

Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung oder: Die *simulatio sacramenti*

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Ob zu Recht oder nicht: Die katholische Kirche galt seit der Reformation als Kirche der Sakramente. Sie waren die Grundpfeiler im Glaubensleben eines Katholiken. Ein Blick auf verschiedene Praktiken läßt die Frage aufkommen, ob die Pfeiler nicht stark erschüttert sind. Die besondere Würde des Sakraments scheint nicht mehr verstanden zu werden.

In der Zeitschrift *Gottesdienst*¹ erschien ein Beitrag von R. Denkler, Klinikseelsorger in Erlangen, mit der Überschrift: Den Menschen zugewandt. Liturgische Feiern im Rahmen der Klinikseelsorge. Nach Denkler haben sich die katholischen und evangelischen Seelsorger/innen abgesprochen, daß am Sonntag im Wechsel eine Eucharistie- und eine Abendmahlfeier stattfindet und die Angehörigen beider Konfessionen zur Mitfeier des Abendmahls bzw. der Messe eingeladen werden. Dem Leser fällt auf, daß das Thema Interkommunion, die wohl eine gegenseitig offene wäre, und ihre Problematik (Weihesakrament, Opfercharakter, Weise der Realpräsenz²) nicht angesprochen wird. Gilt sie schon *via facti* als gelöst? Doch sei dieser Fragekreis wegen der mangelnden Auskunft Denklers nicht weiter verfolgt.

I. Fragwürdige Praktiken in bezug auf die Krankensalbung

Der Autor des genannten Beitrags berichtet dann, daß er während der sonntäglichen Eucharistiefeier die Patienten zum Empfang der Krankensalbung einlade. Wegen der großen Beteiligung (10–20 Personen) übernehme ein Diakon oder ein(e) Pastoralreferent/in die Handauflegung; der Priester nehme dann die Salbung vor.

Zu dieser Aufteilung von Handauflegung und Salbung sei vermerkt, daß sowohl nach Jak 5,14f als auch nach der Bestimmung des Ritus durch Paul VI.³ die Handauflegung kein Wesensbestandteil des Sakraments ist und deshalb die Gültigkeit der Spendung nicht tangiert wird, aber Salbung und Handauflegung innerlich zusammengehören. Diese ist keine sekundäre Zeichenhandlung. Da Jesus selbst Kranken die Hände aufgelegt hat (vgl. Mk 6,5), sollte es auch jener tun, der in *persona Christi* agit. Auch bei der Aussendung der Elf spricht Jesus davon, daß sie »Kranken die Hände auflegen« werden (Mk 16,18). In Apg 28,8 wird von ei-

¹ R. Denkler, Den Menschen zugewandt. Liturgische Feiern im Rahmen der Klinikseelsorge, *Gottesdienst* 27 (1993) 12, 89ff.

² Wenn nach evangelischer Auffassung die Eucharistie keinen Opfercharakter trägt, kann ihr Sinn für einen evangelischen Christen nur in der Teilnahme am Mahl liegen.

³ Vgl. *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, Editio Typica, Vatikanstadt 1972, S. 10; deutsch: Die Feier der Krankensakramente, Freiburg ²1994, 12.

ner heilenden Handauflegung des Apostels Paulus berichtet. Auch Denkler nennt Handauflegung und Salbung »die wesentlichen Gesten«. Das Zeitargument rechtfertigt nicht diese Trennung der Zeichenhandlungen⁴.

Die Einladung zur Krankensalbung ergeht dabei auch an die evangelischen Christen; A. Heinz, der diese Praxis ablehnt, schlägt dagegen vor, am Ende des Gottesdienstes individuell den Krankensegen zu spenden, den auch Nichtkatholiken empfangen und Diakone spenden könnten. Heinz verweist auf das »Ökumenische Direktorium«, das in »ernsten und dringenden Notwendigkeiten« in Einzelfällen ausnahmsweise eine Zulassung zur Buße, Eucharistie und Krankensalbung gewährt, wenn ein Spender der eigenen Kirche nicht erreichbar ist, der Empfänger von sich aus die Sakramente erbittet, den katholischen Glauben bezüglich dieser Sakramente bekundet und in rechter Weise vorbereitet ist. Diese Bedingungen werden im geschilderten Fall nicht beachtet⁵. Ein theologisches Kriterium zur Beurteilung dieser Praxis wird nicht gesucht. Entscheidend ist ihre Akzeptanz: Die Atmosphäre war, so Denkler, wegen der Krankensalbung »dicht und wohltuend«; kein Patient habe sich negativ geäußert.

Dieser Pragmatismus kommt auch in E. Nagels zustimmender Glosse zu Denklers Beitrag zum Ausdruck: Man müsse die heutigen Verhältnisse ernstnehmen, es haben sich Formen entwickelt, die »zur offiziellen Ordnung in Spannung oder vielleicht sogar in Widerspruch stehen«. Als solche Punkte der Spannung oder des Widerspruchs werden die Sakramentengemeinschaft in Hinblick auf Interkommunion und Krankensalbung, der tatsächlich seelsorgerliche Dienst von Diakonen und Laien im Krankenhaus und die Verwischung von Krankensalbung als Sakrament und einem anderen von Zeichen begleiteten Fürbittgebet⁶ genannt.

Theologisch betrachtet ist ein Sakrament eine Tat Christi, des eigentlichen Spenders, und eine Christusbegegnung, die beim Empfänger einen tiefen Glauben voraussetzt. In dieser Christustat liegt die einzigartige Würde eines Sakraments. Bei mehreren Sakramenten, wie bei Taufe, Kommunionempfang oder Firmung, wird häufig über die fragwürdige, äußerliche Motivation zum Sakramentenempfang geklagt. Gilt diese Sorge nicht auch in Hinblick auf die Krankensalbung? Schafft die

⁴ Auch A. Heinz (Erfreuliches und Bedenkliches. Zur Praxis der Krankensalbung an einer deutschen Klinik: Gottesdienst 27 [1993] 116f) betont, daß auch nach der zweiten Auflage der »Feier der Krankensakramente« (vgl. Anm. 3) die Handauflegung durch den Priester als ein »integrierender (wenn auch nicht als zur Gültigkeit erforderlicher) Bestandteil des ›wesentlichen Zeichens« zu betrachten ist. – Die anderswo praktizierte Weise, daß Priester und Pastoralreferent/in gemeinsam und gleichzeitig die Handauflegung vornehmen, ist eine Trübung der Zeichenaussage.

⁵ Da ein solcher Gottesdienst nur 50–60 Minuten dauert – mehr wäre den Patienten kaum zumutbar – und in dieser Zeit Eucharistie mit Predigt und Krankensalbung (nach der Predigt) unterzubringen sind und sicher auch viele Nichtpraktizierende teilnehmen, ist die Kombination von Eucharistie und Krankensalbung kaum befriedigend. Wie soll in der kurzen Zeit die Tiefe des Sakraments, das nicht nur auf Gesundung zielt, sondern auch auf die Kraft, ein Kreuz in gläubiger Hoffnung zu tragen, aufgeschlossen werden – noch dazu z.T. Kirchenfernen?

⁶ »Wahrscheinlich gibt es heute sehr viele Getaufte, für die in der Grenzsituation schwerer Krankheit eine in Wort und Zeichen überzeugende gottesdienstliche Feier wichtiger ist als der konfessionelle Unterschied. Theologen mögen sich die Köpfe zerbrechen, ob eine Krankensalbung, die für einen Katholiken ein Sakrament ist, für einen evangelischen Christen das Gleiche oder nur ein von Zeichen begleitetes Fürbittgebet ist – viele Kranke dürfte diese Frage kaum mehr berühren«: Gottesdienst 27 (1993) 91.

schwere Krankheit an sich schon die Glaubensgrundlage für den Empfang? Kann die Krankensalbung – gerade bei Nichtpraktizierenden – nicht wie ein Strohalm vom Ertrinkenden empfunden werden: In der Not greift man nach allem, was nicht schadet. Das Verfahren der allgemeinen Einladung ist, von übrigen Bedenken abgesehen, schon aus diesen Erfahrungen zu revidieren.

Wo aber die Salbung als ein von Zeichen begleitetes Fürbittgebet verstanden wird (und nicht als Christustat und Sakrament), ist das oben geschilderte Verfahren korrekt; nur sollte dann nicht das sakramentale Spendewort verwandt werden. So belegen gerade Nagels Glossen, wie stark das Gespür für die Würde eines Sakraments geschwunden ist.

In diesem theologischen Kontext wird die immer lauter vorgetragene Forderung verständlich, die Spendung der Krankensalbung auch Diakonen und Laien zu erlauben. Für diese Ausweitung der Spendevollmacht werden vor allem zwei Gründe vorgebracht: Einmal der Priestermangel und dann der Wunsch der in der Krankenseelsorge (vor allem in den Krankenhäusern) tätigen Nichtpriester, den von ihnen seelsorgerlich betreuten Patienten auch die Krankensalbung spenden zu können und sie nicht auf einen Priester verweisen zu müssen⁷.

Zuverlässigen Informationen zufolge – klare schriftliche Bekenntnisse hat der Verfasser dieses Beitrags noch nicht zu Gesicht bekommen – haben da und dort Nichtpriester schon die »Krankensalbung« gespendet. Vielleicht hat zu dieser Entwicklung die Überlegung beigetragen, daß manche Theologen prinzipiell die Möglichkeit der Ausweitung der Spendevollmacht bejahen und die Kirche nur disziplinäre Bestimmungen in Notfällen – solche Notfälle sind gerade bei der Krankensalbung häufig – des ewigen Heils wegen weithin außer Kraft setzt⁸. Wird hier von den nicht-priesterlichen Spendern die Gültigkeit des Sakraments angenommen, so zweifeln andere daran: Sie lassen es offen, ob es sich um ein Sakrament oder nur um ein von Zeichen begleitetes Fürbittgebet, also um ein Sakramentale handelt⁹. Wieder andere

⁷ Sicher gibt es Fälle, daß Patienten stark auf einen bestimmten Seelsorger eingestellt sind und deshalb die »Weitergabe« an einen Priester Schwierigkeiten bereitet, doch wäre eine Fixierung auf den bekannten und liebgewordenen Seelsorger möglicherweise ebenso bedenklich, falls der menschliche Spender den Blick auf den eigentlichen Spender Christus und die Kirche als Grundsakrament versperrt. Im übrigen wird dieses personalistische Argument von H. Gerl-Falkovitz auch zugunsten der Ausdehnung der Absolutionsvollmacht, etwa an Jugenderzieher (die einen jungen Menschen kennen, der zu ihnen Zutrauen hat), angeführt. An diesen zunächst vielleicht sympathischen Forderungen wird bewußt, daß sie letztlich zu einer Auflösung der sakramentalen Strukturen führen. – Hinter dem Problem der »Weitergabe« versteckt sich nicht selten eine recht äußerliche Status-Frage: Jeder im Krankenhaus tätige Priester weiß den hohen Anteil von Ordensschwestern, Pfleger(innen) oder dem Patienten bekannten gläubigen Laien zu schätzen, wenn ein Kirchendistanzierter im Frieden mit Gott gestorben ist. Der Anteil dieser Laien ist zweifellos größer als der des Priesters, der dann die Sakramente gespendet hat. Die Weitergabe bedeutet deshalb keine Degradierung. Es geht um den gläubigen Dienst am Kranken, nicht um den Status!

