

Norbert Lüdecke

Feiern nach Kirchenrecht

Kanonistische Bemerkungen zum Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie

Sonderdruck aus:

Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)

Herausgegeben von

Martin Ebner, Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Berndt Hamm, Bernd Janowski, Ralf Koerrenz, Christoph Marksches, Dorothea Sattler, Günter Stemberger, Samuel Vollenweider, Marie-Theres Wacker, Michael Welker, Rudolf Weth, Michael Wolter und Erich Zenger

In Verbindung mit

Paul D. Hanson, Norbert Lohfink, Patrick D. Miller und Magne Sæbø

Band 18 (2003) Das Fest: Jenseits des Alltags,
S. 395-456

Feiern nach Kirchenrecht

Kanonistische Bemerkungen zum Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie

1 Feste feiern als menschliche Grundhandlung

Feste und Feiern gelten als universelle menschliche Handlungsweise und primäre Kulturtatsache aller bekannten Gesellschaften¹. Gleichwohl sperrt sich die Vielfalt der Formen, in denen sich das Festliche manifestiert, bis heute gegen eine umfassende theoretische und einhellige Typisierung und begriffliche Bestimmung².

Allgemein geht es um herausgehobene Zeitabschnitte. In ihnen wird in außeralltäglicher sozialer Form, aber nicht ohne Bezug zum Alltag gehandelt. Unterscheiden lassen sich idealtypisch konstitutive Merkmale eines komplexen Gesamtgeschehens, die je unterschiedlich deutlich ausgeprägt sind³. Am einen Ende der Skala steht die Form des spontan-emotionalen unregelmäßigen und ungeplanten, bisweilen ekstatischen kollektiven Ausstiegs aus dem Alltag samt seiner sozialen Ordnung. Am anderen Ende wird die organisierte festliche Begehung eingeordnet. Hier sind Anfang und Ende klar. Der Ablauf ist geregelt, der teilnehmende Perso-

1 Vgl. W. Gebhardt, »Fest, Feier und Alltag«. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung (EHS XXII/143), Frankfurt a.M. / Bern / New York u.a. 1987, 11f.36; P. Hugger, Einleitung. Das Fest – Perspektiven einer Forschungsgeschichte, in: ders. (Hg.), Stadt und Fest, Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur, Unteräger 1987, 9.10.23. O. Marquard, Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes, in: W. Haug / R. Warning (Hg.), Das Fest (Poetik und Hermeneutik XIV), München 1989, 684–691.

2 Vgl. exemplarisch W. Haug / R. Warning, Vorwort, in: dies. (Hg.), Fest, XV–XVII, XV; E. Kaiser / B. Teuber, Diskussionsbericht, in: ebd., 692–695, hier 692.695 sowie C. Albrecht, Sinnvergewisserung im Distanzgewinn. Liturgische Erwägungen über das Wesen des evangelischen Gottesdienstes zwischen Feier und Fest, ZThK 97 (2000), 362–384, hier 364f. Für Überblicke zu gängigen Festtheorien vgl. Gebhardt, Fest, 12.36–50; A. Schilson, Fest und Feier in anthropologischer und theologischer Sicht. Ein Literaturbericht, LJ 44 (1994), 3–32 und Hugger, Einleitung, 9–24.

3 Etwa bestimmte Ausdrucksmittel, Gemeinschaftscharakter, Ursprungsbezogenheit, vorübergehende Lockerung der üblichen Sozialformen, Einbettung in »heilige Zeiten«; vgl. O. Bischofberger, Art. Feste und Feiertage I. Religionsgeschichtlich, in: TRE XI (1983), 93–96, hier 93.

nenkreis festgelegt. Es gibt einen konkreten willkürlich gesetzten (Jubiläen) oder durch Tradition oder Dogma vorgegebenen Inhalt und Anlass. Sie werden in typischen Handlungsformen erinnert bzw. gegenwärtig gesetzt: im gesprochenen Wort (vom rituellen Gebet bis zum schöpferischen Vortrag und der spezifisch feierlichen Sprache), mittels Symbolen (Kleidung, Zeit, Ort) und Zereemonien sowie durch Musik und Gesten. Die übliche Sozialordnung wird hier nicht gesprengt, sondern überhöht und bestätigt⁴. Diese organisierten Manifestationen des Festlichen können tendenziell verstanden werden als der soziale und öffentliche Ort, an dem die alltägliche Wirklichkeit als ein in sich sinnvolles Geschehen präsentiert und gegebenenfalls in einem bewusst vollzogenen Glaubensakt in Bezug auf einen vorgegebenen Sinn legitimiert wird. Solche Feiern beleben, erneuern und bekräftigen Sinn, stellen ihn auf Dauer. Ihre soziale Funktion besteht darin, Gruppen und Institutionen zu stützen und lebendig zu erhalten. Deren Aufgabe, Aufbau und Zweck stellen sie bewusst dar und begründen sie je neu, indem sie gemeinsame Selbstverständlichkeiten bestätigen. Durch die Berufung auf die gemeinsame Aufgabe, gemeinsame Herkunft und Zukunft soll Tradition in ihrer aktuellen Bedeutung lebendig erhalten und historische Kontinuität gewährleistet werden⁵. Durch die »Inszenierung« von gemeinsamem Sinn⁶ und durch die Selbstdarstellung der sozialen Gruppe⁷ entfaltet sich die integrierende und repräsentierende Wirkung geordneten Feierns⁸. Es kann so Identität und Verlässlichkeit auch im Alltag stützen⁹.

4 Vgl. *Gebhardt*, *Fest*, 35–82. Für die Differenz zum Alltag als Unterscheidungsmerkmal verschiedener Formen des Festlichen vgl. *J. Assmann*, *Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in: *ders.* (Hg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), Gütersloh 1991, 13–30, hier 13–20.29.

5 Vgl. *Gebhardt*, *Fest*, 73.

6 Vgl. *ebd.*, 15 sowie bereits *J. Pieper*, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1963, 95 für das empirisch Fassbare am Fest, nicht aber für das Zu-Feiernde, den Anlass und Grund zum Feiern.

7 Vgl. *Pieper*, *Zustimmung*, 71 sowie *W. Siebel*, *Fest II.*, in: *HWPPh II* (1972), 939f., hier 939 und *ders.*, *Liturgie als Angebot. Bemerkungen aus soziologischer Sicht*, Berlin 1972, 7: »Das Fest ist die höchste Form der Identifikation der Mitglieder einer sozialen Gruppe mit dieser Gruppe. Sowohl die einzelnen Mitglieder als auch die zuständige Autorität spielen in ihm Rollen, die der Verehrung des Inbegriffs der verpflichtenden Normen dienen und so Gemeinschaft erleben lassen«.

8 Vgl. *H.-J. Simm*, *Nachwort*, in: *ders.* (Hg.), *Das Fest. Ein Lesebuch vom Feiern*, München/Wien 1981, 399–419, hier 399.

9 Vgl. *Gebhardt*, *Fest*, 73.

Ob die beiden Enden der skizzierten idealtypischen Skala nach dem Kriterium der Förmlichkeit und Geplantheit mit den Bezeichnungen »Fest« (ohne feste Formen) und »Feier« (klare Formen) belegt werden¹⁰, ob mit »Fest« das besondere Ereignis als Anlass bzw. dessen Dauereinrichtung von ggf. periodischen Begehungen in unterschiedlich gestalteten »Feiern« abgehoben¹¹ oder auf eine Unterscheidung beider Begriffe verzichtet wird¹², ist eine Frage der Konvention und kontextabhängig.

2 Christlicher Gottesdienst als Fest/Feier

Der christliche Gottesdienst wird der durchgestalteten Form des Festlichen zugeordnet. Auch hier geht es um außeralltägliches Handeln, das dem Alltag Sinn zuschreibt. Die Teilnehmenden können »Distanz zur Unmittelbarkeit des alltäglichen Lebens ... gewinnen, um in eben diesem gewährten Akt der Distanznahme sich des unverfügbaren Sinnes und des tragenden Grundes im Leben zu vergewissern«.

Der Gottesdienst »ermöglicht Sinnvergewisserung im Distanzgewinn«¹³. Sein Spezifikum besteht im Umfang der Sinnvermittlung. In ihm geht es nicht – wie bei Anlässen des individuellen Lebens (z.B. Geburtstag) oder in Teilbereichen der alltäglichen Existenz (z.B. Betriebs- oder Vereinsfeier) um partikuläre Sinnbestätigung. Der Gottesdienst hebt ab auf die »Totalität individueller und gesellschaftlicher Existenz«. In ihm steht »der ganze Mensch in seiner Beziehung zur Welt und zum Absoluten im Mittelpunkt«¹⁴.

10 So bei *Gebhardt*, *Fest*, 35–82. Er hat – ausgehend von der systematischen Unterscheidung bei *O.F. Bollnow*, *Neue Geborgenheit*. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus, Stuttgart 1955, ³1972 – unter Ansetzung eines angemesseneren Unterscheidungskriteriums mit Hilfe der idealtypischen Methode Max Webers deskriptiv die Skala vom Fest als Aufhebung der alltäglichen Wirklichkeit bis zur Feier als deren Reflexion entworfen. Diese Einteilung vermag ohne Festlegung auf die nicht durchhaltbare strikte Dichotomie »Fest/Feier« unterschiedliche festtheoretische Ansätze zu vermitteln und die Vielfalt der Phänomene des Festlichen praktikabel zu ordnen. Für eine nähere Kennzeichnung heutiger Feste hat die Unterscheidung genutzt *W. Lipp*, *Feste heute. Animation, Partizipation und Happening*, in: *Haug/Warning* (Hg.), *Fest*, 663–683.

11 Vgl. *Th. Klauser*, *Fest*, in: *RAC VII* (1969), 747–766, hier 747f.

12 Vgl. *Schilson*, *Fest*, 30.

13 *Albrecht*, *Sinnvergewisserung*, 379f.

14 Vgl. *Gebhardt*, *Fest*, 71.

Die kultur- und sozialwissenschaftliche Sicht trifft sich mit der auch¹⁵ katholischerseits in Theologie¹⁶ und amtlicher Lehre¹⁷ auf-

15 Bereits F. Schleiermacher hat den Gottesdienst als Fest/Feier interpretiert; vgl. E. Jüngel, Der Gottesdienst als Fest der Freiheit. Der theologische Ort des Gottesdienstes nach Friedrich Schleiermacher, *ZdZ* 38 (1984), 264–272 und D. Rössler, Unterbrechungen des Lebens. Zur Theorie des Festes bei Schleiermacher, in: P. Cornehl / M. Dutzmann / A. Strauch (Hg.), »... in der Schar derer, die da feiern«. Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion, Göttingen 1993, 33–40. A. Schilson, Christlicher Gottesdienst – Ort des Menschseins. Fundamentalliturgische Überlegungen in ökumenischer Absicht, in: Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? (FS A. Hänggi), hg. von K. Schlemmer (QD 132), Freiburg/Basel/Wien 1991, 53–81, hier 64–67, bes. 66 regt an, »die Kategorie von Fest und Feier als zentrales Paradigma für eine ökumenische Übereinkunft im Gottesdienstverständnis genauer zu bedenken«.

16 Vgl. etwa O. Casel, Zur Idee der liturgischen Feier, *JL* 3 (1923), 93–99; J.A. Jungmann, Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie, Regensburg 1939; ders., Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze, in: Verkündigung und Glaube (FS F.X. Arnold), hg. von Th. Filthaut / J.A. Jungmann, Freiburg/Basel/Wien 1958, 164–184 sowie später etwa W. Dürig, Das christliche Fest und seine Feier, St. Ottilien 1974; G. Braulik, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie, in: *Leiturgia – Koinonia – Diakonia* (FS Kardinal F. König), hg. von E. Schulte, Wien/Freiburg/Basel 1980, 127–179; P. Weimar, Kult und Fest. Aspekte eines Kultverständnisses im Pentateuch, in: K. Richter (Hg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?* (QD 107), Freiburg/Basel/Wien 1986, 65–83; P. Harnoncourt, Feiern und Gottesdienst der Christen, *Ökumenisches Forum* 8 (1985), 27–43, bes. 30–33.43; W. Hahne, De Arte Celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Freiburg/Basel/Wien 1990, bes. 295–305; H. Schützeichel, Die Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung, Düsseldorf 1996, bes. 30–40; B. Kranemann, »Feiertags kommt das Vergessene ...«. Zu Deutung und Bedeutung des christlichen Festes in moderner Gesellschaft, *LJ* 46 (1996), 3–22; A.A. Häußling, Heute Feste feiern? Zu einigen Schwerpunkten heutigen Verständnisses der kirchlichen Feste, in: M. Klöckener / B. Kranemann / M.B. Merz (Hg.), Angelius A. Häußling. Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, Münster 1997, 71–79 (= *ThPQ* 126 [1978], 122–128); ders., Das termingebundene Fest. Überlegungen anlässlich einer bedeutenden Heortologie, in: ebd., 80–88 (= *LJ* 24 [1974], 209–219); A. Schilson, »Feier« und Heiliges Spiel«. Wandlungen im heutigen Gottesdienst- und Sakramentenverständnis, in: ders. / K. Richter, *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989, 78–108; ders., Fest, 27–32 sowie jüngst P. Post / G. Rouwhorst / L. van Tongeren / A. Scheer (Hg.), *Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture* (*Liturgia condenda* 12), Leuven/Paris/Sterling 2001 und S. Maggiani, *Festa/Feste*, in: D. Satore / A.M. Triacca / C. Cibien (Hg.), *Liturgia*, Mailand 2001, 803–818.

17 Vgl. etwa SC 6b, 7d, 13b und c, 14a, 17, 21b, 26b, 28, 35,1 und 4, 41b. Der CCE n. 1075 rechnet die Eigenart der »Liturgie als ... Feier« zu dem für die ganze Kirche Grundlegenden und Gemeinsamen. Vgl. über diese lehramtlichen Aussagen hinaus auch den programmatischen Beginn des Sb Gottesdienst, Nr. 1: »Feier der Glaubenden – Feier des Glaubens« sowie jüngst *Sekretariat der*

gegriffenen Deutung des Gottesdienstes als Fest/Feier. Damit wird die gemeinschaftsstärkende Kraft des Gottesdienstes, seine Eigenart als gestaltete, inszenierte Ausdrucksweise und Darstellung der Kirche und ihres Glaubens und so seine identitätsstabilisierende Funktion akzentuiert¹⁸. Die »konstitutive Rolle« gottesdienstlicher Feiern »für die Gewinnung und Bewahrung sozialer Identität« der kirchlichen Gemeinschaft¹⁹ wird herausgestellt²⁰. Die Prägekraft der Deutekategorie Fest/Feier zeigt sich auch darin, dass sie in den Titeln der nachkonziliar erneuerten Sakramenten-Rituale²¹ und von dort für die erneuerte Systematik des kodikarischen Sakramentenrechts aufgegriffen wurde²². Sie gilt als »allgemein rezipierte[r] Grundbegriff für das Geschehen in einer liturgischen Versammlung«²³.

DBK (Hg.), Pastorales Schreiben »Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christliche Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie« vom 24. Juni 2003 (DDB 74), Bonn 2003.

18 Zur gestalterischen Dimension der Liturgie vgl. W. Hahne, Die »Dramaturgie« in Sakramentenfeiern, in: Klöckener/Glade (Hg.), Die Feier, 136–148; M. Kunzler, Zum Lob Deiner Herrlichkeit. Zwanzig Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten, Paderborn 1996, 42–58. Vgl. für die Vorteile und Grenzen der Sicht des Gottesdienstes als Inszenierung, d.h. als Interpretation eines Theaterstücks durch die künstlerische Gestaltung, auch M. Meyer-Blank, Liturgische Rollen, in: ders., / K.-H. Bieritz / H.Chr. Schmidt-Lauber (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen ³2003, 778–787. Nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums tragen die gottesdienstlichen Feiern dazu bei, dass »das Leben der Gläubigen« auch »Ausdruck ... des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird«. Diese wird in der Liturgie für Gläubige wie Nichtgläubige dargestellt; vgl. SC 2. Die liturgischen Feiern machen die ganze Kirche sichtbar; vgl. SC 26b, 41b; ferner M. Kunzler, Die Liturgie der Kirche (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie X), Paderborn 1995, 376f. und Harnoncourt, Feiern, 43.

19 Vgl. Schilson, Fest, 30.

20 Vgl. auch J. Kard. Ratzinger, Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier, IKZ Communio 7 (1978), 488–497, hier 489: »Liturgie hat ihrem Wesen nach den Charakter eines Festes«. Er konzidiert, dass – recht verstanden – die Vorstellung von der Liturgie als Feier ein grundlegendes Element für das Gespräch über die Grundstruktur der Liturgie ist.

21 Vgl. Schützeichel, Feier, 30; Schilson, Feier, 90. Vgl. eine Liste der geltenden liturgischen Bücher bei K. Lüdicke, in: MKCIC 846 Anhang.

22 Statt mit der altkodikarischen Abfolge »Spender – Empfänger – Riten« beginnt der geltende CIC jeweils mit Bestimmungen über die Feier des Sakramentes.

23 Vgl. F. Kohlschein, Zur Situation des liturgischen Dienstes heute. Überlegungen zur Profilierung des ordinierten Vorstedherdienstes und der Dienste der Laien, in: M. Klöckener / K. Richter (Hg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum. Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung (QD 171), Freiburg/Basel/Wien ²1998, 167–195, hier 168.

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden gefragt nach dem Verständnis und der Eigenart kirchlichen Feierns im geltenden Gesetzbuch der lateinischen Kirche, dem Codex Iuris Canonici von 1983 (CIC)²⁴. Er ist der ordnungsgestaltliche Ausdruck des Selbstverständnisses der römisch-katholischen Kirche.

3 Feiern nach Kirchenrecht

3.1 Kodikarische Fest- und Feierterminologie

Der CIC hebt von einfachen Tagen als Zeiteinheit (*dies*)²⁵ oder Wochentag (*feria* mit Zahlwort)²⁶ religiös und rechtlich qualifizierte Tage ab. Sie heißen heilige Zeiten (*tempora sacra*)²⁷. Die Begehung bestimmter religiös qualifizierter Anlässe wird von der kirchlichen Autorität zur Wiederholung amtlich an ein Datum gebunden und kalendarisch fixiert²⁸.

Zudem haben alle Gläubigen der Kirche oder eines bestimmten Gebietes oder Ortes diese Tage kraft rechtlicher Anordnung in ebenfalls vorgeschriebener Weise der Heiligung zu widmen. Sie haben die kirchlichen Heilmittel zu nutzen²⁹ und Gott zu verehren³⁰. Bußtage sind geprägt von der Trauer über die eigenen Sünden. Sie wird ausgedrückt in Selbstbeeinträchtigungen (Bußübungen) als Abkehr von der Sünde und der reuigen Hinkehr zu

24 Canones ohne Zusatz beziehen sich auf dieses Gesetzbuch.

25 Vgl. z.B. cc. 8 §§ 1 und 2; 153 § 2 sowie weitere Belege bei X. Ochoa, Index verborum ac locutionum Codex Iuris Canonici, Rom ²1984, 141f.

26 Vgl. cc. 1250f.

27 Vgl. cc. 1244–1253.

28 Vgl. zu den amtlichen kirchlichen Verzeichnissen der Anlässe für unterschiedliche Feiern im kirchlich geordneten Jahreslauf P. Harnoncourt, Der Kalender, in: GDK 6,1, 9–63, bes. 43–55.

29 Diese eher sachlich-dinglich klingende Terminologie ist sowohl dem II. Vatikanum wie auch dem CIC vertraut; vgl. etwa für Heilmittel c. 1234 § 1 und LG 14b, OE 26, UR 3e, AG 5a; für Mittel der Heiligung etwa cc. 276 § 2 n. 6, 839 § 1, 840 und LG 42a; für geistliche Güter cc. 213, 1312 § 2 und LG 8a, 37a, AG 7b sowie für geistliche Hilfen cc. 555 § 2 n. 2, § 3, 813, 1128 und GE 7a, AA 4a, 24a, PO 18a, GS 52e. Für Kritik an dieser sachlich-instrumentellen Redeweise vgl. bereits K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici II, München/Paderborn/Wien ¹²1967, 12.

30 Mit dem Ausdruck *munus sanctificandum*, den man um der Trias *munus docendi*, *sanctificandi* und *regendi* willen als Überschrift des dritten Buches des Codex gewählt hatte, soll sowohl »den Menschen heilig machen« als auch »den Heiligen preisen« bedeuten; so das Sekretariat der Codexkommission in der *Relatio* 1981, 190. Er bleibt gleichwohl erläuterungsbedürftig; vgl. unten Anm. 111.

Gott³¹. Die gebotenen *Festtage* (*dies festus* oder *dies festus de praecepto*)³² sind freudigen Anlässen gewidmet³³. Weil er als ursprünglich gilt, ist der Sonntag der herausgehobene gebotene Festtag. An ihm wird das Ostergeheimnis begangen. Die übrigen gebotenen Festtage beziehen sich auf Anlässe von besonderem theologischen Rang³⁴. Sie sind thematisch von Christi Heilswerk, der Bedeutung Marias darin oder vom Heiligengedenken bestimmt³⁵. Die Gläubigen müssen an diesen Tagen die Messe besuchen und sich unpassender Arbeiten und Geschäfte enthalten³⁶.

Terminus technicus des CIC für das, was an einem Festtag zu geschehen hat, nämlich die freudige Begehung des erinnerungswerten Anlasses in einer Feier, ist *celebratio/celebrare*³⁷. Aus dem

31 An den Bußtagen soll die göttlich-rechtliche Pflicht aller Gläubigen zur Buße sich konkretisieren in besonderem Gebet, Werken der Frömmigkeit (z.B. Einkehrtagen) und der Nächstenliebe (z.B. Almosen) sowie in bewusster Zurückstellung des eigenen Ichs (Selbstverleugnung), durch getreue Erfüllung der eigenen Pflichten und besonders durch das in weiteren Canones normierte Fasten (nur einmalige Sättigung am Tag, zwei kleine Stärkungen zusätzlich möglich) und Abstinenzhalten (Verzicht auf Fleisch und andere Speisen), soweit die Bischofskonferenz sie nicht durch andere Bußformen ersetzt hat; vgl. cc. 1249–1253 sowie H.J.F. Reinhardt, in: MKCIC vor 1249–1253.

32 Im Deutschen wird synonym mit Festtag durchweg auch von Feiertagen gesprochen. Hier wird Festtag vorgezogen, um die Institutionalisierung eines gedenkwürdigen Anlasses zu einem terminierten Festtag von den Formen seiner Begehung in Feiern zu markieren. Für *dies festus* vgl. cc. 1244 §§ 1 und 2, 1245, 1448 § 1; für *dies festus de praecepto* vgl. vor allem cc. 1246 §§ 1 und 2, 1247 sowie cc. 388 § 1, 389, 528 § 1, 530, 534 § 1, 767 § 2, 905, 1010.

33 So wird in c. 768 § 2 *festus* allgemein von traurigen Anlässen unterschieden. C. 1247 spricht von der dem Sonntag eigenen Freude.

34 Vom kodikarischen Fachterminus »gebotene Festtage« ist die kalendarische, den theologischen Stellenwert und Gestaltungsaufwand kennzeichnende Unterteilung in Hochfeste, Feste, gebotene und nichtgebotene Gedenktage zu unterscheiden; vgl. Com 4 (1972), 166. So sind die in c. 1246 § 1 neben dem Sonntag aufgezählten Festtage Hochfeste, nicht aber alle im deutschen Sprachraum gebotenen Festtage; vgl. A. Heinz, Hochfest, in: LThK³ V, 174f. sowie für Deutschland: Grundordnung des Kirchenjahres und des Neuen Römischen Generalkalenders. Der Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet, in: *Sekretariat der DBK* (Hg.), *Dokumente zur Meßfeier* (Arbeitshilfen 77), Bonn 1998, 117–144, hier 131–144 und R. Althaus, Feiertage II. Kath., in: LKStKr I, 690f. Vgl. *solemnitas* im Sinne von Hochfest in cc. 944 § 1 und 1251. Unspezifisch für Fest verwendet wird *festivitas* in c. 961 § 1 n. 2 und *festus* in c. 768 § 2.

35 Vgl. A. Schilson, Feste und Feiertage V. Liturgisch, in: LThK³ III, 1256f. 1256 sowie die Aufzählung in c. 1246 § 1 und die Anpassung für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz durch deren Partikularnorm zu c. 1246 § 2, in: Abl. Köln 135 (1995), 348, Nr. 15.

36 Vgl. c. 1247 und Näheres zur Art der Erfüllung dieses Doppelgebots in c. 1248.

37 Vgl. die Einzelbelege bei Ochoa, Index, 72–74.

klassischen Latein hat dieser Ausdruck über seine Aufnahme in die christliche Liturgiesprache seine Grundbedeutung behalten. Er bezeichnet ein »gemeinschaftsgebundenes, öffentliches Tun, das meist mit einer gewissen Feierlichkeit vollzogen wird und sich vom Alltäglichen abhebt«³⁸. Als Feiern gelten vor allem³⁹ die Liturgie oder der Gottesdienst allgemein⁴⁰ sowie die Sakramente⁴¹.

3.2 Der sonntägliche Festtag und seine Feier

Der geltende Codex hebt im Gefolge des II. Vatikanums den Sonntag als den kirchlichen Ur-Feiertag heraus⁴². Er ist zu begehen in der »Heiligsten Eucharistie«. Sie versteht der CIC als »erhabenstes Sakrament«, als Gipfelpunkt und Quelle für den gesamten Gottesdienst und das gesamte christliche Leben⁴³. Der Papst betont die »Unverzichtbarkeit« dieses Tages, seine Feier als »bedeutsames Element der christlichen Identität«⁴⁴ und die sonntägliche Eucharistiefeier als »Mittelpunkt des kirchlichen Lebens«⁴⁵. »Die Kirche lebt von der Eucharistie«⁴⁶. Von daher dürfen von einer Konzentration auf die Normierung der Feier des Sonntags in der Eucharistie exemplarische Einsichten in das kodikarische Fest- und Feierverständnis erwartet werden.

38 B. Droste, »Celebrare« in der römischen Liturgiesprache. Eine liturgietheologische Untersuchung (MThS.S II/26), München 1963, 196. Der CIC kennt Bezeichnungen für das schwärmerische, ausgelassene oder wilde Feiern wie etwa *bacchor* oder *laute epulor* ebenso wenig wie die Bildungen *festivo*, *honorifico* oder *sollemniter commemo*; vgl. *Libraria Editoria Vaticana* (Hg.), Neues Latein Lexikon. Lexicon recentis latinitatis, Bonn 1998, 129.

39 Nur selten verwendet der CIC den Ausdruck im Sinne der Abhaltung von Konzilien oder Synoden oder Kapiteln; vgl. cc. 340, 347 § 2, 439 § 1, 634 § 2 oder in der unspezifischen Bedeutung von »Veranstaltung« in cc. 95 §§ 1 und 2, 358.

40 Vgl. cc. 366 § 2, 559, 560, 619, 835 § 4.

41 Vgl. generell in Abhebung von der Spendung und dem Empfang von Sakramenten c. 841 § 1 sowie im einzelnen für die Taufe c. 851, die Firmung c. 880, die Ehe z.B. c. 1062 n. 2, die Ordination c. 1010 und für die Krankensalbung c. 1002.

42 Vgl. c. 1246 § 1 und SC 102, 106–108, bes. 106: »... der Herrentag ist Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres« sowie Papst Johannes Paul II., Ap. Schreiben *Dies Domini* über die Heiligung des Sonntags vom 31. Mai 1998, AAS 90 (1998), 713–766, hier n. 2b [dt.: VdAS 133].

43 Vgl. c. 1247 in Verbindung mit c. 897.

44 Vgl. Johannes Paul II., *Dies Domini*, n. 30.

45 Vgl. CCE n. 2177. Vgl. auch *Sekretariat der DBK* (Hg.), Pastorales Schreiben, 4.25.

46 Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche vom 17. April 2003, OR 143 (2003), Nr. 91 vom 18.04.2003, 1–6, hier 1 n. 1 [dt.: VdAS 159].

