

behandelt – in den Erklärungen, in denen sie ihren Gläubigen die Bedeutung der Enzyklika für ihr Leben interpretierten, wie auch im praktischen Umgang mit jenen, die damit Probleme haben. Das geschah in Übereinstimmung mit der Lehre der Enzyklika in den beiden letzten Paragraphen, worin der Papst der Hoffnung Ausdruck gibt, Paare, die Schwierigkeiten hätten, möchten auf Priester treffen, die ihre Schwierigkeiten im Sinne des Verständnisses und des Mitleidens Christi behandelten. Doch ist klar, daß diese Lehre zur Empfängnisverhütung in den vergangenen 12 Jahren ein sehr großes Problem war, und es ist sehr wichtig, daß es auf der kommenden Synode ganz ehrlich und offen erörtert wird, wobei zu hoffen ist, daß vor allem die Bischöfe aus den Entwicklungsländern ihre Schwierigkeiten offen darlegen und ihre seelsorglichen Probleme den Mitbischöfen erklären werden.

Eine seelsorgliche Lösung

Wenn es nicht möglich ist, die Lehre der „*Humanae Vitae*“ zu ändern – obwohl ich mich zu erinnern meine, daß der bekannte römische Moraltheologe und spätere Erzbischof von Perugia, *Ferdinando Lambruschini* zur Zeit der Ver-

öffentlichung von „*Humanae Vitae*“ auf einer Pressekonferenz in Rom sagte, die Lehre *könne* geändert werden – so sollte doch alles, was hier angeführt wurde, zumindest nahelegen, statt der wörtlichen eine seelsorgerische Interpretation zu geben, wie sie von vielen Bischöfen in der gesamten Welt auch tatsächlich gegeben wird. Ein einfacher Zusatz zu jenem Satz des Arbeitspapiers der Synode, der oben zitiert wurde, würde die Lage bestimmt klären. Zum Beispiel:

„Schnelles Bevölkerungswachstum verursacht ernste seelsorgerische Probleme, und jene, welche die von der Kirche gebilligten Methoden der Empfängnisverhütung nicht anwenden können, die Zahl ihrer Kinder aber beschränken oder den zeitlichen Abstand zwischen ihnen ausdehnen müssen, sind nicht zu tadeln, ebensowenig wie jene, die aufgrund persönlicher Eheprobleme in einer ähnlichen Lage sind, wenn sie der strengen Lehre des Papstes in diesem Punkte nicht folgen können.“

Dieser Zusatz ist theologisch vertretbar, er würde Millionen von Menschen helfen und die Glaubwürdigkeit von Papst Johannes Paul II. in seinem Kreuzzug für die Armen und Unterdrückten der Welt immens stärken.

Arthur McCormack

Möglichkeiten einer Bußordnung für wieder-verheiratete Geschiedene

Erwägungen zur Neuinterpretation eines pastoralen Weges für eine Zulassung zu den Sakramenten

Die Bitte der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland um eine Klärung der Möglichkeiten einer Zulassung wiederverheirateter geschiedener Katholiken zu den Sakramenten (Beschluss vom 9. Mai 1975) ist von Rom noch nicht endgültig beantwortet¹. Ein Zwischenbericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz hat sich im Dezember 1978 sehr zurückhaltend zu den Aussichten auf eine Änderung der bisherigen Regelung geäußert². In irgendeiner Form wird die Frage auch im thematischen Horizont der in diesem Herbst stattfindenden römischen Bischofssynode liegen, die sich mit den „Aufgaben der christlichen Familie in der heutigen Welt“ befassen soll. In der schon Jahre andauernden Diskussion um die Pastoral der wiederverheirateten Geschiedenen sind viele theologische und pastorale Probleme erkennbar geworden, die nicht immer von Anfang an allen pastoral und theologisch engagiert um die Fragen ringenden Stimmen deutlich waren. Inzwischen ist – wohl mit aus diesem Grund – eine Situation eingetreten, in der die differenzierte theologische Auseinandersetzung kaum neue Beiträge aufweist, während andererseits das Thema als solches weiter in pauschalen Klagelisten gegen die „Amtskirche“ und gegen den Papst artikuliert oder in theologisch wenig anspruchsvollen pastoralen „Selbsthil-

feüberlegungen“ mit dem Stichwort der pastoralen Barmherzigkeit „erledigt“ wird³.

In dieser Situation wollen die folgenden Überlegungen nicht neue theologiegeschichtliche, ethische oder anthropologische Erkenntnisse mitteilen, sondern auf der Basis des klaren Festhaltens an der Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen und vollzogenen sakramentalen Ehe von Getauften die gegebenen pastoralen Möglichkeiten für wiederverheiratete geschiedene Katholiken in den Gemeinden skizzieren und schließlich die Neuinterpretation eines aus der Tradition bekannten Weges für eine Zulassung zu den Sakramenten versuchen.

I. Theologische Grundlagen: Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe; Verhältnis der christlichen Ehe zu den Sakramenten der Eucharistie und der Buße

Trotz der in den letzten Jahren vorgelegten geschichtlichen Beispiele für einzelne situationsbedingte Abweichungen der kirchlichen Praxis (namentlich im ersten christlichen Jahrtausend) und bei voller Berücksichtigung der Forschungen zum Canon 7 der Entscheidungen des