⁸ Wer aus der Überlegung, daß die Kirche in Notfällen um des ewigen Heiles willen das Äußerstmögliche erlaubt, eine Laienspendung für gültig hält, sollte jedoch bedenken, daß dann nicht nur kirchlich beauftragte Pastoralreferenten, sondern alle Menschen (in gewisser – Heilsnotwendigkeit der Krankensalbung? – Analogie zur Nottaufe) als Spender in Frage kämen. Eine solche Erlaubnis würde jedoch von der Kirche nie gegeben und würde auch kaum den Erwartungen der Pastoralreferenten entsprechen!

⁹ Die Verwendung von Öl, das für das Sakrament der Krankensalbung geweiht wurde, und des Ritus der Krankensalbung lassen jedoch vermuten, daß hier das Sakrament gespendet werden sollte.

halten eine solche Aktivität in der Grauzone (Sakrament oder Sakramentale?) für unwürdig und entscheiden sich klar für ein Sakramentale, indem sie z.B. ein an Wallfahrtsorten erwerbbares, geweihtes Öl verwenden. Dieses Verfahren ist dann korrekt, wenn man beim Patienten nicht den Eindruck der Krankensalbung vortäuscht und den gegebenenfalls empfehlenswerten Empfang des Sakraments nicht vernachlässigt. Angesichts dieser Beispiele sei jedoch nicht verschwiegen, daß sich eine Großzahl der Pastoralreferenten an die kirchliche Lehre hält.

II. Theologische Klarstellungen

Im folgenden seien die kirchliche Lehre, daß nur der Priester die Krankensalbung gültig spenden könne, und die zugunsten einer Ausdehnung der Spendevollmacht vorgebrachten Gründe dargestellt und geprüft¹⁰.

a) Die Auskunft des Neuen Testaments (Jak 5,14f)

Zur Klärung der Spenderfrage ist zunächst die Auskunft des Neuen Testaments zu eruieren. Jak 5,14 lautet: »Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben«. Mit den »Ältesten der Gemeinde« sind nicht die an Jahren Ältesten gemeint – welchen Sinn sollte es haben, sie zum Kranken zu rufen? –, »auch nicht mit der Heilungsgabe ausgestattete Charismatiker (vgl. 1 Kor 12,9.28.30), sondern Amtspersonen ... Ihre Bezeichnung als die »Ältesten der Gemeinde« im Jak-Brief setzt das Ältesten-Institut in den Lesergemeinden voraus«. F. Mußner, der diese Feststellung in seinem Kommentar¹¹ trifft, zitiert noch die Formulierung von W. Michaelis: »Nicht Privatpersonen, sondern Repräsentanten«. G. Bornkamm¹² bemerkt dazu: »Deutlich sind hier Amtsträger der Gemeinde (beachte den Artikel!) und nicht nur charismatisch begabte Greise gemeint; ebenso deutlich ist, daß sie kraft ihres Amtes als die mit der Gabe des wirkungskräftigen Gebets Ausgestatteten gelten.« M. Dibelius¹³ kommt zu dem Ergebnis: »Es muß sich also um beamtete Älteste der Gemeinde handeln, und gerade mit ihrem Beamtencharakter muß ihre Heilkraft zusammenhängen«. Nach F. Schnider¹⁴ sind es »institutionalisierte Amtsträger«.

Nach dieser Auskunft katholischer und evangelischer Exegeten handelt es sich also bei den »Ältesten der Gemeinde« nicht um irgendwelche Gemeindemitglieder, sondern um Amtsträger in der Gemeindeleitung. Hier stellen sich aber noch einige

¹⁰ Vgl. dazu: A. Ziegenaus, Ausdehnung der Spendevollmacht der Krankensalbung?, in: MThZ 26 (1975) 345–363; Wiederabdruck: KIBI 74 (1994) 7–11. In dem hier vorgelegten Beitrag soll die inzwischen erschienene Literatur berücksichtigt werden, auch wenn sich gewisse Wiederholungen nicht vermeiden lassen.

¹¹ Der Jakobusbrief, Freiburg ⁴1981, 219.

¹² πρέσβυς: ThWNT VI 664.

¹³ Der Brief des Jakobus, Göttingen ¹¹1964, 300.

¹⁴ Der Jakobusbrief, Regensburg 1986, 133.

weitere Fragen: Zählt auch der Diakon zu den Presbytern (wie es P. Hünermann¹⁵ behauptet)? Und: Sind diese Presbyteroi Priester?

Zu diesen Fragen sei einmal festgestellt, daß die Termini »Diakon« und »Presbyter« je nach ihrem Zusammenhang verschiedene Bedeutungen haben können. So gab es einmal die mehr judenchristliche Presbyterialverfassung mit einem eingliedrigem Leitungssystem¹⁶, zunächst kollegialer Art (Presbyteroi: Mehrzahl!). Daneben gab es das zweigliedrige Leitungssystem: Der Philipperbrief (1,1) ist an die Episkopen und Diakone (jeweils Mehrzahl!) gerichtet. Auch wenn nichts über deren Funktion gesagt wird, muß doch zwischen beiden ein Unterschied bestanden haben. Jedoch wurden diese Systeme oft nicht klar unterschieden, sondern miteinander vermischt. So spricht die Apostelgeschichte von den Ältesten in Jerusalem (11,30; 15,2.4.6.22.23; 21,18) und zwar in einer Annäherung von »Apostel und Älteste«¹⁷. Aber in derselben Schrift läßt Paulus »die Presbyter der Gemeinde« (Apg 20,17) von Ephesus kommen und ermahnt sie, »auf die ganze Herde acht zu geben, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche Gottes sorgt« (20,28). Presbyteroi und Episkopoi sind hier identisch. Auch in den Pastoralbriefen scheinen die Aufgaben der Presbyter mit denen des Episkopos übereinzustimmen, denn nur so läßt sich erklären, daß Titus laut Tit 1,5 in den einzelnen Städten Presbyteroi einsetzen soll, dann aber ein Bischof (Singular!)-Spiegel folgt (vgl. 1,7). Die beiden Verfassungstypen (eingliedriges oder zweigliedriges Leitungssystem) sind auch im ersten Timotheusbrief vermischt, d.h. einerseits noch getrennt, andererseits verschmolzen, denn 1 Tim 3,1ff bringt zunächst einen Episkopos- und dann einen Diakonen-Spiegel, um dann wieder von Presbytern (5,17) zu sprechen. Auch im ersten Petrusbrief scheinen die beiden Grundtypen vermischt zu werden (vgl. 1 Petr 5,1.4; 2,25). Die Pastoralbriefe sprechen jedoch immer von Episkopos (Singular!) und Presbyteroi (Plural!); daraus schließt Bornkamm¹⁸, daß im bischöflichen Amt ein monarchischer, im presbyterialen mehr ein kollegialer Akzent anklingt. Es gibt also eine Entwicklung zum monarchischen Episkopat, mit der eine Unterordnung der kollegialen Presbyter einhergeht.

Bei Ignatius von Antiochien tritt in aller Deutlichkeit die schon in den Pastoralbriefen einsetzende Entwicklung zutage: Der Bischof steht an der Spitze der Hierarchie, umgeben von der Ratsversammlung der Presbyter, die aber dem Bischof ganz unterstellt sind. Die Diakone bilden die nächste untergeordnete Dienststufe. Ignatius spricht von einer Beauftragung des Presbyters, aber nicht des Diakons zur Eucharistie. Er zeichnet das Bild von einem monarchischen Episkopat und einer dreistufigen Hierarchie¹⁹.

¹⁵ Vgl. A. Ziegenaus, Ausdehnung: MThZ 26 (1975) 348.

¹⁶ Ausführliches in: A. Ziegenaus, ebd.

¹⁷ Diese Nähe ergibt sich auch aus 1 Petr 5,1 und 2/3 Joh (vgl. Bornkamm, der die Ältesten als Apostelschüler einstuft: S. 672).

¹⁸ S. 667f.

¹⁹ In Hinblick auf die Ausweitung der Spendevollmacht ergibt sich höchstens das Problem, ob die den Presbytern (= Bischöfen) im einstufigen Leitungssystem zuerkannte Vollmacht auch für die Presbyter im dreistufigen System gilt. Da jedoch auch ihre Beauftragung zur Eucharistie nirgends bestritten wurde, würde die Bestreitung der Vollmacht zur Krankensalbung überraschen. Diese Frage darf insofern außer acht bleiben, als sie in der gegenwärtigen Diskussion nirgends thematisiert wird.

In Hinblick auf die Ausdehnung der Spendevollmacht für die Krankensalbung auf Laien dürfte feststehen, daß Jak 5,14 mit den »Presbytern der Gemeinde« nicht Laien und auch nicht mit der Heilungsgabe ausgestattete Charismatiker meint, sondern Amtspersonen, mit deren amtlichem Charakter die Heilkraft verbunden ist. Läßt sich jedoch die Vollmacht auf Diakone ausdehnen? Hier ist zu bedenken, daß in der dreigliedrigen Struktur von heute der Diakon den untersten Weihegrad darstellt, die Presbyter im Jakobusbrief aber in der heutigen Struktur Bischöfe sind. Nirgends, weder im zwei- noch im dreigliedrigen System, sind die Diakone Episkopoi oder Presbyteroi²⁰.

Von den Befürwortern der Ausweitung der Spendevollmacht für die Krankensalbung wird dieser komplexe Befund nur sehr vage zur Kenntnis genommen. So stellt R. Kaczynski²¹ zunächst fest, daß mit den »Ältesten der Gemeinde« »Amtsträger gemeint (sind), wahrscheinlich Mitglieder des kollegialen Leitungsgremiums der Gemeinde, die nicht aufgrund einer charismatischen Heilungsgabe (vgl. 1 Kor 12,9.28.30), sondern kraft ihres Amtes zum Handeln am Kranken befähigt sind.« Insofern stimmt Kaczynski mit den Exegeten, vor allem mit F. Mußner (vgl. oben) überein. Später aber²², als Kaczynski die Frage nach dem Spender thematisiert, vermerkt er zugunsten der Ausdehnung der Spendevollmacht in bezug auf die Jakobusstelle lakonisch: »Die Πρεσβύτεροι in Jak 5,14 sind keine »Priester.«

Diese der Problematik völlig unangemessene Feststellung stimmt nur insofern, als »Priester« im heutigen Verständnis die zweite Stufe im Weiheamt meint, »Presbyter« bei Jak 5,14 aber auch den Bischof einschließt. Die Feststellung Kaczynskis erbringt also für die Frage der Ausdehnung der Vollmacht auf Diakone und beauftragte Laien nichts!

David N. Power²³ hält aufgrund der vom Zweiten Vatikanum gewünschten häufigeren, weil nicht nur an Sterbende, sondern an die ernsthaft Erkrankten zu spendenden Krankensalbung eine Ausweitung der Spendervollmacht²⁴ für geboten. Zu Jak 5,14 bemerkt Power:

²⁰ Die heute anklingende Tendenz, die verschiedenen Ämter bei einer zwei- oder dreistufigen Leitungsstruktur funktionsmäßig so einander anzugleichen, daß faktisch der Diakon auch Presbyter wäre, läßt sich aus den genannten Dokumenten nicht belegen. Diese lassen fließende Übergänge zwischen den Episkopoi und Presbyteroi (die dem Episkopos entweder gleich- oder nachgeordnet sind) erkennen, aber nicht zwischen Episkopoi bzw. Presbyteroi einerseits und den Diakonoï andererseits. Die stärkere Zäsur liegt also zwischen dem Diakon und den anderen Ämtern. Dieser Feststellung entspricht der Befund bei Ignatius, daß nach dem Bischof auch ein Presbyter der Eucharistie vorstehen kann, aber nicht ein Diakon. Aus Phil 1,1 läßt sich die Aufgabe der Episkopoi und Diakonoï nicht näher erkennen; sie kann nur aus der Amtsbezeichnung und der späteren Tätigkeit erschlossen werden (vgl. H. W. Beyer, *ἰάκωνος*; ThWNT II 88–93): Der Diakon hatte den Tischdienst (Armenfürsorge, Agape, eucharistisches Mahl) und war dem Bischof zugeordnet. In 1 Tim 3,1ff fallen bei der Auswahl der Diakone (Plural!) einige Anforderungen weg, denen der Bischof (Singular!) genügen muß.