3.2.1 Feiern auf hierarchische Anordnung

3.2.1.1 Zeitpunkt der Begehung

Die Festlegung des Sonntags als besonderer Tag des Ostergedenkens hat sich – anknüpfend an die Auferstehung bzw. die Erscheinungen des Auferstandenen am ersten Tag nach dem Sabbat – in den einzelnen christlichen Gemeinden bis zum 2. Jahrhundert gewohnheitsmäßig ausgebildet. Auch weitere frühe christliche Feste sind so entstanden⁴⁷. Die gemeinschaftliche Akzeptanz der Gründe führte zur Konvention über den Termin. Die Übereinkunft enthält bereits die Aufforderung zur Mitbegehung. Ihre Praxis aus sozialer Solidarität macht sie zeugnishaft und verpflichtend⁴⁸.

Später waren bis zum Ende des ersten Jahrtausends innerkirchlich die Bischöfe sowie die regionalen und örtlichen Synoden für die lokal geltende Festsetzung von Feiertagen zuständig⁴⁹. Seit der Festigung des obersten päpstlichen Gesetzgebungsrechts im 11. Jahrhundert⁵⁰ beanspruchten auch die Päpste diese Kompetenz⁵¹. Mit der Einführung einer universalkirchlichen Feiertagsordnung durch Papst Urban VIII. wurde daraus 1642 ein Exklusivanspruch⁵². Es ist Sache des Papstes, für die gesamte Kirche gemeinsame Festtage einzuführen, zu verlegen oder aufzuheben⁵³. Er ordnet gesetzlich an, *dass* und *wie* sie zu feiern sind.

47 Vgl. *H. Auf der Maur*, Feiern im Rhythmus der Zeit I, in: GDK 5, 38f. Nur dies lasse sich »mit Sicherheit« sagen. »Eine liturgische Kontinuität mit dem Geschehen selbst oder auch nur mit der Urgemeinde ist aber nicht nachzuweisen« (ebd., 39). Vgl. jetzt auch mit reicher Belegung *H. Schiepek*, Der Sonntag und kirchlich gebotene Feiertage nach kirchlichem und weltlichem Recht. Eine rechtshistorische Untersuchung, Frankfurt a.M. / Berlin / Bern u.a. 2003, 153–165.212.213.

48 Vgl. *Häußling*, Fest, 83, 86f.

49 Vgl. *Schiepek*, Sonntag, 156–170.212–214.

50 Vgl. für diese Entwicklung *J. Gaudemet*, Église et cité. Histoire du droit canonique, Paris 1994, 301–344.

51 Vgl. *Schiepek*, Sonntag, 165, 254–258. für den Zusammenhang mit der Entwicklung des päpstlichen Heiligsprechungsverfahrens vgl. *Auf der Maur*, Feiern, in: GDK 6,1, 258f.

52 Vgl. *Schiepek*, Sonntag, 271–273 sowie für die weitere Entwicklung 273–282.

53 C. 1244 § 1 spricht von der »höchsten kirchlichen Autorität« und schließt so das Bischofskollegium ein; vgl. cc. 330–346. Als nicht-ständig handlungsfähiges, sondern nur auf Initiative und in Abhängigkeit von seinem Haupt, dem Papst, tätiges Organ, ist es für die alltägliche Regierung der Kirche nicht nur gegenüber dem Träger des Jurisdiktionsprimats, sondern auch gegenüber anderen ständigen universalkirchlichen Organen wie der Römischen Kurie und den päpstlichen Gesandten zweitrangig; vgl. cc. 360–367. Die Kirche kann auch ohne das Bischofskollegium regiert werden. Vgl. für die Unterscheidung zwischen ständigen und nicht-ständigen Organen der Kirchenleitung bei

Der Sonntag ist kraft der gesetzlichen Anordnung des c. 1246 § 1 in der ganzen Kirche als einer der gebotenen Festtage einzuhalten⁵⁴. Diesen bleibt der Sonntag wie im alten CIC rechtssystematisch zugeordnet. Er wird aber nicht mehr aufzählend gleichgeschaltet⁵⁵. Durch die Angabe des Inhalts (»Feier des österlichen Geheimnisses«), durch seine Kennzeichnung als »ursprünglicher« Festtag und den Hinweis, dass er als solcher bereits seit den Anfängen der Christenheit gilt (»aus apostolischer Tradition«), wird der Sonntag deutlich von den anderen Festtagen abgehoben⁵⁶. Damit wird dem Anliegen der Liturgiekonstitution Rechnung getragen, »dem Sonntag seinen österlichen Charakter zurückzugeben«⁵⁷. Auf diese Weise wird das Gebot begründet⁵⁸.

3.2.1.2 Art der Begehung

Auch, wie der Sonntag zu begehen ist, nämlich mit der Feier der Eucharistie, geht zurück auf die Gewohnheit der Christen der ersten Jahrhunderte. Der Brauch war Ausdruck einer »inneren geistlichen Notwendigkeit«⁵⁹, einer moralischen Verpflichtung. Sich am Herrentag zur Feier des Herrenmahls zu versammeln, wurde als zum Christsein gehörig empfunden⁶⁰. In der weiteren Entwicklung wurden dieses ursprüngliche Bewusstsein von der Eucharistieverpflichtung am Herrentag und dessen spezifischer Charakter von verschiedenen Einflüssen überlagert und verändert.

H. Barion, Kirche, VI. Rechtlich, A. Kath. Kirche, in: W. Böckenförde (Hg.), Hans Barion. Gesammelte Aufsätze, Paderborn 1984, 239–269, hier 263–269. Zur päpstlichen Oberhoheit über das Ökumenische Konzil im geltenden Recht vgl. N. Lüdecke, Der Codex Iuris Canonici von 1983: »Krönung« des II. Vatikanischen Konzils?, in: H. Wolf / C. Arnold (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn/München/Wien 2000, 209–237, hier 222–237.

54 Vgl. c. 1246 § 1: »Dies dominica in qua mysterium paschale celebratur, ex apostolica traditione, in universa Ecclesia uti primordialis dies festus praecepto servanda est«.

55 Vgl. c. 1247 CIC 1917: »Dies festi sub praecepto in universa Ecclesia sunt tantum: Omnes et singuli dies dominici, festa Nativitates ...«.

56 Auch in c. 1247 wird der Sonntag von den »anderen gebotenen Feiertagen« unterschieden. Vgl. auch R. Bärenz, Christusbegegnung – Grund und Ziel sonntäglicher Eucharistieverpflichtung. Pastoraltheologische Anmerkungen zur Neufassung des Sonntagsgebotes im Codex Iuris Canonici 1983, Catholica 35 (1984), 179–184, hier 180.

57 J.A. Jungmann, Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, in: LThK²-Konzilskommentar I, 10–109, hier 90.

58 Vgl. Bärenz, Christusbegegnung, 180.

59 Vgl. H. Müller, Das Sonntagsgebot – Anachronismus oder heilsamer Appell, ThPQ 122 (1974), 150–162, hier 155.

60 Vgl. Schiepek, Sonntag, 176.

Die staatliche Einführung der Arbeitsruhe am Sonntag als Freistellung zum Gottesdienst fügte der Eucharistiefeyer eine für Christen unübliche Pflicht hinzu und legte den Grundstein für ein gesetzliches Verständnis beider Verpflichtungen⁶¹. Mit dem neuen Status des Christentums als Reichsreligion wurde auch die rechte Sonntagsfeier eine öffentliche, für das Gemeinwesen bedeutsame Angelegenheit⁶². Aufgrund des massenhaften Zustroms nicht nur tief überzeugter Neuchristen verflachte gleichzeitig der genuin christliche Sinn für die sonntägliche Eucharistiefeyer.

Teilkirchliche Autoritäten reagierten aus pastoraler und wirtschaftlicher⁶³ Motivation verschiedentlich mit zunehmender Einschärfung und führten eine an Minimalforderungen orientierte und auch strafrechtlich geregelte Ordnung zunächst der Messpflicht ein, seit dem 6. Jahrhundert im Kontext der Germanenmission auch der Arbeitsruhe⁶⁴. Diese erhielt durch die Tradierung von Strafwundern einen Eigenwert und wurde so »selber zum Kult und zum Bestandteil der Heiligkeit des Herrentages«⁶⁵. Die als Wirkung der mittelalterlichen Canonessammlungen (vor allem des *Decretum Gratiani*) vereinheitlichte Disziplin⁶⁶ wurde erst im 13. Jahrhundert theologisch untermauert. Dazu diente das dritte Gebot des Dekalogs⁶⁷. Seit dem 15. Jahrhundert wurde die Messpflicht in der katechetischen Unterweisung zu einer der unter dem Namen »Kirchengebote«⁶⁸ bekannten pastoral-praktischen Weisungsformeln. Sie wurden den zehn Geboten gleichgeordnet. Das Versäumen der Sonntagsmesse galt als Todsünde. Sanktioniert wurde nun im Beichtstuhl⁶⁹. Dies und die Erlaubnis, das Sonntagsgebot auch außerhalb der eigenen Pfarrei zu erfüllen, verstärkte

61 Vgl. *Auf der Maur*, Feiern, 41.42f. sowie ausführlich *Schiepek*, Sonntag, 176f.186–192.214f.

62 Vgl. K.-H. Bieritz, Das Kirchenjahr, in: *ders./Schmidt-Lauber/Meyer-Blank* (Hg.), Handbuch der Liturgik, 355–390, hier 369.

63 Was von den Oblationen, d.h. den Gaben der Gläubigen für die Eucharistiefeyer, nicht in ihr benötigt wurde, diente auch dem Unterhalt des Klerus und der Armen. Das führte zu der Auffassung, der Pfarrer schulde der Gemeinde seinen Dienst, diese ihm ihre Gaben, sowie zu der seit dem 6. und vermehrt seit dem 9. Jahrhundert betonten Verpflichtung, die Sonntagsmesse in der eigenen Pfarrei zu besuchen (sog. »Pfarrbann«); vgl. R. Berger, Oblation II. Liturgisch, in: LThK³ VII, 967 sowie H.B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GDK 4), Regensburg 1989, 243; *Schiepek*, Sonntag, 180f.

64 Ebd., 195 sowie 176–185.193–210 und Müller, Appell, 155–157.

65 *Schiepek*, Sonntag, 195.

66 Vgl. Müller, Appell, 157; *Schiepek*, Sonntag, 184f.207–209.

67 Vgl. Müller, Appell, 157; *Auf der Maur*, Feiern, 42; *Schiepek*, Sonntag, 209.

68 Vgl. W. Molinski, Kirchengebote, in: SM II, 1164–1170.

69 Vgl. *Schiepek*, Sonntag, 260.282.289.

und stabilisierte bleibend die Individualisierung und Privatisierung der Messpflicht⁷⁰. »Das Entscheidende« war »nicht mehr die Zusammenkunft der Gemeinde zum Herrenmahl, sondern die individuelle Erfüllung einer allgemein geltenden Verpflichtung«⁷¹.

Den vorläufigen Abschluss dieser Entwicklung bildete der CIC von 1917 mit der ersten universalkirchenrechtlichen Vorschrift, den Sonntag als gebotenen Festtag durch Hören der Messe und Verzicht auf knechtliche, d.h. vornehmlich körperliche und zu materiellen Zwecken verrichtete Arbeit, gerichtliche Handlungen und öffentlichen Märkte einzuhalten⁷². Durch diese juristische Festschreibung sah man pastoraltheologisch den »Blick für die ›innere‹ religiöse Verpflichtung der Teilnahme, welche die sonntägliche Eucharistiefeier vom Wesen der Kirche her besitzt, völlig verstellt«⁷³.

Das II. Vatikanum besann sich zurück auf die frühchristliche Entstehung und Motivation der Sonntagsfeier⁷⁴. Unter bewusster Auslassung der nur sekundären Arbeitsruhe⁷⁵ stellte es die Feier des österlichen Geheimnisses wieder in den Vordergrund. Sie ist der innere Grund für die Sonntagspflicht, nicht die individuelle Heiligung eines Tages, das religiöse Pflichtgefühl oder der persönliche spirituelle Nutzen. Der entscheidende Inhalt ist die Versammlung zur Feier⁷⁶.

Gleichwohl konnte diese Rückkehr zur inneren Motivation der zentralen Verpflichtung den Einbruch des sonntäglichen Gottesdienstbesuches zwischen 1968 und 1973, besonders stark in der jungen Generation und mit bleibender Wirkung, nicht aufhalten⁷⁷. Sie gilt als in doppelter Hinsicht zu spät gekommen: *Zum*

70 Vgl. Müller, Appell, 158; A. Knauber, Das »Kirchengebot« der sonntäglichen Eucharistiefeier. Sprachgebrauch und Gehalt, in: *ius et salus animarum* (FS B. Panzram), hg. von U. Mosiek / H. Zapp, Freiburg/Basel/Wien 1972, 239–268, hier 263–269 und 253–260; Schiepek, Sonntag, 258–260.262f.282–290.

71 *Auf der Maur*, Feiern, 42.

72 Vgl. C. 1248 CIC 1917: »Festis de praecepto diebus Missa audienda est; et abstinendum ab operibus servilibus, actibus forensibus, itemque, nisi aliud ferant legitimae consuetudines aut peculiaris indulgentia, publico mercatu, nundinis, allisque publicis emptionibus et venditionibus« sowie Müller, Appell, 158f. und den Überblick zum altkodikarischen Feiertagsrecht bei Schiepek, Sonntag, 386–398.

73 Vgl. R. Bärenz, Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes, München 1982, 48.

74 Vgl. SC 106.

75 Vgl. Jungmann, Kommentar, 90.

76 Vgl. Bärenz, Sonntagsgebot, 51f.

77 Vgl. für Deutschland aus pastoraler Sicht W. Molinski, Das Sonntagsgebot zwischen Anspruch und Erfüllung, in: *Th. Maas-Erwerd / K. Richter* (Hg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*, Freiburg/Wien/Einsie-

einen wirkte sich die schon in den 50er Jahren auch den Katholizismus erfassende Integration in die zügige Wirtschaftsentwicklung und die Tendenz zur Konsum- und Freizeitgesellschaft⁷⁸ in einer bis heute abnehmenden Stützung des christlichen Sonntags im gesellschaftlichen Lebensstil aus. Er veralltäglicht sich. Er ist neben dem Samstag nicht mehr *der* arbeitsfreie Tag, sondern Teil des Wochenendes. Als Tag der Erholung ist er nicht mehr Tag der Ruhe, sondern jener Freizeitaktivitäten und Erledigungen, die während der Woche zu kurz kommen⁷⁹. Zum *anderen* gehört auch für Katholiken zum Image des »guten Christen« nicht mehr der sonntägliche Gottesdienstbesuch, sondern der selbstlose Einsatz für die Mitmenschen unabhängig von kirchlicher Praxis. »Freier« Tag bedeutet auch Freisein von Zwängen und (kirchlichen) Verpflichtungen⁸⁰.

deln ²1976, 80–90, hier 81–83 sowie detailliert kirchensoziologisch belegt M.N. Ebertz; *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a.M. 1998, 69–129 und für die Schweiz U. Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, 281–309. Eine »Desertion von der gottesdienstlichen Gemeinschaft« stellt auch fest B. Riedl, *Gottesdienstbesucher ändern ihr Verhalten. Auswertungen von drei unterschiedlichen Erhebungen der letzten Jahre zum Teilnahmeverhalten der Gottesdienstbesucher am Sonntag*, Pastoralblatt 49 (1997), 243–248, hier 244.

78 Vgl. K. Gabriel, *Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung*, in: F.-X. Kaufmann / A. Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn u.a. 1996, 67–83, hier 77–80 sieht die kulturelle Modernisierung durch den Einfluss der Kirche und ihres Klerus in den 50er Jahren noch aufgehalten, nicht aber die strukturelle. In ihr habe der wirtschaftliche Aufstieg die Religion als Mittel gesellschaftlicher Integration zurückgedrängt.

79 Vgl. L. van Tongeren, *The squeeze on sunday. Reflections on the changing experience and form of Sundays*, in: Post / Rouwhorst / Scheer / van Tongeren (Hg.), *Feast*, 703–727, hier 703–712. Auch die Erneuerung der liturgischen Formen konnte gegen diese religionssoziologische Entwicklung nicht ankommen. Ihr Angebot einer besser zu feiernden Gemeindeliturgie traf auf eine inzwischen nicht mehr wie in den 30er und 40er Jahren gottesdienstwillige Gemeinde; vgl. A. Müller, *Sonntagstheologie von unten. Der Sonntag im Beziehungsfeld zwischen Anthropologie, Soziologie und Theologie*, in: *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt* (FS J. Baumgartner), hg. von A.M. Altermatt / T.A. Schnitker, Würzburg 1986, 236–246, hier 237. Auch die Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands nahm die Gefährdung des christlichen Sonntagsprofils sensibel wahr; vgl. Sb *Gottesdienst 2.2*; auch KEK II, 216–220 und die Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz »Menschen brauchen den Sonntag« vom 16.09.1999 unter: http://www.dbk.de/schriften/fs_schriften.html, Nr. 4–9.

80 Vgl. van Tongeren, *Squeeze*, 710 sowie Bärenz, *Sonntagsgebot*, 126.

Gefragt wurde und wird, ob dafür nicht auch jene lange kirchliche Tradition äußerer Motivierung zur Erfüllung der religiösen Sonntagspflichten über Einschärfung, Sanktionierung und rechtliche Fixierung verantwortlich ist⁸¹. Statt ihrer wurde vorgeschlagen, die Bedeutung des Sonntags nicht über die gesetzliche Vorschrift der Mitfeier der Eucharistie am Sonntag hervorzuheben, sondern nur durch eine »gesetzliche (...) Verpflichtung der Seelsorger, in möglichst ausreichender Weise allen Gläubigen die Gelegenheit zu dieser Mitfeier zu geben und sie dazu einzuladen«⁸². Das Urteil darüber, ob im konkreten Fall der innere Zusammenhang von christlicher Existenz und Eucharistie am Herrentag durch den Messbesuch gewahrt werden kann, solle der verantwortlichen Gewissensentscheidung des einzelnen Gläubigen überlassen bleiben⁸³. Der Papst ist diesen Vorschlägen nicht gefolgt. Er bleibt mit c. 1247 beim gesetzlichen Gebot⁸⁴: Alle über siebenjährigen katho-

81 Vgl. *Bärenz*, *Christusbegegnung*, 179; *Molinski*, *Sonntagsgebot*, 83–89. Auch die Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands suchte nach einem Text, der »sich weder in einer einseitigen Betonung der äußeren Gesetzlichkeit erschöpfen« noch aber den Ernst der Verpflichtung, die sich aus dem Glauben ergibt, verschleiern« durfte; vgl. *L. Bertsch*, Einleitung zum Synodenbeschluss »Gottesdienst«, in: *ders. u.a.* (Hg.), *Gemeinsame Synode I*, 187–195, hier 190. Der Sb Gottesdienst 2.3 motiviert die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier ausführlich als Angebot und benutzt den Ausdruck »Sonntagspflicht« nur widerwillig. Die Rede ist vom Gebot der Kirche unter Vermeidung jeden Anklangs an die geltende altkodikarische Rechtsvorschrift.

82 *M. Kaiser*, *Die Rolle des Gesetzgebers in der Kirche. Überlegungen im Hinblick auf die Revision des kirchlichen Gesetzbuches (Miscellanea Bidagor)*, Rom 1972, 465–484, hier 473.

83 So *Müller*, *Appell*, 162.

84 *DBK* (Hg.), *KEK II*, 221f. müht sich gewunden um Verständnis für das kirchliche Rechtsgebot: »Nicht wenige stoßen sich daran, daß die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier ein verpflichtendes Gebot ist, das die Kirche ihren Gläubigen vom siebten Lebensjahr an auferlegt. Doch darf man nicht übersehen, daß nicht das Gebot der Kirche die Verpflichtung begründet, sondern sie als dem Herrn geschuldete Gabe und Teilnahme am Opfer Christi einschärft«. Dabei wird der Einwand so formuliert, dass ihm begegnet werden kann. Die Kritik richtet sich nicht gegen die Verpflichtung zur sonntäglichen Eucharistiefeier als Ausdruck des Christseins, sondern gegen ihre Auferlegung in gesetzlicher Form. *Johannes Paul II.*, *Dies domini*, n. 47b sieht die Bestimmung ohne Berührungsängste als Bekräftigung der alten Rechtslage und der Bedeutung des Sonntags im christlichen Leben angemessen. Hinzu kommt die von den Warnungen aus der Theologie vor Individualisierung, Legalismus und falschem religiösen Sicherheitsbedürfnis (vgl. *Molinski*, *Kirchengebote*, 1166 und *Knauber*, *Kirchengebote*, 255–260) unbeeindruckte erstmalige (vgl. ebd., 254f.) universalkirchliche amtliche Vorlage der Fünfgeboteformel im CCE und damit ihre Aufwertung. Die kirchliche Autorität will damit »den Gläubigen das unerläßliche Minimum an Gebetsgeist und sittlichem Streben, im Wachstum der Liebe zu Gott und zum Nächsten sichern«; vgl. CCE, Nr. 2042: *Dies Domi-*

lischen Gläubigen mit hinreichendem Vernunftgebrauch⁸⁵ müssen am Sonntag⁸⁶ und an den anderen gebotenen Festtagen an der Messe teilnehmen; außerdem haben sie sich jener Werke und Tätigkeiten zu enthalten, die den Gottesdienst, die dem Sonntag eigene Freude oder die Geist und Körper geschuldete Erholung hindern⁸⁷. Anders als im Konzil wird auf diese Unterlassungspflicht nicht verzichtet⁸⁸. Sie ist zwar finalisiert auf den Gottesdienst als ursprünglichen Inhalt des Sonntags. Ihre gleichzeitige Ausrichtung auf die Erholung verleiht ihr aber von neuem Eigenwert. Er schlägt sich in Reaktion auf die fortschreitende gesellschaftspolitische Nivellierung des Sonntags auch in der nachkodikarischen lehramtlichen Verkündigung nieder⁸⁹ und greift auf die nicht unmittelbar religiöse Sonntagskultur aus.

Der rechtliche Charakter der Messpflicht stand bei der Überarbeitung des alten Codex nicht zur Disposition⁹⁰. Er fand seinen rechtssprachlich klaren Ausdruck im Gerundivum *participandi*⁹¹. Möglicherweise mit Blick auf die »einfachen« Gläubigen forderten viele der weltweit angefragten Konsultationsorgane, die Schwere der

nicis ceterisque festis de praecepto Missam audire et ab operibus servilibus vacare: »Du sollst an Sonn- und Feiertagen der heiligen Messe andächtig bewohnen« und Nr. 2043: *Diebus ab Ecclesia statutis ab esu carniū abstinere et ieiunium servare:* »Du sollst die gebotenen Feiertage halten«.

85 Vgl. zur Verpflichtung kirchlicher Gesetze c. 11.

86 Der Sonntag beginnt am Vorabend; vgl. *Normae universales de anno liturgico et calendarium romanum generale*, in: *C. Cult* (Hg.), *Missale Romanum* ³2002, 87–117, hier n. 3,2.

87 Die Arbeitsruhe erstreckt sich von Mitternacht bis Mitternacht; vgl. c. 202 § 1 sowie Com 12 (1980), 359 (zu c. 44).

88 Die Regelung der Festtagsruhe sollte nicht mehr ängstlich verbietend aufzählen, den sozialen Sitten und wirtschaftlichen Bedingungen angepasster formuliert und eher aus dem Ziel der Ruhe bestimmt werden; vgl. Com 4 (1972), 167.

89 Vgl. *Johannes Paul II.*, *Dies domini*, n. 64. Die staatliche Anordnung des Ruhetages wird als providentiell angedeutet: »Es wäre ... ein Fehler, in der den Wochenrhythmus respektierenden Gesetzgebung eine bloße geschichtliche Gegebenheit ohne Wert für die Kirche zu sehen, auf welche sie verzichten könnte«. Die Arbeitsruhe wird in n. 68 auch sozialetisch aus der Menschenwürde begründet. Die Forderung nach Beibehaltung des Sonntags als staatlichen arbeitsfreien Tag soll nicht nur auf eine rein religiöse Basis gestellt werden. Vgl. so auch Gemeinsame Erklärung »Menschen brauchen den Sonntag«, bes. Nr. 10–12.

90 Sie sollte aber besser ausgedrückt werden. Deshalb wurde statt vom »Messehören« von der Teilnahme gesprochen; vgl. Com 4 (1972), 167 sowie c. 46 Schema *EcclMunSanct II* 1977: »*Festis de praecepto diebus Missae celebrationi fideles participant*«.

91 Vgl. *P. Erdö*, *Expressiones obligationis et exhortationis*, *PRMCL* 76 (1987), 3–27, hier 16.

Pflicht klar herauszustellen⁹². Daraufhin wurde die heutige Formulierung (*obligatione tenentur ... participandi*) gewählt⁹³. Die Mindestform der Teilnahme ist die Anwesenheit in der Messe irgendeines katholischen Ritus⁹⁴.

Nach kanonistischer Lehre kann es Gründe geben, aus denen eine der Kirche auferlegte gesetzliche Pflicht im konkreten Einzelfall nicht erfüllt werden kann. Sie entschuldigen die Nichterfüllung⁹⁵. Wer zweifelt, ob ein Entschuldigungsgrund vorliegt oder aus einem anderen Grund die Messpflicht nicht zu erfüllen gedenkt, hat für jeden Einzelfall die obrigkeitliche Befreiung von der gesetzlichen Verpflichtung zur Einhaltung des Sonntags beim Diözesanbischof oder beim Pfarrer zu erbitten⁹⁶. Sie beurteilen, ob der vorgebrachte Grund tragfähig ist, d.h. die Befreiung vom Gesetz dem

92 Vgl. Com 12 (1980), 361: »Plures petierunt ut redactio canonis mutetur ita ut eluceat gravitas praecepti Missae participandi diebus festis. Suggestio haec placet Consultoribus«.

93 Vgl. c. 1198 Schema CIC 1980.

94 Vgl. c. 1248 § 1. Statt wie üblich von *participare* wird hier von *Missae assistere* gesprochen; vgl. Com 12 (1980), 362. Die Kommunion müssen die Gläubigen nur einmal im Jahr empfangen; vgl. c. 920. Zur theologischen Kritik daran vgl. R. Ahlers, *Communio Eucharistica*. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici (Eichstätter Studien NF 29), Regensburg 1990, 116.

95 Gläubige dürfen dann die sittliche Tugend der Epikie anwenden, d.h. gewissenhaft begründet feststellen, dass eine Norm sie in ihrer konkreten Lage nicht in der vom Gesetzgeber intendierten Weise bindet; vgl. H. Socha, in: MKCIC 14, 14. Vgl. als Beispiele für eine moralische Unmöglichkeit, die Messpflicht zu erfüllen, und damit als gewichtige entschuldigende Gründe Sb Gottesdienst, Nr. 2.3, 201: angegriffene Gesundheit, weite Wege, notwendige Erholung, Sorge für kleine Kinder und alte Menschen, Berufspflichten; CCE, Nr. 2181: Krankheit, Betreuung von Säuglingen; DBK (Hg.), KEK II, 222: zusätzlich »Zerrüttung der Ehe«. Aymans-Mörsdorf, KanR I, 176 äußert die Sorge, »daß aus der Tugend der Epikie ein dem Gesetz spottendes Laster wird«.