Konzils von Trient über die Ehe kann kein Zweifel daran bestehen, daß die einzige tragfähige und verpflichtende Traditionslinie des kirchlichen Glaubens die vom Evangelium geforderte Unauflöslichkeit der Ehe als Grundprinzip einer Theologie der Ehe einschließt⁴. Lösungsversuche, die in irgendeiner Form die volle kirchliche Legitimierung einer „Zweitehe“ zu Lebzeiten des Ehegatten einer gültigen sakramentalen Ehe ins Auge fassen, scheiden daher aus. Die Lösungsansätze, die in den letzten Jahren von einer Art theologischer Adaptierung des „Zerüttungsprinzips“, etwa in der Form der Redeweise von einer „abgestorbenen“ oder „toten“ Ehe, ausgehen wollten, vermochten schon dem anthropologischen Ernst einer vollen personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft (also der Schöpfungswirklichkeit Ehe), vor allem aber dem sakramentalen, die Treue der Liebe Gottes einbeziehenden Verständnis christlicher Ehe, nicht voll gerecht zu werden⁵. Machen es das Herrengebot (Mk 10,9; Lk 16,18; 1 Kor 7,10f.) und die in ihm begründete Glaubenstradition der Kirche unmöglich, eine gültig geschlossene und vollzogene sakramentale Ehe zu trennen, so verbieten sich auch pastorale Normen, die in ihrer praktischen Wirkung auf eine Verdunkelung des kirchlichen Zeugnisses für die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe hinauslaufen. Die Bewußtseinslage in den Ostkirchen und in den Kirchen der Reformation, die zwar grundsätzlich am Gebot der Unauflöslichkeit festhielten, um der „Heilsökonomie“ willen, aber doch eine mehr tolerierende Einsegnung oder Anerkennung einer Zweitehe ermöglichten, muß in diesem Zusammenhang als warnender Hinweis verstanden werden.

Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft als Sakrament getaufter Christen steht in einer engen theologischen Beziehung zum inneren Wesen der kirchlichen Gemeinschaft⁶. Die geheimnisvolle Einheit zwischen Christus und der Kirche soll in der christlichen Ehe einen einzigartigen lebendigen Ausdruck finden (vgl. Eph 5,23). Die Wechselbeziehung zwischen der Gesamtkirche und der ehelichen Hauskirche muß in der Eucharistie als dem Sakrament der kirchlichen Einheit entsprechend zur Geltung kommen. Die Kirche hat die Eucharistiegemeinschaft der Glaubenden immer durch Anforderungen an die Disposition der Teilnehmer am eucharistischen Mahl geschützt (vgl. 1 Kor 11,25). Diesem Schutz dient die kirchliche Bußdisziplin und vor allem das Bußsakrament als heilmächtiges Zeichen der Versöhnungstat Gottes am bußfertigen Sünder und als Weg zur vollen und tätigen Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft, insbesondere am eucharistischen Mahl. Eine ernste Störung des ehelichen Lebensbundes ist immer auch eine ernste Störung des Verhältnisses zur Gemeinschaft der Kirche und betrifft damit notwendigerweise auch die Möglichkeit der vollen Teilnahme an der Eucharistie. Sakramentale Versöhnung im Bußsakrament und Zulassung zur Eucharistie setzen Reue voraus, die alle schuldhaften Tatbestände mit einem ernstesten Besserungswillen umfaßt. Das für den Empfang des Bußsakramentes und für die Zulassung zur Eucharistie eigentlich zu Fordernde ist bei wiederverheirateten ge-

schiedenen Katholiken deshalb die Aufgabe der „Zweitehe“ und die Rückkehr in die sakramental begründete Lebensgemeinschaft der gültigen Ehe, zumindest aber die Aufgabe des Lebens in der nicht sakramental begründeten und auch nicht sakramental begründbaren, standesamtlich geschlossenen „Zweitehe“.

Diese grundsätzliche Sicht kann selbstverständlich die Frage nicht ausschließen, ob überall dort, wo dem äußeren Vorgang nach eine sakramentale Ehe geschlossen ist, auch die Voraussetzungen der Entscheidungsfähigkeit und der tatsächlichen Entscheidung zu einer Ehe nach dem eben skizzierten Verständnis gegeben waren. Es bleibt auch die Frage offen, ob dort, wo wesentliche Voraussetzungen fehlten, solche Mängel später, wenn sich das Zusammenleben als nicht tragfähig erweist, in jedem Fall vor einem kirchlichen Ehegericht nachweisbar sind und zu einer Nichtigerklärung der nur dem äußeren Anschein nach bestehenden Ehe führen können. Man wird sich heute hier wie bei anderen Sakramenten davor hüten müssen, im Gegenzug zu einer vorausgegangenen Überbetonung des „opus operatum“ nun in einen Rigorismus der Entscheidungsanforderungen für das Zustandekommen des Sakraments – anders gesehen in eine Häufung von Nichtigkeits- oder Ungültigkeitsvermutungen – zu verfallen. Sakramente sind Zeichen, die geschichtlich vollzogen und gesetzt werden und von daher auch der geschichtlichen Begrenztheit der in ihnen tätig werdenden Menschen anheimgegeben sind. Dennoch bleibt es eine Aufgabe der in Gang befindlichen Reform des Kirchenrechts, im einzelnen zu prüfen, ob die rechtliche Fixierung der Voraussetzungen des gültigen Zustandekommens einer sakramentalen Ehe der heutigen anthropologischen, sozialen und psychologischen Situation ausreichend gerecht wird⁷. So richtig dieses auch von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland formulierte Votum ist, so wenig darf von seiner Berücksichtigung aber die Lösung der eigentlich pastoralen Aufgaben erwartet werden, die sich durch die wiederverheirateten geschiedenen Katholiken stellen. So bedeutsam es ist, ehelichen Verbindungen, von deren Nichtigkeit die Betroffenen gewissenhaft überzeugt sind, auch zu ihrer rechtsgültigen Nichtigkeitserklärung zu verhelfen, so abwegig wäre es, als Ziel der Pastoral wiederverheirateter geschiedener Katholiken eine Nichtigerklärung von möglichst vielen bestehenden, aber irgendwie gescheiterten Bindungen in Erwägung zu ziehen.

