

anstehende Frage auch folgendermaßen stellen: Haben sich die Reformkommissionen des CIC an das Zweite Vatikanische Konzil gehalten? Es geht also der Autorin nicht nur um Kirchenrecht, vielmehr wird dieses in den Rahmen der Theologie hineingestellt. Diese etwas ungewohnte (allerdings der Schule von P. Krämer sehr entsprechende) „Perichorese“ von Theologie (vor allem Dogmatik) und Kirchenrecht macht die Eigenart dieser Arbeit aus. Sie hat fünf Kapitel. Im 1. Kap. (Grundlinien der dogmatischen Eucharistielehre, 33–55) wird in groben Linien der gegenwärtige dogmatische Forschungsstand gezeichnet, der seine Grundlagen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils hat. Im 2. Kap. (Die Eucharistie in der Systematik des CIC, 57–65) geht A. der Frage nach, ob die dogmatischen Grunddaten sich auch in der Gliederung der eucharistierechtlichen Normen ausgewirkt haben. Während der CIC/1917 die Eucharistielehre im *liber tertius* (de rebus) – also im Sachenrecht und u. a. zusammen mit dem Vermögensrecht – unterbrachte, ordnet der CIC/1983 die Eucharistie in den *liber quartus* (de ecclesiae munere sanctificandi) ein. Dies ist theologisch insofern ein Fortschritt, als nun die Eucharistie nicht mehr als Sache und Mittel verstanden wird. Da zudem im *liber tertius* (de ecclesiae munere docendi) vom Verkündigungsdienst die Rede ist, stehen nun Wort und Sakrament (= die Aufbauelemente der Kirche und des Kirchenrechts), systematisch gesehen, in der Mitte des neuen CIC. Im 3. Kap. (Theologie und Eucharistierecht, 67–92) ihres Buches geht A. der Tatsache nach, daß die CIC-Reformkommission einige theologische Aspekte herausstellte, die für die Neugestaltung des Eucharistierechtes von Bedeutung sein sollten. Es handelt sich um die folgenden drei Themengebiete: die ekklesiologische Bedeutung der Eucharistie, die Frage nach der Trägerschaft der eucharistischen Feier, die rechte Zuordnung von Opfer und Mahl. A. ist der Meinung (vgl. 91), daß – aufs Ganze gesehen – die (neuen) rechtlichen Normierungen den theologischen Aussagen entsprechen. Mehr im Detail wird dies dann noch im 4. und 5. Kap. der Arbeit untersucht. Das 4. Kap. (Die Eucharistie als Aufbauelement der *communio*, 93–162) handelt von Wortverkündigung und Eucharistie, Kirchengliedschaft und Eucharistie, Zulassung zur Eucharistie, sonntäglicher Eucharistieverpflichtung. Im 5. Kap. (Eucharistische Einzelfragen, 163–184) geht es um die Vorabendmesse, den priesterlosen Wortgottesdienst am Sonntag, den mehrmaligen Kommunionempfang, die Spendung der Kommunion, die eucharistische Nüchternheit. Ein Personenregister und ein Canonesregister schließen dieses wertvolle Buch ab. Seine Summe läßt sich folgendermaßen ziehen: Der CIC/1983 ist darum bemüht, seine rechtlichen Normierungen so auszugestalten, daß sie den Erkenntnissen der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechen. Er macht deutlich, daß die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des ganzen *kirchlichen* Lebens ist. Damit stehen die *communio eucharistica* und die *communio ecclesiastica* in enger Entsprechung zueinander. Für das Kirchenrecht, das in der *communio ecclesiastica* sein Bauelement und sein Strukturprinzip hat, bedeutet dies, daß es auch die *communio eucharistica* bedenken muß, um so sein innerstes Wesen zu erreichen. R. SEBOTT S. J.

DAS BLEIBENDE IM WANDEL. THEOLOGISCHE BEITRÄGE ZUM SCHISMA VON MARCEL LEFEBVRE. Hrsg. von Reinhold Ablers und Peter Krämer. Paderborn: Bonifatius Verlag 1990. 148 S.