96 Vgl. c. 1245. Bei der Erarbeitung des Canons war die Formel *in casibus singularibus* des c. 1245 § 1 CIC 1917 weggefallen. Die Sorge Kardinal Bafiles, dadurch könne die Messpflicht mit Einverständnis der kirchlichen Autorität ausgehöhlt werden, teilte das Sekretariat der Codexkommission nicht; vgl. Relatio 1981, 276f. Der Papst hat die Beschränkung auf Einzelfälle (*singulis in casibus*) wieder in die Endfassung eingefügt; vgl. c. 1245 Schema CIC 1982. Weder hier noch in Bezug auf den Rechtscharakter der Messpflicht sollten gegenüber dem alten CIC Abstriche gemacht werden. C. 1246 § 1 CIC 1917 sprach noch von *omnes et singuli dies domini*, der geltende CIC nennt den Sonntag im Singular. Daraus den Schluss zu ziehen, die Pflicht beziehe sich nur noch *grundsätzlich* auf den Sonntag, nicht aber mehr auf jeden Sonntag, so etwa Bärenz, *Christusbegegnung*, 181 und ihm folgend Ahlers, *Communio*, 158 geht angesichts der Bemühungen des Gesetzgebers um die Strenge der Vorschrift zu weit. Die alte Formulierung war eine schwache Betonung des Sonntags unter den Festtagen.

geistlichen Wohl des Bittstellers dient⁹⁷. Sie können dann, müssen aber nicht dispensieren. Die Dispens ist ein Gnadenerweis⁹⁸. Lehramtlich ist festgestellt: Wer am Sonntag absichtlich ohne Entschuldigungsgrund und Dispens nicht an der Eucharistiefeyer teilnimmt, begeht eine schwere Sünde⁹⁹. Wer sich ihrer bewusst ist, darf ohne vorherige Beichte nicht die Kommunion empfangen¹⁰⁰. Nach dem Verständnis des Päpstlichen Rates zur Interpretation der Gesetzestexte ist sie als schwerem Sünder demjenigen zu verweigern, der in diesem Zustand offenkundig dauerhaft verbleibt¹⁰¹. Wem so die Eucharistieberechtigung fehlt, dem kann von der kirchlichen Autorität zudem die Eignung für den Erhalt oder den Behalt von Aufgaben und Ämtern in der Kirche abgesprochen werden¹⁰². Die Priester sollen unermüdlich und furchtlos auf der Verpflichtung zur Erfüllung des Sonntagsgebotes bestehen¹⁰³.

97 Vgl. c. 87 und *H. Socha*, in: MKCIC 87, 10.

98 Vgl. c. 59 § 1.

99 Vgl. CCE n. 2181 und die Bekräftigung durch *Papst Johannes Paul II., Dies domini*, n. 47b. KEK II, 222 wählt eine Umschreibung, in der die Konkretisierung als »schwere Sünde« eingeschlossen ist: »Wer der Eucharistiefeyer am Sonntag fernbleibt und sich mit Vorwänden der Verpflichtung entzieht und so trotz besserer Einsicht Gottes Einladung zum Gastmahl seines Sohnes ausschlägt, macht sich schuldig. Sein Handeln steht im Widerspruch zu seinem Christsein«.

100 Vgl. c. 916.

101 So versteht der Rat die Tatbestandsmerkmale aus c. 915; vgl. Com 32 (2000), 159–162. Nach *C.M. Polvani*, *Authentic interpretation in canon law. Reflections on a distinctively canonical institution (TesiGregSerieDirCan 34)*, Rom 1999, 310f. haben derartige, erst seit 1997 zu verzeichnenden Stellungnahmen des Rates den Rang einer (orientierenden) Meinung. So auch mit inhaltlicher Kritik *K. Lüdicke*, in: MKCIC 915, 7. Vgl. auch CCE 1650 und *Papst Johannes Paul II., Enzyklika Ecclesia de Eucharistia*, n. 37b. Zum Verständnis von c. 915 vgl. auch *H. Pree*, »Unio irregularis«. *Der Sakramentenempfang von Geschiedenen, geschiedenen Wiederverheirateten, ehelos Zusammenlebenden und nur zivil verheirateten Katholiken nach kanonischem Recht, Anzeiger für die Seelsorge* 103 (1994), 145f.148–158.

102 Vgl. *Ahlers*, *Communio*, 161 mit Hinweis auf cc. 228 und 149 § 1 für die grundsätzliche Eignung für die bedarfsweise Heranziehung von Laien, sowie auf c. 512 § 1 für die Mitgliedschaft in kirchlichen Beratungsgremien und c. 804 § 2 für die Erteilung von Katechese und Religionsunterricht.

Weder nach Inkrafttreten des CIC noch nach der Bekräftigung der Disziplin durch den Weltkatechismus haben die Gläubigen – soweit ersichtlich – die Pflicht zur Einholung einer Dispens befolgt. Ob damit das Gesetz aufgrund von Nichtbeachtung oder Übertretung (*desuetudo*) zwar existent, aber nicht mehr verpflichtend ist, kann dahingestellt bleiben; vgl. *H. Socha*, in: MKCIC 24, 8 sowie *Aymans-Mörsdorf*, *KanR I*, 192. Das gleiche gilt für die Frage, ob und wie konsequent die Pflicht zur Verweigerung der Kommunion erfüllt wird. Dass in der römisch-katholischen Kirche in manchen Bereichen eine Kluft zwischen Ordnungs- und Erfahrungsgestalt der Kirche, zwischen gesetzlich er-

Der rechtlich angeordnete und sanktionierbare religiöse Akt der Sonntagsbegehung in der Eucharistiefeyer passt sich stimmig ein in die Eigenart des kanonischen Rechtssystems und in das Verständnis kirchlichen Rechts¹⁰⁴. Weil und soweit die römisch-katholische Kirche die personale Gemeinschaft mit Gott in notwendiger Verbindung zur Einheit mit der Kirche und von ihrem Handeln abhängig sieht¹⁰⁵, greift sie zum Schutz ihrer so verstandenen Identität rechtlich normierend auch in den Bereich der religiös-moralischen Verpflichtungen ein. Persönliche Heiligkeit ist nicht zu trennen von der Heiligkeit der Kirche. Deshalb stellt etwa c. 210 die Rechtspflicht¹⁰⁶ aller Gläubigen auf, je nach eigener Stellung¹⁰⁷

wartetem und faktisch erbrachtem Verhalten besteht, ist bekannt; vgl. *H. Pree*, Zum Stellenwert und zum Verbindlichkeitsanspruch des Rechts in Staat und Kirche, ÖAKR 39 (1989), 1–23 sowie *W. Böckenförde*, Neuere Tendenzen im katholischen Kirchenrecht. Divergenz zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung, ThPr 27 (1992), 110–130. Für die Frage nach dem kodikarischen Fest- und Feierverständnis ist die rechtliche Anspruchsgestalt entscheidend.

103 Vgl. *C. Cler.*, Rundschreiben »Der Priester, Lehrer des Wortes, Diener der Sakramente und Leiter der Gemeinde für das dritte christliche Jahrtausend« vom 19. März 1999 unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_19031999_pres_it.html, III. 2d [dt.: VdAS 139]. Vgl. als Beispiel *J. Kard. Meisner*, Sonntag – die Teilnahme an der Freiheit Gottes, in: *ders.*, Spuren Gottes auf unseren Wegen. Der Alltag als Begegnungsfeld des Menschen mit Gott, Hildesheim 1993, 105–115.

104 Vgl. dazu ausführlicher *N. Lüdecke*, Das Verständnis des kanonischen Rechts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, in: *Ch. Grabenwarter / N. Lüdecke* (Hg.), Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht (FKRW 33), Würzburg 2002, 206–215.

105 Vgl. *J. de Vries*, Gottesbeziehung und Gesetz. Grund, Inhalt und Grenze kanonischer Normierung im Bereich des religiösen Lebens der Gläubigen (= MThSt III/44), St. Ottilien 1991, 152.212.227.280. *Sekretariat der DBK* (Hg.), Pastorales Schreiben, 32: »Die sonntägliche Eucharistiefeyer der Gemeinde erinnert besonders daran, dass die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen ekklesial vermittelt ist«.

106 Das Verb *debere* ist der rechtssprachliche Fachausdruck für eine Rechtsvorschrift; vgl. *Erdö*, Expressiones, 17. Die deutsche Übersetzergruppe für die amtliche Ausgabe des CIC verwendet »müssen« zum Ausdruck größeren Nachdrucks bei der Einschärfung einer Rechtspflicht; vgl. *W. Aymans*, Aus dem Vorwort zur ersten Auflage, in: Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer 2001, IIf., hier III. Der Canon ist sprachlich wie seiner Struktur als Befehlssatz nach ein Rechtssatz. Dafür spricht auch seine Einordnung in den Titel I des II. Buches des Codex über »Pflichten und Rechte aller Gläubigen«. Die Textgeschichte bestätigt, die Pflicht zur Heiligkeit sei zwar eine vornehmlich moralische. Sie könne aber auch rechtlich angeordnet werden, wie bereits in c. 124 CIC 1917 in Bezug auf die Kleriker. Weil es sich in der LEF um eine rechtliche Pflicht handelt, wird von der Führung eines heiligen Lebens gesprochen, das sich äußerlich manifestiert; vgl. *W. Ocnlin* (Relator), Relatio super schemata legis ecclesiae fundamentalis, in: PCI, Schema Le-

ihre Kräfte einzusetzen, um ein heiliges Leben zu führen und das Wachstum der Kirche und deren ständige Heiligung zu fördern. Das Sonntagsgebot ist eine der Konkretisierungen dieser grundlegenden Rechtsverpflichtung¹⁰⁸.

3.2.2 Feiern als Handlung und Darstellung der Kirche

Was mit der päpstlichen Anordnung der Sonntagsheiligung blitzlichtartig aufscheint, lässt sich als Verständnisraum kirchlichen Feierns im CIC am Beispiel der Eucharistiefeyer weiter ausleuchten.

3.2.2.1 »Epiphanie der Kirche« am »Tag der Kirche«¹⁰⁹

Nach dem Codex ist die Feier der Eucharistie in herausragender Weise Handlung¹¹⁰ und Darstellung der Kirche. In ihr erfüllt die Kirche die Aufgabe der Heiligung der Menschen und der Gottes-

gis Ecclesiae Fundamentalis. Textus Emendatus cum Relatione de ipso Schemate deque Emendationibus Receptis, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 59–117, hier 80. Die Argumentation von L. Müller, Streben nach Heiligkeit – eine Rechtspflicht? Über Möglichkeit und Grenzen rechtlicher Ordnung in der Kirche, AKathKR 166 (1997), 468–480 trägt eine Bestreitung des Rechtscharakters des c. 210 nicht. Auf der Grundlage der Wortlautinterpretation nach c. 17 gesteht er zunächst zu, *debent* weise auf eine strenge Rechtsverpflichtung hin (469). Einen Zweifel an der sprachlich klaren rechtlichen Bedeutung gewinnt er erst über die Entwicklung von Merkmalen »eines allgemeinen Rechtsbegriffs« (473–476), an denen er anschließend c. 210 misst (476–479). Statt den Rechtsbegriff aus dem CIC zu erheben, benutzt er gegen c. 17 ein außerkodikarisches Interpretament, um eine nach dem Wortlaut klare rechtliche Verpflichtung als religiös-moralische zu deuten (479). Gegen Müller und das kodikarische Rechtsverständnis besser erfassend vgl. R. Sobanski, C. 210 als Rechtssatz, in: Iuri Canonico Promovendo (FS H. Schmitz), hg. von W. Aymans / K.-Th. Geringer, Regensburg 1994, 57–73.

107 »Conditio« meint »Stellung« im Sinne einer durch bestimmte Faktoren/Umstände unterschiedlicher Art bewirkten Lage von Personen, hier der Gläubigen. Das sind Faktoren der faktischen Lebensverhältnisse (persönliche, wirtschaftlich-soziale, kulturelle) und solche der Rechtsstellung wie Zugehörigkeit zu einem der Stände der hierarchischen Struktur der Kirche (Kleriker, Laien), zu einem bestimmten Lebensstand (ehelich, ehelos) oder zu einem kanonischen Lebensverband (z.B. Orden) und schließlich rechtserhebliche Umstände wie Alter, Geschlecht etc.; vgl. N. Lüdecke, Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung (Gedenkschrift H. Müller), hg. von R. Weigand (FKRW 27), Würzburg 1997, 66–90, hier 70–75.

108 Vgl. für andere Konkretisierungen durch Rechte, Erlaubnisse und Verbote im Bereich des *munus sanctificandi de Vries*, Gottesbeziehung, 246–249. Dem entspricht auch die Aufwertung der Kirchengebote; vgl. o. Anm. 84.

109 Vgl. Papst Johannes Paul II., *Dies domini*, nn. 34–36.

110 Vgl. c. 899 § 1.

verehrung (*munus sanctificandi Ecclesiae*¹¹¹) auf besondere, nämlich liturgische oder öffentliche (*publicus*) Weise¹¹². Damit ist ein Gottesdienst gemeint, der vollzogen wird im Namen der Kirche von rechtmäßig dazu beauftragten Personen und durch von der kirchlichen Autorität gebilligte Handlungen¹¹³. Die Eucharistiefeier ist damit keine private Handlung, sondern Handlung¹¹⁴ oder Feier der Kirche selbst¹¹⁵. Als solche *stellt* sie den ganzen

111 Für die Überschrift wurde geklärt, dass *sanctificare* beide Aspekte umfassen sollte; vgl. oben Anm. 30. Gleichwohl verwendet der CIC *sanctificatio* auch für den Heiligungsaspekt allein und auch *cultus* nicht nur für die Gottesverehrung, sondern auch als Synonym für die Liturgie in ihrem aufsteigenden wie absteigenden Aspekt; vgl. eine Zusammenstellung der Verwendungen bei S. Rau, Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche (MThA 12), Münster 1990, 433f. Anm. 22f.

112 Vgl. c. 834 § 1. Als nicht-sakramentale liturgische Formen des Heiligungsdienstes normiert der CIC die Sakramentalien (cc. 1166–1172), das Stundengebet (cc. 1173–1175), das Begräbnis (cc. 1176–1185), die Heiligen-, Bilder- und Reliquienverehrung (cc. 1186–1190) und die Prozessionen (c. 944); Gelübde und Eid (cc. 1191–1204) gelten nicht als liturgische Akte, können jedoch im Rahmen einer liturgischen Feier abgelegt werden; vgl. H. Socha, Grundfragen der Liturgie im neuen Kirchenrecht, TThZ 93 (1984), 14–39, hier 22 Anm. 60. Nicht-liturgische Mittel zur Erfüllung des Heiligungsdienstes sind nach c. 839 Gebete sowie Werke der Buße und der Caritas (§ 1) und die frommen und heiligen Übungen des christlichen Volkes (§ 2), das christliche Eheleben und die christliche Kindererziehung nach c. 835 § 4. Vgl. zudem jetzt C. Cult., Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen vom. 17. Dezember 2001, unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-diretto-rio_it.html [dt.: VdAS 160]. Das Bild vom »mystischen Leib Christi«, dem Haupt und seinen Gliedern deutet auf Christus als das primäre Subjekt der Liturgie hin; vgl. T. Stubenrauch, Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983 (TThSt 68), Trier 2002, 69f.158.

113 Vgl. c. 834 § 2. Rau, Feiern, 435–437 weist darauf hin, dass die *deputatio* nicht mehr nur aus einem konkreten Beauftragungsakt herrührt, sondern auch im Sinne von Thomas von Aquin und LG 11 als *deputatio ad cultum* durch die Taufe zu verstehen ist. Um Liturgie geht es demnach nicht erst dort, wo eine hoheitliche Beauftragung vorliegt; so H. Socha, Grundfragen, 18f.26 Anm. 88. Vielmehr handeln liturgisch bereits Getaufte, die sich gemeinsam kirchlich approbierter Formen bedienen. Eine besondere Beauftragung ist nur für liturgische »Leitungsdienste« erforderlich. Sie kann von Rechts wegen oder durch speziellen Akt der kirchlichen Autorität erfolgen; so auch H. Pree, Die Gemeinde als Trägerin der Liturgie in kanonistischer Sicht, in: Liturgia semper reformanda (FS K. Schlemmer), hg. von A. Bilgri / B. Kirchgessner, Freiburg/Basel/Wien 1997, 12–33, hier 22f. Für Rau, Feiern, 437 können hier auch »implizite Beauftragungen« genügen, wie etwa die Herausgabe approbierter liturgischer Bücher zum Gebrauch von Laien.

114 Vgl. c. 840.

115 Vgl. c. 837 § 1.

Leib der Kirche *dar* und erfüllt ihn¹¹⁶, und dies als erhabenstes Sakrament nochmals auf höchste Weise¹¹⁷. Der Codex hat hier eine Reihe konziliarer Aussagen rezipiert, die in spezifischer Weise den Zusammenhang von Kirche und Liturgie, die ekklesiale Dimension aller Liturgie als Gegenwärtigsetzen, Darstellung oder Manifestierung der Kirche betonen¹¹⁸.

Das Darzustellende geht der Darstellung voraus. Bezeichnenderweise wird dort, wo die Liturgie als öffentlicher Gottesdienst, d.h. als Feier *der* Kirche bestimmt wird, jenes biblische Bild zur Erläuterung herangezogen, das in Konzil und Codex deutlicher die Sozialgestalt der Kirche akzentuiert, nämlich das Bild vom unter dem Bischof geeinten und geordneten Volk Gottes¹¹⁹. Privates Handeln geht auf den Willen des einzelnen Volksgliedes zurück, das Handeln des Sozialkörpers auf eine Willensbildung und -setzung des Ganzen. Die Form hängt von der jeweiligen Verfasstheit des Sozialkörpers ab¹²⁰.

Dem Anliegen der liturgischen Reform, die Liturgie nicht mehr als isoliertes Tun des Klerus, sondern als Handeln der ganzen Gemeinschaft zu verstehen, wird Rechnung getragen, ohne deren hierarchische Eigenart aufzugeben¹²¹. Die liturgischen Handlungen stellen den ganzen Leib der Kirche dar und berühren seine einzelnen Glieder in unterschiedlicher Weise je nach Weihe, Aufgabe und tatsächlicher Teilnahme¹²², d.h.: »... auch innerhalb der einzelnen Gemeinde bleibt die Kirche eine gegliederte, geordnete

116 C. 837 § 1.

117 Vgl. c. 897. Nach c. 840 sind die Sakramente Handlungen der Kirche, die in höchstem Maße dazu beitragen, dass die kirchliche Gemeinschaft herbeigeführt, gestärkt und *dargestellt* wird.

118 Vgl. etwa SC 2, 7, 14, 26 sowie *Rau*, Feiern, 271f.274.

119 Vgl. SC 26a. Damit beginnt der Abschnitt der Liturgiekonstitution über die »Normen aus der Liturgie als einer hierarchischen und gemeinschaftlichen Handlung«. Das vorkonziliare Schema Constitutionis *De Sacra Liturgia* von 1962 hatte die Gemeinschaftlichkeit zuerst genannt. Am 5.12.1962 berichtete Bischof Calewaert in seiner *Relatio generalis* zum ersten konziliaren Schema, man habe es für besser gehalten, zuerst von der hierarchischen Handlung zu sprechen; vgl. AcSynVat I/4, 279; ferner c. 837 § 1, 1. Halbsatz: »... celebrationes Ecclesiae ipsius, quae est ›unitatis sacramentum‹, scilicet plebs sancta sub Episcopis adunata et ordinata« (Kursivierung N.L.) und den II. Teil des kodikarischen Buches über das Volk Gottes: *De Ecclesiae constitutione hierarchica*.

120 Vgl. *J. Pascher*, Ekklesiologie in der Konstitution des Vatikanum II über die heilige Liturgie, LJ 14 (1964), 229–237, hier 232f.

121 Vgl. SC 26–32, die überschrieben sind: »Normen aus der Natur der Liturgie als einer hierarchischen und gemeinschaftlichen Handlung« sowie *J. A. Jungmann*, Kommentar, 35: Liturgie »muß das Werk der Gemeinschaft sein, die aber eine hierarchisch geordnete Gemeinschaft bleibt«.

122 Vgl. 837 § 1, zweiter Halbsatz.

Gemeinschaft« und muss als solche – Klerus und Laien umschließende – zur Geltung kommen¹²³. Der bischöfliche Gottesdienst, besonders die Eucharistiefeier, gilt konziliar als vorzügliche Darstellung der Kirche¹²⁴. »Die Liturgie feiernde Gemeinde ist Bild der ganzen Kirche«¹²⁵. Der Kirchenbegriff ist entscheidend für die Eigenart und Gestalt der Liturgie.

3.2.2.2 Die darzustellende Kirche

Wie der CIC die Kirche auffasst, die in der Eucharistiefeier in so herausragender Weise ihre Darstellung finden soll, lässt sich an ihren als unaufgebar verstandenen Grundzügen ablesen, d.h. an jenen Bestimmungen, die der Gesetzgeber als solche göttlichen Rechts qualifiziert hat¹²⁶. Demnach versteht sich die römisch-katholische Kirche als vom päpstlichen Souverän als Stellvertreter Christi geleitete *societas perfecta*¹²⁷ *inaequalis* mit den tragenden Säulen ihres unveränderlichen inneren Aufbaus: als die Hierarchie der Stände, deren innere hierarchische Ordnung sowie die monarchische Leitung der Kirche.

Aufgrund göttlicher Einsetzung gibt es in der Kirche Kleriker und Laien¹²⁸. Beide Stände¹²⁹ gehören zur hierarchischen Struktur der Kirche¹³⁰. Aufgrund göttlicher Anweisung bewirkt das Sakrament der Weihe die Aufnahme in den Klerikerstand und bestimmt die *sacri ministri* unwiderruflich dazu, das Volk Gottes zu weiden, indem (nur) sie die Aufgaben des Lehrens, Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes ausfüllen können¹³¹. Die auf göttliche Einsetzung zurückgehende Leitungs- oder Jurisdiktionsgewalt in der Kirche innezuhaben, ist Klerikern vorbehalten. Laien können an der Ausübung dieser Gewalt mitwirken¹³². Laien sind

123 Vgl. Jungmann, Kommentar, 36.

124 Vgl. SC 41b.

125 Pascher, Ekklesiologie, 235. Vgl. auch Sekretariat der DBK (Hg.), Pastorales Schreiben, 15: »Liturgie ist Feier der Kirche, die konkret sichtbar wird in der versammelten Gemeinde, aber nicht auf die FeiERGemeinde reduziert werden darf«.

126 Vgl. zum Folgenden Lüdecke, Verständnis, 177–195.

127 Vgl. cc. 113 § 1; 331; 362; 747; 1075; 748 § 1; 232; 1254f.; 1259; 1260; 1311; 1401; 1671.

128 Vgl. c. 207 § 1.

129 Vgl. für die Geläufigkeit des Begriffs Kap. IV: Der Verlust des klerikalen Standes (cc. 290–293) sowie LG 31 und CD 35.

130 Vgl. c. 207 § 2.

131 Vgl. c. 1008: *Ex Christi institutione* (c. 948 CIC/1917) wurde geändert in *ex divina institutione*. Christus habe Presbyterat und Diakonat nicht direkt eingesetzt; vgl. Com 10 (1978), 181.

132 Vgl. c. 129.274.

unfähig, verbindlich zu lehren. Die Verkündigung des Evangeliums ist ureigene Aufgabe des Priesters. Die spezifische Predigtform der »Homilie« ist Klerikern vorbehalten. Laien können zur Mitarbeit an der Ausübung der Verkündigung berufen werden¹³³. Außer bei Taufe und Ehe ist zur Spendung der Sakramente mindestens die Priesterweihe erforderlich. Die Ergänzung des Klerikerstandes geschieht nicht durch Berufung oder mit Zustimmung der Gläubigen bzw. durch eine weltliche Gewalt. Sie geschieht von oben her, durch Kooptierung seitens der kirchlichen Obrigkeit¹³⁴.

Es gilt: Klerus und Laien sind in der römisch-katholischen Kirche scharf voneinander geschieden und in ein Verhältnis der Über- und Unterordnung gestellt. Rechtlich begründet die Ordination der einen die Subordination der anderen¹³⁵. Insoweit kann der Klerikerstand als Leitungs- oder Führungsstand bezeichnet werden. Diese Ungleichheit beruht – wie c. 207 und c. 1008 erneut festhalten – auf göttlicher Anordnung und ist so nach kirchlichem Selbstverständnis der Aufhebung durch die kirchliche Gewalt entzogen.

Die beiden Stände sind nicht nur einander hierarchisch zugeordnet. Kraft göttlichen Rechts sind sie auch in sich hierarchisch differenziert. Die Beschränkung des gültigen Empfangs der Weihe auf den Mann ist durch das Dogma¹³⁶ von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen insoweit als Norm des positiven göttlichen Rechts ausgewiesen¹³⁷. Dadurch besteht innerhalb des Laien-

133 Vgl. cc. 747–753; 757; 767 § 1; 759.

134 So in c. 109 CIC/1917 ausdrücklich, heute weiterhin der Sache nach.

135 Vgl. P.M. Zulehner, *Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft*, Düsseldorf 1987, 74.

136 Vgl. CCE n. 88 sowie C. *Fid.*, Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. *Ordinatio Sacerdotalis* traditam vom 28. Oktober 1995, AAS 87 (1995), 1114 (dt.: OR [D] 25 [1995], Nr. 47 vom 24. November 1995, 4), dazu in Auseinandersetzung mit der theologischen Diskussion N. Lüdecke, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese, in: W. Bock / W. Lienemann (Hg.), *Frauenordination (SKRT III)*, Heidelberg, 2000, 41–119, bes. 114–117.

137 Zur Relevanz für die Frage nach dem Diakonat der Frau vgl. Lüdecke, *Grundstellung der Frau*, 85–87 sowie die Notifikation der *Kongregationen für die Glaubenslehre, für den Gottesdienst und die Sakramente und für den Klerus* vom 17. September 2001, OR (D) 31 (2001), Nr. 38 vom 21. September 2001, 3 über die Unzulässigkeit von Initiativen zur Vorbereitung von Frauen auf den Diakonat. Es gebe keine solide doktrinerelle Grundlage für die Hoffnung auf die Weihe von Frauen zu Diakoninnen. Die Ordinarien werden angewiesen, diese Direktiven ihren Gläubigen zu erklären und sie sorgfältig umzusetzen. G.L. Müller sieht die Unmöglichkeit der Diakoninnenweihe als »eine verbindliche, irreversible Lehre der Kirche, die vom ordentlichen und allgemeinen

standes eine göttlich-rechtliche Differenzierung. Eines der nominell allen Gläubigen gemeinsamen Rechte, das auf Sakramentenempfang¹³⁸, kommt der Frau in Bezug auf die Weihe nicht etwa nur in differenzierter Weise zu, sondern gar nicht. Was Priestern vorbehalten ist, können Männer nicht ohne besondere Berufung, Frauen können es kraft göttlichen Rechts keinesfalls. In der Kirche gibt es aufgrund des Geschlechts zwei Kategorien von Laien, die sich durch den Umfang ihrer Rechtsstellung unterscheiden¹³⁹. Insofern ist der ständische Aufbau der Kirche *rechtlich* eine Geschlechterhierarchie.

Der Klerikerstand weist eine doppelte Stufung auf¹⁴⁰. Die in der Weihe vermittelten Aufgaben werden je nach Weihestufe ausgeübt. Folgenreicher ist die hierarchische Stufung hinsichtlich der Jurisdiktionsgewalt. Nach dem Dogma des I. Vatikanums über die Fülle der gesetzgebenden, ausführenden und richterlichen Leitungsgewalt des Papstes (Jurisdiktionsprimat) ist er oberster und absoluter Leiter der Kirche aufgrund göttlicher Anordnung. Der Papst versteht sich als den einzigen Stellvertreter Christi¹⁴¹, ungeachtet der theologischen Kritik¹⁴² an diesem Titel. Nur Gott schuldet der Papst Rechenschaft. Er ist moralisch an seine eigenen Gesetze gebunden. Rechtlich ist er *dominus canonum*¹⁴³.

Das Bischofskollegium kann nur zusammen mit und in Abhängigkeit vom Papst als Träger kirchlicher Höchst- und Vollgewalt

Lehramt der Kirche verbürgt ist, die aber noch einmal mit hoher Autorität bestätigt werden kann, wenn weiterhin die Lehrtradition der Kirche entstellt wiedergegeben wird mit dem Ziel, die Entwicklung in eine bestimmte Richtung zu drängen«; vgl. Das dreistufige Weiheamt muss eine Einheit bilden. Die Internationale Theologenkommission der Glaubenskongregation sagt Nein zur Weihe von Diakoninnen – Ein Gespräch mit G.L. Müller, in: Die Tagespost, Nr. 148 vom 11. Dezember 2001, 5. Gleichwohl gilt in dieser Frage die Vermutung der Nicht-Unfehlbarkeit nach c. 749 § 3.