II. Die wiederverheirateten geschiedenen Katholiken in den Gemeinden als umfassende pastorale Aufgabe

Die pastoralen Möglichkeiten für wiederverheiratete geschiedene Katholiken müssen in einem Gesamtzusammenhang gesehen werden. Man kann sie nicht etwa nur punktuell von der Frage der Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie her angehen. Das Leit-

motiv einer Gesamtpastoral kann nur das unzweideutige kirchliche Zeugnis für die christliche Ehe und für deren Unauflöslichkeit sein. Die Tatsache, daß die Zahl der standesamtlichen Wiederverheiratungen geschiedener katholischer Ehepartner in der Bundesrepublik Deutschland in den Jahren 1963 bis 1976 von jährlich etwa 25 000 auf jährlich etwa 37 000 anstieg, daß sich in diesen 13 Jahren insgesamt etwa 835 000 Katholiken scheiden ließen und daß in derselben Zeit etwa 500 000 geschiedene Katholiken standesamtlich wieder heirateten, deutet das Ausmaß der missionarischen und katechetischen Aufgabe an, die zu leisten ist. Ein Blick auf den Rückgang der standesamtlichen Eheschließungen in denselben Jahren von jährlich etwa 508 000 (1963) auf jährlich etwa 366 000 (1976), der katholischen kirchlichen Trauungen von jährlich etwa 208 000 (1963) auf jährlich etwa 127 000 (1976) macht zudem deutlich, daß heute wesentliche Inhalte des in der Schöpfungsordnung begründeten Institutionenverständnisses der Ehe und noch mehr der sakramentalen Sicht ehelicher Lebensgemeinschaft weit über den Kreis der wiederverheirateten Geschiedenen hinaus in ernster Weise gefährdet sind⁸.

Die erwähnten Zahlen deuten darauf hin, daß mit dem Zeugnis für die christliche Ehe, mit dem Festhalten an der Unmöglichkeit einer kirchlich legitimierten Zweitehe zu Lebzeiten des Ehegatten aus der sakramentalen Ehe und mit der Feststellung, wonach das Verbleiben in einer nicht sakramental begründeten Zweitehe von der sakramentalen Lossprechung und vom eucharistischen Mahl ausschließt, allein noch keineswegs alle Aufgaben einer Pastoral für diesen Kreis von Gemeindemitgliedern umschrieben sein können. Es geht um viele Mitglieder der Gemeinden, die in einer für die kirchliche Gemeinschaft und für deren Treue zum Auftrag des Herrn höchst bedeutsamen Lebenswirklichkeit hinter dem Anspruch des Evangeliums Jesu Christi zurückbleiben, ja in fortdauernder Weise Gottes Anspruch entgegenstehen. Objektiv gesehen – wie immer ihr Verhalten und Tun aus ihrer subjektiven Situation zu beurteilen sein mag –, handelt es sich um sündig gewordene Mitglieder der Gemeinde. Ihre Sünde betrifft eine Lebenswirklichkeit, die sich einer nur privaten Einordnung entzieht, da die Lebenswirklichkeit der Ehe bei all ihrer Intimität sowohl auf der Ebene der Schöpfungswirklichkeit wie sakramental gesehen in den Bereich der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit hineinreicht. Diese Lebenssituation schließt andererseits aber keineswegs grundsätzlich aus der Gemeinschaft der Kirche überhaupt aus. Die Gemeinschaft der Kirche ist vielmehr in dieser Weltzeit immer Gemeinschaft der Heiligen und Gemeinschaft der Sünder, heilige und sündige Kirche zugleich. Deshalb ist der Ruf zum lebendigen Glauben immer zugleich Ruf zur Umkehr.

Dies kann für die Sicht des katholischen Glaubens nicht bedeuten, daß das schwerwiegende Zurückbleiben hinter dem Anspruch des Evangeliums und der Entschluß zur tätigen Aufnahme dieses Anspruchs in ihrer Bedeutsamkeit relativiert würden. Auch die in der Moraltheologie

geführte Diskussion um die Unterscheidung einer deontologischen und einer teleologischen Begründung sittlicher Normen vermag dem Herrengebot der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe nicht seinen Charakter als ausnahmslos und absolut verpflichtende Glaubensnorm zu nehmen. Wohl zeigt die Überlegung zur Wirklichkeit der Sünde in der Gemeinschaft der Kirche aber, daß wiederverheiratete geschiedene Katholiken weiter zu dieser Gemeinschaft der Kirche gehören, ihrem liebenden Dienst pastoraler Sorge und Hilfe sogar in einer besonderen Weise anvertraut sind, auch selbst zu einem ihrer Situation entsprechenden tätigen Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe in dieser Gemeinschaft berufen und berechtigt sind. Die italienische Bischofskonferenz hat in einem Dokument zur Pastoral bei irregulären Ehesituationen vom April 1979 ausdrücklich darauf hingewiesen, daß den wiederverheirateten Geschiedenen geholfen werden müsse „in ihrer Situation am Glaubensleben und an der Nächstenliebe der christlichen Gemeinschaft teilzuhaben“⁹. Konkret nennt die italienische Bischofskonferenz die Teilnahme an Veranstaltungen der Gemeindegatechese und an nicht sakramentalen Bußgottesdiensten, das persönliche Gebet und die Teilnahme an der Eucharistie ohne Empfang des Leibes und Blutes des Herrn, die Beteiligung an gemeindlichen Werken der geistlichen und materiellen Nächstenliebe, den Erziehungsauftrag an den eigenen Kindern. Das Dokument weist darauf hin, daß schon durch das Schreiben der römischen Glaubenskongregation vom 29. Mai 1973 das kirchliche Begräbnis wiederverheirateter geschiedener Katholiken ermöglicht wurde, soweit diese „der Kirche ihre Anhänglichkeit bewahrt und Zeichen der Reue geäußert haben“. Die italienischen Bischöfe sehen in der Teilnahme wiederverheirateter geschiedener Katholiken an ihnen zugänglichen Formen des gemeindlichen Lebens und in ihrer persönlichen Annahme der Tatsache, daß sie am eucharistischen Mahl nicht teilnehmen können, ein Buß- und Glaubenszeugnis, das sich für andere Gemeindemitglieder in Krisensituationen ihres ehelichen Lebens als geistliche Kraft auswirken wird.