²¹ R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung*, in: *Sakramentliche Feiern I/2* (Gottesdienste der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft), Regensburg 1992, 254.

²² Ebd., 314f.

²³ N. Power, *Das Sakrament der Krankensalbung*. Offene Fragen: *Concilium* 27 (1991) 154–163.

²⁴ »... auf Diakone und selbst auf getaufte Gläubige ..., insbesondere (!) auf diejenigen, die nun die Vollmacht zur Taufspendung, zur Leitung von Kommunion-Gottesdiensten, zur Assistenz bei Eheschließungen und zur kirchlichen Beerdigung erhalten haben«. – Bei genauerer Hinsicht zeigt sich, daß Power nicht ausschließlich an offizielle Gemeindeassistenten denkt.

»Es hat den Anschein, daß es sich hier um Leute mit einer gewissen offiziellen Stellung als Leiter der Gemeinde handelte, obwohl man kaum sagen kann, ob sie ihr Amt durch eine Handauflegung empfangen hatten, wenn man bedenkt, wie sehr die Frage der Amtseinführung in neutestamentlicher Zeit noch in der Schwebe war. Diejenigen, welche die Meinung vertreten, daß wenigstens manche unter den Getauften zur Spendung der Krankensalbung berufen gewesen seien, könnten sagen, daß es nicht die besondere Qualität der Ältesten sei, die hier gezählt habe, sondern der gemeindliche und öffentliche Charakter des Gebetes und der Salbung, welcher diesen Ritus von charismatischem Heilen und von gewisser privater Verwendung des Öls unterschieden habe.«

Power äußert hier die Ansicht, daß der Ritus im Unterschied zu charismatischen oder sonstigen privaten Heilungsbemühungen seine Wirkung dem gemeindlichen und öffentlichen Charakter des Gebetes und der Salbung verdanke und deshalb ein Gemeindebeauftragter zwar nötig sei – das Privatgebet hätte nicht diese Wirkung –, aber dieser »Älteste der Gemeinde« nicht das Weihesakrament empfangen haben müsse. Der Spender müsse also nur eine »gewisse offizielle Stellung als Leiter der Gemeinde« haben, ohne »die besondere Qualität der Ältesten«. Zudem bringt Power zugunsten der Ausweitung des Spenderkreises noch die Überlegung ins Spiel, daß die Amtseinführung in der neutestamentlichen Zeit noch in der Schwebe war: War es eine Einführung – in heutiger Terminologie – durch Weihe, durch Handauflegung oder durch eine nichtsakramentale Einsetzung, vergleichbar der Beauftragung eines Laien, der dann dem Eheabschluß assistieren kann?

Die von Power vorgenommene Unterscheidung ist jedoch durch den Jakobusbrief nicht gedeckt. Die »Presbyter der Gemeinde« sind, wie gezeigt wurde, »Repräsentanten der Gemeinde« und haben nicht nur eine »gewisse offizielle Stellung als Leiter der Gemeinde«. Was ferner die Weise der Amtseinführung betrifft, zieht Power aus der Tatsache unserer mangelnden Information in der Konsequenz ungeheuerliche Schlüsse: In derselben Weise müßte man nämlich auch eine nichtsakramentale Beauftragung zum Vorsitz bei der Eucharistie annehmen. Wie steht es aber konkret mit dem Ritus der Handauflegung zur Einsetzung in ein Amt? Gegen Powers Argumentation lassen sich vor allem drei Argumente anführen: Einmal gelten für den Anfang bis zu einem gewissen Grad andere Bedingungen und Verfahrensweisen als für die Folgezeit. Wenn z.B. in Demokratien das Volk durch freie und geheim gewählte Parlamentarier seine Macht ausübt, so gilt diese Regel nicht für die Einführung der Demokratie. Analog dazu kann man fragen, ob und wann die Apostel getauft wurden. Wenn deshalb – um eine Hypothese durchzuspielen – die Apostel nicht durch Handauflegung (sondern durch einfache Beauftragung oder Berufung) von Jesus ihre Vollmacht erhalten hätten (vgl. Mk 3,14ff; 6,7; Lk 6,12ff; 9,1) und diese in ähnlicher Weise die Vollmacht weitergegeben hätten, wäre dies nicht verwunderlich. Entscheidend ist zunächst die Absicht des Berufenden oder Beauftragenden. Wenn sich aber dann in apostolischer Zeit allmählich die Handauflegung als Zeichenhandlung für die Vollmachtsübertragung herausgebildet hätte, wäre eine solche Festlegung wegen der Sondersituation des Anfangs und der Normativität der apostolischen Zeit für spätere Zeiten verbindlich.

Zweitens ist zu berücksichtigen, daß nicht bei jeder Nennung eines Amtsträgers (etwa beim Gruß an die »Episkopen und Diakone« in Philippi: Phil 1,1) auch eine

Mitteilung der Art ihrer Einsetzung erwartet und aus dem Fehlen eines solchen Hinweises keineswegs nur eine »gewisse offizielle Stellung« erschlossen werden kann.

Auch der erste Klemensbrief (c. 42 und 44) berichtet nicht von einer Handauflegung (die aber deshalb sehr wohl stattgefunden haben kann), betont aber klar die Amtssukzession. »Die Apostel empfangen die frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott, und die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung nach Gottes Willen«. Die Apostel zogen nach der Auferstehung aus und »predigten in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge (ἀρχαῖ) nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein«. – »Auch unsere Apostel wußten durch unseren Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt. Aus diesem Grunde nun setzten sie, da sie genauen Bescheid im voraus erhalten hatten, die oben Genannten ein und gaben hernach Anweisung, es sollten, wie sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen.« Diese Argumentation bezeugt nicht nur die Auffassung in Rom um das Jahr 96, sondern wird auch in Korinth akzeptiert; dort kannte man offensichtlich keine anderslautende Tradition²⁵.

Was nun – drittens – die Einführung und Praxis der von Power für die Anfangszeit in Frage gestellten Handauflegung zur Amtsübertragung betrifft, so wird sie 1 Tim 4,14 (»... unter Handauflegung der Ältestenschaft« wurde die Gnadengabe verliehen) und 2 Tim 1,6 (»Gnadengabe Gottes, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände«) erwähnt²⁶; vielleicht auch bei 1 Tim 5,22 und Hebr 6,2²⁷. In der Apostelgeschichte wird Barnabas und Saulus durch die Handauflegung ihr Auftrag erteilt (13,1), ebenso den Siebenmännern (6,6). Paulus und Barnabas kehrten wieder nach Lystra, Ikonium und Antiochia zurück, nachdem sie vorher aus diesen Städten vertrieben worden waren, um »durch Handauflegung²⁸ Älteste« (Apg 14,23) zu bestellen²⁹. So ist Handauflegung im Zusammenhang mit der Amtsübertragung für die mittlere und jüngste Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften verhältnismäßig gut bezeugt, nicht jedoch für die erste Phase. Die Presbyter von Jak 5,14 sind wohl durch Handauflegung eingesetzt worden. Das ergibt sich einmal aus ihrer Zuordnung zur mittleren Phase und vor allem aus der Abhängigkeit von jüdischen Ordinationsriten³⁰.

b) Das Lehramt der Kirche

Jak 5,14 stützt also nicht die zugunsten der Ausweitung der Spendevollmacht für die Krankensalbung vorgetragene Argumente. Aber auch das Lehramt hat sich eindeutig dagegen geäußert. Das Konzil von Florenz stellt im »Dekret für die Armenier« fest: »Der Spender dieses Sakramentes ist der Priester (= sacerdos)«, und verweist dann auf Jak 5,14f, daß der Kranke die presbyteros Ecclesiae rufen lasse (vgl. DH 1325). Das Konzil von Trient stellt einmal die Siebenzahl der Sakramente

²⁵ Vgl. A. Ziegenaus, Zum Selbstverständnis des Priesters in den Zeiten des Umbruchs: FKTh 2 (1986) 262ff.

²⁶ Vgl. E. Lohse, ThWNT IX 422f.

²⁷ Vgl. Chr. Maurer, ThWNT XIII 162.

²⁸ So die Einheitsübersetzung; χειροτονέω kann aber auch nur »erwählen«, »ernennen« bedeuten.

²⁹ Vgl. G. Schneider, Die Apostelgeschichte I, Freiburg 1980, 429. Schneider spricht bei Apg 14,23 von einer »Handauflegung«. Auch der Zusammenhang mit Gebet und Fasten bei Apg 13,3 weist in diese Richtung.

³⁰ Schneider, ebd.: »Diese Weise der Einsetzung (durch Handauflegung) ist formal abhängig von jüdischen Ordinationsriten«. Schon Moses setzte Josua unter Handauflegung ein (vgl. Num 27,18.23; Dtn 34,9), die Rabbiner führten unter ausdrücklicher Berufung darauf die Ordination unter Handauflegung durch (vgl. Lohse, 418).

fest, zu denen auch die *extrema unctio* gehört (DH 1601), und nimmt dann zur Spenderfrage Stellung. Die Spender sind die *presbyteri ecclesiae*, womit nicht die an Jahren Ältesten oder die Vornehmeren im Volk gemeint sind, sondern »entweder die Bischöfe oder die Priester«. Diese Darlegung des Lehrkapitels (DH 1697) wird dann in can. 4 (DH 1719) in präzise Worte gefaßt. Wegen der noch vorzunehmenden genauen Erklärung sei der Text in Original und Übersetzung wiedergegeben.

Can. 4.

Si quis dixerit, presbyteros Ecclesiae, quos beatus Iacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur,

non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate,

ob idque proprium extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem: anathema sit.

Kan. 4.

Wer sagt, die Presbyter der Kirche, die nach der Ermahnung des seligen Jakobus zur Salbung des Kranken herangezogen werden sollen,

seien nicht die vom Bischof geweihten Priester, sondern die dem Lebensalter nach Ältesten in jeder Gemeinde,

und deshalb sei der eigentliche Spender der Letzten Ölung nicht allein der Priester: der sei mit dem Anathema belegt.

Insgesamt hat das Konzil, das nur die Bischöfe oder Priester (aut episcopi aut sacerdotes) als die *proprii ministri* lehrt, den Sinn von *presbyteri* bei Jak 5,14 klar getroffen.

Das Zweite Vatikanum gibt der Formulierung »Älteste der Kirche« eine ekklesiologische Deutung (LG 11): »Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet der Priester (*presbyterorum*) empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, daß er sie aufrichte und rette (vgl. Jak 5,14–16)« und ermahnt sie, durch bewußte Vereinigung mit dem Leiden Christi zum Wohl des Gottesvolkes beizutragen. Das Gebet des Priesters faßt also das Gebet der ganzen Kirche an den Herrn zusammen. Das Konzil hat die Frage der Spendevollmacht zwar nicht eigens thematisiert, doch bewegte es sich ganz in der Linie der Tradition. Diese Position läßt sich auch aus der Erlaubnis für Katholiken ersehen, unter bestimmten Voraussetzungen die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Priestern zu erbitten³¹. Weil diese Priester sind, können sie auch diese Sakramente gültig spenden.