138 Vgl. H.J.F. Reinhardt, in: MKCIC 213, 1.

139 Die Frau wird nicht, wie M. Zimmermann, Weder Kleriker noch Laie – die Frau in der Kirche, Conc(D) 21 (1985), 406–411, 410, meint, »vom Laienstand in seinem Vollsinn ferngehalten«. Der Laienbegriff ist rein negativ bestimmt. Die Frau ist Laie als Nicht-Klerikerin. Der Laienstatus von Männern und Frauen unterscheidet sich aber in der Ausstattung mit Rechten.

140 Vgl. früher die cc. 108f. CIC/1917 über die *sacra hierarchia*. Vgl. sodann cc. 1008, 135 § 1; 113 § 1, 331.

141 Das II. Vatikanum nannte auch die Bischöfe so; vgl. LG 20c; 27a. Zur konsequenten Reservierung des Titels für den Papst im CIC vgl. G. Bier, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (FKRW 32), Würzburg 2001, 34–38.

142 Vgl. Y. Congar, Titel, welche für den Papst verwendet werden, Conc(D) 11 (1975), 538–544, hier 542f.

143 Vgl. c. 333 § 3, cc. 1404 und 1372.

bezeichnet werden und handeln¹⁴⁴. Die Gewaltfülle des Papstes schließt einen Vorrang ordentlicher Gewalt über alle Teilkirchen und deren Verbände ein. Die Gewalt des Diözesanbischofs als Leiter der Teilkirche ist disponibel: Sie umfasst nur das, was der Papst nicht sich oder einer anderen kirchlichen Autorität per Gesetz oder Verwaltungsakt oder durch eine andere primatale Entscheidung vorbehält¹⁴⁵. Es wird rechtlich sichergestellt, dass nicht »vom Kirchenvolk aus oder *via facti* die Kirchenverfassung abgeändert werden« kann¹⁴⁶.

Papst Johannes Paul II. hat betont, die Liturgie sei »ihrem Wesen nach eine Epiphanie der Kirche«¹⁴⁷. Die Liturgie soll die »Gestalt der Kirche widerspiegeln können«¹⁴⁸. Es ist jener kodikarische Kirchenbegriff, der in der Liturgie darzustellen ist¹⁴⁹. Erkennbar wird er auf der Ebene der Normierung der liturgischen Ordnungskompetenzen (*nach hierarchischer Weisung*) und auf der Ebene des konkreten Vollzugs der Liturgie (*in hierarchischer Ordnung*).

3.2.2.3 Feiern nach hierarchischer Weisung

Die sonntägliche Eucharistiefeyer ist wie alle Gottesverehrung und Heiligung in der Kirche anders als im ersten Jahrtausend¹⁵⁰ hierarchisch und zentralisiert geregelt¹⁵¹. Der Apostolische Stuhl, d.h.

144 Vgl. cc. 336–342 sowie zum Verhältnis von Primat und Episkopat *Bier*, Rechtsstellung, 23–50 sowie zum Bischofskollegium und zur Kollegialität ebd., 326–350.

145 Vgl. c. 381 § 1 sowie ausführlich *Bier*, Rechtsstellung, 140–160.

146 *J.A. Faßbender*, Das göttliche Recht im Codex Iuris Canonici. Eine Untersuchung zur Kodifikationstechnik des CIC, Dissertation Bonn 1949, 161 mit Bezug auf die entsprechenden Vorschriften des alten CIC sowie cc. 24 § 1 und 199 n. 1.

147 Vgl. *Papst Johannes Paul II.*, Ap. Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die Heilige Liturgie *Vincissimus quintus* vom 4. Dezember 1988, AAS 81 (1989), 897–918, hier n. 9a (dt.: VdAS 89) und *ders.*, *Dies domini*, n. 34a.

148 Vgl. *J. Kard. Meisner*, Mit dem Herzen sehen. Chance und Auftrag der Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends. Ein Gespräch mit Stefan Rehder, Aachen 2000, 205.207.

149 Vgl. auch S.C. *Rituum*, *Instructio de cultu mysterii eucharistici* vom 25. Mai 1967, AAS 59 (1967), 539–567, hier 542 n. 3d: »... nulla Missa, sicut et nulla actio liturgica, est actio mere privata, sed celebratio Ecclesiae, prout est societas diversis ordinibus et muneribus ordinata, in qua singuli secundum proprium ordinem et propria munera agunt«. Nach *Schützeichel*, *Feier*, 25 ist die hierarchische Kirchenstruktur »primär für die Ausübung und Erhaltung von Machtansprüchen geeignet«.

150 Vgl. *J.H. Miller*, *Liturgy*, NCE VIII (1967), 928–942, hier 932.

151 Sie erfolgt in zwei Formen: Als liturgisch-disziplinäres Recht normiert es – vor allem im CIC – nach dem Kriterium der gemeinschaftlichen Verbindlichkeit Gültigkeits-, Erlaubtheits- und andere Schutzbestimmungen. Als (rein)

der Papst sowie die Kongregation für die Glaubenslehre und die Kongregation für den Gottesdienst und die Ordnung der Sakramente sind vorrangig zuständig für die Normierung¹⁵² und Überwachung¹⁵³ des gesamten gottesdienstlichen Lebens¹⁵⁴. Die Bischofskonferenzen haben – nach einem neuerdings strengen und detaillierten Reglement – Übersetzungen der liturgischen Bücher in die Volkssprachen zu besorgen und – soweit in den Büchern selbst vorgesehen – diese unter Berücksichtigung lokaler Gebräuche anzupassen¹⁵⁵. Rechtswirksam herausgeben können die Bischofskonferenzen die liturgischen Bücher nach der *recognitio* des Apostolischen Stuhls. Sie kann an die Erfüllung substantieller inhaltlicher Auflagen gebunden werden¹⁵⁶. Darüber hinausgehende Änderun-

liturgisches Recht regelt es nach dem Kriterium pastoraler Effizienz und Fruchtbarkeit den konkreten Hergang der Liturgie durch detaillierte Anleitungen zur Durchführung der liturgischen Zeremonien. Dieses liturgische Recht findet sich vor allem in den liturgischen Büchern in Form allgemeiner Rubriken (in den Praenotanda und den Allgemeinen Einführungen) und als besondere Rubriken für den genauen Ablauf der Zeremonien; vgl. H. Socha, in: MKCIC 2, 2f.; Pree, Gemeinde, 26 Anm. 1 sowie A. Cuva, Diritto Liturgico, in: D. Sartore u.a. (Hg.), Liturgia, Milano 2001, 574–584.

152 Dazu gehört auch die Herausgabe der liturgischen Bücher und die Überprüfung ihrer Übersetzungen in die Volkssprachen; vgl. c. 838 §§ 1 und 2.

153 Vgl. c. 838 § 2.

154 Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolische Konstitution über die römische Kurie *Pastor Bonus* vom 28. Juni 1988, AAS 80 (1988), 841–912, Art. 62–70 sowie C. Cult., Direktorium über die Volksfrömmigkeit, n. 21b. Auch der nicht-amtliche Gottesdienst muss mit den Maßstäben der liturgischen Ordnung in Einklang stehen; vgl. SC 13c sowie K. Lüdicke, in: MKCIC 839, 3. Für die Feier der Eucharistie ist einschlägig C. Cult. (Hg.), Missale Romanum, Typis Polyglottis Vaticanis³ 2002. Bereits am 20. April 2000 hatte die C. Cult. die Neufassung der *Institutio Generalis Missalis Romani* (= IGMR) getrennt veröffentlicht. Sie ist mit Angabe der Änderung zur Fassung von 1975 dokumentiert in EThL 114 (2000), 405–480. Gleichwohl weist die in der Ausgabe des Missale von 2002 enthaltene IGMR noch Änderungen auf. Sie können nachvollzogen werden bei A. Ward, Final variants in the third »Institutio generalis« of the third typical edition of the »Missale Romanum«, EThL 116 (2003), 263–284.

155 Vgl. C. Cult., Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie *Liturgiam authenticam* vom 28. März 2001, AAS 93 (2001), 685–726 (dt: VdAS 154) sowie Socha, Grundfragen, 37. Kritisch zur Praxis des Apostolischen Stuhls R. Kaczynski, Liturgie in der Weite der Catholica? Fortschreitende Mißachtung und endgültige Aufhebung eines Konzilsbeschlusses, in: A. Franz (Hg.), Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche (QD 122), Freiburg/Basel/Wien 2001, 160–188.

156 Vgl. C. Cult., *Liturgiam authenticam* (s. Anm. 155), n. 80. U. Rohde, Die *recognitio* von Statuten, Dekreten und liturgischen Büchern, AKathKR 169 (2000), 433–468, hier 458f. weist darauf hin, dass entgegen der Auffassung des Sekretariats der Codexkommission die *recognitio* im Unterschied zu *consen-*

gen kann die Bischofskonferenz dem Apostolischen Stuhl vorschlagen¹⁵⁷. Die ausnahmsweise¹⁵⁸ Gesetzgebungskompetenz des Diözesanbischofs in liturgischen Fragen ist sachlich beschränkt auf die Ausfüllung universalkirchlicher Rahmenvorgaben und einige Detailfragen. Wie generell, bedeutet die Gewalt des Diözesanbischofs auch hier inhaltlich vor allem Ausführung und Urgierung des gesamtkirchlichen Rechts¹⁵⁹. Priestern kommen in bestimmten Ämtern untergeordnete Aufsichtsrechte zu¹⁶⁰. Diakone und Laien besitzen keinerlei Ordnungskompetenz in liturgischen Fragen¹⁶¹. Die liturgierechtliche Kompetenzverteilung spiegelt die Grundstruktur der Kirche nicht nur als *communio fidelium hierarchica*. Der Vorrang universalkirchlicher liturgischer Ordnung spiegelt auch die dem hierarchischen Verhältnis von Primat und Episkopat entsprechende *communio ecclesiarum hierarchica*¹⁶². Jede Teilkirche muss daher in der Glaubenslehre und in den Sakramenten ebenso mit der Universalkirche übereinstimmen wie in den von der apostolischen und kontinuierlichen Tradition allgemein akzeptierten Bräuchen. In der Kirche antwortet die *lex orandi* auf die *lex credendi*¹⁶³.

sus und *approbatio* nicht eine inhaltliche Befürwortung durch die höhere Autorität erfordert, sondern nur eine Prüfung der Übereinstimmung mit höherrechtlichen Vorgaben. Die Instruktion übernimmt gleichwohl jene Ausführungen des Sekretariats, die auf die Behauptung der Synonymität folgen. Zu fragen ist überdies, ob der Unterschied zwischen inhaltlicher Befürwortung und Konformitätsprüfung nicht durch die Detailfreude der höherrangigen Bestimmungen nivelliert wird.

157 Vgl. *Pree*, Gemeinde, 25 unter Berufung auf *C. Cult.*, Römische Liturgie und Inkulturation IV. Instruktion zur ordnungsmäßigen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40) vom 25. Januar 1994, AAS 87 (1995), 288–314, n. 63–66 (dt.: VdAS 114). *J.M. Huels*, *The new General Instruction of the Roman Missal: Subsidiarity or Uniformity*, *Worship* 75 (2001), 482–511, hier 488–499 macht in der neuen IGMR vier Änderungen der Kompetenz der Bischofskonferenz in liturgischen Fragen aus. Drei davon sind Beschränkungen zugunsten des Apostolischen Stuhls.

158 Vgl. c. 838 §§ 1 und 4.

159 Vgl. den Überblick bei *Bier*, Rechtsstellung, 20f.204–206.216–225 sowie *Huels*, *Instruction*, 495–505.

160 Vgl. etwa c. 555 § 1 n. 3 für den Dechanten, c. 561f. und c. 903 für den Kirchenrektor, cc. 528 und 530 für den Pfarrer.

161 Die Mitgestaltung des Ablaufs liturgischer Feiern unter »Ordnungsfunktion« zu subsumieren (so *Rau*, Feiern, 466) dehnt den Begriff ungebührlich aus.

162 Vgl. dazu ausführlich *Bier*, Rechtsstellung, 63–74.

163 Vgl. IGMR³2002, in: *C. Cult.* (Hg.), *Missale Romanum*³2002, 19–86, hier n. 397 und *dies.*, *Liturgiam authenticam*, n. 89. Die Liturgie wird als Glaubensnorm betrachtet, weil und insofern sie Ausfluss des Lehr- und Hirtenamtes des Papstes ist. Bereits im Titel klingt die Parallele zwischen *magisterium authenticum* und *liturgia authentica* an. Gemeint ist hier nicht nur die Ursprungs-

3.2.2.4 Feiern in hierarchischer Ordnung

Dass die Liturgie und in besonderer Weise die Eucharistiefeier Handlung und Darstellung der Kirche ist¹⁶⁴, gilt auch für ihre konkrete Vollzugsgestalt. In der vollziehenden Handlung mit ihren verschiedenen Akteuren und deren Aufgaben muss auch die spezifische Verfasstheit der Kirche erkennbar sein¹⁶⁵. Die gefeierte und gelebte Liturgie prägt den Glauben und die Vorstellung von Kirche nachhaltig. Jede Form von Gottesdienst vermittelt Anschauung der Kirche und damit Kirchenbilder¹⁶⁶. Das zeigt sich exemplarisch im Vollzug der Eucharistiefeier.

treue, sondern auch die Verbindlichkeit. Vgl. auch die wiederholten Hinweise auf den Zusammenhang von Liturgie und Doktrin z.B. ebd., n. 3: Die liturgischen Bücher sollen sich durch gesunde Lehre auszeichnen, weil, so ebd., n. 26, die liturgischen Texte als sehr wirksame Mittel gelten, die Grundlagen des Glaubens und der christlichen Sittenlehre im Leben der Christgläubigen einzuprägen. Deshalb soll man sich bei der Übersetzung theologisch besonders bedeutsamer Wörter an etwaigen Übersetzungen des Weltkatechismus orientieren; vgl. ebd., n. 50a. Zur Entwicklung des Sprichworts seit den gnadentheologischen Auseinandersetzungen im 5. Jahrhundert zu seiner Verselbständigung und Formalisierung als Axiom für den Zusammenhang von Liturgie und Glaube vgl. P. De Clerck, »Lex orandi, lex credendi«: The original sense and historical avatars of an equivocal adage, StLi 24 (1994), 178–200.

164 Vgl. c. 899 § 1.

165 IGMR ³2002 nn. 91 und 294 spricht von der hierarchisch gegliederten Gemeinschaft, die zum Ausdruck kommen soll; ebenso C. Cler. u.a., Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester vom 15. August 1997, AAS 89 (1997), 852–877, Art. 6 § 1 [dt.: VdAS 129]. Sekretariat der DBK (Hg.), Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie vom 8. Januar 1999 (DDB 62), Bonn 1999, 7, Nr. 1 spricht allgemeiner von der »gegliederten Gemeinschaft« sowie deutlicher ebd., Nr. 7: »Das tritt auch in den gottesdienstlichen Versammlungen klar in Erscheinung, in denen sich die Kirche in besonderer Weise darstellt und verwirklicht. Nicht nur die fundamentale Gleichheit aller in ihrer Christenwürde, sondern auch die Unterschiedenheit der Ämter und Aufgaben, d.h. die hierarchische Verfasstheit der Kirche sowie die Besonderheit der verschiedenen pastoralen Dienste und die Vielfalt der Charismen müssen sich im Gottesdienst widerspiegeln und zur Darstellung kommen«. Vgl. dazu A. Heinz, Gemeinsam dem Volk dienen. Zu Anlass und Absicht der Rahmenordnung der deutschen Bischöfe über die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie (8.1.1999), BiLi 73 (2000), 84–92. Zur gegliederten Gemeinschaft ist die »amorphe Masse« aber wohl kaum die einzige Alternative; vgl. ebd., 86. Die Sorge von Stubenrauch, Träger, 90, der Ausdruck *communio hierarchica* könne »das »Gegenüber« des Ordinierten zu den übrigen Gläubigen dem »Miteinander« vor- und überordnen, wird amtlich nicht geteilt.

166 Vgl. A. Jilek, Ehrenamtliche Dienste in Pastoral und Liturgie, in: S. Demel u.a. (Hg.), Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter (Kirchenrechtliche Bibliothek V), Münster 2002, 113–125, hier 115.119.

3.2.2.4.1 *Participatio actuosa christifidelium*

Kraft ihrer Taufe und der darin gründenden Anteilhabe am Priestertum Christi wie an der Ausübung der Sendung der Kirche nehmen an der Eucharistiefeyer nicht nur einzelne, etwa die Priester, sondern alle Gläubigen tätig teil¹⁶⁷. Diese Wiedergewinnung der ekklesiologischen Bedeutung der gleichen Taufwürde aller Gläubigen betont der als Leitmotiv der Liturgiekonstitution geltende Begriff der *participatio actuosa*¹⁶⁸ ebenso wie die in der Theologie eingebürgerte Redeweise von der liturgischen »Trägerschaft« aller Gläubigen¹⁶⁹. Beides sind generische Begriffe. Die spezifische, nämlich hierarchische¹⁷⁰ Strukturiertheit der eucharistischen Versammlung¹⁷¹ kennzeichnen sie nicht hinreichend.

Dazu ist die von der gleichen Taufwürde bleibend durchdrungene, gleichwohl nicht aufgehobene unterschiedliche persönliche und rechtliche (nach Stand, Aufgabe und Geschlecht¹⁷²) Stellung der Gläubigen im Volk Gottes zu beachten¹⁷³. Die grundlegende, weil nicht nur rang-, sondern wesensmäßige und irreversible Unterscheidung¹⁷⁴ der Gläubigen in Kleriker und Laien wirkt sich aus in

167 Vgl. c. 294 § 1. Seit dem 4. Jahrhundert hatten verschiedene Entwicklungen zur »Untätigkeit« der Laien geführt; F. Kohlschein, Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, hg. von T. Maas-Ewerd, Freiburg/Basel/Wien 1988, 38–62, hier 39 nennt: Entfernung und Verhüllung des Altars, Übernahme der Rolle der übrigen Gläubigen durch Klerus und Sänger, lateinische Liturgiesprache, Aufkommen der Privatmesse, zunehmend tragende Rolle des Klerus und Ausfall der Kommunion.

168 Vgl. c. 837 § 2 sowie Kohlschein, Teilnahme sowie immer noch die materialreiche Arbeit von S. Schmid-Keiser, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns (EHS XXIII, 250), Frankfurt a.M. 1985.

169 Vgl. Rau, Feiern, 271. Die Begriffe *christifideles* und *sacerdotium commune* akzentuieren ebendies in allgemeiner Form; vgl. K.H. Selge, Der Begriff »christifideles« im Codex Iuris Canonici 1983, in: H.J.F. Reinhardt (Hg.), *Theologia et Ius Canonicum* (FS H. Heinemann), Essen 1995, 259–273. Gleichwohl fällt auf, dass der CIC nur den christlichen Gottesdienst ausdrücklich als Ausübung des gemeinsamen Priestertums erwähnt; vgl. c. 836.

170 Vgl. IGMR³2002 nn. 16, 91 und 294.

171 Als grundlegend gilt «das hierarchisch gegliederte Miteinander [...] der Feiernden»; so J. Kard. Meisner, *Mysterium der Liebe Gottes. Eine Hinführung zur Heiligen Messe*, in: *ders. / H.-G. Kaufmann, Die Heilige Messe*, Augsburg 1997, 7–46, hier 20. Vgl. auch A. Cuva, *Assemblea*, in: Sartore u.a. (Hg.), *Liturgia*, 158–171, hier 159.165.

172 Vgl. zur entsprechenden Bedeutung von *condicio* in c. 204 vgl. Lüdecke, *Grundstellung*, 70–75.

173 Vgl. IGMR 1975 n. 5 und *Sekretariat der DBK* (Hg.), *Zum gemeinsamen Dienst berufen*, 10, Nr. 3e und deutlicher 13, Nr. 7.

174 Vgl. LG 10 und c. 1008 zum *character indelebilis* sowie c. 207.

einer wesensspezifischen Trägerschaft der Liturgie oder Teilhabe an den *munera Christi* und im – konziliar konsequenten, kodikarisch überwiegenden – Vorbehalt der *munera Ecclesiae* für die Kleriker¹⁷⁵. Ebenso differenziert sich die tätige Teilnahme der Gläubigen zur jeweiligen *participatio actuosa »specifica«*¹⁷⁶.

175 In IGMR ³2002 nn. 69 werden die Fürbitten im Unterschied zu IGMR 1974 nn. 45 als Ausübung des »sacerdotium baptismatis [Kursivierung N.L.] munus« bezeichnet. Vgl. zur Akzentuierung von Tauf- und Weihepriestertum in der IGMR ³2002 K.W. Irwin, *The revised Insitutio Generalis Missalis Romani: Issues in liturgical theology and american pastoral implementation*, Jurist 62 (2000), 233–255, hier 242f. C. Braga, L' »Editio Typica Tertia« della »Istitution Generalis Missalis Romani«, *Elit* 114 (2000), 481–497, hier 487 weist darauf hin, *presbyter* sei häufig durch *sacerdos* ersetzt worden, wo es um den Zelebranten gehe.

176 S.C. *Rituum*, *Instructio de cultu*, 548 n. 11: »Illa vero actuosa et communitatis propria participatio eo magis conscia et fructuosior erit, quo fideles locum qui ad ispos spectat in coetu liturgico atque ab ipsis in actione eucharistica agendas clarius agnoscant«. Vgl. auch *Pree*, *Gemeinde*, 16f. Dieser Unterschied ist mitzudenken, wo ohne Spezifizierung von der tätigen Teilnahme die Rede ist; vgl. cc. 835 § 4, 837 §§ 1 und 2, 906, 899 § 2 sowie etwa IGMR ³2002 nn. 5, 17, 18, 19, 35, 36, 41, 42, 91, 103, 112, 115, 288. Vgl. *Sekretariat der DBK* (Hg.), *Pastorales Schreiben*, 21: »Tätige Teilnahme aller an der Liturgie ist nicht die Aufforderung aller zu allem. ... In der gegliederten Gemeinde gibt es nämlich Aufgaben, die dem Vorsteher eigen sind, aber ebenso Aufgaben, die von anderen Gliedern des Volkes Gottes wahrgenommen werden sollen«. Nicht nachvollziehbar ist es, wenn H.B. Meyer, *Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. Eine liturgiewissenschaftliche Grundlegung*, in: *Klökener/Richter* (Hg.), *Priestertum*, 107–144, hier 109 aus der Liturgiefähigung aller durch die Taufe nach SC 14 und dem Hinweis aus SC 28, alle sollten nur die Rolle ausfüllen, die ihnen zukommt, nicht nur folgert, »daß alle Feiernden, ob Amtsträger oder Laien, Träger der liturgischen Feiern sind«, sondern auch, »daß die mehr als tausendjährige Tradition der Klerusliturgie mir ihrem Gegenüber von klerikalen »Spendern« und laikalen »Empfängern« zu Ende ist«. Die Kleriker sind nach amtlichem Verständnis die Ausspender der Geheimnisse Gottes; vgl. cc. 276 § 1, 387, 835 oder *Sekretariat der DBK* (Hg.), *Zum gemeinsamen Dienst berufen*, Nr. 10c: Bischof und Priester als »von Gott bestellte »Verwalter« seiner heiligen Mysterien«. Meyer formuliert ebd., 117 vorsichtiger und sieht durch die Liturgiekonstitution »das Ende der Klerusliturgie angesagt und die Tür geöffnet für eine Neuordnung der liturgischen Dienste, die eine kirchenamtliche Anerkennung liturgischer Laiendienste mit sich bringt«. Es ist ein – wohlwollendes – Missverständnis, wenn Meyer-Blank, *Rollen*, 778 aus evangelischer Sicht meint, das erste Kriterium des Evangelischen Gesangbuchs – »Der Gottesdienst wird unter der Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert« – entspreche dem Prinzip der aktiven Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie. Falsch ist die Behauptung, die konziliare Lehre vom gemeinsamen Priestertum sei »das Fundament dafür, daß nunmehr alle Gläubigen in gleicher Weise Mitträger der liturgischen Handlungen sind«; vgl. *Stubenrauch*, *Träger*, 83. Später formuliert er zutreffend, es gebe »verschiedene Weisen sowie eine Stufung in der Dichte der »participatio«« (vgl. ebd., 85), die er (ebd., 89–121) ausführlich entfaltet. Ebenso widersprüchlich

3.2.3.4.2 *Participatio actuosa clericalis praesertim icona*

Zelebrant ist einzig der gültig geweihte Priester. Er vollzieht seiner unauslöschlichen Bestimmung durch die Weihe entsprechend die Eucharistie in der Person Christi des Hauptes¹⁷⁷, d.h. nicht nur »im Namen« oder »in Stellvertretung« Jesu Christi, sondern »in der spezifischen, sakramentalen Identifizierung mit dem ewigen Hohepriester«¹⁷⁸, als *alter Christus*¹⁷⁹, als »Abbild« (*imago*) und »Zeichen« (*mimema*)¹⁸⁰, als »anamnetische Figur«¹⁸¹ und »aus

ist es, in Bezug auf c. 835 einerseits richtig von der »je verschiedenen Teilhabe am kirchlichen Heiligungsdienst« zu sprechen, andererseits zu behaupten, »daß die Wahrnehmung des ›munus sanctificandi‹, d.h. die Trägerschaft der Liturgie [das ist nicht dasselbe; N.L.], allen Gläubigen gleichermaßen zukommt« (vgl. ebd., 166 und 169), um dann zu kritisieren, der Canon bleibe mit der Redeweise von den *ceteri christifideles* »einem ständisch aufgebauten Kirchenverständnis verhaftet« (ebd., 188). An späterer Stelle sieht er in der systematischen Einordnung und inneren Struktur des Canons »eine hierarchologisch verengte Sicht der Liturgie« (ebd., 223). Die Kritik geht von der konziliar wie rechtsdogmatisch unhaltbaren Prämisse aus, »die vorkonziliare, von einem Stände-Denken geprägte Konzeption« sei »von einem Verständnis der Kirche abgelöst, wonach diese primär als ›communio‹ zu begreifen ist« (ebd., 154), und weil Kleriker auch Gläubige bleiben, gelte, »daß es ... unter den Gläubigen keine Über- und Unterordnung gibt und geben darf« (ebd., 154). Das illustrierend herangezogene Bild der konzentrischen Kreise für die Kirche ist keine Alternative zum Bild der Pyramide oder des Kegels. Wer die kodikarischen Daten in die Kreise einträgt, erkennt die bloße Projektion des dreidimensionalen Objekts in den zweidimensionalen Raum. Sie bleibt ohne grundlegende Folgen. Aus der Spitze wird das Zentrum, aus der Basis die Peripherie. Ob der pyramidale rechtliche Aufbau der Kirche der Kritik bedarf, ist eine Frage der Einstellung. Der rechtsdogmatische Befund ist nicht bestreitbar. Kritisch zu dieser »Projektion der Hierarchie auf eine Ebene« bereits F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 1979, 144.

177 Vgl. c. 900 § 1.

178 Vgl. Papst Johannes Paul II., Ap. Schreiben *Dominicae Cenaе* vom 2. Februar 1980, AAS 72 (1980), 113–148, hier n. 8d sowie erneut unterstreichend ders., *Ecclesia de Eucharistia*, 29a. Nach M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste*, Paderborn 2001, 50 ist der Ausdruck »Stellvertretung« ungeeignet, weil er – nicht schriftgemäß – gerade die Abwesenheit Christi akzentuiere.

179 Vgl. C. Cler., Instruktion »Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde« vom 4. August 2002, Nr. 8a unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20020804_istruzione_presbitero_it.html (dt.: VdAS 157).

180 Vgl. C. Fid., Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vom 15.10.1976, AAS 69 (1977), 98–116, hier 107.113 (dt.: VdAS 117).