Der Grundansatz einer die wiederverheirateten geschiedenen Katholiken in das gemeindliche Leben einbeziehenden Gesamtpastoral bedeutet nicht, daß damit etwa die Anforderungen entfielen, die hinsichtlich Ehe und Familie um der Unzweideutigkeit des kirchlichen Zeugnisses willen an Mitarbeiter kirchlicher Einrichtungen gestellt werden. Er bedeutet aber, daß eine Fixierung der gesamten Fragestellung zur Pastoral der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken auf die sakramentale Lossprechung im Bußsakrament und auf die Teilnahme am eucharistischen Mahl eine sakramentalistische Verengung des pastoralen Dienstes wäre. Eine verantwortungsbewußte Pastoral wird auch über die von der italienischen Bischofskonferenz genannten Beispiele hinaus Möglichkeiten einer situationsgerechten Einbeziehung und Beteiligung wiederverheirateter geschiedener Katholiken entdecken können. Sie wird es zudem „bereitwillig der Weisheit und der Liebe des Herrn anheimstellen, über die persönliche Verantwortung derer ein Urteil zu sprechen, die in nicht

leichte oder in ungeordnete Ehesituationen geraten sind“¹⁰.

III. Der traditionelle Weg für eine Zulassung zu den Sakramenten

So wichtig der Gesamtzusammenhang einer Pastoral der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken ist, so unabweichlich wird sich gerade dann, wenn er konkret verwirklicht wird, früher oder später die Frage einer Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie stellen. Einzelne wiederverheiratete geschiedene Katholiken werden den Widerspruch ihrer Lebenslage zu dem in seiner Bedeutung und Dringlichkeit eingesehenen Herrensgebot erkennen und von daher grundsätzlich auch die Notwendigkeit einer Änderung ihrer Lebenslage anerkennen. In nicht wenigen Fällen wird sich aber bei gewissenhafter Prüfung der Situation herausstellen, daß die aus dieser Erkenntnis und aus der ihr folgenden Reue zu ziehende Konsequenz – nämlich die Rückkehr in die sakramental begründete eheliche Lebensgemeinschaft oder auch nur die Aufgabe der nicht sakramental begründeten „Zweitehe“ – nicht realisierbar ist. Der Realisierung können ernstzunehmende sittliche Verpflichtungen entgegenstehen, die in der Lebenssituation des Partners der „Zweitehe“, in der Sorgepflicht für aus der „Zweitehe“ hervorgegangene Kinder, in einer besonderen, aus jahrelanger menschlicher Bewährung erwachsenen Treuepflicht oder in ähnlich schwerwiegenden Umständen begründet sind. Das erwähnte Dokument der italienischen Bischofskonferenz geht auf diese Situation ein und führt dazu folgendes aus: „Es gibt Fälle, in denen wiederverheiratete Geschiedene sich von den Geboten des Evangeliums erleuchten und durch die pastorale Einwirkung der Kirche zu dem Entschluß bewegen lassen, ihr Leben wieder nach dem Willen des Herrn zu gestalten. Falls ihre Situation aufgrund des fortgeschrittenen Alters oder der Krankheit eines oder beider Partner, durch das Vorhandensein von hilfs- oder erziehungsbedürftigen Kindern oder aus ähnlichen Gründen praktisch nicht reversibel ist, läßt die Kirche sie zu der sakramentalen Lossprechung und zur Eucharistie zu, wenn sie sich in aufrichtiger Reue dazu verpflichten, ihr gemeinsames Geschlechtsleben aufzugeben und ihre Bindung in eine gegenseitige Freundschaft, Wertschätzung und Hilfsbereitschaft zu verwandeln. In diesem Fall können sie die sakramentale Lossprechung erlangen und, um jedes Ärgernis zu vermeiden, die Eucharistie in einer Kirche empfangen, in der sie nicht bekannt sind.“¹¹

Der von der italienischen Bischofskonferenz formulierte Weg ist der Sache nach nicht neu. Er geht auf eine Weisung des Hl. Offiziums aus dem Jahr 1900 zurück und wird seit Jahrzehnten in der kirchenrechtlichen und moraltheologischen Literatur als „bewährte kirchliche Praxis“ zur pastoralen Bewältigung der skizzierten Notsituation referiert. Auch schon in den Litterae circulares der römischen Glaubenskongregation an den Weltepiskopat vom

11. April 1973, die mit Billigung Papst Pauls VI. die Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen sakramentalen Ehe einschärften, ihr entgegenstehende bzw. sie relativierende neuere theologische Theorien zurückwiesen und auch in der Frage der Zulassung zu den Sakramenten die geltende Kirchenordnung bekräftigten, stand ein Hinweis auf die Hilfen, die für das „forum internum“, also für den die einzelnen betreffenden nichtöffentlichen inneren Bereich nach der „probata praxis ecclesiae“, der bewährten Praxis der Kirche, möglich sind. Diese Praxis setzt voraus, daß ein Gläubiger den notwendigen Buß- und Besserungswillen hat, ihn aber aus gewichtigen Gründen nicht verwirklichen kann, sich also – wenn auch nicht im exakten Sinn in der Situation einer Pflichtenkollision, so doch – in einer geistlichen Notsituation befindet. In einer solchen Notsituation kann der Aspekt der persönlichen Heilsbedeutsamkeit der Sakramente den Vorrang vor dem Aspekt ihrer ekklesialen Bedeutsamkeit gewinnen¹². Freilich wird bei der „bewährten kirchlichen Praxis“ vom Betroffenen und auch vom Spender des Sakraments verlangt, daß sie in ihrem Verhalten alles unterlassen, was den Anschein einer kirchlichen Billigung des der Lebensordnung der Kirche entgegenstehenden Zustands erwecken könnte¹³.