Insgesamt sei festgestellt: Seit dem 8./9. Jahrhundert – über die vorausliegende Zeit später – ist der Priester (und natürlich auch der Bischof) unter Berufung auf Jak

³¹ Vgl. *Oriental. Eccl.* = Dekret über die kath. Ostkirchen, 27. – Diese Sicht, daß im Priester das Gebet der ganzen Kirche zusammengefaßt wird, hat eine lange Tradition. Z.B. begründet damit Thomas von Aquin die Notwendigkeit der Spendung des Sakraments durch den Priester: »Jenes Gebet spricht der Priester nicht in seiner eigenen Person, da er manchmal ein Sünder und darum nicht erhörens-wert wäre; vielmehr erfolgt dieses Gebet in der Person der ganzen Kirche, in deren Stellvertretung er gleichsam als Person öffentlichen Rechts beten kann; das gilt aber nicht für den Laien, der nur Privatperson ist« (*Sth Suppl.* q 31 a. I; ähnlich: *Ctr. gent.* IV, 73). – Auch auf dem Konzil von Trient wurde dieses Argument vorgetragen, daß die Priester *publicae personae* sind, die *orant in persona ecclesiae* (vgl. *Concilium Tridentinum* VII 2, 324, 310).

5,14 als ausschließlicher Spender der Krankensalbung genannt worden. Das Konzil von Trient unterstreicht lehramtlich diese Bindung der Spendung an die Priester. Das Zweite Vatikanum übernimmt diese Tradition. Erst die »Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« wünscht eine Ausdehnung der Spendevollmacht und holt dazu Gutachten von Y. Congar, P. Hünemann und H. Vorgrimler ein³².

Zum Angelpunkt in der Diskussion wird – von Jak 5,14 abgesehen – die Interpretation des Tridentinums. Diese Interpretation wird allerdings weithin dilettantisch (ohne genaue Studien der Texte) und assertorisch geführt. So bemerkte schon A. Knauber³³ im Zusammenhang mit der Möglichkeit, Nichtpriester zu bevollmächtigen: »Can. 4 der Trienter Lehrdefinition weist im Grunde nur die von den Reformatoren vorgetragene Auslegung des Wortes ›presbyteroi‹ zurück«. Vorgrimler verstand proprius minister von can. 4 als minister ordinarius, das den Gedanken an einen minister extraordinarius nahelege. Kaczynski³⁴ übersetzte zwar proprius mit »eigentlich«, aber in dem Sinn, daß es auch einen uneigentlichen Spender gäbe, den er dann mit Vorgrimlers minister extraordinarius konfundiert. So schreibt er: »Das Konzil von Trient hat darum auch den Priester nicht als einzig möglichen, sondern nur als ›eigentlichen Spender‹ (proprius minister) bezeichnet, was einen ›außerordentlichen Spender‹ (minister extraordinarius) nicht von vornherein ausschließt. Wenn für die lateinische Kirche die fortdauernde amtliche Repräsentanz des dienenden Christus so wichtig war, daß sie den Ständigen Diakonat wieder einführte, wäre es nur folgerichtig, es zumindest diesen Amtsträgern zu ermöglichen, auch die Zuwendung Jesu zu den Kranken zu repräsentieren.«

Diese Interpretationen sind ungenau. Wer sie mit den Trienter Konzilstexten vergleicht, muß einmal feststellen, daß das Konzil nicht nur die Auffassungen der Reformatoren in bezug auf die presbyteri zurückweist, sondern auch die Behauptung, der eigentliche Spender (proprius minister) sei nicht der Priester allein (solus sacerdos). Proprius heißt nach Georges »Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch«: »jemandem ausschließlich eigen, eigentümlich, allein zugehörig, charakteristisch, wesentlich«³⁵. Proprius ist keineswegs mit ordinarius identisch. Ordinarius läßt tatsächlich einen extraordinarius zu, wobei der Unterschied aber nicht auf der sakramentalen, sondern auf der rechtlichen Ebene liegt. In diesem Sinn weist Trient die Auffassung zurück, der minister ordinarius der Firmung sei nicht allein der Bischof, sondern jeder beliebige einfache Priester (vgl. DH 1630).

Der CIC von 1917 (can. 938 u. 939) setzt dasselbe Verständnis von minister ordinarius voraus. Es heißt vom Spender der Letzten Ölung: »Dieses Sakrament spendet gültig jeder Priester und nur er (valide administrat omnis et solus sacerdos ... minister ordinarius est parochus loci, in quo degit infirmus; in casu autem necessitatis vel de licentia saltem rationabiliter

³² Vgl. Ziegenaus, Ausdehnung, 347ff.

³³ A. Knauber, Pastoraltheologie der Krankensalbung: Hdb. d. Pastoraltheologie IV, Freiburg 1969, 149.

³⁴ S. 314f.

³⁵ In diesem Sinn wird vom Konzil auch die Auffassung zurückgewiesen, die Firmung »sei eine müßige Zeremonie und nicht vielmehr ein wahres und eigentliches Sakrament – verum et proprium sacramentum« (DH 1628).

praesumpta eiusdem parochi ... alius quilibet sacerdos hoc sacramentum ministrare potest)«. Der Pfarrer hat als minister ordinarius aufgrund seiner Amtspflicht für die Spendung zu sorgen, im Notfall hat diese Liebespflicht jeder Priester zu erfüllen. Somit ergibt sich aus den genannten cc.: Einmal kann nur der Priester die Krankensalbung gültig spenden; Priester wird man durch Weihe, ordinarius minister für die Krankensalbung durch einen Rechtsakt, konkret: durch Übertragung des Pfarramtes an einen Priester. Der CIC von 1983 gebraucht zwar diese Terminologie nicht, stellt aber wortgleich mit dem früheren Gesetzbuch fest, daß »gültig jeder Priester und nur er« die Krankensalbung spende (can. 1003; vgl. noch can. 530).

Ist die Identifikation von proprius mit ordinarius (das einen extraordinarius einschließt) falsch³⁶, so ist die Übersetzung mit »eigentlich«³⁷ korrekt, doch setzt Kaczynski in der oben zitierten Passage dem »eigentlichen Spender (proprius minister)« in Fortführung der terminologischen Konfusion »den außerordentlichen Spender (minister extraordinarius)« gegenüber. Dazu sei gesagt: Mag umgangssprachlich »eigentlich« die Assoziation anklingen lassen, daß es auch einen uneigentlichen rechtmäßigen Spender gäbe, so widerspricht dieses Verständnis doch dem Wortsinn von »eigentlich« im korrekten Sprachverständnis: Sowohl bei J. u. W. Grimm (Deutsches Wörterbuch, Bd. III, Leipzig 1862, Sp. 102) als in der Neubearbeitung (Bd. 7, 3. Lieferung, Leipzig 1987, Sp. 419–426) und in Meyers Enzyklopädischem Lexikon (Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim 1979, Bd. 30) wird »eigentlich« nie in dem von Kaczynski angenommenen Sinn verstanden; dort heißt »eigentlich«: »eigentümlich, ausdrücklich bestimmt«; nomen proprium ist der Eigenname, der nur eine bestimmte Person bezeichnet.

c) Theologische Bewertung der altkirchlichen Ölriten

In der weltweit geführten Diskussion³⁸ wird neben der »Neu«-Interpretation von Jak 5,14 und can. 4 des Trienter Konzils immer auch die altkirchliche Praxis bis zur Karolingerzeit als Beleg für die Spendung der Krankensalbung durch Nichtpriester angeführt. Man verweist auf den Brauch, den Gläubigen das vom Bischof geweihte Öl mitzugeben, damit sie es zuhause bei sich selbst bzw. bei ihren Angehörigen anwenden. Dem Bischof (Priester) bliebe dann heute die Weihe des Öls vorbehalten, während die Anwendung auch durch Nichtpriester vorgenommen werden könnte, in Analogie zur Kommunionausteilung durch Laien. Wenn heute auch Laien – gerade angesichts des Priestermangels – mit der Krankenseelsorge beauftragt sind, sollte man ihnen, so wird argumentiert, auch das vom Bischof geweihte Öl zur Krankensalbung anvertrauen³⁹.

Um zu prüfen, ob diese Praxis im Sinne eines Traditionsbeweises anerkannt werden kann, muß sie etwas ausführlicher geschildert werden. Man darf davon ausgehen, daß es in der Antike eine Vielfalt von Ölriten gab, von denen die Heilung irgendwelcher Krankheit erhofft wurde. Ferner ist zu berücksichtigen, daß eine Krankheit nicht nur auf rein physische Ursachen, sondern auch auf psychisch-dämo-

³⁶ Vgl. M. Nicolau (La unción de los enfermos, Madrid 1975, 163) kommt gegen J. Ch. Didier (Sur le ministre de l'onction des malades: L'Ami du Clergé 74 [1964] 488–492) zum gleichen Ergebnis: Tampoco nos parece que las palabras del Tridentino sobre el ministro propio deban entenderse del ministro ordinario.

³⁷ So Neuner-Roos und die deutsche Übersetzung der Praenotanda zum Rituale Romanum, 16 (vgl. Anm. 3).

³⁸ Vgl. noch: Ph. Rouillard, Le ministre de l'onction des malades: NRT 111 (1979) 395–402.

³⁹ Vgl. Kaczynski, 315; Rouillard, 395.

nische zurückgeführt wurde. So wurde die Ölsalbung als Exorzismus zur Heilung von Dämonen angewandt. F. J. Dölger⁴⁰ kam zu dem Urteil: »Die Ölsalbung in der privaten Krankenheilung der heidnischen und christlichen Antike wäre eine dankbare Aufgabe. Sie würde auch für die Geschichte der sakramentalen Krankenölung wertvollen Aufschluß bringen.«

Dieser Hintergrund der Krankensalbung sei an zwei Beispielen belegt: Bei Johannes Mandakumi († nach 480) in Armenien und Caesarius von Arles († 542) in Südfrankreich. Mandakumi verfaßte »einen Brief über die teuflischen Zaubereien und die gottlosen Beschwörungen«⁴¹. Er wendet sich in aller Schärfe gegen die Wahrsager, Zauberer und Beschwörer und das Tragen von Amuletten und Talismanen. Die Christen werden eindringlich gemahnt, nicht den Schöpfer, den Arzt und das rettende Kreuz zu verlassen; das wäre eine Verachtung der Gnadengeschenke. Mandakumi empfiehlt dagegen »für die Kranken das Gebet und die Salbung mit Öl« und verweist schon vorher auf Jak 5,14f⁴². Caesarius von Arles kommt in seinen vielen Predigten, deren Ausgabe zwei Bände füllen, nur dreimal⁴³ auf Jak 5,14.15 zu sprechen, aber jedesmal geißelt er dabei mit scharfen Worten den Mißstand, daß sich Christen an Wahrsager und Zauberer wenden, sich »teuflische Talismane« umhängen oder statt des Sonntags den Jupitertag halten. Statt dessen empfiehlt Caesarius dem Christen, daß »er sich das von den Presbytern geweihte Öl demütig und gläubig erbitte, und damit seinen schwachen Leib salbe«, gemäß Jak 5,14f⁴⁴. An anderer Stelle⁴⁵ mahnt er in die Kirche zu gehen, die Kommunion zu empfangen, *oleo benedicto et se et suos perungerent*. Ganz ähnlich heißt es an der dritten Stelle, wo allerdings die Amtsträger stärker beteiligt sind: Zur Kirche gehen, kommunizieren *et oleo benedicto a presbyteris inunguantur, eosque presbyteros et diaconos (!) petant ut in Christi nomine orent super eos*⁴⁶.

Die Versuchung der Christen war, wie diese zwei Beispiele aus Armenien und Südfrankreich belegen, groß, in der Not, vor allem in Krankheiten, zu Wahrsagern und Zauberern zu gehen, um sich konkrete Hilfe zu holen oder durch ihre magischen Künste »behandeln« zu lassen. Die Kirche sah nur die Möglichkeit, diese abergläubischen und dämonischen Praktiken zu überwinden, indem sie geweihtes Öl mit nach Hause gab bzw. die Gläubigen aufforderte, die Diener der Kirche (Priester, Diakone) zu bitten, »daß sie im Namen Christi über sie (*super eos*: also Ausbreitung der Hände) beten« (Caesarius).

Wer die Ölweihegebete, etwa die aus der *traditio apostolica* Hippolyts (um 215) oder des Serapion von Thmuis (nach 362) analysiert⁴⁷, kann feststellen, daß das Öl äußerlich angewandt (Salbung), aber auch getrunken wurde und sowohl der körper-

⁴⁰ Antike und Christentum, Bd. 4, Münster 1934, 128.

⁴¹ In: Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter: BKV 58/II (1927) 247–269.

⁴² Ebd., 253 u. 249.

⁴³ CCL 103, 66f, 90; CCL 104, 750f.

⁴⁴ Sermo 13,3: CCL 103, 66f.

⁴⁵ Sermo 184: CCL 104, 750f.

⁴⁶ Sermo 19: CCL 103, 90. – Ähnlich Eligius von Noyon († 660): PL 87, 529.

⁴⁷ Vgl. Kaczynski, 260ff.

lichen als auch geistigen Stärkung bzw. der Überwindung der Krankheit und der Vertreibung der Dämonen dienen sollte.

Im Zusammenhang mit der Spenderfrage wird immer auch das Schreiben des Papstes Innozenz I. († 417) an Bischof Decentius von Gubbio erwähnt⁴⁸. Die Frage des Bischofs bezieht sich auf Jak 5,14f, doch wird der Hintergrund der Frage nicht recht klar. Innozenz antwortet: »Dies (= Jak 5,14f) muß zweifellos von den kranken Gläubigen aufgefaßt und verstanden werden, die mit dem heiligen Öl des Chrisams gesalbt werden können, das, vom Bischof geweiht, nicht nur die Priester, sondern auch alle Christen in eigener Not oder in der Not der Ihrigen zum Salben benützen dürfen. Überflüssig scheint uns die Zusatzfrage, ob den Bischöfen erlaubt ist, was ohne Zweifel den Presbytern erlaubt ist. Denn deswegen ist hier von den Presbytern die Rede, weil die Bischöfe, durch andere Beschäftigungen beansprucht, zu allen Kranken nicht gehen können.« Wenn aber der Bischof einen Kranken besuche, so könne er, der das Chrisam weiht, damit auch salben. »Freilich (nam), die Büßenden dürfen nicht gesalbt werden, weil es eine Art Sakrament ist. Wenn nämlich die übrigen Sakramente verweigert werden, wie kann man annehmen, eine Art könne gewährt werden.«

Diesem Schreiben zufolge können die Salbung nicht nur Priester, sondern auch Laien an sich selbst oder an ihren Angehörigen vornehmen. Zu benützen ist das vom Bischof geweihte Öl. Über die zweite Frage, ob auch Bischöfe die Salbung vornehmen dürfen, weil Jak 5,14 nur von Presbytern spreche, zeigt sich Innozenz eher verwundert (»überflüssig«): Selbstverständlich dürfen sie es, wenn sie dazu noch Zeit finden. Jedoch, gleichsam über die unverständliche Frage nachdenkend⁴⁹ und sie etwas verstehend, fügt Innozenz hinzu, daß er freilich die Salbung nicht bei Büßern vornehmen darf, denn die Salbung ist ein *genus sacramenti*. *Sacramentum* darf bei Innozenz noch nicht im heutigen fachspezifischen Sinn verstanden werden. Eine solche Spezifizierung beginnt erst bei Augustin († 430). *Sacramentum* bedeutet »heilshafte Handlungen«, zu denen selbstverständlich auch Taufe und Eucharistie gehören, aber auch andere Weihehandlungen und Weihemittel wie Mönchsprofeß, Taufversprechen oder die Salbungen im Zusammenhang mit der Taufe⁵⁰.

Dieses Schreiben, so argumentieren die Verfechter der Ausweitung des Spenderkreises für die Krankensalbung, belege, daß die vom Bischof vorgenommene Ölweihe das Sakrament war, mit dem dann auch Laien die Salbung durchführen durften.

So sehr diese Argumentation auch bestechen und beeindrucken mag: So einfach darf man sich die Interpretation des Schreibens nicht machen. Einmal sind die Hintergründe für die Frage des Bischofs von Gubbio zu wenig bekannt. Auch Innozenz hatte Schwierigkeiten mit dem Verständnis der Frage. Vor allem aber wird in der Dis-

⁴⁸ Vgl. PL 20, 559 ff; DH 216; Kaczynski, 268ff.

⁴⁹ Das »nam« wird bei DH mit »denn« übersetzt, hat aber dann keinen Sinn; Kaczynsky übersetzt es überhaupt nicht. Vgl. »Georges«, der die Übersetzung »freilich« rechtfertigt: »Bei minder strengem Satzzusammenhang mehr versichernd und bestätigend, deutsch oft = ja, wenigstens, doch, eben, freilich ... in Antworten, wenn der in der Frage ausgesprochene Gedanke aufgenommen und weitergeführt wird, wo der mit nam eingeleitete Satz die Bestätigung zu der in der Frage angedeuteten Antwort angibt.«

⁵⁰ Vgl. R. Schulte, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments: *Mysterium Salutis* IV 2, Einsiedeln 1973, 86ff.

kussion das Ergebnis der kanongeschichtlichen Forschung übersehen, nämlich daß im Westen der Jakobusbrief lange nicht bekannt war⁵¹ bzw. in keinem Fall theologische Bedeutung hatte: Der Canon Momsenianus, der den Schriftkanon für die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika belegt, führt den Jakobusbrief nicht an. Hilarius († 367) erwähnt den Brief, der dann allerdings schnell (Damasus, Hieronymus, Augustin) kanonische Anerkennung findet. Innozenz I. führt ihn in der Liste der kanonischen Bücher⁵².

In Hinblick auf die Spenderfrage und den Sakramentscharakter der Krankensalbung ergibt sich aus der Nichtanerkennung der Kanonizität (und sogar der Nichtkenntnis) des Jakobusbriefes im Westen bis ca. 380 folgender Tatbestand: Es wurde, wie schon Hippolyts Weihegebete zeigen, Öl zur Anwendung an Kranke geweiht. Für die Praxis des Ölritus bei Kranken dienten als Vorlage die in der Antike allgemein geübten Ölriten, die Notwendigkeit, zu den heidnisch abergläubischen oder dämonischen Praktiken ein christliches Pendant zu schaffen, und – aber wahrscheinlich sehr schwach – Mk 6,12. M.a.W.: Vor der Klärung des Kanonumfangs, die im Westen in den Jahrzehnten vor und nach 400 vorgenommen wurde⁵³, und der Anerkennung des bisher wenig bekannten Jakobusbriefes als kanonisch fehlte im Westen jeder biblische Hinweis in bezug auf die Ölriten, ob der Kranke gesalbt werden oder das Öl trinken soll, wer den Ritus vollzieht (Selbstanwendung durch Selbstsalbung oder Trinken oder Salbung durch andere, und zwar durch Laien, anerkannte Charismatiker, Diakone, Priester?), wie der Ritus wirkt (durch gläubige Anwendung, durch Anwendung mit Gebet oder, weil hinter den äußeren Zeichengeschehen Christus als minister primarius wirkt?⁵⁴), welche Wirkung von der Salbung erwartet wird (nur leibliche Gesundheit, Sündenvergebung, Vertreibung der Dämonen?⁵⁵). Wer diese im Westen praktizierten Ölriten von einer späteren, gereiften Sakramentstheologie her beurteilt, kann diese Zeit nicht als sakramentstheologisches »Traditionsgut« anerkennen. Ohne den Jakobusbrief wäre die Salbung Kranker nie als Sakrament anerkannt worden.

Für die Zeit um 400 ergibt sich also folgende Situation: Man praktiziert in den Kirchen theologisch wenig reflektierte Ölriten, die ganz verschieden angewandt wurden (z.B. Fremd- oder Eigenspendung, Trinken oder Salben, nur Gesundheit als Erwartung) und die man aus heutiger theologischer Warte nur unter die Sakramentalien einreihen kann. Gleichzeitig wird jedoch der Jakobusbrief mit seinen präziseren Angaben zur Krankensalbung bekannt und als kanonisch anerkannt. Die Kirche stand vor

⁵¹ Vgl. A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (HdD I 3 a 2), Freiburg 1990, 129–132, 174, 26.

⁵² Vgl. DH 213.

⁵³ Der Brief von Innozenz I. an Bischof Exsuperius von Toulouse, der den Umfang der kanonischen Schriften wissen wollte, stammt aus dem Jahr 405.

⁵⁴ Seit dem Streit um die Gültigkeit der Taufe bzw. der Weihe bei unwürdigen oder häretischen Spendern (Ketzertaufstreit, Donatismus) gilt der Grundsatz: Der Spender ist Christus (so daß die Gültigkeit nicht von der persönlichen Verfassung des menschlichen Spenders abhängt). So stellt Augustin fest: Christus baptizat, absolvit, ordinat. Diese Christustat wird im Neuen Testament bei keinem Sakrament so deutlich ausgedrückt wie bei der Krankensalbung: »Der Herr wird ihn aufrichten« (Jak 5,15).

⁵⁵ Die Einzelheiten hat dargestellt: A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'église latine du IIe au XIe siècle*, Lyon 1942.

der Entscheidung, ihrer eingebürgerten Tradition, die mehr einem Sakramentale entsprach, oder dem Jakobusbrief zu folgen. Die Entscheidung wurde erst in der Karolingerzeit zugunsten der Schrift und zugunsten der Qualität eines Sakraments getroffen.

Nun zurück zum Schreiben von Innozenz I.: Meistens werden nur seine Aussagen zur Spenderfrage zitiert, ohne nach dem Hintergrund des Schreibens zu fragen. Die Kanonproblematik gibt hier einen interpretatorischen Schlüssel. Zunächst steht fest: Vierzig Jahre früher (ca. 375) hätten sich in Gubbio diese Fragen nicht gestellt, weil der Jakobusbrief nicht bekannt war. Erst nach der Anerkennung des Briefes als kanonisch stellte sich die Spenderfrage. Bischof Decentius wendet sich nach Rom. Innozenz zitiert Jak 5,14.15 (d.h. einschließlich: Wenn er Sünden begangen hat ...); es handelt sich hier wohl um eine der ersten Berufungen auf den Jakobusbrief in Hinblick auf die Salbung der Kranken im Westen. Innozenz steht aber noch völlig in seiner Tradition. Deshalb sagt er, das vom Bischof geweihte Öl können Priester und alle Christen bei sich selber oder für andere verwenden. Die »presbyteri ecclesiae« sind ihm noch kein Problem geworden, im Gegensatz zu den Fragestellern aus Gubbio, die sich Jak 5,14 genau angesehen und deshalb sogar darin ein Problem empfunden haben, ob auch der Bischof das Öl anwenden dürfe⁵⁶. Innozenz scheint die Frage nicht zu verstehen, sie sei überflüssig. Doch scheint Innozenz der Salbung durch den Bischof eine besondere Dignität zuzuerkennen, weil sie – im Unterschied zu der jederzeit möglichen Selbstsalbung – nicht in jedem Fall vorgenommen werden dürfe. Bei Innozenz kündigt sich ein Problem an, wird aber noch nicht voll erfaßt.