181 Darunter bzw. unter einer »Erinnerungsfigur« versteht Kohlschein, *Situation*, 177f. in Anlehnung an J. Assmann »symbolische Konstrukte, die Erfahrungen in Form veranschaulichter Erinnerung festhalten, um sie zeitlich und örtlich jeweils neu vermitteln zu können. Als Teil des kulturellen Gedächtnis-

Fleisch und Blut bestehende Ikone« Christi¹⁸². Konstitutiv und unersetzlich für die Feier der Eucharistie ist allein die *participatio »specifica«* der Bischöfe und Priester. Die Zelebration ohne Teilnahme wenigstens eines Gläubigen ist ohne gerechten und vernünftigen Grund unerlaubt, aber gültig. Auch die Zelebration ohne weitere Gläubige bleibt eine Handlung der Kirche, hebt die gemeinschaftliche Natur der liturgischen Handlungen nicht auf. Der Priester repräsentiert Christus *und* die Gemeinde¹⁸³. Es gilt: Keine Eucharistie ohne Priester, wohl aber ohne andere Gläubige¹⁸⁴. Und insofern die Kirche aus der Eucharistie lebt¹⁸⁵, in besonderer Weise als »elementare Ekklesiogenesis« zu sehen ist¹⁸⁶, gilt auch: Keine Kirche ohne Priester, wohl aber ohne übrige Gläubige¹⁸⁷.

ses verfügen sie über eine Art »mnemischer«, aus Erinnerung schöpfender Energie, so daß figurierte Sinngehalte auch nach langer Zeit immer wieder aktuell werden können. Der Träger der Erinnerungsfigur stammt aus dem Bereich des Alltags, doch die bezeichnete Erinnerung vermag über die kontingente Erfahrung hinaus eine Figur mit transzendenter, religiöser Bedeutung entstehen zu lassen«.

182 Kunzler, Lob, 37 und ähnlich 128.178 sowie *ders.*, Charisma, 52.

183 Vgl. cc. 904 in Verbindung mit 906 und 837 § 2: Teilnahme weiterer Gläubiger »nach Möglichkeit«. Das Messbuch sieht eine eigene Form der Messe ohne Gemeinde vor; vgl. IGMR ³2002 nn. 19 und 254. Vgl. zur Kritik P. Weß, Die Stellung der Gemeinde in der Eucharistiefeier. Überlegungen zu AEM, Nr. 62, in: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS H.B. Meyer), Innsbruck/Wien 1995, 336–350, hier 338f.

184 Vgl. M. Kunzler, Dienst am Leib Christi. Praktische Anleitungen für den Kommunionhelferdienst, Paderborn 2003, 33: »Ohne Brot und Wein kann man keine Eucharistie feiern. Priester, die in russischen Ländern gefangen waren, können ein Lied davon singen; welche Freude war es, wenn auf irgendwelchen geheimen Wegen doch ein Stück Brot und ein kleiner Schluck Wein beschafft werden konnte. Damit ist aber auch schon die zweite Notwendigkeit angesprochen: Auch ohne einen gültig geweihten Priester kann man keine Messe feiern«. Die Anwesenheit der Gemeinde gehört zum *bene esse* der Eucharistie, nicht zu ihrem *esse*.

185 Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia*, n. 1 und n. 29: »Der Dienst der Priester, die das Sakrament der Weihe empfangen haben, macht in der von Christus bestimmten Heilsordnung deutlich, dass die von ihnen gefeierte Eucharistie eine Gabe ist, die auf radikale Weise die Vollmacht der Gemeinde überragt. Das priesterliche Dienstamt ist unersetzlich, um die eucharistische Konsekration gültig an das Kreuzesopfer und an das letzte Abendmahl zu binden«.

186 Vgl. Bischof K. Koch, Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischen Leitungsdienst, in: Klöckener/Richter (Hg.), Priestertum, 65–85, hier 67–69.

187 Die absolute Notwendigkeit des hierarchischen Priestertums unterstreicht C. Cler. u.a., Mitarbeit der Laien, n. 3. Es ist absolut unersetzbar für die Existenz der Gemeinde als Kirche. Auf der Linie eucharistischer Ekklesio-Logik liegt folgendes Gedankenexperiment: Man denke sich weltweit alle Nichtpriester weg. Dann stürbe die Kirche zwar wegen der rein maskulinen Pries-

Die besondere Stellung des durch seine Weihe Christus gleichgestalteten Priesters¹⁸⁸, in welchem Christus selbst der Versammlung vorsteht¹⁸⁹, soll im Verlauf der Feier immer wieder durch Kleidung¹⁹⁰, Worte/Texte und Gesten/Gebärden und an seinem vorzüglichen Platz und seiner Aufgabe deutlich werden¹⁹¹. C. 907 verbietet Diakonen und Laien, in der Eucharistiefeier Gebete vorzutragen und Handlungen vorzunehmen, die Priestern vorbehalten sind¹⁹². »Es geht um die anamnetische Figur und die Wahrung der ikonographischen Qualität, wenn bestimmte verbale und nonverbale Ausdrucksformen reserviert bleiben«¹⁹³.

terschaft allmählich aus. Sie bestünde aber solange weiter, wie noch ein Priester zelebriert. Anders beim weltweiten Ausfall aller gültig geweihten Priester. Hier stürbe die Kirche sofort. Es gäbe dann noch Diakone und Laiengläubige, aber nicht die Kirche. Theorien einer »Noteucharistie« oder »Begierdeweihe« (vgl. in dieser Richtung etwa K. Rahner, *Zur Spiritualität des Priesters vom Amt her gesehen*, in: *ders.*, Schriften zur Theologie XIV, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 182–207, hier 189) sind lehramtlich abgelehnt; vgl. C. *Fid.*, Schreiben an die katholischen Bischöfe über einige Fragen den *minister* der Eucharistie betreffend vom 6. August 1983, AAS 75 Pars I (1983), 1001–1009 (dt.: VdAS 49) sowie *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*, n. 29.

188 Vgl. C. *Cler.*, *Priester, Lehrer des Wortes*, III.1a.

189 Vgl. IGMR ³2002 n. 30; ähnlich nn. 4 und 27.

190 Die Verschiedenheit der Glieder des Leibes Christi werde in der Kleidung als äußeres Zeichen ausgedrückt; vgl. IGMR ³2002 n. 335. Priester sollen nicht ohne gerechten Grund *modo laicorum* an der Messe teilnehmen, sondern in der Regel konzelebrieren; vgl. *ebd.*, n. 114.

191 Vgl. IGMR ³2002 n. 4 sowie *Sekretariat der DBK* (Hg.), *Gemeinsam zum Dienst berufen*, mit genauen Differenzierungen für die Beteiligung von Laien an nicht-eucharistischen gottesdienstlichen Feiern. Nach *Kunzler*, *Dienst*, 41 wird durch den Priester den Augen und Ohren der Gläubigen der unsichtbar anwesende Christus vermittelt. Jene gottesdienstlichen Vollzüge, Worte und Gesten, »in denen Christus der Herr selbst an den Menschen handelt«, werden »um ihrer selbst willen immer dem geweihten Priester vorbehalten bleiben«. Nur wenn sie von ihm gesprochen und vollzogen werden, kann der Christ sicher sein, dass nicht ein gläubiger Mensch etwas Frommes tut, sondern Christus selbst an ihm sein Heil wirkt«. Vgl. auch *ders.*, *Charisma*, 50f., 60.

192 Dies hat die C. *Cler. u.a.*, *Mitarbeit der Laien*, Art. 6 § 2 eingeschränkt, damit »auf diesem Gebiet die kirchliche Identität jedes einzelnen« gewahrt bleibe.

193 *Kohlschein*, *Situation*, 182. *J. Kard. Meisner*, *Pastoralbrief zur Liturgie vom 30. März 1998*, in: *Abl. Köln* 138 (1998), 108–112, Nr. 112. Nr. 110 unterstreicht: »Das Miteinander schließt aus, daß sich Klerus und Laien ihre Rollen streitig machen«. Das II. Vatikanum mahne die Laien auch, nicht nach Diensten zu streben oder sie sich anzueignen, die aufgrund der Weihe Priestern und Diakonen in je unterschiedlicher Weise vorbehalten sind. Jedes Abweichen davon stellt die Sakramentalität der Kirche in Frage, die sich konstitutiv auch im wesensmäßigen und nicht bloß graduellen Unterschiede zwischen dem gemeinsamen und dem besonderen Priestertum des Dienstes ausdrückt«.

Das für jedwede besondere liturgische Aufgabe und damit auch für Laien zulässige Gewand ist die Albe. Bei Klerikern ist sie das Untergewand; sie tragen ihre textilen Insignien darüber¹⁹⁴. Die Stola ist dem Priester und dem Diakon vorbehalten¹⁹⁵. Nur der Priester trägt sie ungekreuzt und gerade hängend, der Diakon von der linken Schulter quer zur rechten Seite¹⁹⁶. Nur dem Priester vorbehalten ist das mantelartige messspezifische Obergewand, die Kasel¹⁹⁷. Das den Diakon auszeichnende Gewand ist die Dalmatik¹⁹⁸. Beim Einzug ehren nur die Kleriker den Altar als Symbol für Christus durch den Altarkuss, nur der Priester ggf. durch Inzensieren¹⁹⁹. Sie stellen so die vertikale Ausrichtung der ganzen Versammlung her²⁰⁰. Dann nimmt der Priester den allein ihm vorbehaltenen Sitz ein. Er »macht so deutlich, daß er damit die Stellvertretung des eigentlichen Einladenden, nämlich Christus, übernommen hat«²⁰¹.

194 Vgl. IGMR ³2002 nn. 336–339 sowie J. Braun, Liturgisches Handlexikon, Regensburg ²1924, 10.169. Für nähere Erklärungen und Abbildungen zur liturgischen Kleidung vgl. E. Fahrner, Des Priesters Kleider und ein Blick darunter, Thaur 1998, 121–166 sowie Kunzler, Lob, 93–98.316.

195 Vgl. Braun, Handlexikon, 327f., hier 328.

196 IGMR ³2002 n. 340.

197 Vgl. Braun, Handlexikon, 156–159.

198 Vgl. IGMR ³2002 n. 338. Nach einem Schreiben der C. Cult. vom 1. Oktober 1993 gilt dies, sofern der Diakon dem Bischof oder Priester in der Eucharistiefeyer assistiert. Leitet der Diakon den Gottesdienst selbst, soll er entweder Albe mit Stola tragen oder Talar, Chorrock und Stola; vgl. A. Weiß, Der ständige Diakon, in: HKKR², 300–314, hier 310 sowie Sekretariat der DBK (Hg.), Der liturgische Dienst des Diakons. Handreichung der Liturgiekommission zum sinngerechten Vollzug der gottesdienstlichen Aufgaben des Diakons vom 12. März 1984 (DDB – Liturgie-Kommission 5), Bonn 1984, Nr. 177. Für Laien sind Kasel (Priestergewand) und Dalmatik (Diakongewand) schwer zu unterscheiden. Unterschiede im Schnitt fallen nur Fachleuten auf. Neben dem Priester ist das unproblematisch. Der Diakon ist hier durch seine Funktionen unterscheidbar. Ohne Priester ist der Gefahr der Verwechslung zu begegnen. Die spezifisch zu tragende Stola soll daher erkennbar sein. Vgl. die Einschärfung des Verbots, dass Laien solche Kleidung tragen, durch C. Cler. u.a., Mitarbeit der Laien, Art. 6 § 2. Meisner, Pastoralbrief, 110 weist erneut darauf hin, »daß Laien, wenn sie bei der Erfüllung ihrer Aufgaben liturgische Gewänder tragen, alles vermeiden müssen, was zur Verwechslung mit priesterlichen oder diakonalen Gewändern und Amtszeichen führen kann. Jedes andere Verhalten verletzt nicht nur die Ordnung der Kirche, sondern gibt den Gläubigen Anlaß zu Verwirrung und Ärgernis«.

199 Vgl. IGMR ³2002 n. 49.

200 Vgl. Meisner, Messe, 22.

201 Ebd., 22 sowie IGMR ³2002 n. 124; vgl. ebd., n. 310 mit der Mahnung, die Sitze für nicht ordinierte Mitwirkende so zu platzieren, dass sie deutlich von den Plätzen der Kleriker unterscheidbar sind. Sekretariat der DBK (Hg.), Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der DBK vom 25. Oktober 1988 (DDB –

Nur Kleriker dürfen die vorgesehenen Grußformeln – etwa »Der Herr sei mit euch«, den österlichen Gruß des Auferstandenen – verwenden²⁰². Die Antwort »Und mit deinem Geiste« gilt als Anerkennung der Vollmacht des in der Person Christi Handelnden²⁰³. Der Priester gibt regelmäßig die Hinweise und leitet die Gebete der Gläubigen ein und schließt sie ab²⁰⁴. Nur ihm kommen die sog. Präsidialgebete²⁰⁵ und die sie begleitende Orantenhaltung zu. In ihnen wendet sich der Priester mit ausgebreiteten Armen im Namen der ganzen Kirche und der Feiergemeinde an Gott²⁰⁶.

Liturgiekommission 9), Bonn ⁵2000, 4.2 spezifiziert terminologisch in *sedes celebrantis, praesidentiae* oder *praesidentialis* und betont ihn als wichtigen Ort und Orientierungspunkt in der Eucharistiefeyer. Er muss vor allem von anderen Sitzen klar abhebbar sein und sollte auch nicht vor einem Hintergrund stehen, dessen Ausgestaltung durch Farbe oder Licht von der Vorsteherfunktion ablenkt. Nach J.H. *Emminghaus*, *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug* (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 1), Stuttgart ³1983, 167 ist er Ausdruck der hierarchischen Gliederung des Gottesvolkes. Vgl. auch T. *Schnitzler*, *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier*, Freiburg/Basel/Wien 1976, 62: »Man schlägt den lukanischen Bericht von der Predigt Jesu in der Synagoge auf: ›Als er das Buch zusammengerollt hatte, gab er es dem Diener zurück und setzte sich, alle Augen waren auf ihn gerichtet‹ (Lk 4,20). Etwas von der erregenden Bedeutsamkeit dieses ›Er setzte sich‹ liegt über dem Priestersitz«; ebd., 63: »Wer als Priester in der Gläubigenbank sitzt, verstößt nicht so sehr gegen die ›Rubrik‹, sondern gegen sein Selbstverständnis«. Entsprechend sind bei einem von Laien durchgeführten Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung »zwei Orte ... strikt zu meiden: der Sitz des Priesters und der Platz des Priesters am Altar«, damit der notgedrungene Ersatzgottesdienst nicht für eine Messe gehalten werden kann; vgl. *Kunzler*, *Dienst*, 136. R. *Kaczynski*, *Gottesdienstleitung durch beauftragte Laien*, in: M. *Weitlauff* / P. *Neuner* (Hg.), *Für euch Bischof – mit euch Christ* (FS F. Kard. Wetter), St. Ottilien 1998, 857–878, hier 873 sieht im Ausdruck »Priestersitz« eine Blickverengung auf die Eucharistiefeyer. Hier ist der Leiter Priester. Wo ein Laie den Gottesdienst »leitet«, stehe ihm der Vorstehersitz zu.

202 Vgl. *Emminghaus*, *Messe*, 170; *Kunzler*, *Lob*, 180f. sowie zu weiteren biblischen Deutebezügen *Schnitzler*, *Messe*, 50–56.

203 Vgl. *Meisner*, *Messe*, 23. Sie könne auch als Bitte um Beistand für den Geweihten verstanden werden. Vgl. außerdem *Schnitzler*, *Messe*, 56f.

204 Vgl. IGMR ³2002 nn. 31 und 71.

205 Vgl. IGMR ³2002 n. 30: *orationes praesidentiales*, d.h. Hochgebet und Orationen (Tages-, Gaben- und Schlussgebet). Sie werden im Deutschen auch als priesterliche »Amtsgebete« bezeichnet. Insofern der dort verwendete Amtsbegriff der theologische ist, der auf die Weihe abhebt und nicht auf ein Amt im kirchenrechtlichen Sinne, kann er missverstanden werden. Angemessener wäre es, von priesterlichen Standesgebeten zu sprechen. Sie sind den priesterlichen Angehörigen des Klerikerstandes vorbehalten.

206 Vgl. IGMR ³2002 n. 30. Die Arme werden leicht ausgebreitet und die Hände schräg nach oben geöffnet; vgl. *Emminghaus*, *Messe*, 192. Vgl. auch *Schnitzler*, *Messe*, 85: »Wer redet hier? Christus! Man sieht es an den ausgebreiteten Armen des stellvertretend sprechenden Priesters. Sie erinnern an die

Das wichtigste Präsidialgebet ist das eucharistische Hochgebet als Höhepunkt der gesamten Feier²⁰⁷. Hier handle der Priester »zutiefst« *in persona Christi Capitis*²⁰⁸. Und wiederum besonders bei den Einsetzungsworten stelle der Priester »seinen Mund und seine Stimme jenem zur Verfügung, der diese Worte im Abendmahlsaal gesprochen hat«²⁰⁹. Die verpflichtende Nennung des Papstes und des Diözesanbischofs im Hochgebet bindet einerseits die Feiernden zurück in die *communio hierarchica* der Gesamtkirche und legitimiert andererseits den Priester als authentischen Zelebranten²¹⁰. Desgleichen ist es Sache des Priesters, die Verkündigung des Wortes Gottes (*verbum Dei moderari*) zu leiten²¹¹. Die Homilie, d.h. die Predigt in der Eucharistiefeier ist Klerikern vorbehalten²¹².

ausgestreckten und angenagelten Arme des Gekreuzigten, mit denen er alle an sich ziehen will«. Der Priester »faßt die Gebete der vielen zusammen und trägt sie gleichsam »zum Paket geschnürt« (etwa in den Amts- oder »Präsidialgebeten ...), vor Gott«; so Kunzler, Lob, 36.

207 Vgl. IGMR ³2002 nn. 30 und 78.

208 Meisner, Messe, 36.

209 Vgl. Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia*, n. 5b. Zur Kritik an der Gefahr einer Überbetonung des Mimetischen vor dem Anamnetischen vgl. R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn/München/Wien u.a. 2001, 203f. und Meyer, Eucharistie, 351.

210 Vgl. Meisner, Messe, 37f. sowie ausführlich T. Mass-Ewerd, Nominari debent. Zur Benennung des Papstes, des Ortsbischofs und des Kollegiums der Bischöfe im Eucharistischen Hochgebet, in: *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (FS B. Fischer), hg. von A. Heinz / H. Rennings (Hg.), Freiburg/Basel/Wien 1992, 269–281, bes. 280f.

211 Vgl. IGMR ³2002 nn. 31 und 59. Vgl. die Änderung von *nuntiandi* zu *moderari* in der neuesten Druckfassung der IGMR ³2002; Ward, *Variants*, 264. Die Lesungen werden nach der Überlieferung von anderen Mitwirkenden vorgetragen – vom Lektor bzw. das Evangelium vom Diakon. Nur wenn sie nicht anwesend sind, liest der Priester alle Texte selbst.

212 Vgl. c. 767 § 1 CIC sowie PCI, Responsum vom 20. Juni 1987, AAS 79 (1987), 1249 (dt.: F. Kalde, *Authentische Interpretationen zum Codex Iuris Canonici I* [1984–1994], Metten ²1996, 22) und C. Cler. u.a., *Mitarbeit der Laien*, Art. 3 § 1: Es handle sich nämlich bei der Predigt in der Messfeier, der Homilie »nicht um eine eventuell bessere Gabe der Darstellung oder ein größeres theologisches Wissen, sondern vielmehr um eine demjenigen vorbehaltene Aufgabe, der mit dem Weihesakrament ausgestattet wurde«. L. Gerosa, *Kirchliches Recht und Pastoral*, Eichstätt/Wien 1991, 56f. sieht den dogmatischen Grund für den »Autoritätsunterschied [...] zwischen der Predigt von Priestern und der von Laien« in der einigenden Funktion des Gotteswortes (c. 762) sowie in Tauf- und Weihepriestertum. M. Seybold, »Laienpredigt« – Dogmatische Anmerkungen zur Neuregelung, *Klerusblatt* 68 (1988), 279–282 unterscheidet »Glaubenszeugnis« in der Laienpredigt von der »autoritativen Glaubensforderung« in der Priesterpredigt. Die Eigenart klerikaler Verkündigung im Unterschied zum *magisterium* einerseits und zur Mitwirkung von Laien in der Verkündigung verdient weitere Klärung.

Der Pfarrer ist sonntags verpflichtet, die Homilie zu halten und darin die Laien in den Glaubenswahrheiten und der Moral zu unterrichten²¹³. Die Kleriker sind die ordentlichen Kommunionausteiler²¹⁴. Den Schlussegen erteilt der Priester²¹⁵.

Auch der Diakon ist nach c. 1008 durch seine Weihe dazu bestimmt, das Volk Gottes dadurch zu weiden, dass er die Heiligungsaufgabe in der Person Christi des Hauptes ausübt, dies aber gemäß seiner (untersten) Weihestufe. In hierarchischer Gemeinschaft mit Bischof und Priester ist der Diakon Begleiter und Assistent des Zelebranten, insbesondere wenn dieser blind oder sonst schwach ist²¹⁶. Der

213 Vgl. c. 528 § 1 und c. 767 §§ 1 und 2. Um auf die je aktuellen Fragen der Menschen die rechte Antwort geben zu können, verwies bereits das Konzil den Prediger auf die Dokumente des Lehramtes; vgl. PO 19. Die Kongregation für den Klerus empfiehlt eigens den Katechismus; vgl. *C. Cler.*, Priester, Lehrer des Wortes, Nr. 2g.

214 Vgl. c. 910 § 1. Das PCI hat auf Anfrage verbindlich unterstrichen, außerordentliche Kommunionausteiler dürften nur dann tätig werden, wenn in der Kirche ein auf keine Weise gehinderter ordentlicher Spender nicht anwesend ist; vgl. Responsio vom 1. Juni 1988, AAS 80 (1988), 1373 (dt.: *Kalde*, Interpretationen, 26). Die *C. Cler. u.a.*, Mitarbeit der Laien, hat dies in Art. 8 § 2 erneut eingeschränkt. So auch der neu eingefügte Artikel der IGMR ³2002, 162. Hier wird zudem festgelegt, Laien dürften erst an den Altar treten, wenn der Zelebrant kommuniziert hat. Wenn Laien den Dienst ausüben, sind sie »Weitergebende ... nicht der eigentlich Reichende«; vgl. *Kunzler*, Lob, 129. Es ist Aufgabe der Hirten, »das Volk Gottes mit dem Leib und Blut unseres Herrn zu nähren. ... Daß Priester sich während der Kommunionausteilung hinsetzen und diese ihren (sic!) Laien überlassen, ist ein Missbrauch, der dem Wesen des priesterlichen Amtes widerspricht«; so *Kunzler*, Dienst, 52. Für den Fall, dass sich die Laienhilfe durch einen unangekündigten Konzelebranten oder die Anwesenheit eines Klerikers im Kirchenraum erübrigt, empfiehlt er »pastorales Geschick« und »feine Diplomatie«. Abweichend von der gesetzlichen Vorschrift solle der Pfarrer den Laien dann nicht wegschicken oder übergehen. Stattdessen soll der Laie zur Kommunionausteilung auf die Empore oder in den rückwärtigen Teil der Kirchen geschickt werden; vgl. ebd., 53.67. Den Dienst »versteckt« vollziehen zu lassen, ist nicht pastoral. Es wird der zuvor betonten Hirtenaufgabe nicht gerecht. Den Laien gegenüber ist es nicht diplomatisch, sondern unehrlich. Es ist inkonsequent und rechtlich unzulässig. Laien sollten sich darauf nicht einlassen. Vgl. zudem den Appell des Papstes zum Gehorsam gegenüber den liturgischen Normen unten Anm. 302 und seine Ablehnung einer Entgensetzung von Pastoral und Recht in der Rota-Ansprache vom 18. Januar 1990, AAS 159 (1990), 872–877, hier 874.

215 Vgl. IGMR ³2002 n. 11.

216 Vgl. c. 930 § 2. z.B. hilft der Diakon dem Priester beim Einlegen des Weihrauchs für die Inzensierung. Der Diakon nimmt die Gaben entgegen, hilft das Messbuch umzublättern und den Kelch zu heben, bereitet den Altar und reinigt die liturgischen Gefäße; vgl. IGMR ³2002 nn. 171–186. Vgl. im einzelnen *E.J. Lengeling*, Der Diakon in den neuen liturgischen Büchern, in: *J.G. Plöger / H.J. Weber* (Hg.), *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, Freiburg/Basel/Wien ²1981, 164–193.

Priester dient im Vorstehen, der Diakon dient, ohne vorzustehen. Exklusiv gegenüber Laien vorbehalten sind dem Diakon lediglich der Vortrag des Evangeliums, ggf. die Homilie, die Einladung der Gläubigen zum Friedensgruß, der Zuruf »Geheimnis des Glaubens« nach den Herrenworten und die Erhebung der eucharistischen Gaben im Hochgebet sowie die Entlassungsworte²¹⁷. Alle übrigen liturgischen Aufgaben in der Messe können zwar ersatzweise von Laien erfüllt werden²¹⁸, kommen dem Diakon aber – mit Ausnahme der Funktionen des Lektors²¹⁹ – vorrangig zu. Denn sein Tun unterscheidet sich aufgrund der Weihe »wesentlich von jedem liturgischen Dienst ..., den Hirten den nicht geweihten Gläubigen anvertrauen können«. Der Diakon leistet dem Zelebranten »eine sakramentale und somit verbindliche, wesentliche, unverkennbare Hilfe«²²⁰.

3.2.3.4.3 *Participatio actuosa laicalis seu reactiva*

Von der spezifischen *participatio actuosa* der Kleriker und insbesondere des Priesters unterscheidet sich die jener Gläubigen, die keine besondere liturgische Aufgabe erfüllen. Sie nehmen teil, indem sie durch »Amen« oder andere Akklamationen zustimmen sowie indem sie auf den Gruß und die Gebetseinladungen des Priesters antworten²²¹. Schließlich kann die aktive Mitfeier der Gemeinde etwa zum Ausdruck kommen im allgemeinen Schuldbekenntnis, im Glaubensbekenntnis, in den Fürbitten (allgemeines Gebet) und im Vaterunser²²². Die Ausdrücke »Dialog« oder »Wechselrede« für die liturgische Interaktion zwischen Klerikern und Laien sind insofern missverständlich, als die Initiative nur bei den Kleri-

217 Vgl. ebd. sowie C. *Cult.*, Direktorium über die Volksfrömmigkeit, n. 32.

218 Vgl. IGMR ³2002 n. 107. Vgl. die ausführliche Auflistung der möglichen Funktionen, in: *Sekretariat der DBK* (Hg.), *Der liturgische Dienst des Diakons*.

219 Vgl. IGMR ³2002 n. 99.

220 Vgl. C. *Cler.*, Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone vom 22. Februar 1998, AAS 90 (1998), 879–926, Nr. 28a und b (dt.: VdAS 132). Dies zu betonen, gilt als notwendig, damit die Diakone »in ihrer wahren Identität als Diener Christi und nicht als besonders engagierte Laien in der Kirche in Erscheinung treten«. Deshalb sollen sie auch mit Ämtern ausgestattet »und nicht abgedrängt und auf nebensächliche Aufgaben, Aushilfstätigkeiten oder Aufträge verwiesen werden«. Diese könnten auch von ungeweihten Gläubigen ordnungsgemäß erfüllt werden; vgl. ebd., 40a. Vor einer Verwischung des Unterschieds zwischen Priester und Diakonen in der liturgischen Versammlung warnt auf der Grundlage der altkirchlichen Praxis H. Brakmann, *Zum Dienst des Diakons in der Liturgischen Versammlung*, in: *Plöger/Weber* (Hg.), *Diakon*, 147–163, bes. 157f.

221 IGMR ³2002 n. 34. Vgl. zu den Akklamationen *Schützeichel*, *Feier*, 87–89.

222 Vgl. ebd., 35.

kern, insbesondere bei den Priestern liegt. Sie sind Wortgeber und Wortführer in der liturgischen Wechselrede. Laien kommt es nicht zu, aus eigenem Antrieb das Wort zu ergreifen. Es wird ihnen erteilt. Sie hören aufmerksam zu, lassen sich unterweisen, schließen sich im Gebet an, stimmen zu und antworten nach Aufforderung²²³. Ihre *participatio* ist *actuosa*, aber *reactiva*²²⁴.

Dem entspricht, dass für jene liturgischen Ämter und Aufgaben, die nicht Klerikern vorbehalten sind, aufgrund von Taufe und Firmung auch Laien herangezogen werden können – sofern Kleriker einen entsprechenden Bedarf sehen und diesen mit von ihnen für geeignet befundenen Laien decken wollen²²⁵. Das gilt – unbe-

223 In welchem Sinn »Dialog« in Bezug auf die Liturgie verstanden wird, zeigt sich auch in Bezug auf die Predigt. Sie sei als Dialog zu erarbeiten, der dann freilich monologisch ablaufe. Ein Monolog sei dann dialogisch, wenn der Prediger seine Zuhörer zuvor geistig um seinen Schreibtisch versammelt und auf sie eingeht; vgl. F.X. Arnold, Predigt als Verkündigung des Wortes Gottes, in: P. Bormann / H.-J. Degenhardt (Hg.), Liturgie in der Gemeinde, Paderborn 1964, 116–129, hier 128f.

224 Auch das Fürbittgebet leitet der Priester »als Wortführer der Gemeinde«; vgl. Meisner, Messe, 32 sowie IGMR ³2002 n. 71. Mit der »Ant-Wort« nehme die versammelte Gemeinde das Wort auf und an. »Diese Struktur von Wort und Antwort, die für die Liturgie wesentlich ist, bildet die grundlegende Struktur des Offenbarungsvorganges als solchen ab, in dem Wort und Antwort, das Reden Gottes und das empfangende Hören der Braut, der Kirche, zusammengehören«; vgl. J. Kard. Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg/Basel/Wien 2000, 178.

225 Vgl. c. 228 § 1 in Verbindung mit c. 230 sowie IGMR ³2002 n. 107. Es sind dies vor allem die Aufgaben des Akolythen, des Lektors, aber auch des Kommentators, Kantors, des Chors, des Organisten, des Zeremoniars sowie der Ministranten (Mess- oder Altardiener) und anderer; vgl. Meyer, Eucharistie 366–369 sowie B. Kleinheyer, Beauftragungen zu den Ministeria, in: GDK 8/II, 61–65. Während in der Messe Laien nur für Helferdienste in Frage kommen, können ihnen bei anderen liturgischen Feiern – etwa sonntäglichen Wortgottesdiensten – auch sog. »Leitungsfunktionen« übertragen werden; vgl. eine exemplarische Auflistung bei Meyer, Leitungsdienste, 138f. Der Laie tritt dann in ein »gewisses Gegenüber« zur Gemeinde, unterscheidet sich aber »von denen, denen sein Dienst gilt, in nichts; er nimmt nur eine besondere Funktion wahr«; vgl. Kunzler, Lob, 39. Bereits die C. Cler. u.a., Mitarbeit der Laien, Art. 1 §§ 1 und 3 hatte die konsequente Verwendung jener Bezeichnungen angemahnt, die den Unterschied zwischen dem gemeinsamen und dem hierarchischen Priestertum erkennen lassen und nicht verstanden oder erfahren werden können »als ein ungehöriges Streben nach dem »geistlichen Dienst« oder als fortschreitende Aushöhlung seiner Besonderheit«. Jede Bezeichnung, die zu Verwechslungen mit der Rolle der Hirten führen könnte, die nur dem Priester und Bischof zukommen, sei zu vermeiden. Ähnliche Sorgen haben die deutschen Bischöfe bereits vor der Instruktion bewegt, seit 1995 immer wieder und kontrovers die Liturgiekommission der DBK unter J. Kard. Meisner beschäftigt und schließlich zu der Rahmenordnung vom 8. Januar 1999 geführt; vgl. Heinz, Volk, 85f. Dem Entwurf des zunächst beauftragten Beraters der Liturgiekommission und

schadet der gleichen Taufwürde aller Gläubigen, ihrer Gleichheit vor Gott²²⁶ – für Männer und Frauen unterschiedlich, und zwar sowohl in Bezug auf die *Rechtssetzung* wie auf die *Rechtsanwendung*. Die Konturen der liturgischen Darstellung der Kirche werden durch die Einbeziehung des Geschlechterunterschieds verfeinert.

3.2.3.4.4 *Participatio actuosa muliebris seu restrictiva sed aequivalens*

Nur männlichen Laien können die Ämter des Lektors und des Akolythen *auf Dauer und in einem liturgischen Akt (institu-*

Mitglieds der von ihr bestellten Redaktionsgruppe für das geplante Dokument, R. Kaczynski, wurde u.a. vorgeworfen, er mache das kirchliche Amt überflüssig und verunsichere die Amtsträger. Um ihren Entwurf vor Verwässerungen zu schützen, zogen die Verfasser ihn zurück. Kardinal Meisner habe sich dafür ausdrücklich bedankt; vgl. den Entwurf und die Auseinandersetzung mit der Kritik daran bei R. Kaczynski, Die Leitung von Gottesdiensten durch beauftragte Laien, in: *Klökener/Richter* (Hg.), *Priestertum*, 145–166. Die verabschiedete Ordnung will den liturgischen Einsatz von Laien »in Übereinstimmung mit dem katholischen Verständnis der Kirche als einer gegliederten Gemeinschaft« fördern; vgl. *Sekretariat der DBK* (Hg.), *Zum gemeinsamen Dienst*, 7. Deutlicher formuliert Heinz, Volk, 85 die Abwehr des verkehrten Eindrucks, »entsprechend qualifizierte Laien könnten den Priester ersetzen. So weit trägt das gemeinsame Priestertum nicht« – eine abgrenzende Anspielung auf die Titelfrage der »Quaestio disputata 171«; vgl. oben Anm. 23. Die Rahmenordnung grenzt den unvertretbaren, Christus sakramental vergegenwärtigenden, priesterlichen Vorstedherdienst sachlich und begrifflich ab von der Leitung einer gottesdienstlichen Versammlung. Diese meint »die Verantwortung für den geordneten Ablauf und die Abstimmung der Dienste aufeinander. Diese Ordnungsaufgabe kann in der Notsituation des Fehlens eines Priesters einem Diakon oder beauftragten Laien vertretungsweise übertragen werden; vgl. *Sekretariat der DBK* (Hg.), *Zum gemeinsamen Dienst*, 3a und b. Da umgangssprachlich mit dem Begriff »Leiter« »hohe Gestaltungsbefugnis und Aufsicht verbunden ist« und dies zu einer »Überschätzung im Hinblick auf die Befugnis zur Gottesdienstgestaltung führen« kann, empfiehlt die Deutsche Bischofskonferenz die Bezeichnung »Gottesdienstbeauftragte«. Sie verweist auf den beauftragenden Bischof ebenso wie auf die Letztverantwortlichkeit des Pfarrers; vgl. ebd., 67. Kard. Meisner, Pastoralbrief, 111 mahnt, Laien, die solche »konkrete Verantwortung für die Feier« bestimmter Gottesdienste übernehmen und sie »in gewisser Weise leiten«, sollen sich bewusst sein und durch ihre Haltung deutlich machen, dass sie »Gleiche unter Gleichen sind, die ihre Aufgabe aus der Versammlung heraus erfüllen«. Vgl. detaillierter *ders.*, Ausführungsbestimmungen des Erzbistums Köln vom 23. Juli 1999 zur Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie, Abl. Köln 139 (1999), 221f., hier Nr. 5.

226 Vgl. c. 208 sowie C. *Fid.*, Schreiben über den *minister* der Eucharistie, n. 3b: ... *etsi omnes baptizati coram Domino eadem gaudent dignitate in christiana communitate quam eius divinus Conditor voluit hierarchice consitutam, nihilominus inde ab eius primordiis extant peculiaria apostolica munera, quae e sacramento Ordinis proflunt.*

tio)²²⁷ übertragen werden. Bestimmte Laienmänner, nämlich die Kandidaten für die Diakonenweihe²²⁸, müssen diese Ämter zeitweilig übernehmen²²⁹. In c. 230 § 1 CIC geht es um ein Männern vorbehaltenes Laienamt und damit um eine eigenständige geschlechtsspezifische Unterscheidung unter Laien²³⁰. Daß sie auch Vorstufen der Weihe sind, ändert daran nichts²³¹.

227 Vgl. c. 230 § 1: *Ministerium* bedeutet hier Kirchenamt im Sinne des c. 145 CIC; vgl. H. Socha, in: MKCIC 145, 12.

228 Weihekandidaten sind Laien; vgl. cc. 1008 in Verbindung mit 1009 und 1034 § 1 sowie 1024.

229 Vgl. c. 1035 § 1 sowie DirDiac nn. 57–59. Damit bleibt der CIC trotz der liturgiewissenschaftlichen (vgl. O. Nußbaum, Lektorat und Akolyth. Zur Neuordnung der liturgischen Laienämter [1974], in: A. Gerhards (Hg.), Otto Nußbaum. Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, Paderborn u.a. 1996, 226–255, hier 239–244) und kirchenrechtswissenschaftlichen Kritik (vgl. Neumann, Stellung, 122f; H. Müller, De suppressione ordinum minorum et de nova institutione ministeriorum in Ecclesia latina, PRMCL 63 [1974], 99–120, hier 114) der Konzeption des MP »Ministeria quaedam« Papst Pauls VI. von 1972 (AAS 64 [1972], 529–534 [dt.: NKD 38]) verpflichtet. Dort hieß es unter n. 3 noch, »auch Laien« könnten diese Ämter übertragen werden, »so daß sie nicht mehr nur den Kandidaten für das Weihesakrament vorbehalten bleiben« (Kursivierung N.L.). Obwohl die niederen Weihen abgeschafft waren, der Eintritt in den Klerikerstand also erst mit der Diakonenweihe erfolgte, hob man hier die Kandidaten noch von den Laien ab. Darin zeigte sich, dass die Laienämter »noch zu stark als Stufen des cursus honorum auf dem Weg zum Priestertum betrachtet« werden; Nußbaum, Lektorat, 239. Vgl. zu den praktischen Inkongruenzen auch B. Kleinheyer, Vorbereitung auf das Diakonenamt durch Lektoren- und Akolythendienste, in: Plöger/Weber (Hg.), Diakon, 68–79.

230 Insoweit zu Recht E. McDonough, Frauen, 213 und J.M. Huels, Women's role in church law: Past and present, New Theology Review 6 (1993), 19–31, hier 25.

231 K. Lüdicke, Stellung, 379 meint, c. 230 § 1 CIC begründe nicht ein eigenständiges Laienamt, sondern eine Vorstufe zur Weihe. Durch die sehr hohe Ansiedlung des Ritus für die *institutio* beim Bischof und durch c. 1035 § 1 CIC geschehe eine Akzentuierung dahin, »daß er nur die Weihekandidaten betrifft«. Der Schluss von der »Akzentuierung« auf die »Exklusivität« für die Kandidaten ist nicht zwingend. Aus der Feststellung eines Zusammenhangs zwischen c. 230 § 1 CIC und c. 1035 § 1 CIC folgt noch nicht, dass ersterer nicht eine eigene die Frau spezifisch ausschließende Rechtsnorm ist; so F. Bernard, Ist die Frau in der katholischen Kirche rechtlos?, TThZ 97 (1988), 150–158, 157. Im übrigen zeigt die Partikularnorm der DBK zu c. 230 § 1 CIC vom 29. September 1995, in: H. Schmitz / F. Kalde, Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenzen (Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum 5), Metten 1996, 9 und 33–35, dass sowohl an Männer mit wie ohne Absicht, sich weihen zu lassen, gedacht ist. H. Heinemann, Die Stellung der Frau im neuen Codex Iuris Canonici, Pastoralblatt 37 (1985), 50–52, hier 51 schließt die Möglichkeit ein, dass hier ein selbständiger Dienst gemeint ist, hält den Ausschluß der Frau dann aber für »schwer verständlich«.

Mit der Übertragung von Lektorat oder Akolythat durch *institutio* statt durch *ordinatio* sollte unterstrichen werden, was Laien möglich und Klerikern vorbehalten ist²³². Diese Ämter gelten daher als »ausgeprägteste Konzentrierung und Manifestation des allgemeinen Priestertums der Laien«²³³.

Dass sie gleichwohl nur Männern zugänglich sind, wird in der Theologie²³⁴ seit langem kritisiert. Auch auf der Bischofssynode über die Laien 1987 wurde die Streichung dieses Vorbehalts verlangt²³⁵ und eine Kommission mit der Überprüfung der Regelungen von MP MinQ eingesetzt²³⁶. Warum hielt²³⁷ und hält der Gesetzgeber seit über 30 Jahren an diesem geschlechtsspezifischen Vorbehalt fest?

Was die *ministeria* von der sonstigen Ausübung der mit ihnen verbundenen liturgischen Funktionen²³⁸ unterscheidet, ist die

232 Vgl. MP MinQ (Einleitung).

233 Nußbaum, Lektorat, 232.

234 Vgl. Nußbaum, Lektorat, 241. Müller, *Suppressione*, 114 kritisierte, der Gesetzgeber sei auch sonst von alten Traditionen abgewichen. Nach R. Kaczynski, *Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst*, in: *Maas-Erwerd* (Hg.), *Gottesdienst*, 15–37, hier 18 gibt sich die Kirche durch die theologisch nicht begründbare Unterscheidung von männlichen und weiblichen Laien bei den liturgischen Diensten »der Lächerlichkeit preis«. Auch nach Kunzler, *Liturgie*, 247f. ist der Ausschluss der Frauen von diesen Laienämtern »liturgie- und sakramententheologisch nicht einzusehen«; vgl. ähnlich *ders.*, *Lob*, 130f.

235 Vgl. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi. Assemblea generale ordinaria* (1–30 ottobre 1987), Rom 1989, 260.264.290–299f.426.

236 Vgl. *Papst Johannes Paul II., Nachsynodales Ap. Schreiben Christifideles laici über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt vom 30. Dezember 1988*, Bonn 1989, 36f. n. 23l und m (dt.: VdAS 87).

237 Die Vorarbeiten zur Abschaffung der Niederen Weihen und der Einführung liturgischer Ämter für Laien verliefen langwierig und kontrovers; vgl. A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*, Freiburg/Basel/Wien 1988, 759–784. Papst Paul VI. hatte noch 1970 beabsichtigt, Lektorat und Akolythat als »Niedere Weihen« zu erhalten; vgl. ebd., 776f. R. Kaczynski, *Ein Neues Pontificale für die Katholischen Bistümer des Deutschen Sprachgebiets*, LJ 43 (1993), 223–263, hier 256 gibt an, der Sekretär der Gottesdienstkongregation, Annibale Bugnini, habe später in einem Gespräch mit Bedauern gestanden, er habe der befürchteten Fokussierung der Diskussion um die Frauenordination auf diese Weihen zuvorkommen wollen und »dafür gesorgt, daß in das päpstliche Schreiben der Satz eingefügt wurde, gemäß ehrwürdiger Tradition der Kirche könne die *Ordinatio lectoris at acolythi* nur Männern gegeben werden. Als aus den ›Ordines minores‹ später ›Institutiones‹, Beauftragungen von Laien, geworden waren, gelang es A. Bugnini nicht mehr, den Satz streichen zu lassen, da die Abfassung des päpstlichen Schreibens in die Kompetenz der Sakramentenkongregation fiel, deren maßgebliche Männer die Liturgiereform argwöhnisch betrachteten. Vielmehr wurde nur das Wort ›ordinatio‹ in ›institutio‹ geändert«.

238 Vgl. c. 230 §§ 2 und 3 CIC.

*Stabilität*²³⁹. Frauen können mithin auf Zeit oder aufgrund akuten Bedarfs bestimmte liturgische Ämter und Funktionen ausüben. Die auf Dauer übertragenen Ämter sind ihnen nicht zugänglich. Welcher Aspekt des weiblichen Geschlechts ist hier so bestimmend, dass er einen rechtlichen Unterschied bewirkt? 1972 wie für den CIC von 1983 wurde einzig auf die »altehrwürdige Tradition« verwiesen²⁴⁰. In der Theologie wird geltend gemacht, geschichtlich sei die Vielfalt und Fruchtbarkeit weiblichen Einsatzes für die Bedürfnisse der Kirche gekennzeichnet durch den Aspekt der Nicht-Institutionalität. Für dieses Faktum wird eine Entsprechung in der anthropologischen Eigenart der Frau entdeckt. Typisch für sie sei ihr charismatischer Charakter, ihre höhere Intuitivität und stärkere Hinwendung zum Konkreten und zu personalen Beziehungen, zu den Bewegungen des Lebens statt zu den Strukturen, ihre Empfangsbereitschaft, Zartheit und Zärtlichkeit, ihre Fügsamkeit gegenüber dem Heiligen Geist und den immer wieder neuen und anders gearteten Bedürfnissen der Kirche. Die Frau sei vor allem diejenige, die Leben schenke, und dies nicht nur biologisch, sondern auch im erzieherisch-sozialen Sinne. Insofern wird die Bedeutung der Frau für die Kirche auf der charismatischen Ebene angesiedelt, die des Mannes auf der institutionellen.

Das Kriterium, das hier als Anknüpfungspunkt für eine rechtliche Ungleichbehandlung dient, ist die anthropologische Verfasstheit

239 Vgl. auch *Relatio* 1981, 73.

240 Vgl. *MP MinQ*, 7. Im *OR*, Nr. 231 vom 6. Oktober 1982, 2 erschien dazu ohne Angabe des verantwortlichen Dikasteriums eine »*Precisazione circa il Motu Proprio* »*Ministeria quaedam*« (dt.: NKD 38, 41). Man habe den Laien den Zugang zu jenen Diensten eröffnen wollen, die bislang als niedere Weihen Klerikern vorbehalten gewesen seien. Neuerungen in Bezug auf die Ausübung liturgischer Dienste von Frauen seien nicht beabsichtigt gewesen; man habe sich an die bisher geltenden Normen gehalten. Überdies sei es nicht opportun, vorwegzunehmen oder zu präjudizieren, was vielleicht einmal bestimmt werden könnte, wenn die Frage der Teilnahme der Frau am kirchlichen Gemeinschaftsleben erörtert ist. Die *Relatio* 1981, 73 gibt als Begründung für die Beschränkung auf Männer nur das Faktum des bisherigen Vorbehalts an, wiederholt aber nicht eigens die dortige Begründung. Zu problematischen Elementen dieser Tradition vgl. *F. Kohlschein*, Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau. Das weiterwirkende Motiv für eine zwiespältige Situation?, in: *T. Berger / A. Gerhards* (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht* (*Pietas Liturgica VII*), St. Ottilien 1990, 269–288. Zur Umsetzung und Diskussion in Deutschland vgl. *R. Althaus*, Die Rezeption des *Codex Iuris Canonici* von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn u.a. 2000, 234–246.

des Menschen als Mann und Frau. Sie führe zur Parallele zwischen Männlichkeit – Weiblichkeit und Institution – Charisma²⁴¹. In dieser Sicht wird die Linie der Geschlechtertypologie, die im Wesentlichen die theologisch-anthropologische Konvenienzargumentation zur Begründung des Ausschlusses der Frau von der Priesterweihe bildet²⁴², in den Bereich der institutionalisierten liturgischen Ämter weitergezogen. Als Erfahrungstatsache wird zudem vorge-

241 S. Ottani, *Lo statuto giuridico della donna nella chiesa locale: Premesse e prospettive*, Apoll. 58 (1985), 69–118, bes. 70f.78–84.102f.114–116. Auch S. Recchi, *La donna nel diritto della Chiesa*, VitaCon 25 (1989), 529–540.612–620, hier 538f.619 sieht darin eine Erklärung der kodikarischen Konzeption. So auch *dies.*, *I ministeri dell'acolitato e del letorato riservati agli uomini. Il ruolo della donna nei ministri laicali*, in: *Gruppo Italiano Docenti Di Diritto Canonico* (Hg.), *I laici*, 293–312, hier 299.309f.311: Der tiefere Sinn der Weiblichkeit der Kirche liege darin, dass die Frau nicht vor allem die Verantwortung für die Sakramente und die sichtbare Einheit der Kirche empfangen hat, sondern vielmehr für jene Wirklichkeit, welche die Sakramente ausdrücken, für den Leib Christi, für die Fortzeugung und das Wachstum seiner unsichtbaren Einheit.

242 Vgl. *H.U. von Balthasar*, *Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?*, in: *Deutschsprachige Redaktion des OR* (Hg.), *Die Sendung der Frau in der Kirche. Die Erklärung »Inter insigniores« der Kongregation für die Glaubenslehre mit Kommentar und theologischen Studien*, Kevelaer 1978, 54–57 sowie *J. Kard. Ratzinger*, *Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?*, in: ebd., 78–82. Vgl. auch *Papst Johannes Paul II.*, *Ansprache »One of the strenghts« vom 2. Juli 1993 zum Ad-limina-Besuch amerikanischer Bischöfe*, *Notitiae* 29 (1993), 520–524, hier 524 in Bezug auf die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen: »The equality of the baptized, which is one of the great affirmations of Christianity, exists in a differentiated body, in which men and women have roles which are not merely functional but are deeply rooted in Christian anthropology and sacramentology. The distinction of roles in no way favors the superiority of some over others; the only better gift, which can and must be desired, is love (cf. *1Cor* 12–13). In the Kingdom of Heaven the greatest are not the ministers but the saints (cf. *Ibid.* 6)«. Vgl. Außerdem *Papst Johannes Paul II.*, *Apost. Schreiben Mulieris dignitatem* vom 15. August 1988, *AAS* 80 (1988), 1653–1729, hier nn. 17–22 (dt.: *VdAS* 86); *ders.*, *Brief an die Frauen* vom 29. Juni 1995, nn. 10f. [*VdAS* 122]; *ders.*, *Ap. Schreiben Ecclesia in Europa* vom 28. Juni 2003, n. 43b, unter: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_ge.html (dt.: *VdAS* 161). Die volle Teilnahme der Frau an Leben und Sendung der Kirche sei zu fördern. Es sei zu wünschen, dass ihre Gaben auch im Blick auf den Laien zugänglichen Funktionen zur Geltung gebracht werden. Entsprechend müsse ihre Sendung als Gattin und Mutter und ihre Hingabe an das Familienleben aufgewertet werden. Für Kritik vgl. *J. Neumann*, *Die Stellung der Frau in der Sicht der katholischen Kirche heute*, *ThQ* 156 (1976), 111–128, hier 111–117 sowie *M. Wagner*, *Neues Frauenbild oder altes Frauenbild im neuen Gewand? Der Brief Papst Johannes Pauls II. an die Frauen*, *StZ* 213 (1995), 768–780.

tragen, die enge Zuordnung dieser Ämter zu den Ordinierten wirke anregend für die Entstehung von Priesterberufen²⁴³.

Vor diesem Hintergrund kann c. 230 § 1 als eine Norm zum Schutz der so verstandenen weiblichen Eigenart der Frau, ihrer spezifischen Berufung aufgefasst werden. Sie solle nicht in die spezifisch männlich-institutionelle Dimension hineingezwängt werden²⁴⁴. Zugleich wird sie vor der durch eine amtliche *und* permanente Ausübung der liturgischen Dienste möglicherweise auftretenden Illusion bewahrt, selbst zum Priestertum berufen zu sein²⁴⁵. Um die spezifisch klerikalen, insbesondere priesterlichen liturgischen Aufgaben zieht c. 230 § 1 eine Schutzzone mit der Grenze »dauerhafte liturgische Bestellung«. Aus ihr bleiben Frauen um ihrer eigenen Identität willen ausgegrenzt²⁴⁶.

243 Vgl. *Recchi*, Donna, 537 Anm. 42 mit Bezug auf A.G. Martimort.

244 Vgl. *Ottani*, Statuto, 82 sowie *Recchi*, Ministeri, 299 und 308 mit dem Hinweis, die Frau könne der durch die Schaffung laikaler Ämter drohenden Bürokratisierung der Pastoral mit der für sie typischen Förderung personaler Beziehungen debürokratisierend entgegenwirken.

245 Vgl. symptomatisch *I. Raming u.a.* (Hg.), *Zur Priesterin berufen*. Gott sieht nicht auf das Geschlecht. Zeugnisse römisch-katholischer Frauen, Thaur/Wien/München 1998 und *W. Ertel / G. Forster* (Hg.), »Wir sind Priesterinnen«. Aus aktuellem Anlass: Die Weihe von Frauen 2002, Düsseldorf 2002.

246 Vgl. *Recchi*, ministeri, 310f. In diesem Sinne stellt *Bernard*, Frau, 157 mit Recht fest, in diesem Canon spiegle sich die amtliche Position zur Ordination der Frau. In gedrängter Form findet sich dieser Argumentationsgang bereits in einem Papier des Jesuiten *J.D. Fessio*, das auf der Bischofssynode von 1987 zirkulierte. Fessio war einer der vom Papst zur beratenden Teilnahme an der Synode berufenen Theologen. Die sexuelle Differenzierung verweise auf eine geheimnisvolle Komplementarität von Mann und Frau. Wie der eheliche Akt von gleicher Würde und gleichermaßen aktiver Partizipation bei Verschiedenheit der Rollen geprägt sei, so seien auch die unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau in der Kirche gottgewollt: »The woman is active in receiving from outside of her that which comes from the man and nourishing within her the new life which is the fruit of their union. The man is active in giving what is interior to him into the womb of the woman. For this reason, even though both man and woman come from the creative act of a God who contains eminently all the perfections of all his creatures, woman has been created by God to represent what he and the woman are not: the creating God who gives being to nothingness, who speaks his word into the receiving void. He speaks, and material creation (*materia; mater*) is. This does not imply any difference in dignity in man and woman as creatures of God. But it does express a difference in roles intended by God God becomes man and specifically male, not arbitrarily but because God has created the real-symbolic world of men and women precisely to provide for himself a language in which he can speak to us. The male Christ therefore represents and is the presence of God the Father (whose perfect image he is) in the midst of the maternal creation and maternal church which is Mary. ... While the entire church is feminine and maternal, the clerical ministry within the church is by nature masculine and paternal.« Vor diesem Hinter-

Geschlechtsspezifische Sondergesetze sind vom spezifischen kodikarischen Gleichheitsbegriff (*vera aequalitas*) des c. 208 gedeckt. Er beinhaltet einen in der Taufwürde gründenden Gleichwertigkeitsgrundsatz. Anders als im Staat folgt aus dieser substantiellen Gleichheit jedoch weder ein Anspruch auf Gleichbehandlung im Gesetz noch vor dem Gesetz. Gesetzgeber und Rechtsanwender sind auch dort, wo der CIC rechtliche Möglichkeiten für alle Laien vorsieht, berechtigt, sich in ihrem Vorgehen frei an geschlechtlichen Kriterien zu orientieren²⁴⁷.

So ist es nach c. 230 § 2 zulässig, Männern wie Frauen die liturgischen Aufgaben des Lektors, des Kommentators, Kantors oder andere Aufgaben auf Zeit zu übertragen. Einen Anspruch, nicht wegen des Geschlechts für diese Funktionen abgelehnt zu werden, begründet die *vera aequalitas* nach c. 208 nicht. Dem klaren Wortlaut nach könnte der Diözesanbischof für seine Diözese den befristeten Lektorendienst rechtskonform auf Männer oder Frauen beschränken. Er könnte für seine Diözese gesetzlich auch ein Ungleichbehandlungsverbot verfügen. Ihmzufolge dürfte niemand wegen des Geschlechtes vom Lektorendienst ausgeschlossen werden. Diese Regelungskompetenz gehört zur Regierungsgewalt des Diözesanbischofs, kraft der er Leiter, Förderer und Wächter des gesamten liturgischen Lebens in seiner Diözese ist²⁴⁸. Seine Regelungskompetenz ist jedoch nicht für alle in c. 230 § 2 erfassten liturgischen Aufgaben gleich umfänglich. Auf den ersten Blick nicht erkennbar, aber durch verbindliche Auslegung klargestellt, enthält c. 230 § 2 ein weiteres geschlechtsspezifisches Sondergesetz.

Der uneinheitlichen Praxis der Zulassung von Mädchen zum Ministrantendienst entsprachen in offiziellen Äußerungen²⁴⁹ wie in der Literatur zwei gegensätzliche Auffassungen über die kodikari-

grund bewirke die unmittelbare Nähe einer am Altar helfenden Frau zwar nicht die Ungültigkeit des Sakraments. Aber »it would be in serious disharmony with the very nature and character of the whole order of grace and redemption, the mediation of the priest and the symbolic character of the role which is specifically that of the woman as representative of creation and the church«; vgl. Synod 1987/Father Fessio. Reasons Given Against Women Acolytes and Lectors, *Origins* 17 (1987), 397–399, hier 398f.

247 Vgl. zum kodikarischen Grundsatz wahrer Gleichheit Lüdecke, Grundstellung.

248 Vgl. c. 381 § 1 in Verbindung mit cc. 835 § 1, 838 § 4 und 135 § 2.

249 Vgl. die Zusammenstellungen bei L. Müller, Gilt das Verbot der Meßdienerinnen noch?, *AKathKR* 155 (1986), 126–137, 126f.; P.C. Düren, Mädchen für den Ministrantendienst?, *Klerusblatt* 99 (1990), 127–132, hier 127f. und W. Waldstein, Eine »authentische Interpretation« zu can. 230 § 2 CIC, *AKathKR* 163 (1994), 406–422, hier 411.

sche Rechtslage. Die einen sahen vorkodikarische Verbote des Altardienstes von Mädchen bzw. Frauen weiter in Geltung. Für andere hatte der CIC frühere Verbote außer Kraft gesetzt, so dass der Ministrantendienst als eine der »anderen Aufgaben« in c. 230 § 2 auch Mädchen zugänglich sein konnte²⁵⁰. Am 30. Juni 1992 behandelte der Päpstliche Rat zur Interpretation der Gesetzestexte die Frage²⁵¹, ob zu den liturgischen Funktionen (*munera*), die nach c. 230 § 2 CIC männliche wie weibliche Laien wahrnehmen können, auch der Altardienst zu rechnen sei. Er gab die Antwort: *Affirmative et iuxta instructiones a Sede Apostolica dandas*²⁵². Der Papst hat diese Auslegung am 11. Juli 1992 bestätigt und ihre Promulgation angeordnet.

Formal geht es um eine authentische Interpretation *per modum legis*; sie bindet wie ein Gesetz²⁵³. Die Antwort formuliert ent-

250 Vgl. in überzeugender rechtlicher Argumentation Müller, Verbot, 126–137. Als Überblick mit Angabe der wichtigsten Literatur zu dieser Auseinandersetzung W. Beinert, Brauchen wir Ministrantinnen?, Klerusblatt 99 (1990), 414–419; Düren, Mädchen, 127–132; L. Navarro, Il servizio all'altare e le donne (commento all'interpretazione autentica del can. 230 § 2), IE 7 (1995) 382–395, hier 388–392 sowie insbesondere für Deutschland Althaus, Rezeption, 233.

251 Sie war nach T. Rincón-Pérez, El servicio al altar de las mujeres a tenor del c. 230 § 2, JC 35 (1995), 251–264, 251 auf Ersuchen verschiedener, vor allem angelsächsischer Episkopate, von der C. Cult. vorgelegt worden.

252 »Bejahend und gemäß den vom Apostolischen Stuhl zu gebenden Instruktionen«; vgl. PCI, Responsio ad dubium vom 11. Juli 1992, AAS 96 (1994), 541. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Kongregation von dieser Entscheidung nicht überrascht, sondern vom Rat zuvor konsultiert wurde. Dies sieht PB Art. 155 für »Angelegenheiten von größerer Bedeutung« vor. Nach PB 156 bietet der Rat den Dikasterien Unterstützung an bei der rechtskonformen Abfassung von Instruktionen.

253 Vgl. c. 16 § 2; PB Art. 155 sowie F. Kalde, Gesetzgebungstechnische Anmerkungen zu den authentischen Interpretationen »per modum legis« zum CIC/1983, in: W. Aymans / K.T. Geringer (Hg.), Iuri canonici promovendo (FS H. Schmitz), Regensburg 1994, 253–272, hier 262–264. Die Verbindlichkeit wird nur von Waldstein, Interpretation bestritten. Er geht von einer gesetzesändernden Intention des Rates aus und argumentiert gegen die Entscheidung mit alten und neuen Gründen für das Verbot von Ministrantinnen. Die Kommission habe gegen geltende Auslegungsregeln verstoßen, ihr Ergebnis sei mit dem objektiven Normsinn nicht in Einklang zu bringen. Es gebe also gar keine »Interpretation« (gemeint ist eine nach der Auffassung Waldsteins »richtige« Interpretation) und so auch keine »authentische« Interpretation. Trotz formeller Zuständigkeit der Kommission handle es sich um einen nichtigen Akt. Er ändere am Verbot der Messdienerinnen nichts. Die Ungültigkeit der Entscheidung sollte daher auch verlautbart werden. Hier wird verkannt, dass »eine Antwort der auslegenden Kommission verpflichtet, nicht weil sie auf überzeugenden Motiven basiert, sondern weil die gesetzgeberische Autorität sie bindend will«; vgl. R.J. Kard. Castillo Lara, Die authentische Auslegung des kanoni-

sprechend römisch-katholischem Kurialstil in Kurzformeln²⁵⁴ eine eingeschränkte Bejahung. Der Altardienst ist zu den in c. 230 § 2 für alle Laien zugänglichen »anderen Aufgaben« zu rechnen. Frühere Verbote sind nicht mehr in Kraft. Der Altardienst wird aber nicht im gleichen Sinne wie die übrigen zu den für Laien zugänglichen Aufgaben gezählt, sondern nach Maßgabe von noch zu erlassenden Instruktionen, d.h. Ausführungsbestimmungen²⁵⁵ des Apostolischen Stuhls. Klargestellt ist damit, dass Frauen bzw. Mädchen gemäß c. 230 § 2 CIC den Altardienst ausüben können. Die nähere Ausgestaltung dieser Möglichkeit ist Sache der angekündigten Instruktionen²⁵⁶.

Der Papst hatte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin angewiesen, die Entscheidung des PCI bekannt zu machen und genau zu beleuchten, was der Canon und seine authentische Interpretation vorschreibe. Dem folgte die Kongregation in Form einer zusammen mit der authentischen Interpretation abgedruckten *Litterae circulares* vom 15. März 1994 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen²⁵⁷. Der Rat wartete mit der Ausführung des Promulgationsbefehls. Seine Entscheidung wurde im Juni-Heft der AAS von 1994 mit dem Schreiben der Kongregation als Anlage unter den »Acta Consiliorum« abgedruckt. Der Auslegungsrat signalisierte so die besondere Bedeutung des Schreibens für das Verständnis seiner autoritativen Interpretation.

Das Rundschreiben der Kongregation enthält Erläuterungen und Anwendungsvorgaben zu c. 230 § 2 in seiner authentisch ausgelegten Bedeutung. Es geht ungeachtet des gewählten literarischen

schen Rechts im Rahmen der Tätigkeit der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des *ius canonicum*, ÖAKR 37 (1987/88), 209–228, hier 226. Die Kritik Waldsteins stellt ungeachtet des Versuchs zwischen Gesetzgeber und Kommissionstätigkeit zu unterscheiden eine Infragestellung der päpstlichen Autorität dar. Der Papst ist der Aufforderung Waldsteins nicht nachgekommen.

254 Vgl. Kalde, Gesetzgebungstechnische Anmerkungen, 262 sowie A. Pugliese, *Clausulae apostolicae*, in: DMC I, 698–700.

255 C. 34.

256 Waldstein, Interpretation, 419 meint irriger Weise, das PCI gebe »grünes Licht« für »rechtsändernde Instruktionen« oder ermuntere dazu. Dem PCI fehlt die Kompetenz zur Delegation von Gesetzgebungsgewalt an eine Kongregation.

257 AAS 96 (1994), 541f.; vgl. Rincón-Pérez, Servicio, 251. Der Text spricht selbst vom päpstlichen Auftrag an die Kongregation. Daher ist es abwegig die *iuxta ... dandas*-Formel wie W. Waldstein, Interpretation, 419 als »Aufforderung« oder »Rat« der Interpretationskommission zum Erlass von Regelungen zu verstehen.

Genres um eine Instruktion für die Gesetzesanwender²⁵⁸. Sie *erläutert*, die Norm erlaube die Übertragung von liturgischen Aufgaben an Laien, schreibe sie aber nicht vor. Ein Recht der Laien darauf gebe es nicht²⁵⁹. Diesbezügliche Entscheidungen von – auch vielen oder benachbarten – Amtsbrüdern binden den Diözesanbischof nicht²⁶⁰. Ihm wird hier nicht eine Kompetenz erteilt. Er wird an seine Regelungskompetenz und -verantwortung erinnert und gegen etwaige gruppenspezifische Zwänge im Kreise der Bischöfskollegen bestärkt.

Seine Verantwortung besteht, »soweit sie in c. 230 § 2 vorgesehen ist«²⁶¹. Ihre Grenzen ergeben sich aus den *Ausführungsanweisungen* der Kongregation. Der Diözesanbischof soll die Auffassung der Bischofskonferenz hören²⁶². Der Austausch über gemeinsame Kriterien und einheitliches Vorgehen ist sinnvoll²⁶³. Sie binden nicht. Sodann dürfen die Vorkehrungen des Diözesanbischofs nicht

258 Die C. Cult. ist Trägerin von ausführender Gewalt, in dieser Frage zuständig und somit befugt zur Herausgabe von Ausführungsbestimmungen; vgl. c. 34 § 1. Die Selbstbezeichnung ist kein sicheres Kriterium. Trotz der klaren Festlegung des Terminus *instructio* haben römische Dikasterien sie auch unter anderer Bezeichnung erlassen; vgl. H. Socha, in: MKCIC 34, 12. Allgemein von »instrucciones« spricht Rincón-Pérez, Servicio, 252.256; ebenso L. Navarro, Servicio, 392. In ME 230 (1994), 305 trägt der Abdruck die Überschrift »Instructio«.

259 Vgl. AAS 96 (1994), 542 n. 1 und 4 sowie oben 3.2.3.4.3.

260 Vgl. ebd., n. 1. Die Ausdrucksweise *licentia ab aliquo Episcopo concessa* darf nicht so (miss)verstanden werden, als sei über die in c. 230 § 2 enthaltene Erlaubnis immer auch eine ausdrückliche des Diözesanbischofs erforderlich. Nach cc. 228 § 1 in Verbindung mit 230 § 2 ist es der jeweilige Zelebrant, der über die bedarfsweise Hinzuziehung geeigneter Laien entscheidet; vgl. H.J.F. Reinhardt, in: MKCIC 230, 6. Unbeschadet bleibt die Kompetenz des Diözesanbischofs zu eigenen Regelungen, einschließlich des Verbots, Laien allgemein oder nur Frauen, liturgische Aufgaben zu übertragen. Verzichtet er auf eigene Regelungen, kann der Zelebrant von der Erlaubnis seines Diözesanbischofs ausgehen.

261 Vgl. C. Cult., Litterae circulares, 542 n. 2. Die Bischöfe von Augsburg und Rottenburg-Stuttgart missverstehen den Vorgang. Sie meinen, mit diesem Schreiben der C. Cult. sei es in ihr Ermessen gestellt worden, Mädchen zum Ministrantendienst zuzulassen; vgl. Abl. Augsburg, 1994, 402 sowie Abl. Rottenburg-Stuttgart 1995, 355; Abl. Essen 37 (1994), 87, Nr. 124; Abl. Paderborn, 137 (1994), 137. Andere Bischöfe halten – mit identischen Formulierungen – ihre diesbezügliche Kompetenz ebenfalls für neu, nennen aber Interpretation und Rundschreiben zusammen als Grundlage; vgl. Abl. Eichstätt 1995, 34, Nr. 20; Abl. Köln 1995, 9, Nr. 5; Abl. Paderborn 1994, 137, Nr. 178.

262 Vgl. AAS 96 (1994), 541f n. 1. Nach Abl. Paderborn 137 (1994), 137, Nr. 178 ist dies innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz am 25. April 1994 erfolgt. Abl. Eichstätt 142 (1995), 34, Nr. 20 spricht von einer Beratung im Ständigen Rat.

263 Vgl. Rincón-Pérez, Servicio, 257f.

die edle Tradition der Heranziehung von Knaben zum Altardienst beeinträchtigen. Durch sie seien bekanntlich die Priesterberufungen glücklich vermehrt worden. Die Verpflichtung zur Unterstützung solcher Jungengruppen bleibe immer bestehen²⁶⁴. Damit soll der angenommenen Gefahr gewehrt werden, aus der bisherigen maskulinen Exklusivität könne eine feminine werden²⁶⁵. Möglicherweise ist darin auch ein Hinweis auf getrennte Jungen- und Mädchengruppen zu sehen²⁶⁶. Des weiteren werden anders als bei Jungengruppen für die Zulassung von Mädchen zum Ministrantendienst »besondere Gründe« verlangt²⁶⁷. Sie und die Zulassung von Mädchen muss (*debet*) der Diözesanbischof den Gläubigen klar und deutlich (*plane*) erklären²⁶⁸. Er soll darauf hinweisen, die Norm finde bereits breite Anwendung. Frauen dürften Lektorinnen, außerordentliche Kommunionausteilerinnen sein und andere Funktionen nach c. 230 § 3 ausüben, soweit weder Kleriker noch instituierte Akolythen anwesend sind²⁶⁹. Schließlich muss (*debet*) bei all dem das eingangs erläuterte Prinzip klarbleiben, dass alle in c. 230 § 2 gemeinten liturgischen Aufgaben nach dem Urteil des Diözesanbischofs²⁷⁰ auf Zeit übertragen werden, ohne dass ein Recht von Laien, gleich welchen Geschlechts, darauf besteht²⁷¹.

Die authentische Interpretation und die Ausführungsbestimmung der Kongregation weisen c. 230 § 2 trotz neutralen Wortlauts als

264 Vgl. *C. Cult.*, Litterae circulares, n. 2: Sancta Sedes ... commonefacit peropportuno esse, ut clara teneatur traditio quod attinet ad munus ad altare ex parte puerorum. Notum enim est hoc effuisse ut sacerdotales vocationes feliciter auferantur. Semper igitur manebit officium ut puerorum ministrantium manipuli continentur et sustententur. Zu dem strittigen Argument der Förderung von Priesterberufungen vgl. *Beinert*, Ministrantinnen, 418.

265 Vgl. *Rincón-Pérez*, Servicio, 258f.

266 Vgl. *Th. Maas-Ewerd*, Rom und das Thema »Ministrantinnen«. Der Weg und die noch nicht überschaubaren Konsequenzen einer seit langem erwarteten Klarstellung, *Klerusblatt* 75 (1995), 13–15, 14. Im Bistum Eichstätt wurde im Anschluss an die Vorgaben der Kongregation darauf hingewiesen, das »Referat für die Ministrantenarbeit« werde künftig auch Veranstaltungen für Ministrantinnen anbieten; vgl. *Abl. Eichstätt* 1995, 34, Nr. 20.

267 Vgl. *AAS* 96 (1994), 542 n. 3. Zu denken wäre etwa an fehlende oder zu wenige Messdiener.

268 Vgl. *ebd.*

269 Vgl. *ebd.* Für *Maas-Ewerd*, Rom, 14 ist die so nahe gelegte Argumentation »kaum als besonders glücklich und trefflich einzustufen«. Der Diözesanbischof hätte seine besonders begründete Zulassung von Ministrantinnen durch den Hinweis als Zugeständnis zu unterstreichen, Frauen könnten doch, wo geeignete Männer fehlten, immer schon bestimmte Aufgaben wahrnehmen.

270 D.h. nach seinen Vorgaben, nicht zwingend von ihm; so mit Recht *Rincón-Pérez*, Servicio, 257f.

271 Vgl. *C. Cult.*, Litterae circulares, n. 4.

geschlechtspezifisches Gesetz aus. Ministranten sind ohne weiteres zulässig, ihre Förderung ist verpflichtend, es soll sie faktisch nach Möglichkeit geben, sie dürfen nicht abgeschafft werden. Ministrantinnen muss es nicht geben, sie sind begründungsbedürftig, eine Pflicht zu ihrer Förderung besteht nicht, ihre Existenz muss den Gläubigen besonders vermittelt werden.

Dem Wortlaut des authentisch interpretierten c. 230 § 2 und dieser Instruktionen zufolge hätte ein Diözesanbischof unter Einhaltung aller Vorsichtsmaßnahmen zum Schutz der Tradition der Ministranten für seine Diözese ein Ungleichbehandlungsverbot verfügen, d.h. seinen Priestern vorschreiben können, Frauen oder Mädchen zum Altardienst zuzulassen²⁷². Ein namentlich nicht genannter Bischof war sich dessen gleichwohl nicht sicher und fragte bei der Gottesdienstkongregation an, ob dies möglich sei. In einem persönlichen Schreiben vom 27. Juli 2001 hat die Kongregation ihre früheren Anweisungen zu der authentisch interpretierten Norm bekräftigt und »im Einklang mit ihnen« *normativ* klargestellt: Die Zulassung von Mädchen dürfe in keiner Weise Männer und insbesondere Jungen vom Altardienst ausschließen noch die Forderung enthalten, dass die Priester der Diözese Mädchen zulassen. Denn es müsse immer die Tradition des Altardienstes von Jungen beibehalten werden²⁷³.

Das in der Anfrage thematisierte Gebot, Mädchen zuzulassen, hätte die Pflicht, die Ministrantentradition fortzuführen, nicht zwingend tangiert. Auch Jungen hätten nicht wegen ihres Ge-

272 Ohne Bindung für den Diözesanbischof weisen materiell in dieses Richtung die »guidelines« der Liturgiekommission der US-amerikanischen Bischofskonferenz vom 16. Juni 1994, Nr. 2: »No distinction should be made between the functions carried out in the sanctuary by men and boys and those carried out by women and girls. The term ›altar boys‹ should be replaced by ›servers‹. The term »server« should be used for those who carry out the function of the instituted acolyte«; vgl. <http://www.usccb.org/liturgy/q%26a/mass/altar.htm> (eingesehen am 17. November 2003).

273 Vgl. *C. Cult.*, Litterae Congregationis vom 27. Juli 2001 (Prot. N. 2541/00/L), Notitiae 37 (2001), 397–399 sowie Com 33 (2001), 166–168, hier 167f.: »In accord with the above cited instructions of the Holy See such an authorization may not, in any way, exclude men or, in particular, boys from service at the altar, nor require that priests of the diocese would make use of female altar servers Having thus confirmed and further clarified the contents for its previous response to Your Excellency, this Dicastery wishes to assure you of its gratitude for the opportunity to elaborate further upon this question and that it considers this present letter to be *normative*« (Kursivierung N.L.). Das Schreiben ist vom Präfekten und vom Untersekretär der Kongregation unterzeichnet. Es beendet eine vorangegangene – möglicherweise kontroverse – Korrespondenz; vgl. ebd., 166. Der Hinweis auf die Verbindlichkeit deutet darauf hin.

schlechts abgewiesen werden dürfen. Die Kongregation gibt mit ihrer Begründung die Auffassung zu erkennen, die Tradition könne nur durch eine Bevorzugung von Jungen effektiv aufrecht erhalten werden. Nur Jungen gehören zum »berufungsfähigen Geschlecht«, und das berufungsfreundliche Milieu des Altardienstes darf durch den Einsatz von Mädchen nicht gefährdet werden²⁷⁴. Auch hier gilt: Die optische Nähe zum Priester soll nicht zu einer Normalität werden, die bei den Gläubigen das Bewußtsein für die Exklusivität männlichen Priestertums abschwächen oder bei den Mädchen die Illusion einer eigenen Priesterberufung bewirken kann²⁷⁵. Damit will der Apostolische Stuhl dazu beitragen, dass Mädchen angemessen »in ihre Stellung und Aufgabe als Frauen in der Kirche hineinwachsen«²⁷⁶.

Die Bestimmung der rechtlichen Eigenart der Interpretation wie der Anwendungsvorschriften ist schwierig. Dass eine authentische Interpretation zusammen mit Ausführungsbestimmungen promulgiert wird, ist einmalig. Ist die Auslegung als bloße Klarstellung zu verstehen, der Ministrantendienst habe schon immer zu den in c. 230 § 2 genannten »anderen Aufgaben« gehört, d.h. als Erklärung von in sich klaren Worten des Gesetzes mit rückwirkender Geltung²⁷⁷? Oder ist die Entscheidung des PCI, der Ministrantendienst sei zu den »anderen Aufgaben« zu rechnen, die Klärung eines zweifelhaften Gesetzes oder eine über den Wortlaut hinausgehende und damit erweiternde Auslegung ohne Rückwirkung²⁷⁸? In allen drei Fällen bedeuteten die Instruktionen und die spätere, von ihr als normativ verstandene Erklärung der C. Cult. eine Beschränkung der *omnis potestas* des Diözesanbischofs nach c. 381 § 1 in Verbindung mit c. 230 § 2. Zu einem solchen Eingriff ist die Kongregation nicht befugt. Mit diesem Inhalt entbehrte ihre dem Gesetz strikt untergeordnete Instruktion im Sinne von c. 34 der Rechtskraft²⁷⁹. Gesetzgebungskompetenz hat die

274 Beinert, Ministrantinnen, 414. Er regte schon damals eine Entscheidung dieser Frage durch den Diözesanbischof an. Sie müsse sich gleichwohl orientieren an »den konkreten Umständen, als da sind der Bewußtseinsstand der Gemeinde und vor allem auch der Ministranten-Buben. Gegen sie und unbegründet sollte man Änderungen nicht treffen«.

275 Vgl. die Wiedergabe entsprechender Bedenken bereits bei M. Kehl, Ministrantinnen ja oder nein. Überlegungen im Anschluss an die Instruktion »Inaestimabile donum«, HerKorr 35 (1981), 155–159, hier 157.

276 So hatte bereits Beinert, Ministrantinnen, 414 eine Grunddimension der Ministrantinnenfrage umschrieben. Vgl. auch Synod 1987 / Father Fessio, 399.

277 Vgl. c. 16 § 2 sowie Huels, Instruktion, 498f.

278 Eine solche extensive Interpretation nimmt Rincón-Pérez, Servicio, 255 an.

279 Vgl. c. 34 § 2 sowie H. Socha, in: MKCIC 34, 8 und 33, 4 und 6.

Kongregation in der Regel nicht²⁸⁰. Sie wurde ihr vom Papst nicht delegiert²⁸¹. Er hat ihre Anwendungsvorschriften auch nicht *in forma specifica* approbiert²⁸². Auch von daher könnten ihre Anordnungen nicht verpflichten.

Die beiden Interventionen der Kongregation können nur dann als verpflichtend gelten, wenn schon nach dem authentisch interpretierten c. 230 § 2 der Umfang der *omnis potestas* des Diözesanbischofs in Bezug auf den Altardienst eingeschränkt ist, d.h.: Die Auslegung des Rates unterteilt die liturgischen Aufgaben in c. 230 § 2 in zwei Arten. Für den Lektor auf Zeit, den Kommentator, Kantor und weitere Dienste besteht mangels eines päpstlichen Vorbehalts die diözesanbischöfliche Zuständigkeit in vollem Umfang. Für den Altardienst wird ein Vorbehalt von Rechts wegen vorausgesetzt²⁸³. Diese Auslegung schränkt den Umfang des Gesetzes insoweit ein. Sie ist als restriktive Interpretation ein Akt der Rechtsfortbildung, ein »verdeckter Gesetzgebungsakt«, und gilt daher nicht rückwirkend²⁸⁴. Der so interpretierte Gesetzessinn

280 Vgl. PB Art. 18b.

281 Vgl. c. 30.

282 Vgl. zu diesen beiden Möglichkeiten der Ermächtigung eines Dikasteriums zu legislativen Akten A. Viana, *El reglamento general de la Curia Romana* (4.II.1992). *Aspectos generales y regulación de la aprobaciones pontificia en forma especifica*, JC 32 (1992), 501–529, hier 508–523; J.A. Provost, *Approval of curial documents in forma specifica*, Jurist 58 (1998), 213–225. Eine solche *approbatio in forma specifica* hätte ausdrücklich im Dokument vermerkt werden müssen; vgl. RGCR (1992), Art. 110 § 4 sowie RGCR (1999), Art. 126 § 4.

283 Vgl. c. 381 § 1. P.A. Bonnet, *Adnotatio ad responsum authenticum circa can. 230 § 2 CIC*, PerC 85 (1996), 117–129, hier 127 versteht *et iuxta instructiones a Sede Apostolica dandas* als präzisierenden Zusatz zum normativen Text. Der Diözesanbischof bleibe die einzige »natürlich« zuständige Regelungsautorität. Wäre dem so, dürften die Instruktionen der Kongregation diese Kompetenz nicht beschränken. Tatsächlich greifen sie jedoch darin ein. Dazu ist sie nur befugt, wenn die Legitimation bereits im authentisch interpretierten Gesetzessinn liegt.

284 Vgl. H. Socha, in: MKCIC 16, 10–14; J. Otaduy, *Natura y funcion de la comision pontificia para la interpretacion del CIC*, JC 24 (1984), 749–767, hier 753–756 sowie G. May / A. Egler, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, 192: »Der Gesetzgeber kann ein Gesetz ausdehnen oder einschränken auch gegen den im Gesetz kundgetanen Willen und diese Ausdehnung oder Einschränkung aus Bescheidenheit »Interpretation« nennen (c. 16 § 2)«. Nach Art. 155 PB bedarf jede authentische Interpretation der *firmatio* des Papstes. Diese gilt durch Information des Papstes oder durch seinen Promulgationsbefehl für gewöhnliche Fälle als erteilt. Die ordentliche Formel dafür sei: *Summus Pontifex in Audientia (...) de supradicta decisione certior factius, eam publicare iussit*; vgl. J. Herranz, *El Pontificio Consejo para la interpretacion de los textos legislativos*, JC 30 (1990), 115–132, hier 122 mit Anm. 29. Im Falle einer gesetzesändernden, d.h. auch einer restriktiven Interpretation sei die *approbatio in forma specifica* des Papstes erforderlich; vgl. ebd.,

bietet die Legitimationsgrundlage für die Anweisungen der Kongregation²⁸⁵.

Der gesamte c. 230 hat aufgrund der authentischen Interpretation seines zweiten Paragraphen eine neue Systematik erhalten. Sie würde

122. Die Formel, mit der die authentische Interpretation zu c. 230 § 2 approbiert wurde, enthält zusätzlich die ausdrückliche Bekräftigung: »Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia die 11 Iulii 1992 infrascripto impertita, de supradicta decisione certior factus, eam confirmavit et promulgari iussit« (Kursivierung N.L.). *Rincón-Pérez, Servicio*, 255f. sieht darin ein »Indiz« für eine Auslegung mit spezifischer Approbation. *J. Herranz, Interpretación auténtica: El Consejo Pontificio para la Interpretación de los Textos Legislativos*, JC 35 (1995), 501–527, hier 508 nennt später eben diese erweiterte Formel als die ordentliche. Dies entspricht auch der durchgängigen Formulierungspraxis des Rates; vgl. die Zusammenstellung der authentischen Interpretationen http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_22091998_authentic-interp_lt.html. Es galt damals wie heute die aus Gründen der Rechtssicherheit eingeführte Vorschrift, eine spezielle Approbation sei ausdrücklich mit der Formel *approbatio in forma specifica* anzuzeigen. Ihr Fehlen begründet nach *Viana, Reglamente*, 529 die Vermutung zugunsten einer bloßen *approbatio in forma communis*. Diese würde im vorliegenden Fall zu nicht sinnvollen Ergebnissen führen. Gleichwohl kann von einem Dikasterium, das anderen Hilfestellung in Sachen Rechtsförmlichkeit anbietet, erwartet werden, dass es diese Vorschrift durchgängig einhält; vgl. entsprechend korrekt etwa *C. Cler. / PCI u.a.*, Mitarbeit der Laien. Die Infragestellung der Geltung – wie die von Waldstein; vgl. oben Anm. 254 – erübrigte sich dann.