Der Konflikt zwischen Altbischof Marcel Lefebvre und der katholischen Kirche, der zu einer schismatischen Abspaltung führte, hat seine Ursache in theologischen Differenzen. Mit diesen hängen kirchenrechtliche Aspekte aufs engste zusammen, die bislang noch nicht hinreichend erhellt wurden. Dieser Aufgabe stellen sich die Autoren des vorliegenden Buches. Im ersten Beitrag (Der Fall Lefebvre. Chronik eines Schismas, 11–34) beschreibt L. Müller noch einmal die einzelnen Schritte, die am 30. Juni 1988 zur unerlaubten Bischofsweihe geführt haben. Am 1. Juli 1988 erklärte dann die Kongregation für die Bischöfe, daß sich sowohl Marcel Lefebvre, der die Weihehandlung vornahm, wie auch jene, die zu Bischöfen geweiht wurden (B. Fellay, B. Tissier de Mallerai, R. Williamson, A. de Galarreta) kraft der cc. 1364 § 1 und 1382 „*ipso facto*“ die dem Apostolischen Stuhl vorbehaltene Exkommunikation als Tatstrafe zugezogen haben. Hier bleibt freilich die weitere Frage, auf

die weder M. noch die anderen Autoren des vorliegenden Büchleins eingehen, ob bei Lefebvre und den anderen Exkommunizierten die *subjektive* Voraussetzung dafür vorlag, daß sie sich die Exkommunikation zuzogen. Diese Voraussetzung beschreibt can. 1321 § 1 so: „Niemand wird bestraft, es sei denn, die von ihm begangene äußere Verletzung von Gesetz oder Verwaltungsbefehl ist wegen Vorsatz oder Fahrlässigkeit schwer zurechenbar.“ Unter „gravis imputabilitas“ verstehen die Kommentatoren eine „schwere Sünde“. Darauf verweist auch *L. Gerosa* u. a. auf S. 108 und S. 110. Darf man diese schwere Sünde bei Lefebvre und seinen Freunden einfach voraussetzen oder gilt nicht vielmehr: „De internis non iudicat praetor“? Wenn man in den letzten Jahrzehnten die Gewissenslage der „Gründungsväter“ der Orthodoxen Kirche, des Protestantismus und der Altkatholischen Kirche (um nur diese zu nennen) sehr viel differenzierter beurteilt hat, so wird man dies auch bei Lefebvre und seinen Anhängern fairerweise tun müssen. Von daher gesehen hat also die (hier psychisch zu verstehende?) „Notlagenargumentation“, die *Gerosa* referiert (vgl. 106), vielleicht doch mehr für sich, als der Autor ihr abgewinnen kann. Im zweiten Beitrag (Religionsfreiheit und Ökumenismus in traditionalistischer Kritik, 35–50) beschäftigt sich *P. Krämer* vor allem mit der Kritik Lefebvres an der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit. Ich kann K. nur zustimmen, wenn er meint: „Gerade die Unbedingtheit, in der die christliche Botschaft vertreten wird, fordert die Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit, wenn sich die Kirche nicht zu einer totalitären oder absolutistischen Größe entwickeln soll“ (49). In seinem sehr sorgfältigen Artikel (Die Messe aller Zeiten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Fall Lefebvre, 51–85) geht *W. Haunerland* auf all die Einwände ein, die Lefebvre und seine Anhänger gegen die erneuerte Messe haben. Diese Einwände sind letztlich nicht stichhaltig, doch darf man nicht vergessen, daß die Erneuerung der Liturgie zu plötzlich und zu schnell vor sich ging und überdies manchen Wildwuchs mit sich brachte. *R. Ablers* (*Communio eucharistica – communio ecclesiastica*. Zur wechselseitigen Immanenz von Eucharistie und Kirche, 87–103) beschäftigt sich mit der Überlegung, wonach das Sakrament der Eucharistie die kirchliche Einheit widerspiegelt. „Wenn deshalb Marcel Lefebvre gerade in bezug auf dieses für die kirchliche Einheit maßgebliche Sakrament einen Dissens feststellt zwischen seinen Auffassungen und der durch das II. Vatikanische Konzil entfalteten Lehre der katholischen Kirche, dann sind Konsequenzen für die *communio ecclesiastica*, die eine *communio eucharistica* ist, unausweichlich; unter diesen Voraussetzungen mußte es zur Trennung kommen“ (103). *L. Gerosa* (*Communio – excommunicatio*. Zur theologischen und rechtlichen Natur der Exkommunikation, 105–119) geht – auf dem Hintergrund der Strafmaßnahmen gegen Lefebvre und seine Anhänger – der Frage nach, was die Exkommunikation bedeutet und insbesondere ob sie eine Strafe ist. In der Reformkommission für den CIC/1983 war man noch der Meinung (vgl. 105f., A. 3), das „*ius coactivum*“ gehöre zur Kirche, weil diese eine „*societas perfecta*“ sei. Mit Recht lehnt G. diese Meinung ab. Damit stellt sich freilich die Frage, wie sich die Exkommunikation beschreiben lasse. Für G. verursacht die kanonische Sanktion nicht den Zustand der Exkommunikation, sondern stellt ihn einfach fest und zeigt ihn an. „Die Exkommunikation ist also nichts anderes als ein Instrument des positiven Rechts, mit dem die kirchliche Autorität einen bereits vorliegenden Tatbestand ekklesialer Natur bestätigt“ (113). Näherhin wehrt sich G. dagegen, die Exkommunikation als eine Strafe zu betrachten. „Zusammengenommen bilden alle diese verschiedenen Formen von Sanktionen in der Kirche ein Rechtssystem, das weder als Strafrecht im eigentlichen Sinn noch als ausschließlich disziplinarer Ordnung bezeichnet werden kann. Es handelt sich vielmehr um ein *Sanktionssystem besonderer Art*, gekennzeichnet von Elementen der Buße und der Disziplin, aber sicher nicht der Strafe“ (118). Ob sich diese Meinung durchsetzen wird, muß die Zukunft erst noch zeigen. Eine kleine Aussetzung: Meine auf S. 107, A. 7 angezeigte Rezension steht nicht an der dort angegebenen Stelle, sondern in: *ThPh* 62 (1987) 313–315. – Ein Anhang mit den Dokumenten, die sich mit Lefebvre beschäftigen (121–139), ein Personenregister (141–143), ein Stellenregister (145–147) und das Autorenverzeichnis schließen das schöne Büchlein, das Heribert Schmitz zum 60. Geburtstag gewidmet ist, ab. Eine Bitte allerdings zum Schluß: Das

Buch war so schlecht gebunden, daß es schon nach einmaligem Lesen auseinandergebrochen ist. Hier könnte der Verlag mehr Sorgfalt walten lassen. R. SEBOTT S. J.

EHESCHLIESSUNG – MEHR ALS EIN RECHTLICH DING? Hrsg. *Klemens Richter* (Quaestiones disputatae 120). Freiburg: Herder 1989. 180 S.