Caesarius von Arles und Eligius von Noyon zitieren zwar Jak 5,14f, interpretieren die Stelle aber wie Innozenz im Sinn der traditionellen Praxis. Beda Venerabilis († 735) wird auch von den Befürwortern der Ausweitung der Spendevollmacht als Traditionszeuge aufgerufen⁵⁷, doch ist Beda eher ein Beweis dafür, wie in dem Bemühen, den überlieferten und gegen die Versuchung zu abergläubischen Praktiken so hilfreichen Brauch mit den präzisen Angaben des Jakobusbriefes in Einklang zu bringen, die Distinktionen immer subtiler und die Auskünfte immer komplizierter wurden. Während nämlich bei Jak 5,14 unter den »Presbytern der Gemeinde« nur eine ganz bestimmte Personengruppe gemeint ist, die man rufen lassen soll, trägt Beda in seinem Jakobuskommentar⁵⁸ gleich drei unterschiedliche Interpretationen von »Presbyter« vor. Einmal empfiehlt nach Beda Jakobus, zu den an Jahren Älteren zu gehen und nicht zu unerfahrenen Jüngeren⁵⁹. Kann man aber hier noch von einem

⁵⁶ Die heutige Argumentation, der Bischof sei doch früher auch zum Priester geweiht worden, überzeugte vermutlich damals nicht völlig, und zwar wegen des saltus, d.h. daß die Diakone im Fall der Wahl unmittelbar zu Bischöfen geweiht wurden. – Weil Innozenz das eigentliche Anliegen der Fragesteller, nämlich wer nach dem Bekanntwerden des Jakobusbriefes der Spender des »Ölritus« ist, nicht erfaßt hat, bleibt seine Antwort unklar. Wer den ganzen Brief (und nicht nur den Abschnitt in DH) liest, wird erkennen, daß Innozenz nur zum Schluß, mehr nebenbei, die Frage des Decentius noch abhandeln will und ihr also nicht die Aufmerksamkeit zuwendet, die sie in der Geschichte später gefunden hat.

⁵⁷ Vgl. Rouillard, 398; Kaczynski, 271f; Chavasse, 196ff, 123ff.

⁵⁸ Vgl. PL 93, 39; zu Mk 6,12f: PL 92, 188.

⁵⁹ »... et hoc seniorum, curare meminerit, neque ad iuniores minusque doctos causam suae imbellicitatis referat, ne forte quid per eos allocutionis aut consilii nocentis accipiat.«

Sakramentale, geschweige von einem Sakrament sprechen, wenn medizinische Lebenserfahrung vorausgesetzt wird? Jedoch sollen die *seniores* – zweitens – nicht nur einen guten Rat geben: »Sie sollen über dem Kranken beten und ihn mit Öl salben ... Daß das die Apostel getan haben, lesen wir im Evangelium und daran hält sich auch jetzt die Gewohnheit der Kirche, nämlich daß die Kranken mit geweihtem Öl von den Presbytern gesalbt und durch das begleitende Gebet geheilt werden.« Wenn Beda an Mk 6,7–12, wo Jesus den Aposteln die »Vollmacht gibt, die unreinen Geister auszutreiben«, und die Apostel dann die Kranken mit Öl salben, und an die Presbyter von Jak 5,14 erinnert (die in seinem Verständnis Priester sind) und ferner von einer Gewohnheit der Kirche spricht, so denkt er offensichtlich an Priester als Spender. Diese haben in der Regel zu seiner Zeit auch die Kranken gesalbt. Doch erwähnt Beda dann eigens noch den Brief von Innozenz, daß nicht nur Priester, sondern alle Christen in eigener Not und in der Not der Ihrigen die Salbung vornehmen dürfen. Die »Presbyter« sind also hier vor allem Priester, aber dann auch Laien. Wenn Beda aber – drittens – an die Vergebung schwerer Sünden denkt, dann sind nur die *sacerdotes* zuständig. Hier sind also *presbyteri* eindeutig *sacerdotes*. Während die Leser von Jak 5,14 klar wußten, wer im Krankheitsfalle zu rufen war, wird bei Beda der Begriff gesplittet. Er bezeugt damit verschiedene theologische Richtungen in seiner Zeit.

Nach der Anerkennung von Jak als kanonisch gab es eine retardierende Tendenz, die Jak 5,14f im Sinn der bisherigen Praxis zu interpretieren suchte, vor allem in der Spenderfrage, aber ebenso den entgegengesetzten Trend, die bisherige Praxis im Sinn von Jak zu reformieren. Zu dieser Richtung gehört wohl Decentius von Gubbio. Dann Cassiodor († um 580), der zwar keine praktische Anweisungen geben will, sondern nur eine Zusammenfassung von Jak, aber auch keine Anwendung des Öls durch die Gläubigen selber erwähnt; vielmehr schreibt er, daß nach Jak »der Presbyter anzugehen (*presbyterum adhibendum*)« (Singular!) sei⁶⁰. Beda läßt nicht nur verschiedene Strömungen erkennen, sondern bezeugt die Vorherrschaft der reformerischen Richtung (zugunsten der Salbung durch den Presbyter). Im 8./9. Jahrhundert führte die fränkische Theologie zu klaren Entscheidungen im Sinn von Jak 5,14: Der Spender ist der Priester⁶¹, und die Salbung ein Sakrament.

In Hinblick auf die Berufung auf die ersten acht Jahrhunderte zugunsten der Ausweitung der Spendevollmacht läßt sich abschließend feststellen: Die Ölriten der Alten Kirche im Westen können theologisch nur als Sakramentale eingestuft werden – man denke nur an die Selbstsalbung. – Die Qualität eines Sakraments erhielten sie erst, als und insoweit Jak 5,14f als maßgeblich berücksichtigt wurde. – Die Klarstellungen, die in der Karolingerzeit vorgenommen wurden, können theologisch keineswegs als Verengungen oder als Klerikalisierung disqualifiziert werden; sie sind Realisierungen von Jak 5,14f, eine Entdeckung der Bibel. – In Hinblick auf konkrete Bestrebungen, die Spendevollmacht für die Krankensalbung auszuweiten, erbringt die Berufung auf die Alte Kirche nichts, denn damit wäre auch die Selbstspendung, durch Salbung oder Trinken, gerechtfertigt!

⁶⁰ PL 70, 1380; vgl. Chavasse, 117.

⁶¹ Vgl. P. Browe, Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche: ZKTh 55 (1931) 518, 523f; Nicolau (S. 61ff) bietet die Texte der Synodalentscheidungen im 9. Jahrhundert.

d) Stimmen aus dem Bereich des Kirchenrechts

Die Bestimmungen des CIC von 1917 und von 1983 bezüglich des Spenders der Krankensalbung wurden im vorletzten Abschnitt schon vorgetragen: »Die Krankensalbung spendet gültig jeder Priester und nur er« (can. 1003 § 1). So klar diese Bestimmung ist, kann sie durch entsprechende Interpretation unterlaufen werden.

K. Lüdicke⁶² vermerkt zu der genannten Bestimmung: »Mit der Festlegung, daß nur Inhaber der Priesterweihe die Krankensalbung gültig spenden, gibt 1003 eine positiv-rechtliche Anordnung wieder. Eine dogmatische Vorentscheidung in diesem Sinn besteht nicht.«

Der Konzeption dieses Kommentars entsprechend gibt Lüdicke keine nähere Begründung seiner Behauptung. Daß er dafür Belegstellen aus dem Bereich der Dogmatik und Liturgiewissenschaft finden könnte, steht nach den bisherigen Ausführungen außer Diskussion. Trotzdem überrascht die apodiktische Feststellung, mit der diese Behauptung vorgetragen wird.

Wenn es sich bei can. 1003 § 1 nur um »eine positiv-rechtliche Anordnung« ohne dogmatische Fundierung handeln würde, wäre es widersprüchlich, daß die Kirche in Notfällen um des Seelenheiles willen alles ihr Mögliche erlaubt, etwa sogar von exkommunizierten und suspendierten Priestern die Spendung des Bußsakraments und der Krankensalbung erwartet⁶³, aber gerade bei dem Sakrament, das über Jahrhunderte als »Letzte Ölung« bezeichnet und in extremis gespendet wurde, die Spendung nie Nichtpriestern zugestanden hätte. Besteht gerade deshalb nicht schon innerkanonistischer Klärungsbedarf?

Wenn die Abhängigkeit der gültigen Spendung von der Priesterweihe nur auf eine positiv-rechtliche Anordnung des kirchlichen Gesetzgebers zurückgeht, könnten offensichtlich protestantische Seelsorger, die dem CIC nicht unterstellt sind, die Krankensalbung gültig spenden. Wenn aber diese, so ließe sich weiter argumentieren, warum nicht auch katholische Krankenseelsorger (ohne Priesterweihe!), besonders in Notsituationen? Hier sei nur daran erinnert, daß das Zweite Vatikanum und das Ökumenische Direktorium unter gewissen Voraussetzungen nur mit den Ostkirchen die Sakramentengemeinschaft in bezug auf Buße, Eucharistie und Krankensalbung eingeht, weil bei ihnen wegen des gültigen Weihesakraments diese Sakramente gültig gespendet werden⁶⁴. Hinter den Bestimmungen von can. 844 § 2–5 steht eine *ratio theologica*, nicht nur ein gesellschaftliches Ordnungsbedürfnis!

I. Riedel-Spangenberg sucht vom Gewohnheitsrecht her eine Möglichkeit zur Spendung der Krankensalbung durch Diakone und Laien zu eröffnen⁶⁵.

⁶² K. Lüdicke, Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, zu can. 1003.

⁶³ Lüdicke, ebd.: »Jeder Priester ist fähig, die Krankensalbung zu spenden. Das gilt unabhängig von seiner Rechtsstellung in der Kirche, von Ämtern und sogar von Kirchenstrafen. Sie können allenfalls die Erlaubtheit betreffen.«

⁶⁴ Vgl. Anm. 30. – Der evangelische Pfarrer Dr. Artur Reiner (Die Krankensalbung: Wege zum Menschen. Monatsschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln 46 [1994] 418–429) vom Institut für klinische Seelsorgeausbildung in Heidelberg erkennt an, daß Jak 5,14 »amtliche Gemeindevorsteher« und nicht Charismatiker meint (S. 421), und will die Krankensalbung als echte Lebenshilfe wieder zu Bewußtsein bringen; er zitiert Kaczynskis Thesen zugunsten der Ausweitung der Spendevollmacht.

⁶⁵ I. Riedel-Spangenberg, Das Gewohnheitsrecht in der katholischen Kirche – Zur Spendung der Krankensalbung durch Diakone und Laien: TrThZ 103 (1994) 188–201.

Riedel-Spangenberg geht von der Voraussetzung aus, daß can. 4 des Tridentinums »nicht eindeutig als *de fide*« auszuweisen ist, wobei sie sich auf A. Ziegenaus (vgl. Anm. 10) beruft, daß »die Salbung der Kranken in der kirchlichen Tradition bis zum Ende des ersten Jahrtausends auch von Diakonen, Diakoninnen und sogar von Familienangehörigen vorgenommen wurde« und daß der Priestermangel eine Ausweitung der Spendevollmacht auf Laien mit kirchlichem Auftrag geboten erscheinen lasse. Im übrigen wurde »in manchen Diözesen ... eine solche Praxis bereits mit stillschweigender Duldung der zuständigen kirchlichen Autorität Brauch, so daß mit der Krankenseelsorge beauftragte Nichtpriester als primäre und ausschließlich kirchliche Bezugspersonen der Kranken diese auch salben und ihnen die Hände auflegen«. Hier stellt nun Riedel-Spangenberg die Frage, ob aufgrund einer solchen »seit ungefähr 20 Jahren« bestehenden Praxis diese zur Gewohnheit werdenden Vorgänge und Verhaltensweisen »legitimes Recht in der Kirche werden können, obwohl sie dem c. 1003 widersprechen«⁶⁶.

Nach Riedel-Spangenberg ist die Gewohnheit (*consuetudo*), »die tatsächliche, noch nicht rechtskräftige, durchaus rechtsfähige Übung« (S. 191). Als formelle Bedingung für die Bildung eines Gewohnheitsrechts nennt die Verfasserin dann das Bestehen einer Personenmehrheit (konkret: »die Gruppe der vom Diözesanbischof zur Krankenseelsorge beauftragten Diakone und Laien«), die den »Willen haben muß, durch die von ihr geübte Gewohnheit Recht einzuführen und zu beachten«, und dann die Mitwirkung des Gesetzgebers. Auch wenn die Initiative zum Gewohnheitsrecht von der Gemeinschaft ausgehen muß, kann diese Initiative ohne Zustimmung des Legislators keine Rechtskraft erlangen⁶⁷. Die Verfasserin konstatiert dann zurecht, daß der im anstehenden Fall und »gemäß c 838 § 2 der zur Regelung der Liturgie zuständige Gesetzgeber der Apostolische Stuhl (ist). Er wäre auch zuständig für die ›approbatio‹ des Gewohnheitsrechts der Salbung von Kranken durch Diakone und Laien, denn diese Gewohnheit berührt das universalkirchliche Sakramentenrecht.« Für die Legal- oder Generalapprobation, die vom Gesetz her allgemein gegeben ist und zu der ein ausdrücklicher Akt des Gesetzgebers nicht erforderlich ist (im Gegensatz zu einer Spezialapprobation), werden von der Verfasserin folgende Bedingungen genannt: 1.) Eine bestimmte, ununterbrochene Frist von 30 Jahren (S. 196); der Zeitraum von 20 Jahren, den die Verfasserin für die praktizierte Krankensalbung durch Laien annimmt, reiche also noch nicht aus (außer der Gesetzgeber gewährt eine Spezialapprobation). 2.) Die Widerspruchslosigkeit der Gewohnheit zum »*ius divinum*« (»keine Gewohnheit kann göttliches Recht, sei es das in der göttlichen Offenbarung begründete Recht oder das in der göttlichen Schöpfung begründete Naturrecht, aufheben«). 3.) Die Rationabilität (197ff). Die Verfasserin erörtert verschiedene Interpretationen der Rationabilität in der Kanonistik, gibt aber selbst der Bestimmung den Vorzug, daß Rationabilität »an der grundlegenden Ordnung und den zentralen kirchlichen Rechtsbestimmungen« oder genauer »an der kirchlichen Disziplin, die nicht zerstört werden darf«, zu messen ist (S. 200). Das bedeutet konkret: »Wenn die Intention der Bestimmung durch das Trienter Konzil die war, sicherzustellen, daß die Sakramente der Kirche in jedem Fall im Namen der Kirche zu spenden seien, dann wäre der ›*nervus disciplinae ecclesiae*‹ nicht zerstört, wenn in jedem Fall ein von der Kirche autorisierter Spender, nicht aber zwingend ein Prie-

⁶⁶ S. 188–190. – Dazu sei allerdings vermerkt, daß die Verfasserin mit der Zeitangabe (»bis zum Ende des ersten Jahrtausends«) sehr großzügig umgeht, »das Durcheinander bei den altkirchlichen Ölräten« (z.B. Selbstsalbung, Trinken) verschweigt und die zum Beleg der »in manchen Diözesen« »bereits mit stillschweigender Duldung der zuständigen kirchlichen Autorität« geübten Praxis angegebene Stelle (Power, 158) weder von einer tatsächlichen Praxis noch von ihrer stillschweigenden Duldung etwas sagt.

⁶⁷ S. 194: »Angewandt auf das Fallbeispiel müssen die mit der Krankenseelsorge beauftragten Diakone und Laien die von ihnen geübte Gewohnheit der Salbung von Kranken als Recht begründen und zusammen mit der Anerkennung dieser Gewohnheit durch den Gesetzgeber zur verbindlichen Geltung bringen wollen.«

ster, dieses Sakrament spendet.« Entscheidend wäre demnach die kirchliche Beauftragung, nicht die Weihe. *Rationabilis* ist eine solche Beauftragung wegen der *salus animarum*, d.h. wegen des Rechts der Gläubigen, denen »kein *iure divino* begründetes Sakrament« vorenthalten werden darf. »In diesem Fall bildete sich zwar eine widerrechtliche Gewohnheit, die aber nicht der *Rationabilität* entbehrte.« Die Beauftragung, die vom Tridentinum her notwendig sei, bezieht sich also demnach nicht explizit auf die Krankensalbung, sondern auf die Krankenseelsorge, aus der sich dann widerrechtlich, aber wegen der *salus animarum* und somit nicht gegen die *Rationabilität* das Gewohnheitsrecht entwickeln ließe. Doch dann sagt die Verfasserin: »Dann könnten Diakone und Laien als außerordentliche Spender der Krankensalbung zugelassen werden, wenn sie von der Hierarchie dazu beauftragt sind.« Diese Approbation wird dann wieder (S. 201) als zur Rechtsverbindlichkeit erforderlich behauptet. So ließe sich durch »widerrechtlich entstehendes Gewohnheitsrecht« eine Bestimmung des CIC, die *irrationabilis* sei und mit dem *ius divinum* nicht begründet werden könne, »aus den Angeln heben« (S. 201).

Hier sei nicht aus der Warte eines Kanonisten Stellung bezogen; eine solche wäre allerdings wünschenswert. Der Verfasserin ist zuzustimmen, daß keine Gewohnheit göttliches Recht aufheben kann⁶⁸. Zur Begründung, daß can. 4 des Tridentinums »nicht eindeutig als *de fide* ausgewiesen werden kann«, beruft sie sich auf mich. Zu diesem Urteil bewogen mich Studien zur Formulierungsgeschichte von can. 4: Das *proprius* in der Endredaktion sollte das *solus* zwar im Sinn der exklusiven Vollmacht des Priesters verstärken, doch schweigen die Protokolle über den Grund dieses Zusatzes; so fehlte die letzte Sicherheit bei der Bestimmung der Qualifikation. Ferner zeigt ein Vergleich mit den gleichzeitig behandelten Bußcanones, daß das Konzil nicht die Qualifikation *iure divino* gebraucht hat⁶⁹.

Mit dieser Feststellung, daß can. 4 nicht als *de fide* in strengem Sinn nachgewiesen werden kann (und zwar aus der Formulierungsgeschichte), ist jedoch keineswegs gesagt, daß es sich nur um eine disziplinäre Bestimmung handelt (Riedel-Spangenberg, 200: »der ›nervus‹ der kirchlichen Disziplin, der nicht zerstört werden darf«). Nach den eigenen Grundsätzen zur Unterscheidung der verschiedenen Grade von *ius divinum* hätte das Konzil jedoch den ersten und höchsten Grad dem Kanon zuerkennen müssen⁷⁰. M.a.W.: Riedel-Spangenberg übersieht, daß das, was nicht eindeutig als vom Konzil als *de fide* qualifiziert nachgewiesen werden kann, nicht deshalb schon sicher nicht *de fide* ist. Auch was nicht eindeutig als *de fide* definiert ist, kann trotzdem tatsächlich *de fide* sein. Die Tendenz des Triden-

⁶⁸ Vgl. J. Listl, Die Rechtsnormen: J. Listl – H. Müller – H. Schmitz, Handbuch des Katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 83-98; hier: 97: »Die einzige objektive und absolute Schranke für die Ausbildung von Gewohnheitsrecht stellt das *ius divinum* dar (c. 24 § 1).«

⁶⁹ Vgl. can. 6 u. 7 (DH 1706, 1707). – Vgl. A. Ziegenaus, Umkehr – Versöhnung – Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte, Freiburg 1975, 130–146. – Es ist müßig, zu diskutieren, warum das Konzil diese Qualifikation nicht gebraucht hat: Zeitdruck? Kein so starker Klärungsbedarf wie bei der Bekenntnispflicht? Die Überlegung, daß die Letzte Ölung nicht heilsnotwendig ist wie das Bekenntnis von Todsünden? Um nicht durch Härte Rückkehrwillige abzuschrecken (vgl. Concilium Tridentinum VII 2, 338)? Keine weitere Klärungsnotwendigkeit, weil Jak 5,14 als eindeutig empfunden wurde?

⁷⁰ Vgl. A. Ziegenaus, ebd., 131: In primo sane gradu sunt ea, quae in sacra scriptura veteris ac novi testamenti continentur.

tinums (erster Grad von *ius divinum*; Hinzufügung von *proprius* zu *solus*) weist vielmehr auf eine als *de fide* zu qualifizierende Entscheidung. Damit steht der Bildung eines Gewohnheitsrechts eine unüberwindliche Schranke entgegen.

Trient, die Lehre der Kirche und auch *can. 1003 § 1* sprechen von einem *sacerdos* als Spender der Krankensalbung und verstehen darunter (wegen des unverlierbaren Charakters: vgl. DH 1609) etwas anderes als einen kirchlich Beauftragten; denn diese Beauftragung kann widerrufen werden (vgl. die Ausführungen zu Lüdicke).

Abgesehen von den theologischen Einwänden zeigt sich aber die Unbrauchbarkeit und Widersprüchlichkeit dieses Ansatzes in der Sakramententheologie, wenn man konkret nach dem Zeitpunkt der Gültigkeit und damit auch der Wirksamkeit dieser rechtswidrigen Salbungen fragt. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, sei betont, daß nicht die Konstellation »unerlaubt, aber gültig« zur Diskussion steht: *Can. 1003 § 1* verlangt zur Gültigkeit einen Priester, und diese Bestimmung will die Verfasserin unter der äußerst zweifelhaften Voraussetzung, daß es sich bei *Can. 4* (Trient) nur um eine kirchliche Anordnung handle, mit Hilfe des Gewohnheitsrechts »aus den Angeln heben«. Ab wann also ist die Salbung dieses nichtpriesterlichen kirchlich zur Krankenseelsorge Beauftragten gültig? Ab der Legalapprobation nach Ablauf der Dreißig-Jahre-Frist oder bei der Zustimmung der für die Liturgie höchsten Autorität, des Apostolischen Stuhls? Für beide Möglichkeiten finden sich Äußerungen im genannten Artikel⁷¹. Und ab welchem Datum beginnt die Frist bei diesem widerrechtlichen Tun? Die Verfasserin nimmt ziemlich vage, d.h. ohne klaren und auch die Verbreitung dieses Tuns berücksichtigenden literarischen Nachweis eine zwanzigjährige Praxis für diese widerrechtliche Salbungen an. Was ist eine stillschweigende Spezialapprobation? Worin unterscheidet sie sich vom feigen Leisetreten oder tatsächlichen Nichtwissen? Wie ist konkret die Gültigkeit der »tatsächlichen, noch nicht rechtskräftigen, durchaus aber rechtsfähigen Übung« (= *consuetudo*) zu beurteilen? Wenn aber vor Ablauf der Dreißig-Jahre-Frist die Salbung kein gültiges Sakrament war, bestand dann die »geübte Gewohnheit« nicht aus Scheinübungen, *simulationes*?⁷²

Doch scheinen manchen Formulierungen zufolge die Salbungen schon zu Beginn der Übung gültig zu sein. Riedel-Spangenberg spricht von einem »begonnenen Rechtshandeln«, von der »rechtserzeugenden Kraft« der geübten Gewohnheit, von »der geistlichen Befähigung aller Christgläubigen zur Hervorbringung des Glaubenssinnes«. Sicher wird dabei immer auch von der notwendigen Approbation gesprochen, aber warum sagt die Verfasserin nicht, wie die Salbungen vor der Approbation (mag es eine Legal- oder Spezialapprobation sein) zu beurteilen sind?

Völlig unklar ist der Begriff Personenmehrheit: Ist nur die Mehrheit der nichtpriesterlichen Krankenseelsorger in einer Pfarrei (an einer Klinik) oder in einer Diözese oder in der katholischen Kirche gemeint, und was bedeutet eine solche Mehrheit in

⁷¹ Die Tendenz des genannten Artikels geht dahin, die nötige Approbation rein gesetzmäßig zu erreichen (auf dem Weg der Legalapprobation); aber warum wird dann die Zuständigkeit des Apostolischen Stuhls betont?

⁷² Da bei den Sakramenten jede einzelne Spendung gültig sein muß, kann man sich eine Gültigkeit nicht »ersitzen«!

einer Pfarrei bzw. Diözese (Land) im Falle einer entgegengesetzten Übung (d.h.: Spendung nur durch Priester) auf der höheren Ebene (Diözese oder Gesamtkirche)? Und wie verhält sich dieses »begonnene Rechtshandeln« zu dem legitimen Handeln, daß Priester die Krankensalbung spenden und nur sie? Warum entscheidet schließlich die genannte Personenmehrheit allein, d.h. ohne den Empfänger davon in Kenntnis zu setzen? Ist es nicht eine schreckliche Entmündigung des Empfängers und eine Verfügung über ihn, der die Krankensalbung im Sinn der Kirche wünscht, dem man aber nicht klar sagt, daß nach der Lehre der Kirche das Sakrament einen priesterlichen Spender verlangt!

Der Ansatz beim Gewohnheitsrecht erbringt nichts. Dieses arbeitet einmal mit Fristen, der Empfänger erwartet hic et nunc das Sakrament. Die Entscheidung kann ferner nicht von der Mehrheit einer Personengruppe (unabhängig von anderen Gruppen: Priester, Empfänger) getroffen werden, sondern nur von einer Autorität, die für die gesamte Kirche verbindlich entscheiden kann. Schließlich ist der primäre Spender eines Sakraments Christus. Ist er abhängig von Fristen oder Personenmehrheiten? Wirkt er bei beginnendem Recht nur mit halbem Engagement? Die kirchliche Beauftragung reicht für die gültige Spendung der Krankensalbung nicht aus.

Aufgrund der Weihe wird ein Mensch befähigt, in persona Christi, des Hauptes der Kirche, zu handeln; er handelt deshalb auch in persona ecclesiae, die in qualifizierterer Weise handelt (betet) als ein einzelnes sündiges Glied in der Kirche (vgl. Anm. 31). Der umgekehrte Weg ist falsch: Der einzelne ergreift die Initiative, sucht eine Mehrheit, so daß er (schon vor der Approbation) im Namen der Kirche (presbyter ecclesiae!) handeln und in persona Christi das Sakrament spenden zu können glaubt.

Die exklusive Vollmacht der Priester (und Bischöfe) zur Spendung der Krankensalbung ergibt sich einmal aus der klaren Angabe von Jak 5,14, dann aus der Lehre und Praxis der Kirche seit der Karolinger Zeit. Dabei ist zu beachten, daß die ausschließliche Spendevollmacht der Priester in engem Zusammenhang mit der Anerkennung des Jakobusbriefes als kanonisch und der Krankensalbung als Sakrament steht, im Gegensatz zu verschiedenen Örliten, die als Sakramentale zu betrachten sind. Diese Lehre und Praxis der Kirche wurde dann vor allem durch das Konzil von Trient lehramtlich festgestellt. Die exklusive Vollmacht des Priesters ergibt sich ferner aus der besonderen Christusrepräsentanz, die durch die Weihe unverlierbar (im Gegensatz zu einer außersakramentalen kirchlichen Beauftragung) verliehen wird und aus der auch die Vollmacht fließt, in qualifizierter Weise in persona ecclesiae zu handeln.

III. Die Spenderfrage im größeren Zusammenhang

Die genannten Forderungen hinsichtlich des Spenders der Krankensalbung müssen in einem größeren Zusammenhang gesehen werden. Darauf kann hier nur aufmerksam gemacht werden.

Wo – wie heute nicht selten – die Einsetzung des Weihepriestertums durch Jesus Christus gelegnet wird, ist natürlich auch die ausschließliche Befähigung des Priesters zur Krankensalbung hinfällig.

Das Recht des Gläubigen auf die Sakramente wird heute immer wieder (auch bei der Eucharistie) betont. Damit ist bei genauerer Analyse der verständliche Wunsch gemeint, die Gnade des Sakraments nicht entbehren zu müssen. Die Gnade eines Sakraments empfängt man jedoch nach kirchlicher Lehre durch den Empfang des Sakraments oder das *votum sacramenti*, das freilich nur dann echt ist, wenn bei sich bietender Gelegenheit der reale Empfang wahrgenommen wird. Dieses Verlangen kann jeder für sich allein im Gebet erwecken; dazu beizutragen und es zu vertiefen, ist Aufgabe jedes Christen und wahre Seelsorge, »verdienstlicher« und wahrscheinlich schwieriger als die Sakramentspendung durch den Priester. Insofern darf der Dienst eines nichtpriesterlichen Seelsorgers nie als zweitrangig betrachtet werden. Auch wird niemand deswegen, weil der Diakon keine Spendevollmacht hat, weniger Gnade empfangen, wenn er betet und den ernststen Willen (*votum*) zum Empfang hat.

Wenn man bedenkt, daß viele Christen kirchendistanziert leben und sich erst im Altenheim oder Krankenhaus der Kirche wieder öffnen, darf auch die Möglichkeit und Notwendigkeit der Beichte nicht übersehen werden. Nach allgemeiner Lehre sind nur Taufe und Beichte Sakramente der »Toten«; sowohl Innozenz I. als auch Beda, die – ob zurecht? – von den Befürwortern der Ausweitung der Spendevollmacht für die Krankensalbung zitiert werden, verlangen eine vorausgehende Rekonziliation. Schon Jak 5,14–16 erwartet, daß der Kranke seine (schweren) Sünden, wenn er sie hat, bekenne und sie ihm vergeben werden sollen. Dazu müßte jedoch ein Priester kommen. Die Situation würde durch die Ausweitung des Spenderkreises – wenn sie möglich wäre – (wegen der möglichen Bloßstellung des Beichtenden) vielleicht gar nicht erleichtert.

Wer sich an dieser Frage vorbeimogelt – was heute nicht selten geschieht; vgl. die eingangs erwähnte Praxis in Erlangen –, verkennt die Ordnung der Gnade, daß zuerst der Mensch (durch Taufe oder Buße) gereinigt und mit Christus versöhnt sein muß, damit der Glaube – etwa in Krankheit und Kreuz – wachsen kann.

Obwohl kein tieferer Zusammenhang bestehen muß, stimmt es doch nachdenklich, daß mit der Forderung, die Spendevollmacht für die Krankensalbung auszuweiten, immer auch eine Abwertung des Sakraments in Richtung Sakramentale einhergeht: Für die geschilderte Praxis der Alten Kirche paßt eher die Figur des Sakramentales. Auch die Bemerkung E. Nagels (vgl. Anm. 6) weist in diese Richtung. Da der Krankenseelsorger, wenn er nicht Priester ist, das Sakrament nicht gültig spendet, wird er wahrscheinlich die Frage, ob Sakrament oder Sakramentale, für unwichtig erklären, d.h. letztlich auf das Sakrament nicht den größten Wert legen. Aber in dieser Grauzone wird er unzufrieden bleiben und leistet in der *simulatio sacramenti* dem Kranken nicht den echten Dienst⁷³.

⁷³ Auch Power (S. 161) befürchtet, daß man mit der häufigeren Spendung der Krankensalbung und der deswegen notwendigen Ausweitung des Spenderkreises »an einem gefüllten Verständnis vorbeigeht«.

Schlimm wäre es, wenn durch die Ausübung der »Spendung« der Krankensalbung durch Nichtpriester der Dienst der Krankenseelsorger und das Sakrament supekt würden.

Da eine Ausdehnung der Spendevollmacht auf Nichtpriester theologisch nicht möglich ist, müssen die Bischöfe nicht nur in Hinblick auf eine sich möglicherweise bildende Gewohnheit und die daraus irrtümlich gezogenen Schlüsse (Gewohnheitsrecht!), sondern auch in Hinblick auf die Empfänger, die nicht getäuscht werden dürfen, und die Würde des Sakraments, das eine Christustat ist, den entsprechenden Personenkreis klar auf die Lehre der Kirche verpflichten.

In seiner Einführung zur akkomodierten Ausgabe des liturgischen Buches »Die Feier der Krankensakramente« weist Th. Maas-Ewerd⁷⁴ auch ausführlich auf die verschiedenen Wünsche und Argumente zur Ausweitung der Spendevollmacht hin, zeigt aber ebenso klar die Lehre der Kirche, daß nur der Priester der Spender der Krankensalbung sei. Er stellt dann – sinngemäß – die Frage, warum die klaren und verbindlichen Antworten der Kirche für viele nicht ausreichen. Es scheint, daß die Antworten der Kirche bei vielen erst akzeptiert werden, wenn sie dem persönlichen Empfinden entsprechen. Die Kirche ist aber an die Schrift und an die Tradition gebunden; bei genauerer Hinsicht erbringen die westliche Tradition der ersten Jahrhunderte und die Entwicklung vom 5. bis 8. Jahrhundert weniger zugunsten der Ausweitung der Spendevollmacht als bisher angenommen⁷⁵.

⁷⁴ Th. Maas-Ewerd, Die Feier der Krankensakramente: KIBI 75 (1995) 41–44.

⁷⁵ Während der Drucklegung kam dem Verfasser noch der Artikel »Laientheolog(inn)en: Ein kirchliches Amt ohne sakramentale Beauftragung« (Kirche in der Schweiz 12/1996; 186–191) zu Gesicht. Danach haben schon 31,6% der Laientheologen bzw. 50% der Spezialseelsorger/innen im Bistum Basel (soweit sie auf die dem Artikel zugrundeliegende Umfrage geantwortet haben) die Krankensalbung gespendet, wenn auch meistens nur in Notfällen. Um die fehlende Spendevollmacht zu umgehen, haben manche parallele Riten (z. B. Salbung mit Nardenöl – wohl nach Mk 14,3–9 und Joh 12,3,7) entwickelt. Dazu sei vermerkt: Objektiv sind »Spendungen« der Krankensalbung durch Nichtpriester ungültig; aber auch das sonst angeführte Argument, die Sakramentalität gründe in der Weihe des Öls durch den Bischof, wird nicht ernst genommen. Im Nardenölritus soll wohl mehr das Moment der Letzten Ölung zur Geltung kommen. Insgesamt: Eine Mißachtung der kirchlichen Bestimmungen führt zur totalen Konfession, sowohl der Laientheologen als auch der Empfänger, falls diese nicht für dumm verkauft werden.