

men, erhebliche unausgeschöpfte Potentiale mit einer zunehmend schwächeren Position am Buchmarkt, Vorurteile, religiöse Bücher seien oft nicht aufrichtig, verträten eine säuerliche Moral und seien in einem salbungsvollen, gefühligen Ton geschrieben, mit der zunehmenden Faszination religiöser Autoren wie beispielsweise eines Dalai Lama. So spannend wie diese Diagnose, so spannend ist die Herausforderung, der sich christliche Verleger heute gegenübersehen. Es muß gleichzeitig in die Tiefe und in die Breite gearbeitet werden. Es gilt die Kernkompetenz zu stärken und die dort vorhandenen Marktchancen intensiver zu nutzen. