

c. 923: „Christifideles Sacrificium eucharisticum participare et sacram communionem suscipere possunt quolibet ritu catholico, firmo praescripto can. 844.“

c. 923: „Die Gläubigen können in jedwedem katholischen Ritus am eucharistischen Opfer teilnehmen und die heilige Kommunion empfangen, unbeschadet der Vorschrift des can. 844.“

von Martin Rehak

In der theologischen Fachsprache zählt die Vokabel „Ritus“ zu jenen Begriffen, die sich durch eine besondere inhaltliche Breite und Mehrdeutigkeit auszeichnen. Der Terminus kann zunächst *erstens* einzelne Elemente – elementare Beispiele: Kreuzzeichen, Segnung u.v.a.m. – einer liturgischen Feier bezeichnen. Für die Verwendung von „*ritus*“ in dieser Bedeutung war in der Ära des CIC/1917 die Paarformel „Riten und Zeremonien“ charakteristisch, vgl. dazu etwa cann. 2, 249 § 1, 253 § 1 und 733 § 1 CIC/1917. Auch im geltenden Recht begegnet die Vokabel mit diesem Sinngehalt, vgl. cc. 918, 1119, 1167 § 2 und 1237 CIC. Sodann wird als (liturgischer) Ritus *zweitens* die Summe jener Einzelriten bezeichnet, die zusammen in geordneter Abfolge die typische Feiargestalt der verschiedenen Gottesdienste (z.B. Tauffeier, Altarweihe etc.) bilden. In diesem Sinne begegnet „Ritus“ im geltenden kanonischen Recht insbesondere in den cc. 206 § 2, 230 § 1, 604 § 1, 1034 § 1, 1037, 1120, 1127 § 3, 1211, 1217 § 2 und 1229 CIC. Etwas schillernd erscheint die Norm des c. 2 CIC, bei dem wohl beide bislang genannten Sinngehalte zusammenfließen. In einem nächsten Schritt dient „Ritus“ *drittens* der Bezeichnung der Gesamtheit aller liturgischen Riten im vorgenannten Sinn bzw. mehr noch der Gesamtheit des liturgischen Rechts (das neben der Regelung des einzelnen Gottesdienstes u.a. auch Regelungen zum liturgischen Kalender, zur liturgischen Gewandung, zu geweihten Örtlichkeiten und Zeiten, u.a.m. umfasst), vgl. dazu cc. 112 § 2, 214, 372, 383 § 2, 450 § 1, 476, 479 § 2, 518, 846 § 2, 991, 1015 § 2, 1021, 1127 § 1, 1248 § 1 CIC. Innerhalb der einen katholischen Kirche gibt es insoweit nicht nur einen einzigen Ritus, sondern – sowohl in der Gegenwart, aber mehr noch in liturgiegeschichtlicher Perspektive – eine Vielzahl unterschiedlicher Riten. Dabei wird „Ritus“ zugleich zum Synonym für eine personal verfasste Strukturebene der Kirche, die zwischen der Gesamtkirche und dem Bistum bzw. der Eparchie angesiedelt ist. Insoweit hatte das Zweite Vatikanische Konzil im [Dekret *Orientalium Ecclesiarum* über die katholischen Ostkirchen](#) vom 21.11.1964, dort Art. 3, von den „*particulares ecclesiae seu ritus* (Teilkirchen oder Riten)“ gesprochen, während der CIC/1983 in der ursprünglichen Textfassung vor dem [Motu Proprio *De concordia inter codices*](#) vom 31.05.2016 den Ausdruck „*ecclesia ritualis sui iuris* (Rituskirche eigenen Rechts)“ bzw. kurz „*ecclesia ritualis* (Rituskirche)“ kannte, vgl. c. 111 § 2 bzw. § 1 CIC a.F. Durch das genannte Motu Proprio wurde c. 111 CIC rechtssprachlich angeglichen, so dass sich dort nun der bereits aus can. 27 CCEO geläufige Terminus „*ecclesia sui iuris* (Kirche eigenen Rechts)“ findet. Diese (teil-)kirchenkonstituierende Funktion des Ritus, wie er als Gesamt der Liturgie in den einzelnen Kirchen eigenen Rechts unterschiedlich gefeiert wird, klingt dabei bereits in den cc. 372, 1015 § 2 und 1021 CIC an. Im Kontext der Gleichsetzung von „Ritus“ und „Kirche eigenen Rechts“ hat die Vokabel schließlich *viertens* auch eine Weitung über den Bereich der Liturgie hinaus erfahren, wie sie im Anschluss an OE 3 prägnant in can. 28 § 1 CCEO zum Ausdruck kommt: „*Ritus est patrimonium liturgicum, theologicum, spirituale et disciplinare* (der Ritus ist das liturgische, theologische, geistliche und disziplinäre Erbe)“.

In c. 923 CIC wird der Begriff „Ritus“ in der dritten der vier beschriebenen Bedeutungen verwendet. Die Norm gestattet somit eine „interritueller“ Gottesdienstgemeinschaft über die Grenzen der verschiedenen Kirchen eigenen Rechts hinweg. Was wie eine Selbstverständlichkeit erscheinen mag, offenbart seine Tragweite und Sinnspitze in historischer Perspektive. Im schleichenden Prozess einer Entfremdung

zwischen der okzidentalischen (dominante Liturgiesprache: Latein) und der orientalischen (dominante Liturgiesprache[n]: Griechisch [und Syrisch, später auch Arabisch]) Christenheit unterschied man im Mittelalter – begünstigt durch die weitgehende Monopolstellung des Römischen Ritus infolge der karolingischen Renaissance – zunächst nur den lateinischen vom griechischen Ritus. Erst im Gefolge einerseits der mittelalterlichen Re-Pluralisierung der okzidentalischen Liturgie v.a. durch die Entwicklung unterschiedlicher Riten in der Liturgie der verschiedenen Orden (vgl. zu dieser neuen Vielfalt auch [hier](#)), andererseits der Erkundung der orientalischen Liturgien durch Pioniere der Liturgiewissenschaft im 17./18 Jh., wuchs allmählich das Bewusstsein dafür, dass der lateinische und der griechische Ritus differenzierter zu betrachten sind. So unterschied etwa Papst Benedikt XIV. in seiner [Enzyklika Allatae sunt vom 26.07.1755](#), dort Nr. 3, für den Bereich der Ostkirche den byzantinischen, armenischen, syrischen und koptischen Ritus, für die Westkirche den römischen, ambrosianischen und mozarabischen Ritus sowie die besagten Eigenriten der Orden.

Dabei blieb freilich die generelle abendländische Wahrnehmung der orientalischen Riten überschattet von dem Narrativ, dass alle großen Häresien der Kirchengeschichte im Osten aufgekommen seien, um anschließend von Rom und dem Westen erfolgreich bekämpft zu werden. Hieraus wurde abgeleitet, dass also allein die lateinische Liturgie und der Römische Ritus die Stützen des wahren Glaubens und der reinen Lehre seien; und umgekehrt die orientalischen Liturgien (vielleicht nicht aktuell, aber doch wenigstens potenziell) dem Irrglauben Vorschub leisten würden. Diese Erwägungen wurden schlagwortartig zur Doktrin von der „*praestantia ritus Latini*“ gebündelt, das heißt der Überzeugung, dass die lateinische (faktisch die römische) Liturgie theologisch den orientalischen Liturgien überlegen sei. Nachdem vor allem Papst Leo XIII. mit dem Apostolischen Schreiben *Orientalium Dignitas* vom 30.11.1894, in: [AAS 27 \(189/95\)](#) 257–264, bezüglich dieser Lehre eine Kehrtwende eingeläutet hatte, hat sich das Zweite Vatikanische Konzil mit Nachdruck zur gleichen Würde und Wertigkeit aller katholischen Riten bekannt. So spricht die [Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium](#) vom 04.12.1963 allen Riten „gleiches Recht und gleiche Ehre“ (SC 4) zu, während im [Ostkirchendekret](#) in Bezug auf die Rituskirchen davon die Rede ist, dass „aufgrund ihres Ritus keine von ihnen einen Vorrang vor den anderen hat“ (OE 3).

Auf dieser theologischen Basis erweist sich c. 923 CIC daher im Vergleich mit seiner Vorgängernorm can. 866 CIC/1917 als nochmal großzügiger. Denn dort war zwar in § 1 ebenfalls ein interritueller Gottesdienstbesuch und Kommunionempfang gestattet, jedoch gemäß § 2 mit dem Rat verbunden worden, die [österliche Kommunionpflicht](#) gemäß dem eigenen Ritus zu erfüllen.

Erst in jüngerer Zeit haben einzelne Liturgiewissenschaftler wie Cassian Folsom OSB und Hans Jürgen Feulner überlegt, ob es sachgerecht wäre, innerhalb des Römischen Ritus verschiedene Unterformen (Usancen) zu unterscheiden, anstatt vorschnell von einem anderen Ritus zu sprechen. Diese Überlegungen berücksichtigen in besonderer Weise die lehramtliche Vorgabe aus Art 38 der [Liturgiekonstitution](#), bei aller berechtigter Vielfalt und Anpassung der Liturgie „die substantielle Einheit des römischen Ritus im Wesentlichen“ zu wahren. So wird man nämlich aus heutiger Sicht ohne weiteres sagen können, dass die abendländischen Ordensriten keinen „Ritus“ neben dem Römischen Ritus gebildet haben, weil sie sich in der Substanz der jeweiligen Liturgie nicht von der Regelform des Römischen Ritus unterscheiden. Ebenso würde die Redeweise von einem zairischen bzw. kongolesischen Usus dem kurialen Standpunkt entgegenkommen, wonach die Eucharistiefeyer gemäß dem für den Kongo approbierten Missale (vgl. dazu Kongregation für den Gottesdienst, *Le Missel Romain pour les dioceses du Zaïre* vom 30.04.1988, in: [Notitiae 24 \[1988\]](#) 455–472) lediglich eine Anpassung des Römischen Ritus im Sinne von Art. 38, 40 SC darstellt. Ferner sei daran erinnert, dass sich für jene liturgische Mischform, die seit den 1980er Jahren in den USA von Konvertit*innen von der anglikanischen zur katholischen Kirche gepflegt wurde, die Bezeichnung „Anglican Use“ eingebürgert hatte.

Vermutlich die erwähnten Erwägungen von Cassian Folsom aufgreifend, hat Papst Benedikt XVI. mit dem [Motu Proprio *Summorum Pontificum*](#) (SP) vom 07.07.2007, in: [AAS 99 \(2007\)](#) 777–781, dem Konzept von mehreren Usus innerhalb ein- und desselben Ritus zu einer nicht unerheblichen Popularität verholfen. Der Papst hatte mit diesem Motu Proprio die „tridentinische Messe“, wie sie in den nach dem Konzil von Trient herausgegebenen römischen Messbüchern und zuletzt im *Missale Romanum* von 1962 verkörpert war, per Gesetz wieder als rechtmäßige Feiergestalt der Eucharistie zugelassen. Zuvor hatte Paul VI. im Zuge der vatikanischen Liturgiereform mit der [Apostolischen Konstitution *Missale Romanum*](#) vom 03.04.1969, in: [AAS 61 \(1969\)](#) 217–222, ein erneuertes Messbuch eingeführt. Dabei durften gemäß Kongregation für den Gottesdienst, Instruktion *De Constitutione Apostolica „Missale Romanum“* vom 20.10.1969, in: [AAS 61 \(1969\)](#) 749–753, dort Nr. 19, insbesondere ältere und kranke Priester – Genehmigung ihres Ordinarius vorausgesetzt – das alte Missale weiterverwenden. In den 1980er Jahren war diese Möglichkeit von Papst Johannes Paul II. mit dem Indult *Quattuor abhinc annos* vom 03.10.1984, in: [AAS 76 \(1984\)](#) 1088 f., sowie dem [Apostolischen Schreiben *Ecclesia Dei*](#) vom 02.07.1988, in: [AAS 80 \(1988\)](#) 1495–1498, ausgeweitet worden.

Mit Papst Franziskus, [Motu Proprio *Traditionis custodes*](#) (TC) vom 16.07.2021, ist nunmehr erneut der gesamtkirchliche Gesetzgeber in der Frage der Weiterverwendung des *Missale Romanum* von 1962 tätig geworden und hat dabei die Regelungen seines Amtsvorgängers praktisch komplett widerrufen. Seit dem Inkrafttreten des Motu Proprio mit Abdruck im *L'Osservatore Romano* ist die Feier der Eucharistie in der *forma extraordinaria*, dem *usus antiquior*, wieder genau wie vor dem Inkrafttreten von *Summorum Pontificum* genehmigungspflichtig. Wie bei einer derart einschneidenden Reform der Rechtslage kaum verwunderlich, hat der Akt des Papstes eine Fülle konträrer und teils heftiger Reaktionen hervorgerufen (vgl. etwa [hier](#), [hier](#) und [hier](#); mit Proben auf's Exempel hinsichtlich der Motive des Papstes ferner [hier](#), [hier](#) und [hier](#)), auf die hier nicht im Einzelnen einzugehen ist. Stattdessen seien einige cursorische Anmerkungen zum neuen Motu Proprio aus kanonistischer Sicht gestattet.

- Art. 1 TC erklärt, dass die von Paul VI. und Johannes Paul II. promulgierten *Editiones typicae* des *Missale Romanum* „die einzige Ausdrucksform der *lex orandi* des Römischen Ritus“ sind.

Wohl dem, der den Sinn dieser Einlassung auf Anhieb versteht. Der Römische Ritus generiert also eine *lex orandi*; und diese *lex orandi* wiederum hat ihre einzige Ausdrucksform (soweit es die Eucharistiefeyer anbelangt), im Messbuch der vatikanischen Liturgiereform gefunden. Aber ist das nicht zirkelschlüssig, insofern der Ritus seinerseits in den liturgischen Büchern verkörpert ist? Nachdem „*lex orandi*“ ein bereits im 5. Jh. von Prosper Tiro von Aquitanien geprägtes Schlagwort ist (vgl. DenzH 246), wäre es an sich durchaus der Mühe wert zu untersuchen, welchen Sinngehalt Prosper Tiro wohl selbst mit der Vokabel „*lex*“ verbunden hat. (Bemerkenswert ist nämlich, zumal im hiesigen Kontext, die Auskunft der Gelehrten, dass der Begriff im ältesten römischen Recht weniger das von der Staatsmacht erlassene Gesetz, sondern ein formalisiertes, rituelles [!] Verfahren zur Durchsetzung von Rechtsansprüchen bezeichnet habe.) Doch kann diese Frage wohl offenbleiben.

Denn jenseits sprachlicher Analysen ist zunächst festzustellen, dass Art. 1 TC auf Art. 1 Abs. 1 SP antwortet. Dort hatte Benedikt XVI. erklärt, das Missale Pauls VI. und das (tridentinische) Missale Papst Pius V. seien „zwei Ausdrucksformen der *lex orandi* der Kirche“ (wobei der Begriff Kirche ebenda auch mit „katholischer Kirche des lateinischen Ritus“ spezifiziert wurde). Im Vergleich der beiden Motu Proprien wird somit deutlich, was das Anliegen von Art. 1 TC ist. Die (an sich theologische, nicht disziplinäre) Einlassung Benedikts XVI., es könne innerhalb eines Ritus zwei konkurrierende, in jeder Hinsicht gleichberechtigte *leges orandi* geben, wird als verfehlt zurückgewiesen. Der

amtierende Papst folgt damit der Einschätzung der meisten Theolog*innen und Liturgiewissenschaftler*innen, wonach die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ – also das Nebeneinander einer Liturgie, die das Konzil ausdrücklich als reformbedürftig gekennzeichnet hatte, vgl. SC 1; SC 15; und einer Liturgie, der die theologischen Fortschritte, die das *Vaticanum II* erzielt hat, notwendigerweise unbekannt bleiben – ein ernstzunehmendes Problem darstellt. In der Tat ist nicht ohne weiteres einsichtig, wie zwei *leges orandi* gleichermaßen Spiegelbild einer einzigen *lex credendi* sein können. (Eine Pluralität des Normativen intellektuell zu bewältigen, kann schwierig sein.)

Umgekehrt ist mit der umständlichen Formulierung aus Art. 1 TC gerade nicht die Erwägung Benedikts XVI. widerrufen, dass der Römische Ritus als solcher mehr als nur eine einzige Ausdrucksform kenne. Mit anderen Worten: Der *usus antiquior* bleibt auch nach *Traditionis custodes* eine (im Sinne von SC 4 anerkannte?) Ausdrucksform des Römischen Ritus. Indes kann diese Ausdrucksform – so Franziskus – nicht mehr für sich beanspruchen, normativer Erkenntnisort einer Theologie auf der Höhe der Zeit zu sein.

- Vor nicht unbeträchtliche Auslegungsschwierigkeiten wird Art. 3 § 2 TC die künftigen Rechtsanwender stellen. Hier begegnet – vielleicht erstmalig in der Rechtsgeschichte – der Fall einer Norm, die mit einem Klammerzusatz versehen ist. Für Gruppen, die Eucharistie in der *forma extraordinaria* feiern möchten, hat der Bischof „einen oder mehrere Orte zu bestimmen [...] (jedoch nicht in den Pfarrkirchen und ohne neue Personalpfarreien zu errichten)“.

Man denkt unwillkürlich an das Jesuswort aus Mt 5,37 und darf rätseln, welche normative Qualität dem Klammerzusatz zukommt. Ist die Norm so zu lesen, als gäbe es die Klammer nicht? Oder so, als gäbe es den eingeklammerten Inhalt nicht? Oder erfüllt derjenige, der einen geeigneten Ort bestimmt, zwar das Minimalziel der Norm – während derjenige, der dabei nicht auf Pfarrkirchen zurückgreift, sie besser erfüllt? Nachdem das Gesetz selbst hier offenkundig einen Rechtszweifel provoziert, wäre es gemäß c. 14 CIC als nicht verpflichtend anzusehen (wobei man insoweit den Streit fortsetzen könnte, ob die Nichtverpflichtung die gesamte Norm des Art. 3 § 2 TC oder nur den Klammerzusatz erfasst). Spätestens jetzt stellen sich dann weitere Fragen auf der Metaebene: Was hat sich der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte, sofern er – wie es üblich wäre – in den Gesetzgebungsprozess eingebunden war, dabei gedacht, als er diese Gestaltung des Rechtstextes akzeptierte? Welchen Nutzen und Mehrwert birgt mit anderen Worten eine absichtlich mehrdeutige und mindestens partiell nichtverpflichtende Norm? (Eine Pluralität des Normativen intellektuell zu bewältigen, kann schwierig sein.)

Ein besonders offensiver Umgang mit dieser Norm wird übrigens aus dem Bistum Knoxville im schönen Tennessee (USA) berichtet. Mit offenem [Brief an Klerus und Volk seines Bistums](#) hat Diözesanbischof Richard F. Stika festgestellt, dass in seinem Bistum die Gottesdienste in der außerordentlichen Form des Ritus bislang ausschließlich in Pfarrkirchen gefeiert würden und praktikable Alternativen nicht zur Verfügung stünden. Daher hat der Bischof kurzerhand unter Berufung auf c. 87 § 1 CIC von Art. 3 § 2 TC dispensiert.

Von einem rein kanonistischen Standpunkt besehen, ist dies (auch hinsichtlich ihrer rechtlichen Wirksamkeit) eine äußerst zweifelhafte Entscheidung. Denn Dispensen sind im geltenden Recht *per definitionem* Verwaltungsakte im Einzelfall. Die „Dispens“ von Bischof Richard ist dagegen in der Sache ein diözesanes Partikulargesetz, und zwar ein solches, das im Widerspruch zum höheren Recht des *Motu Proprio* steht und daher gemäß c. 135 § 2 CIC nicht von einem dem Papst untergeordneten Gesetzgeber erlassen werden kann.

Die Überlegung, die besagte Dispens diene dem geistlichen Wohl der dadurch begünstigten Gläubigen (inklusive der zelebrierenden Priester), führt sodann mittenhinein in eine theologische und kirchenpolitische Grundsatzdebatte. Braucht es eine solche Dispens, wenn eine ohne weiteres gangbare Alternative darin besteht, die Eucharistiefeier gemäß der *forma ordinaria* des Römischen Ritus mitzufeiern bzw. zu zelebrieren? Dass auch die Eucharistiefeier in der *forma ordinaria* ein geistliches Wohl gewährt, kann niemand ernstlich in Frage stellen. Ist mithin das geistliche Wohl aus *der forma extraordinaria* ein *aliud* – womöglich sogar ein *plus* – gegenüber dem geistlichen Wohl aus der *forma ordinaria*? Diese Frage ist meines Erachtens differenziert zu beantworten, wie folgt: Theologisch, also von Gott her, in der katabatischen Dimension der Liturgie, kann es meiner Überzeugung nach keinen Unterschied hinsichtlich des geistlichen Wohls für die Gläubigen aus der einen oder anderen Feiargestalt der Eucharistiefeier geben. Indes, wie schon Thomas von Aquin anerkannte: „*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*“ (vgl. [Summa Theologiae, 1a, q. 75, art. 5 co](#)). Der subjektive, gefühlte Nutzen jedes einzelnen Gläubigen mag sich also danach unterscheiden, in welchem Setting und in welcher Feiargestalt sie oder er Eucharistie feiert. Dies mag im Einzelfall (!) eine entsprechende Dispens rechtfertigen.

- Ein weiteres handwerkliches Schmankerl begegnet sodann in Art. 3 § 3 TC. Nach einer Norm mit Klammerzusatz nun zur Abwechslung eine Norm mit Fußnote. Die Fußnote verweist auf die von der Kongregation für die Glaubenslehre jeweils am 22.02.2020 erlassenen [Dekrete Quo magis](#) und [Cum sanctissima](#). In der Sache soll also allem Anschein nach zum Ausdruck gebracht werden, dass die Bezugnahme in Art. 3 § 3 TC auf das Missale von 1962 nicht so zu verstehen ist, dass beide Dekrete nicht mehr in Geltung stünden. Einst pflegte man derlei mit der Wendung „*salvo praescripto ...*, unbeschadet der Vorschrift ...“ zum Ausdruck zu bringen. (Eine Pluralität des Normativen intellektuell zu bewältigen, kann schwierig sein.)
- Gemäß Art. 3 § 6 TC haben die Bischöfe dafür Sorge zu tragen, die Bildung neuer Gruppen nicht zu genehmigen. Man ist versucht, in einem ersten Reflex laut aufzuschreien: Verstößt das nicht gegen „innerkirchliche Grundrechte“ wie sie in den cc. 213–215 CIC niedergeschrieben sind? Und liegt hier nicht eine unbillige Einschränkung des Normzwecks des c. 923 CIC vor, insofern quasi synchron die Riten der nichtlateinischen *Ecclesiae sui iuris* besser gestellt werden als diachron die alte Form des eigenen Ritus?

Allerdings wird man zu diesen Anfragen auch folgendes festhalten können: Was eine Berufung auf c. 213 CIC anbelangt, so geht es wie gesagt nicht an, die *forma ordinaria* und die *forma extraordinaria* hinsichtlich ihrer geistlichen Qualität gegeneinander auszuspielen. Was eine Berufung auf c. 214 CIC anbelangt, ist schon dem Wortlaut der Norm zu entnehmen, dass das Recht der Gläubigen nach und nicht vor der näheren Regelung des Ritus durch die Hirten der Kirche greift. Und was eine Berufung auf c. 215 CIC anbelangt, so bleibt meines Erachtens in der Tat die Frage, ob ein Bischof rechtlich die Bildung neuer Gruppen durch deren „Nicht-Genehmigung“ unterbinden kann. Der Sinn und Zweck des Art. 3 § 6 TC dürfte dennoch klar sein: Neue Interessenten für die Mitfeier der Eucharistie im *usus antiquior* sind gehalten, sich bereits bestehenden Gruppen anzuschließen. (Eine Pluralität des Faktischen praktisch zu bewältigen, kann schwierig sein.)

- Art. 4 TC erklärt für nach Inkrafttreten des Motu Proprio geweihte Priester die Zelebration in der *forma extraordinaria* zu einer erlaubnispflichtigen Angelegenheit. Es fällt auf, dass die in Art. 2 S. 1 TC besonders betonte, aber bereits in Art. 2 S. 2 TC mit Blick auf Weisungsbefugnisse des Apostolischen Stuhls gleich wieder relativierte Stellung des Diözesanbischofs hier besonders eingehengt und bürokratisiert wird. Der Bischof wird vor Erteilung einer Genehmigung erst den Apostolischen Stuhl

konsultieren. Anscheinend besteht hier also seitens des Heiligen Vaters ein gewisses Misstrauen gegenüber einzelnen Bischöfen, so dass Vorsorge getroffen wird gegen kirchenpolitische Fehlentwicklungen nach dem Motto „Liberal ist das neue reaktionär“.

- Die hohe Kunst der Kanonistik scheint nach alledem jedoch zu guter Letzt in Art. 5 TC auf. Jene Priester, die bereits vor dem Inkrafttreten von *Traditionis custodes* nach dem Missale von 1962 zelebriert haben, „erbitten vom Diözesanbischof die Genehmigung, weiterhin von dieser Befugnis Gebrauch zu machen.“ Man muss sich dieses Wording auf der Zunge zergehen lassen.

Der Gesetzgeber geht also davon aus, dass es gleichsam ein wohl erworbenes Recht (oder in der Diktion von *Traditionis custodes* also eine Befugnis) zur Zelebration im *usus antiquior* geben kann, welche durch eine – im Extremfall eine einmalige (!) – Zelebration in der *forma extraordinaria* während des Regimes von *Summorum Pontificum* erworben wurde.

Und der Gesetzgeber geht offenbar desweiteren davon aus, dass diese Befugnis als solche (als „Stammrecht“) unverlierbar ist; dass aber – nachdem unter dem Regime von *Traditionis custodes* die Zelebrationen im *usus antiquior* generell unter Genehmigungsvorbehalt gestellt werden – das tatsächliche Gebrauchmachen von dieser unverlierbaren Befugnis rechtmäßig oder unrechtmäßig sein kann, je nachdem, ob für zukünftige Zelebrationen die Genehmigung erteilt wurde oder nicht.

Vielleicht gibt es Gläubige, die sich spätestens an diesem Punkt die bange Frage stellen: Muss ich mich ab sofort eigentlich beim Zelebranten oder an höherer Stelle über ihn vergewissern, ob er eine Genehmigung des Bischofs hat, wenn ich durch einen sonntäglichen Gottesdienstbesuch in der *forma extraordinaria* meiner [Sonntagspflicht gemäß c. 1247 CIC](#) nachkommen möchte? Hierzu ist festzustellen, dass dies sicher nicht erforderlich ist. Denn gemäß c. 1248 § 1 CIC genügt der Sonntagspflicht, wer an einer Messfeier in irgendeinem katholischen Ritus teilnimmt. (Der Begriff des Ritus hat hier den selben Sinn wie in c. 923 und umfasst nach ganz herrschender Meinung selbstredend auch den *usus antiquior*). Dabei kommt es – gewissermaßen in einer Adaption des *ex opere operato*-Prinzips – gerade nicht darauf an, ob die Feier rechtmäßig zelebriert wird oder nicht. Dies folgt logisch zwingend aus dem Vergleich des jetzigen c. 1248 § 1 CIC mit der Formulierung in der ersten Entwurffassung der Norm während der Kodexreform, nämlich mit can. 47 des [Schema de locis et temporibus sacris von 1977](#). Dort war noch verlangt, dass die Messe „*legitime celebratur*“. Im weiteren Verlauf der Kodexreform wurde „*legitime*“ ersatzlos gestrichen, so dass es nur auf die Frage der Gültigkeit, nicht aber die Frage der Erlaubtheit bzw. Rechtmäßigkeit der Zelebration ankommen kann.

Papst Franziskus hat – ähnlich wie seinerzeit Papst Benedikt XVI. – die Motive seiner Gesetzgebung in einem [Begleitschreiben](#) erläutert. Dabei wurde als Motiv besonders jener liturgische Missbrauch herausgestellt, der darin besteht, die Eucharistie nach dem Missale von 1962 zu theologischen und kirchenpolitischen Agitationen gegen das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Kirche selbst zu instrumentalisieren. Der Heilige Vater hat entschieden, dass dieses Problem nach drastischen gesetzgeberischen Maßnahmen verlangt. Wie dargelegt, wird dabei eine an sich disziplinäre Entscheidung mit einer lehrmäßigen Korrektur verknüpft, insofern also in Zukunft die Redeweise von zwei Ausdrucksformen der *lex orandi* des Römischen Ritus verfehlt ist. Es liegt gewissermaßen in der Natur der Sache, dass so mit anderen Worten gleichsam eine *praestantia formae ordinariae* gelehrt wird – und zwar, *mea sententia*, theologisch durchaus zurecht. Dennoch befremdet ein Stück weit die damit einhergehende Rhetorik, die letztlich einer „innerrituellen Rückkehrökumene“ das Wort redet: Es gilt demnach „für das Wohl derer zu sorgen, die [...] Zeit brauchen, um zum Römischen Ritus zurückzukehren, wie er von den Heiligen Paul VI. und Johannes Paul II. promulgiert wurde“. Der Fähigkeit der (lateinischen) Kirche, eine innere Weite des Katholischen zu leben – dies das große Thema des c. 923 CIC –, stellt der Papst mit Blick auf den Zustand der Kirche im Jahr des Herrn 2021 also leider kein günstiges Zeugnis aus.