285 Der gemeinsame Abdruck von authentischer Interpretation und Erläuterungen bzw. Anweisungen, der diesbezügliche Auftrag des Papstes an die Kongregation wie deren Verständnis von ihrer zweiten Intervention kennzeichnen die Anweisungen der Kongregation als Anwendungsvorschriften zu c. 230 § 2 in seiner authentisch interpretierten Bedeutung. Die Kongregation hatte anlässlich der Anfrage des Bischofs das PCI konsultiert. Der Rat habe ihr erklärt, es gehe um eine Frage der Anwendung. Dafür sei die Kongregation zuständig; vgl. *C. Cult.*, *Litterae Congregationis* vom 27. Juli 2001, 166 unter Berufung auf PB 62. Insoweit die Kongregation ihr jetziges Schreiben als bloße Erklärung ihrer früheren Instruktion sieht, gründet sie den Anspruch auf Verbindlichkeit auf ihre frühere Instruktion und geht von einer über den Fragenden hinausreichenden Geltung aus. Möglich ist auch der Standpunkt, die erste Instruktion habe den Erlass der besagten Vorschrift nicht zweifelsfrei ausgeschlossen. Dann ist das neue Schreiben der Kongregation inhaltlich eine weitere an eine untere Verwaltungsinstanz gerichtete Erklärung und Vollzugsanweisung in Bezug auf ein bestimmtes Gesetz und kann insoweit formal als *instructio particularis* zu der interpretierten Norm gemäß c. 34 eingestuft werden, die nur den Adressaten bindet. Aber auch in diesem Fall deutet die Kongregation mit der breiten Publikation darauf hin, dass sie das Dokument nicht nur als persönliche Antwort verstanden, sondern breit bekannt werden lassen will; vgl. *G. Read, Female altar servers: Permitted oder mandatory?*, *Canon Law Society Great Britain & Ireland Newsletter*, Nr. 130, June/2002, 56–58, hier 58. Die Kongregation gibt zu erkennen, sie werde ähnliche Anfragen im gleichen Sinne beantworten.

in einer Neufassung der Norm in vier Paragrafen mit absteigender Geschlechtsspezifität deutlicher: § 1 enthielte den gesetzlichen exklusiven Vorbehalt der liturgischen Laienämter für Männer. Ein neuer § 2 hätte die gesetzliche Bevorzugung von Jungen in Bezug auf den Ministrantendienst im Sinne der authentischen Interpretation und der Anwendungsweisungen zu normieren. § 3 (bisher § 2) und § 4 (bisher § 3) böten geschlechtsneutral die Ermöglichung der Übernahme der Aufgaben des Lektors, Kommentators, Kantors und anderer sowie der außerordentlichen Übernahme bestimmter Aufgaben²⁸⁶. Geschlechtsneutral formulierte Gesetze dürfen geschlechtsspezifisch angewendet werden.

Das bedeutet: Ein Pfarrer durfte und darf nach dem verbindlichen Verständnis des Gesetzes Mädchen aufgrund ihres Geschlechts mit Blick auf das Gemeinwohl vom Ministrantendienst ausschließen²⁸⁷. Er ist davor geschützt, Ministrantinnen zulassen zu müssen. Er könnte ein entsprechendes Gesetz seines Diözesanbischofs von der PCI auf seine Übereinstimmung mit gesamtkirchlichen Gesetzen überprüfen und gegebenenfalls seine Nichtgeltung feststellen lassen²⁸⁸. Gegen die Einzelanordnung des Diözesanbischofs können

286 Der Abhebung des Ministrantendienstes von den übrigen in c. 230 § 2 enthaltenen liturgischen Funktionen ist auch in der neuen IGMR³ 2002 n. 107 umgesetzt: »Liturgica munera, quae non sunt propria sacerdotis vel diaconi, et de quibus superius ... dicitur, etiam laicis idoneis a parochio vel rectore ecclesiae selectis, committi possunt liturgica benedictione vel temporanea deputatione. Quoad munus inserviendi sacerdoti ad altare, servantur normae ab Episcopo datae pro sua dioecesi«. Inwieweit auf der im Anschluss an die Internetversion der Instruktion der Kongregation zum authentisch interpretierten c. 230 § 2 gegebene falsche Hinweis: »*Can. 230, § 4, cf. interpretatio authentica can. 910 § 2*« in die hier vorgetragene Richtung weist, kann dahingestellt bleiben.

287 Vgl. c. 223 § 2 CIC. Irrig ist die Auffassung, die Laiendienste allgemein und Ministranten bildeten eine »offene Gruppe«. Jeder und jede Gläubige habe aufgrund von Taufe und Firmung das Recht, in der Liturgie mitzuwirken. »Der einzig wirkliche Grund« für den Pfarrer, »jemanden zurückzuweisen, besteht darin, daß sein Dienst am Altar aufgrund seiner Lebensführung oder seiner Überzeugungen die Liturgie selbst Lügen strafen und in der Gemeinde Ärgeris erregen würde«; vgl. *Kunzler, Lob, 24f.*

288 Vgl. c. 135 § 2 und PB 158 sowie *J. Otaduy Guerin, La precedencia y el respeto: principios de relación entre la norma universal y la particular*, in: *PCI* (Hg.), *Ius in Vita et in Missione Ecclesiae. Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici. Ocurrente X. Anniversario Promulgationis Codicis Iuris Canonici 19.–24. Aprilis 1993*, Vatikanstadt 1994, 475–490, hier 483f. Vgl. auch *Herranz, Consejo, 127–130*. Die Regelungen deutscher Bischöfe sind insoweit rechtskonform. Wo eine Regelung getroffen wurde, wird erlaubt oder festgestellt, Mädchen können diesen Dienst ausüben. Das ist nur der Hinweis, es sei nicht verboten. Die Anwendung des Geschlechtskriteriums zum Ausschluss von Mädchen ist damit nicht untersagt. Unter Berufung auf die bischöfliche Re-

Priester den Weg der hierarchischen Verwaltungsbeschwerde einschlagen²⁸⁹.

Sowohl die Ungleichheit im Recht wie vor dem Recht ist von der in c. 208 festgestellten Gleichheit und Würde und Tätigkeit gedeckt und umfassen. Auf c. 208 kann der Vorwurf der Diskriminierung wegen des Geschlechts nicht gestützt werden. Der kirchliche Begriff der wahren Gleichheit umfasst nicht nur Standesunterschiede, sondern auch in der vom Lehramt verbindlich auszulegenden theolo-

gelung erlauben die Heranziehung von Mädchen Abl. Paderborn 137, Nr. 178; Abl. Eichstätt 1995, 34, Nr. 20; Abl. Rottenburg–Stuttgart, 355; Abl. Augsburg 1994, 402; Abl. Essen 37 (1994), 87, Nr. 124. Genauer formuliert Abl. Köln 1995, 9, Nr. 5: J. Kard. Meisner hat für das Erzbistum Köln die Entscheidung »jedem Pfarrer für seine Gemeinde ... anheim(gestellt)«. Abl. Berlin 72 (2000), 28, Nr. 46 stellt fest, »die Praxis des Ministrantendienstes neben dem Ministrantendienst« habe sich »in vielen Gemeinden bewährt«. Gleichwohl seien Meßdienerinnen nicht vorgeschrieben. Es »mag in Gemeinden pragmatische Gründe für die Pastoral geben, der ›Tradition des Dienstes am Altar durch die Meßdiener zu folgen«. Die Entscheidung soll immer im Einvernehmen mit dem Pfarrgemeinderat erfolgen«. Das darf nicht als rechtliche Bindung des Pfarrers missverstanden werden. Erklärte der Pfarrer gemäß § 13 Abs. 4 der Satzung der Pfarrgemeinderäte im Erzbistum Berlin vom 1. Mai 2003, Abl. Berlin 75 (2003), Nr. 6, 54–57, hier 56, sein begründetes Veto gegen den etwaigen Beschluss des Pfarrgemeinderates, Messdienerinnen zuzulassen, müsste eine erneute Beratung erfolgen. Bei Nichteinigung kann der Bischof angerufen werden. Er kann den Pfarrer nicht anweisen, Mädchen zuzulassen.

289 Vgl. cc. 1732–1739. Hinweise finden sich in *Sekretariat der DBK* (Hg.), Ministranten- und Ministrantinnenpastoral vom 24. Februar 1998 [Arbeitshilfen 141], Bonn 1998. Nicht selten nähme die Zahl der Ministrantinnen zu, die der Jungen ab. Es sollten Wege gesucht werden, »dieser Entwicklung entgegenzutreten«; vgl. ebd., 12, Nr. 3b. Bei der Gruppenarbeit sei Voraussetzung für die Einübung eines partnerschaftlichen und fairen zwischengeschlechtlichen Umgangs »die zumindest zeitweise Trennung der Gruppen nach Geschlechtern, um Mädchen wie Jungen Rückzugsräume zu bieten. Diese geschlechtsspezifische Arbeit im Rahmen einer reflektierten Koedukation ermöglicht es Mädchen wie Jungen, zumindest phasenweise in eigenen Gruppen selbstgewählte Formen und Inhalte verfolgen zu können«; ebd., 21, Nr. 5.4c. Hier wäre auch der Ort, die amtlichen Vorgaben angemessen zu vermitteln. Hinsichtlich der Berufungspastoral heißt es eher verallgemeinernd und parallelisierend: »Gerade im Zusammenhang mit dem Ministrantendienst bietet sich die besondere Gelegenheit, Jungen für den Ruf Gottes zum Priestertum bzw. Mädchen und Jungen zum Ordensstand zu sensibilisieren«; ebd., 17. Durch allgemeine Formulierungen wie in *Sekretariat der DBK* (Hg.), Pastorales Schreiben, 22 werden die Gläubigen im Unklaren über die legalen Möglichkeiten der Behandlung von Mädchen gelassen: »Auch in der erneuerten Liturgie ist die Aufgabe der Ministranten von großer Bedeutung. Neben den Jungen, die schon immer diesen Dienst ausgeübt haben, stellen sich heute auch viele Mädchen dafür zur Verfügung«. Der hier vermittelte Eindruck, als sei die Bereitschaft der Mädchen neu, wirkt angesichts der früheren Verbote und der heute gebotenen Ungleichbehandlung sonderbar.

gischen Anthropologie begründete geschlechtliche Unterschiede²⁹⁰. Der kanonische Gleichwertigkeitsgrundsatz enthält die Lizenz zur Ungleichbehandlung.

Zusammenfassung und Ausblick

1. In der katholischen Kirche ist »Feier« eine zentrale Kategorie zur Deutung und Vermittlung gottesdienstlichen Geschehens. Dessen Eigenart als Darstellung der Kirche und ihres Glaubens und damit verbunden seine identitätsbewahrende und -stabilisierende Funktion werden so akzentuiert. Liturgisches Feiern gehört zum Typus der geplanten, durchregelten und kontrollierten Manifestation des Festlichen. Aus kirchenrechtlicher Sicht kann dies für den kirchlichen Urfeiertag, den Sonntag, und seine Begehung in der Eucharistiefeyer exemplarisch ausdifferenziert werden.
2. Nach geltendem Recht ist der Sonntag ein vom Papst vorgeschriebener Tag der Freude über das Geheimnis der Auferstehung. Die grundlegende Rechtspflicht aller Gläubigen, ein heiliges Leben zu führen, konkretisiert der Papst durch das gesetzliche Gebot, die österliche Freude durch die Teilnahme an der sonntäg-

290 Dem entspricht, dass bereits die Botschaft der Bischofssynode von 1971 *De iustitia in mundo* unter der Überschrift »Verwirklichung der Gerechtigkeit« für die Frauen im gesellschaftlichen Leben und in der Kirche nicht – wie noch in einem Entwurf – einen Anteil an Verantwortung und Beteiligung forderte, der denen der Männer gleich ist, sondern den Frauen »gebührenden« Anteil; vgl. AAS 63 (1971), 923–942, hier 933 sowie M. Agudelo, Die Aufgabe der Kirche bei der Emanzipation der Frau, Conc(D) 16 (1980), 301–306, hier 302. Die Eigenart des kirchlichen Gleichheitsbegriffs bleibt unverstanden, wenn etwa in Bezug auf die liturgischen Laienämter von einer »offenkundigen Diskriminierung« gesprochen wird; so J. Huels, Women's role in Church law: Past and present, *New Theology Review* 6 (1993), 19–31, hier 25 und ähnlich Stubenrauch, Träger, 197f.200.211 oder wenn behauptet wird: »Entweder handelt es sich hier um Vorbereitungsstufen für das Weihesakrament, dann stehen diese Dienste rechtssystematisch am falschen Platz, oder es handelt sich um »Laienämter«, dann müssen sie auch für Frauen zugänglich sein«; so P. Krämer, Was brachte die Reform des Kirchenrechts?, StZ 201 (1983), 316–326, hier 326 Anm. 23. Ders., Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche (Kohlhammer Studienbücher Theologie XXIV/2), Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 33f. formuliert vorsichtiger, der Unterschied könne »wohl kaum« mit c. 208 vereinbar sein, und als Laienämter »müßten« sie auch Frauen zugänglich sein. Offensiver, aber nicht tragfähiger L. Gerosa, Das Recht der Kirche (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie XII), Paderborn 1995, 221: Mit c. 230 § 1 gerate der Papst »in Widerspruch zu Grundsätzen des Konzils« und in einen »klaren Widerspruch ... zum Prinzip der Rechtsgleichheit unter allen Gläubigen (c. 208)«. Ein solches Prinzip gibt es weder im Konzil noch im Codex. Überdies erklärt der Autor nicht, was aus dem behaupteten Widerspruch folgte.

lichen Eucharistiefeier und den Verzicht auf unangemessene Aktivitäten zum Ausdruck zu bringen. Die Missachtung dieses Gebots gilt als schwer sündhaft. Der Papst ist überzeugt, dass diese Rechtsverpflichtung notwendig ist, damit der Sonntag seine sinnenthüllende²⁹¹ und gemeinschaftsbildende wie -stärkende²⁹² Funktion erfüllen kann. Die Eucharistiefeier ist Gipfel und Zentrum des kirchlichen Lebens und bringt das amtliche Selbstverständnis der Kirche mindestens in Bezug auf ihre als unaufgebbar geltenden Strukturelemente zur Erscheinung.

3. Als Feier nach hierarchischer Weisung bringt die Eucharistiefeier die *communio hierarchica ecclesiarum*, den Vorrang der Universalkirche vor der Teilkirche zum Ausdruck²⁹³.

Die liturgische Vollzugsgestalt stellt »die Glaubenserfahrungen der Kirche als ... Erfahrungsraum zur Verfügung«²⁹⁴. Es geht nach amtlichem Selbstverständnis nicht nur um die Stimmungen und das subjektive Glaubensbewusstsein der Gläubigen²⁹⁵. Vielmehr gilt der Vorrang der sakramentalen Wirklichkeit vor der Psychologie, der Vorrang der Kirche vor der Versammlung der Feiernenden²⁹⁶.

4. Das II. Vatikanische Konzil hat die kirchliche Bedeutung der Taufe mittels der Kategorien des gemeinsamen Priestertums und der *participatio actuosa* aller Gläubigen an der Liturgie wiedergewonnen. Die frühere Trennung von Klerikern und Laien in Liturgen und Nichtliturgen, in liturgisch Teilnehmende und Nichtteilnehmende, Aktive und Passive, in Gläubige mit und ohne Zutrittsberechtigung zum Altarraum ist damit obsolet geworden. Lettner²⁹⁷ oder Kommunionbank (mit verschließbarer Mittelpfor-

291 Vgl. Johannes Paul II., *Dies Domini*, 2b.

292 Vgl. ebd., 35.

293 Vgl. C. Cler., Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* vom 28.05.1992, AAS 85 (1993), 838–850, Nr. 9 (dt.: VdAS 107).

294 Meyer-Blank, *Rollen*, 783. Das gilt so konfessionsübergreifend. Konfessionsabgrenzende Unterschiede ergeben sich erst aus dem einzutragenden Kirchenverständnis.

295 Vgl. *Sekretariat der DBK* (Hg.), *Pastorales Schreiben*, 15f.

296 Vgl. J. Kard. Ratzinger, *Zum Sinn des Sonntags*, FKTh 1 (1985), 161–175, hier 172. Das nachvollziehbare Bemühen um eine anthropologisch fundierte und erfahrungsbezogene Liturgiegestaltung (vgl. etwa W. Hahne, *Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung*, Freiburg/Basel/Wien 1999) findet in diesem Verständnis seine Grenze. Das amtliche Liturgieverständnis ist normativ. Liturgie wird in ihr »als Selbstaussdruck des Menschen, aber des Menschen, wie er sein soll« verstanden; vgl. Schilson, *Gottesdienst*, 60f. unter Berufung auf Romano Guardini.

297 Vgl. J. Krüger, Lettner, in: LThK³ VI, 857f.

te) haben insoweit als architektonische »Kompetenzgrenze«²⁹⁸ zwischen Klerikern und Laien ausgedient²⁹⁹.

5. Die so in die Ausdrücklichkeit zurückgewonnene gleiche Taufwürde aller Gläubigen durchdringt bleibend alle Unterschiede in der Kirche, hebt sie aber nicht auf. Die universalkirchenrechtlichen Vorgaben wie die teilkirchlich ausfüllenden Vorschriften sind daher sensibel darauf bedacht, dass die konkrete rituelle Vollzugsgestalt der Eucharistiefeyer als »Feier in hierarchischer Ordnung« die *communio hierarchica fidelium* abbildet, d.h. die – rechtlich gesehen – hierarchische Zuordnung des Kleriker- und Laienstandes und der Geschlechter sowie die Binnenhierarchie des Klerikerstandes.

298 Vgl. G. Lukken, Die architektonischen Dimensionen des Rituals, LJ 39 (1989), 18–36, hier 31.

299 Das bedeutet nicht, auf eine architektonische Raumorganisation zu verzichten, in der die hierarchische Beziehung zwischen den am liturgischen Ritual Teilnehmenden zum Ausdruck kommt; vgl. IGMR ³2002 n. 294 mit der Maßgabe, der Kirchenraum solle die *ordinatio cohaerens et hierarchica* des versammelten Gottesvolkes widerspiegeln. Vgl. auch J.H. Emminghaus, Das Kirchengebäude als Ort der Meßfeier. Überlegungen aufgrund der erneuerten Meßordnung, in: T. Maas-Ewerd / K. Richter (Hg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier, Freiburg u.a. ²1976, 360–369, hier 361f. In der Liturgiewissenschaft wird seit einiger Zeit eine zweipolige Anlage oder ein »Ellipsenmodell« für den Kirchenraum diskutiert. Der Altar soll nicht mehr alleinige Mitte sein. In einem weiteren elliptischen Brennpunkt soll der Ambo als »Tisch des Wortes« akzentuiert werden. Zwischen den Brennpunkten werde so ein Bewegungs- und Handlungsspielraum gewonnen; vgl. A. Gerhards, Zwei Brennpunkte. Überlegungen zum sogenannten Ellipsenmodell für Kirchenraumanlagen, Gottesdienst 29 (1995), 113–115; ders., In der Mitte der Versammlung, Gottesdienst 30 (1996), 16; anschaulich ders. (Hg.), In der Mitte der Versammlung. Liturgischer Feerräume (Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven 5), Trier 1999 sowie neuerdings ders. / T. Sternberg / W. Zahner (Hg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestaltung katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), Regensburg 2003. Eine topische Konfiguration, die das einheitliche Zentrum offen lässt, kann ein Verhältnis der Gleichheit und Offenheit der Teilnehmenden signalisieren; vgl. Lukken, Dimensionen, 34. Für die Architektur als Bestimmungsfaktor der Beziehungen der Feiernden (vgl. ebd., 26.29f.) ist auch die kirchliche Autorität sensibel; vgl. T. Heinen, Cathedral renovation nearly complete Archdiocese continued with changes despite complaints of critics, Milwaukee Journal Sentinel Last Updated: Jan. 27, 2002 (<http://www.jsonline.com/news/Metro/jan02/16011.asp>; eingesehen am 10. November 2003). Mit Schreiben vom 4. Oktober 2002 an Kardinal Meisner als Vorsitzenden der Liturgiekommission der DBK sowie an den Bischof von Aachen, Mussinghoff, und den Bischof von Trier, Marx, hat sich die C. Cult. gegen das Ellipsenmodell u.a. gewandt, weil dieses die hierarchische Ordnung des Gottesvolkes unzureichend widerspiegele; vgl. S. Orth, Liturgie: Was ist ein guter Kirchenraum?, HK 57 (2003), 601–603, hier 602.

6. Dies geschieht durch die Festlegung der entsprechenden, nicht austauschbaren liturgischen Rollen der Kleriker, insbesondere des Priesters, und der übrigen Gläubigen sowie der Kleidung, Rede, Gestik und Raumgestaltung. Dadurch ergibt sich die Christus verkörpernde kleriker-, vor allem priesterspezifische *participatio actiosa* auf der einen Seite und die reagierende laienspezifische sowie beschränkte, doch gleichwertige frauenspezifische *participatio actiosa* auf der anderen Seite.

7. In der sonntäglichen Eucharistiefeyer geschieht – wegen der innigen Verbindung von Gottesbeziehung und Kirchlichkeit nach katholischem Selbstverständnis – wie in jeder Liturgie Doxologie als inszenierte Ekklesiologie³⁰⁰. Die Gläubigen sollen sich darin ihres glaubensgegründeten Lebenssinns ebenso wie des ihnen jeweils zukommenden Platzes in der kirchlichen Gemeinschaft vergewissern. Jede Erfüllung der Sonntagspflicht ist Gottesverehrung und Affirmation³⁰¹ der hierarchischen Struktur der Kirche in einem.

8. Jedem Stand und jedem Geschlecht wird positive Teilhabe am geschlossenen sinnhaften Ganzen der kirchlichen Gemeinschaft zugesprochen. Zugleich muss sich jede/r in das präfigurierte Geflecht einfügen, ohne Aussicht auf Änderung der spezifischen Rollenzuweisung. Auszufüllen ist die vorgegebene Rolle. Die Gläubigen sind vom autonomen Selbstentwurf entlastet. Im von der hierarchischen Spitze aufgrund ihres doktrinellen und disziplinären Definitionsmonopols gestalteten Akt der Gottesverehrung geschieht (auch) formalisierte Bestandssicherung und Selbstbestätigung im Sinne der Erhaltung eines lebendigen Kirchensinns³⁰². Mit seiner

300 Vgl. auch *Papst Johannes Paul II.*, Ansprache vom 9. Oktober 1998 anlässlich des Ad-limonia-Besuchs amerikanischer Bischöfe, OR 138 (1998), Nr. 234 vom 10. Oktober 1998, 6: »The liturgy, like the Church, is intended to be hierarchical and polyphonic, respecting the different roles assigned by Christ and allowing all the different voices to blend in one great hymn of praise«. Nach *Ratzinger*, *Geist*, 143 ist Ritus in der christlichen Liturgie »gestaltgewordener Ausdruck der Ekklesialität und der geschichtsübergreifenden Gemeinschaftlichkeit des liturgischen Betens und Handelns. In ihm konkretisiert sich die Bindung der Liturgie an das lebendige Subjekt Kirche, das seinerseits durch die Bindung an die in der apostolischen Überlieferung gewachsene Form des Glaubens gekennzeichnet ist«.

301 Zur Bejahung als Grundform allen Kultes vgl. *Pieper*, *Zustimmung*, 60–62.

302 Vgl. *E.-M. Faber*, *Sentire cum Ecclesia*, in: LThK³ IX, 471f. und *Schilson*, *Feier*, 86. Vgl. auch *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*, n. 52b: » ... die liturgischen Normen ... sind ein konkreter Ausdruck der authentischen Kirchlichkeit der Eucharistie; das ist ihr tiefster Sinn. ... Auch in unserer Zeit muss der Gehorsam gegenüber den liturgischen Normen wiederentdeckt und als Spiegel und Zeugnis der einen und universalen Kirche, die in

Hilfe sollen die Gläubigen die erfahrungsmäßige Kluft zwischen bürgerlicher Existenz mit der Koppelung von Gleichheit in Würde, Berechtigung und Partizipation und der spezifisch ständischen Existenz als katholische Kirchenglieder mit der Entkoppelung von gleicher Würde einerseits und standes- und geschlechtsspezifischer Berechtigung und Partizipation andererseits im Glauben überbrücken können.

9. Bei dieser Überbrückung kann den Gläubigen die je spezifische *participatio actuosa* helfen. Sie fungiert als virtuelle Kommunionbank, als Lettner im Kopf. Nicht mehr der Altar wird abgeschirmt. Als szenische Kompetenzgrenze halten Führungssymbolik, Vorbehaltsrechte und Abwehr von Rollendiffusionen³⁰³ für Herz und Auge der versammelten Gemeinde das Bewusstsein für den Unterschied vor allem zwischen Priestern und Laien, für den »dogmatischen ›Mehrwert‹ des geweihten Ordo«³⁰⁴ und damit für die hierarchische Struktur der Kirche lebendig³⁰⁵.

10. Die gemeinschaftsstabilisierende Funktion der sonntäglichen Eucharistiefeier bleibt gleichwohl prekär. Sie wird trotz der amtlichen Pädagogik der Einschärfung immer weniger nachgefragt. Vor dem Hintergrund der geschilderten Eigenart und Funktion kirch-

jeder Eucharistiefeier gegenwärtig geschätzt werden. Der Priester, der die heilige Messe getreu nach den liturgischen Normen feiert, und die Gemeinde, die sich diesen Normen anpaßt, bekunden schweigend und doch beredt ihre Liebe zur Kirche«. Zur spezifischen sozialen Funktion von zeremoniellen Reglements im staatlichen Zusammenhang vgl. M. Vec, Zeremonialwissenschaft im Fürstentum. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation (Ius Commune. Sonderhefte. Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte CVI), Frankfurt a.M. 1998.

303 Vgl. die entsprechende Abgrenzung der verschiedenen Rollen in C. Cler. u.a., Mitarbeit der Laien und – unnötig versteckt hinter dem Titel »Zum gemeinsamen Dienst berufen« – in der Rahmenordnung der DBK.

304 So K. Koch, Gemeindeleitung in Gegenwart und Zukunft. Notwendige Wege in pastoralen Notsituationen, in: ders., Kirche im Übergang zum dritten Jahrtausend. Wegweisungen für die Kirche der Zukunft, Fribourg 2000, 100–116, hier 102.

305 Vgl. Vec, Zeremonialwissenschaft, 147: »Der gemeine Mann geht nach dem, was äußerlich wahrnehmbar ist. Was Majestät ist, kann er sich nicht vorstellen, daher muss es ihm zeremoniell vor Augen geführt werden«. Funktional analog in Bezug auf die Leitung von Gemeinden, aber auch für die Liturgie gültig vgl. K.-H. Menke, Gemeinsames und besonderes Priestertum, IKZ Communio 28 (1999), 330–345, hier 338: »Es muss im Bewußtsein gerade des sogenannten einfachen Gläubigen deutlich bleiben: Nicht deshalb, weil einer bestimmte Funktionen erfüllen kann oder de facto realisiert, nicht deshalb, weil er theologisch kompetent und rhetorisch begabt ist, ist er Gemeindeleiter, sondern weil er durch die Handauflegung des Bischofs dazu ermächtigt ist. Christus ist das Haupt der Kirche; nur durch ihn ist die Kirche Kirche; und das muss auch strukturell sichtbar bleiben«.

lichen Feierns ist die Sorge Kardinal Meisners nachvollziehbar:
»Sonntag verloren – alles verloren!«³⁰⁶

(Abschluss des Manuskripts Februar 2004)

306 Vgl. J. Kard. Meisner, Warum der Heilige Vater die Notbremse ziehen musste. Der Ökumenische Kirchentag hat die Verwirrung in den deutschen Diözesen gefördert. Die Eucharistie-Enzyklika sollte Pflichtlektüre werden, Die Tagespost, Nr. 78 vom 3. Juli 2003, 6. Der Kardinal verdeutlicht das mit dem plastischen Vergleich von Sonntag und elektrischer Überlandleitung. »Sind die Masten zu weit auseinander gestellt, dann hängt die Leitung durch, sie bekommt Erdberührung, dann ist der Elektro-Transfer gestört und das Licht geht aus. Wenn die Zeiten der Mitfeier der Eucharistie länger als sieben Tage auseinanderliegen, dann hängt unsere Lebensleitung ebenfalls durch, sie bekommt Erdberührung und das Glaubenslicht erlischt«. Mit seinen Fragen, ob die Priester nicht mehr über die Gnade und den Wert des Sonntags predigen oder die Gläubigen für die Botschaft taub geworden sind, erfasst der Kardinal die in Frage kommenden kirchlich Verantwortlichen nur unvollständig.