Die „bewährte kirchliche Praxis“ sieht im Falle der in einer nicht als sakramentale Ehe gültigen und nicht gültigzumachenden Lebensgemeinschaft Lebenden für den Erweis der Ernsthaftigkeit des Buß- und Besserungswillens ein entscheidendes Kriterium vor: die Verpflichtung zur Aufgabe des gemeinsamen Geschlechtslebens und zur Verwandlung der Bindung in gegenseitige Freundschaft, Wertschätzung und Hilfsbereitschaft. Gegen dieses Kriterium wurden in der bisherigen theologischen und pastoralen Diskussion vielfach Bedenken geltend gemacht. Sie beziehen sich darauf, daß eine derartige Verpflichtung die Übereinstimmung beider Partner der „Zweitehe“ voraussetze, also die Wirksamkeit eines Buß- und Besserungswillens des einen von der Übereinstimmung mit dem anderen Partner abhängig mache, daß eine solche Verpflichtung den Gläubigen jedenfalls vor Erreichen eines hohen Lebensalters kaum zumutbar sei, daß sie im übrigen nach dem heutigen anthropologischen Erkenntnisstand auch eine schwere Belastung der personalen Harmonie der „Zweitehe“ darstellen und somit deren Scheitern mit allen negativen Konsequenzen für die Partner und gegebenenfalls auch für die Kinder herbeiführen könne. Solche und ähnliche Argumente enthalten viele ernst zu bedenkende Gesichtspunkte. Nicht von ungefähr sah die traditionelle Lehre zu dieser Praxis die Bedingung der Vollendung des 60. Lebensjahres vor, was natürlich das weitere Problem aufwirft, ob in den Lebensjahren vorher auch für einen ehrlichen Buß- und Besserungswillen alle Möglichkeiten einer Zulassung zu den Sakramenten verschlossen sein sollen. Die gängige Interpretation der „bewährten kirchlichen Praxis“ versucht mancher Kritik dadurch zu entgehen, daß sie die Bedingung der Aufgabe des gemeinsamen Geschlechtslebens material auf die Unterlassung vollendeter Geschlechtsakte und formal auf den Vorsatz, mit der Hilfe der Gnade Gottes alles Mögliche zu tun, einschränkt.

IV. Versuch einer Neuinterpretation

Gerade die zuletzt erwähnten Interpretationen der traditionellen Lehre müssen Anlaß sein, insgesamt zu überlegen, ob das von ihr festgehaltene Kriterium für das Vorhandensein des ernststen Buß- und Besserungswillens noch auf der Höhe der inzwischen gewonnenen Einsichten in das anthropologische und theologische Wesen der Ehe, aber auch in die theologischen Zusammenhänge von Sünde, Buße, Kirche und Eucharistie steht. Es stellt sich die Frage, ob sich der Kern des Widerspruchs zu dem sakramental begründeten Treuebund einer gültigen Ehe denn auf das gemeinsame Geschlechtsleben oder gar nur auf vollendete Geschlechtsakte mit dem Partner einer „Zweitehe“ beschränken läßt, ob der Widerspruch nicht vielmehr im Gesamt der dem sakramental begründeten Ehebund widerstreitenden personalen Hingabe und Verbundenheit der „Zweitehe“ gesehen werden muß. Wenn dem so ist, woran wohl zumindest seit dem Eheverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils kein Zweifel bestehen kann¹⁴, dann muß ein überzeugender Buß- und Besserungswille doch sehr viel radikaler und umfassender die drei Grunddimensionen des Zurückgebliebenseins hinter dem Anspruch des Evangeliums ergreifen: das Verhältnis zum Partner der fortbestehenden sakramentalen Ehe und gegebenenfalls zu den Kindern aus dieser Ehe, das Verhältnis zur Gemeinschaft der Kirche und zu ihrer Lebensordnung und das Verhältnis zum Partner in der „Zweitehe“. Es wäre sicher abwegig, ja käme letztlich einer gnostischen Überheblichkeit gleich, wollte man dabei die geschlechtlichen Beziehungen zum Partner der „Zweitehe“ als bedeutungslos oder auch nur als weniger bedeutungsvoll beiseite schieben. Auch darf der sittliche Ernst nicht verkannt werden, der in einem ernstgemeinten Verzicht auf das gemeinsame Geschlechtsleben zum Ausdruck kommt. Andererseits ist es aber unstrittig, daß bei aller objektiven Schwere des sittlichen Versagens, das in einer Loslösung des Geschlechtlichen, insbesondere vollendeter geschlechtlicher Akte, aus der sakramental begründeten ehelichen Lebensgemeinschaft liegt, doch nicht jeder (auch vollendete) geschlechtliche Akt außerhalb der sakramental begründeten Ehe unterschiedslos und ohne jede Rücksicht auf alle Situationsbedingungen auch in der subjektiven Zurechnung als schwere Sünde beurteilt werden muß. Das gilt selbst dann, wenn man sich nicht ohne weiteres damit befreunden kann, in der objektiven ethischen Beurteilung einen bedeutsamen Unterschied zwischen einem wahllosen Geschlechtsverkehr mit verschiedenen Partnern und dem geschlechtlichen Leben in einer standesamtlich begründeten „Zweitehe“ zu sehen. Ist dies aber so, dann kann die Fixierung der entscheidenden Ehwidrigkeit nur auf die außerhalb der sakramentalen Ehe stattfindenden geschlechtlichen Akte unter Umständen sogar das entscheidende Motiv der Schuldeinsicht und des Bußwillens unterlaufen.

Der Weg, der sich nach diesen Überlegungen für die neue und vertiefende Interpretation einer „bewährten kirchlichen Praxis“ nahelegt, läßt sich zusammenfassend wie

folgt skizzieren: Ansatz und Ausgang müssen in jedem Fall bei einer verantwortbaren Gesamtpastoral liegen. Ihre wesentlichen Elemente sind die betonte Einbeziehung der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken in die Sorge und in den liebenden Dienst der gemeindlichen Pastoral, soweit es ihr Status zuläßt auch ihre tätige Beteiligung an gemeindlichen Aktivitäten und Initiativen. Dabei muß die Einsicht des einzelnen in den Widerspruch der eigenen Lebenslage zu dem der Kirche vom Herrn Aufgetragenen geweckt und gefördert werden. Wo sich aus solcher Einsicht ein tragfähiger Buß- und Besserungswille entfaltet, aber an die Grenzen neu erwachsener sittlicher Verpflichtungen stößt, kann für diese Notsituation und begrenzt auf das „forum internum“ eine individuelle Bußpastoral ansetzen¹⁵. Sie muß zunächst die Tragfähigkeit des Umkehrwillens klären. Dazu gehört nicht nur die Anerkennung des persönlichen Schuldanteils am Scheitern der sakramental begründeten Ehe, sondern auch die Anerkennung der Spannung, in der die nicht sakramental begründete, menschlich vielleicht gut gelingende „Zweitehe“ zu dem für die Gemeinschaft der Kirche verbindlichen Herrengebot bleibend steht. Die Pastoral muß dann mit dem Betroffenen Wege suchen und finden, wie der dem Partner der sakramentalen Ehe und gegebenenfalls den Kindern zugefügte Schaden über das rechtlich Geschuldete hinaus gutgemacht werden kann, wie die Störung der Lebensordnung der Kirche durch ein besonderes gemeindliches Engagement aufgewogen werden kann, wie in der konkreten Situation der „Zweitehe“ deren bleibende Illegitimität durch eine besondere ethische Höhe tätiger Verantwortung aufgefangen werden kann. In die zuletzt genannte Dimension ist die Frage der geschlechtlichen Beziehungen in der „Zweitehe“ in einer am personalen Grund der Geschlechtlichkeit wie an der individuellen Situation orientierten Weise einzubeziehen. Es scheint wenig sinnvoll, für die drei Dimensionen des Bußwillens Listen möglicher Bußleistungen vorzuschlagen. Der Betroffene muß mit der Hilfe eines verantwortungsbewußten Seelsorgers und mit dessen weiterführender Begleitung die auf seine individuelle Situation abgestimmten Möglichkeiten einer ernsthaften Buße finden und entsprechend seinem Lebensgang weiterentwickeln. Ist er bereit, sie zu verwirklichen, so werden die sakramentale Lossprechung und durch sie der Empfang der Eucharistie möglich. Beide Sakramente haben in diesem Fall ihren wesentlichen Sinn in der Bestärkung eines fortdauernden und sich immer neu bewährenden Willens zur tätigen Verwirklichung des vom Herrn Geforderten und in der sakramentalen Zeichenhaftigkeit für die friedensstiftende Zuwendung des der Kirche anvertrauten Heils an ein Mitglied dieser Kirche, das sich im Rahmen des in seiner Situation Möglichen auf dem Weg tätiger Umkehr befindet. Dem Seelsorger und dem auf diesem Weg zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie zugelassenen wiederverheirateten geschiedenen Katholiken muß es eine ernste Sorge sein, daß aus der Teilnahme am sakramentalen Leben keine falschen Schlüsse hinsichtlich der Haltung der Kirche zur Unauflöslichkeit der Ehe gezogen werden. Was daraus praktisch folgt, ent-

scheidet sich nach der konkreten Gemeindesituation. Dabei ist freilich zu beachten, daß für das Entstehen von „Ärgernis“ vor allem der entstehende Schaden oder Irrtum im sittlichen Bewußtsein der Gemeinde, nicht etwa nur das persönliche Anstoßnehmen von Gemeindemitgliedern maßgebend ist.

Es versteht sich wohl von selbst, daß der skizzierte Weg ein ganz persönlicher ist und sich insofern grundlegend von pastoralen Versuchen unterscheidet, die den Bußcharakter durch eine Beschränkung der Häufigkeit des Sakramentenempfangs (einmal im Jahr oder nur zu besonderen Anlässen) zum Ausdruck bringen wollen. Solche Versuche – so verständlich sie aus der pastoralen Not sein mögen – werden bei genauerer Überlegung ihrer Implikationen weder dem Erfordernis ernster persönlicher Umkehr noch dem Schutz des „äußeren Bereichs“ gerecht und können sich deshalb nicht auf eine „bewährte kirchliche Praxis“ berufen.

Der hier skizzierte pastorale Weg vermag wahrscheinlich nur für eine Minderheit unter den wiederverheirateten geschiedenen Katholiken die Zulassung zu den Sakramenten zu erschließen. Er eignet sich auch nicht für eine Generalisierung zu gemeindlichen Anlässen, die das Problem einer Zulassung zu den Sakramenten in einem größeren Kreis wiederverheirateter geschiedener Katholiken mit höchst unterschiedlichen Voraussetzungen und Motivationen virulent werden lassen (z. B. Erstkommunion der Kinder der Gemeinde). Dazu darf einerseits daran erinnert werden, daß die Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie nicht die erste und einzige Möglichkeit einer Pastoral des angesprochenen Kreises von Gläubigen ist und sein kann. Andererseits muß auch festgestellt werden, daß es trotz aller Diskussionsbeiträge der zurückliegenden Jahre und bei voller Anerkennung der tragischen Momente in der Lebenssituation der Betroffenen nicht ersichtlich ist, wie ein pastoraler Weg verantwortet werden könnte, der sich den Zusammenhängen von Ehe, Eucharistie und Kirche verpflichtet weiß, zugleich aber ernste und kontinuierliche Schritte persönlicher Umkehr und Buße umgehen will. Was eine verantwortungsbewußte Pastoral den Betroffenen und sich selbst zumuten muß, bezeugt letztlich die Größe und Bedeutung von Ehe und Familie. Dieses Zeugnis ist gerade heute unverzichtbar – in der Kirche und auch in der Gesellschaft.

Öffnet die vorgeschlagene Neuinterpretation der „bewährten kirchlichen Praxis“ nicht durch die Grundsätzlichkeit ihres Ansatzes und durch den Verzicht auf handfeste, konkrete Kriterien dem praktischen Mißbrauch durch die Betroffenen und durch ihre Seelsorger Tür und Tor? Es wäre unrealistisch, wollte man die Möglichkeiten eines Mißbrauchs leugnen. Sie sind aber sicher nicht größer als bei dem erwähnten materialen und formalen Minimalismus traditioneller Interpretationen. Der menschliche und pastorale Anspruch tritt in der neuen, vertieften Interpretation zumindest für heute sehr viel deutlicher und radikaler hervor. Mehr als dieser Deutlichkeit und Radikalität zu dienen, kann die kirchliche Pastoral nirgendwo

leisten. Wer sich durch mißbräuchliche Anwendung in sich eindeutiger pastoraler Regeln einem notwendigen Anspruch entzieht, kann letztlich weder Gottes Forderung noch sein eigenes Gewissen „überlisten“. Die Pastoral muß in ihrem Dienst eindeutig bleiben. Sie sollte sich aber durch mögliche Mißbräuche auch nicht abhalten lassen, die ihr anvertrauten Möglichkeiten helfend und dienend weiterzugeben. So wollen die hier formulierten Erwägungen dazu beitragen, eine pastorale Lösung zu finden, die – auch wenn sie nur einer Minderheit unter den wiederverheirateten geschiedenen Katholiken unmittelbar den Weg zu den Sakramenten der Buße und Eucharistie öffnen kann – der Gesamtpastoral für diese Lebenssituation Orientierung zu geben vermag.

Karl Forster

Anmerkungen:

¹ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie“, 3.5 (Offizielle Gesamtausgabe Bd. 1, S. 449–453). ² Vgl. Zwischenbescheid über die Voten der Gemeinsamen Synode, in: HK, Februar 1979, 64 ff. ³ Zuletzt ist das Stichwort polemisch und ohne differenzierte Vorschläge wieder aufgetaucht in der Erklärung, die Hans Küng am 10. 4. 1980 auf einer Pressekonferenz zu seinem „Fall“ in Tübingen abgab, in: N. Greinacher – H. Haag (Hrsg.), Der Fall Küng. Eine Dokumentation, München – Zürich 1980, S. 540; ähnlich in der Rede H. Küngs in Berlin, im Rahmen des „Katholikentags von unten“. ⁴ Aus der umfangreich angewachsenen Literatur seien auswahlweise genannt: B. Kötting, Art. Digamus, in: RAC 3 (1957), Sp. 1016–1024; A. Oepke, Art. Ehe I, in: RAC 4 (1959), Sp. 650–666; G. Deling, Art. Ehescheidung, in: RAC 4 (1959), Sp. 707–719; O. Rousseau, Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen, in: Concilium 3 (1967), S. 322–334; J. Moingt, in: J. David – F. Schmalz, Wie unauflöslich ist die Ehe? Aschaffenburg 1969, S. 178–222; J. Gründel, Ehescheidung im Verlauf der Jahrhunderte, in: N. Weil u. a. (Hrsg.), Zum Thema Ehescheidung, Stuttgart 1970, S. 41–60; P. Stockmeier, Scheidung und Wiederheiratung in der alten Kirche, in: ThQ 151 (1971), S. 39–51; H. Crouzel, L'Église primitive face au divorce (Théol. hist. 13), Paris 1971; R. Schnackenburg, Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche, in: F. Henrich – V. Eid (Hrsg.), Ehe und Ehescheidung, München 1972, S. 11–34; J. Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in: F. Henrich – V. Eid (Hrsg.), a. a. O., S. 35–56; K. Lehmann, Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene, in: K. Lehmann, Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, S. 274–294; P. Nautin, Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine, in: Rech. science rel. 62 (1974), S. 7–54; H. Dombois, Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche (Theol. Ex. heute, 190), München 1976; W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977, insbesondere S. 64–69. – Zum Trienter Konzil vgl. vor allem P. Fransen, Das Thema „Ehescheidung nach Ehebruch“ auf dem Konzil von Trient (1563), in: Concilium 6 (1970), S. 343–348; H. Jedin, Die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Konzil von Trient, in: K. Reinhardt – H. Jedin, Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn, Berlin 1971, S. 61–135. – In der hier sehr knapp formulierten Bewertung der kirchlichen Tradition folge ich weitgehend den zitierten Publikationen von J. Ratzinger, K. Lehmann und W. Kasper. ⁵ Vgl. etwa R. Gall, Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe? Zürich 1970; E. Schillebeeckx, Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerüttung, in: P. J. M. Huizing (Hrsg.), Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf, Düsseldorf 1975, S. 61 ff. Auch die von P. M. Zulehner – weitgehend im Anschluß an V. Eid erhobenen Postulate können nicht voll überzeugen. Vgl. V. Eid, Scheiternde Ehen und Kirchendisziplin, in: Neues Hochland 66 (1974), S. 290–302; P. M. Zulehner, Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien – Freiburg – Basel 1976, insbes. S. 120–127. Ähnliches gilt von der von J. Gründel in der Form einer Frage angedeuteten Auffassung, daß Ehe als Subjekt dann nicht mehr bestehe, wenn keinerlei Beziehungen zwischen den Partnern mehr vorhanden sind. Vgl. J. Gründel, Die Zukunft der christlichen Ehe, München 1978, S. 133 f. Solche Theoreme überzeugen vor allem deshalb nicht, weil den Zustand des „Todes“ oder der Beziehungslosigkeit auch ein Partner einseitig herbeiführen und das Element der Treue damit ad absurdum führen kann. Außerdem wird für die sakramentale Ehe die wirksame und verpflichtende Beteiligung der Treue Gottes zu wenig berücksichtigt. ⁶ Vgl. dazu W. Kasper, a. a. O., S. 34–54; K. Lehmann, Die christliche Ehe als Sakrament, in: Int. kath. Zeitschrift Communio 8 (1979), S. 385–392; K. Reinhardt, Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht, in: K. Reinhardt – H. Jedin, a. a. O., S. 7–59. ⁷ Vgl. dazu Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik

Deutschland, Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie“, 4.1.1 (a. a. O., S. 453f.); *H. Flatten*, Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe, in: *J. Listl u. a.* (Hrsg.), Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1980, S. 604f. ⁸ Die hier genannten statistischen Zahlen verdanke ich Mitteilungen des Referats Statistik im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. ⁹ Dokument der italienischen Bischofskonferenz zur Pastoral bei irregulären Ehesituationen, veröffentlicht in: *L'Osservatore Romano*, 28. 4. 1979, Nr. 21. ¹⁰ a. a. O., Nr. 18. ¹¹ a. a. O., Nr. 28. ¹² Vgl. dazu auch die in mancher Hinsicht ähnliche Problemstellung bei der Frage der Zulassung nichtkatholischer,

einer Kirche der Reformation angehörender Christen zu den Sakramenten und deren Lösung im Ökumenischen Direktorium des römischen Sekretariats für die Einheit der Christen, Nr. 55. ¹³ Vgl. dazu *H. Flatten*, a. a. O., S. 606f. ¹⁴ Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, Art. 48; ferner den Kommentar von *B. Häring*, in: *LThK Vat II*, Bd. III, S. 429ff. ¹⁵ Die Stichworte „Bußpastoral“ und „Bußordnung“ knüpfen an einer wichtigen von *W. Kasper* formulierten Grundüberlegung an. Der hier vorgetragene Lösungsvorschlag versucht Kaspers Ansatz weiterzuentwickeln. Vgl. *W. Kasper*, a. a. O., S. 82f.

Zeitfragen

Rollenwandel des religiösen Buches

Zu den Ergebnissen einer Infratestumfrage

Das Buch ist ein Stiefkind kirchlicher Medienpolitik. Während die Bischöfe der Pressearbeit eine hohe Priorität einräumen und sich ihr Engagement einiges kosten lassen, taucht das Buch in der Seelsorge bestenfalls als Randglosse auf. In den Handbüchern der Pastoraltheologie findet man es höchstens unter dem Stichwort „Pfarrbücherei“, in den Pastoralzeitschriften begegnet man kaum einmal einem Beitrag über die Funktionalität des Buches für die Seelsorge. Man kann mit guten Gründen von einer „Buchvergessenheit“ der Kirche sprechen.

Das war nicht immer so. Über ein Jahrtausend, von der ausgehenden Antike bis zur Renaissance hat die Kirche die abendländische Buch- und Lesekultur getragen. Als Luther und die Reformatoren das Buch in ihren neuen Ideen dienstbar machten, geriet die katholische Kirche in eine eher defensive Position. Durch Index und Zensur versuchte man, der Gegenmeinungen Herr zu werden.

Diese Instrumente kirchlicher Leserlenkung sind stumpf geworden. In einer pluralistisch verfaßten Gesellschaft kann man weder einen rebellischen Theologen hindern, zu Wort zu kommen, noch läßt sich der Leser von Büchern abhalten, die dem kirchlichen Glaubensverständnis widersprechen. Der Index ist daher aufgegeben, die Anwendung der Vorzensur auf das liturgische Schrifttum und katechetische Gebrauchsbücher zurückgenommen worden. Verbote wurden abgeschafft, etwas Förderliches trat nicht an die Stelle. Nicht einmal ansatzweise war bisher zu sehen, ob und wie sich ein Wandel von einem literarischen Bewahrungskonzept zu einer positiven Buchpolitik vollziehen könnte.

Ein interessanter Wandel

Es hat freilich den Anschein, daß die Bedeutung des Lesens für den Glauben noch weithin unreflektiert ist (vgl. HK,

Oktober 1974, 524 ff.). Trifft das zu, dann wäre jetzt Gelegenheit, eine Informationslücke zu schließen. Die (katholische) Medien-Dienstleistungsgesellschaft (MDG) hat soeben in Zusammenarbeit mit dem Verband katholischer Verleger und Buchhändler eine bei Infratest beauftragte Studie „Religiöses Buch und christlicher Buchhandel“ vorgelegt, an der auch der Zürcher Soziologe *Gerhard Schmidchen* mitgewirkt hat. Damit hat sich die Kirche erstmals offiziell in die empirische Erforschung des Individual-Mediums Buch eingeschaltet; denn die MDG handelt im Auftrag der publizistischen Kommission der westdeutschen Bischofskonferenz.

Bezeichnend ist, daß die Pionieruntersuchung zu diesem Thema 1968, vom Institut für Demoskopie in Allensbach durchgeführt, von Laien initiiert und bezahlt worden ist. (Veröffentlicht als Band 18, in: *Schriften zur Buchmarktforschung: Elisabeth Noelle-Neumann / Gerhard Schmidchen*, Religiöses Buch und christlicher Buchhandel. Hamburg 1969; vgl. auch HK, Juli 1968, 328 ff.) Die relativ kleinen Verbände der katholischen und der evangelischen Buchhändler brachten damals zusammen fast 100 000 DM auf, um Funktionalität und Verbreitung des religiösen Buches durchleuchten zu lassen. Sie gaben damit auch ein gelungenes Beispiel ökumenischer Zusammenarbeit. (Daß die evangelischen Partner diesmal unter den Auftraggebern fehlen, ist daher eine schmerzliche Feststellung).

Die Untersuchung von 1968 hat im katholischen und evangelischen Buchhandel einiges in Bewegung gebracht, davon wird noch zu berichten sein. In der kirchlichen Diskussion blieb sie so gut wie unbeachtet. Nachgewiesen wurde damals, daß der latente Markt des religiösen Buches doppelt so groß sei als der realisierte. Es gelte also, folgerte *Elisabeth Noelle-Neumann* damals, in den nächsten Jahren eine erhebliche Leserreserve für das religiöse Buch und seine Botschaft zu erschließen.