es im Licht seiner unlösbaren Beziehung zum Bußsakrament tatsächlich ist: ein pastoral-disziplinäres System der Buße. Der Unterschied zwischen Buße und Strafe ist hier nicht unwichtig: Im Gegensatz zur Strafe setzt die Buße immer ein Minimum an gutem Willen und Bereitschaft beim Pönitenten voraus. Daher gehört die "Buße", auch wenn sie im äußeren Rechtsbereich erfolgt, formell genausowenig wie die Strafsicherungsmittel zu den Strafen im engen Sinn.

Folglich können die verschiedenen Sanktionen in der Kirche im Grunde als eine besondere Gruppe der "kanonischen Bußen" betrachtet werden. Wären sie im neuen Codex zwar nicht unter demselben Titel wie das Bußsakrament, aber doch im Zusammenhang mit ihm eingeordnet worden, dann wären dadurch die pastorale Bedeutung der verschiedenen kanonischen Sanktionen und ihr Wert als Instrument der Buße deutlicher geworden. Und vielleicht hätte auf diese Weise die Ratlosigkeit bei der Frage überwunden werden können, ob die vom kanonischen Sanktionsrecht eröffneten Möglichkeiten in Zukunft wirklich dazu beitragen können, daß das Kirchenrecht seine Glaubwürdigkeit wiedergewinnt.

Dies bedeutet, daß Priester und Bischöfe in der Seelsorge und im Verkündigungsdienst stets den Zusammenhang der kirchlichen Sanktionen mit dem Sakrament der Buße ins Licht bringen müssen, das im Zentrum einer Pastoral der Bekehrung und deshalb im Zentrum der Sendung der Kirche steht.