Der Herausgeber, der Liturgiewissenschaftler K. Richter, hebt in seiner Einleitung hervor, daß trotz der neuen theologischen Akzente durch das Zweite Vatikanische Konzil, die beim Ehesakrament den Glauben als notwendige Voraussetzung zum Empfang des Sakraments betonen und den Segens- und Weihegebeten als Essentialia der Liturgie wieder den ihnen gebührenden Platz einräumen, kirchenrechtlich nach wie vor nur das Konsensprinzip gilt (vgl. can. 1057 § 1). Die Eheschließung wird primär nur juristisch gesehen; gegenüber der Dominanz des Konsensprinzips und des Vertragscharakters tritt der sakramental-liturgische Aspekt der Eheschließung stark in den Hintergrund. Mehrere Beiträge des Buches (die von Richter, Jilek, Vorgrimler und Puza) befassen sich im wesentlichen mit demselben Problemkreis, mit der Frage nämlich nach dem Zustandekommen des Sakraments, den Spendern des Sakraments und der Frage der Identität von Vertrag und Sakrament. *Richter* plädiert bei getauften, aber kirchlich distanzierenden Katholiken für einen Trauaufschub und ein Ehecatechumenat analog der Regelung bei der Taufe (12f.). Wie Richter möchte *Jilek* dem Segensgebet des Priesters essentielle Bedeutung beim Zustandekommen des Sakraments verleihen, so daß die Spender des Sakraments nicht nur die Eheleute (aufgrund von Taufe und Ehekonsens) wären, sondern auch der Priester. Der von ihm zur Begründung herangezogene Rückgriff auf die Liturgie der Bischofs- bzw. Priesterweihe erscheint aber wegen des grundlegenden Unterschieds zum Ehesakrament nicht ganz überzeugend. *Vorgrimler* bringt in seinem Beitrag einen Rückblick auf die theologische Entwicklung seit dem letzten Konzil und problematisiert dann die Rede von den Eheleuten als den Spendern des Ehesakraments. *Puza* beschreibt die historische Entwicklung, die zum kirchlichen Rechtsatz von der Identität von Ehevertrag und Sakrament unter Getauften geführt hat (vgl. jetzt can. 1055 § 2), und würdigt die wissenschaftlichen Leistungen von Scotus, Cano, Bellarmin und Vasquez, die zur Entwicklung der kirchlichen Lehre maßgeblich beigetragen haben. Er spricht sich für die Möglichkeit einer nichtsakramentalen Ehe (Naturehe) bei getauften, aber distanzierenden (= nicht praktizierenden) Katholiken aus, um der Betonung des Glaubens als Wesenselement beim Zustandekommen des Sakraments auch kirchenrechtlich Gewicht zu verleihen. Eine solche „Naturehe“ von Katholiken sollte auf dem Weg der Dispens von der kirchlichen Eheschließungsform erfolgen. *A. Müller* betrachtet in seinem Beitrag (84–103) zunächst die anthropologischen und sozialen Aspekte der „menschlichen Grundwirklichkeit“ der Ehe. Im Unterschied zu den vorhergehenden Beiträgen betont Müller m. E. zu Recht, daß das Sakrament der Ehe in der zugrundeliegenden menschlichen Wirklichkeit, der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, besteht und zusätzlich keinen selbständigen, in sich stehenden Glaubensritus enthält – wie dies bei andern Sakramenten der Fall ist. Die Eheliturgie deutet und interpretiert lediglich die zugrundeliegende Lebenswirklichkeit, mehr nicht. Lebens- und Glaubenswirklichkeit, Vertrag und Sakrament decken sich somit vollständig. Im übrigen spricht sich der Autor für ein dynamisches, fließendes Sakramentsverständnis anstelle einer punktuellen, auf den Ehekonsens fixierten Sicht aus, wobei auch die Ehen von kirchlich distanzierenden Getauften trotz bestehender Defizite im Glaubens- und Gnadenleben sakramentale Qualität behalten sollten. In 50 Thesen faßt *H. Becker* seine Auffassung von einer erneuerten Eheliturgie zusammen und fügt am Ende einen Vorschlag zum Treueversprechen mit Ringtausch bei (104–118). Mit der Eheschließung in der frühen Kirche befaßt sich der Beitrag von *H. J. Vogt* (119–132). Vogt geht auf Ignatius von Antiochien, Tertullian und Hippolyt von Rom ein. Er behandelt die Frage nach der Mitwirkung der Gemeinde bei der Eheschließung, die Problematik der Ehen zwischen Christen und Heiden und die Frage der Einverständniserklärung des Bischofs zur Ehe. Die Trauungsliturgie in der orthodoxen Kirche stellt *A. Kallis* dar (133–140). Er geht dabei auch auf die Frage der Assistenz (Mitwirkung) des Priesters beim Zustandekom-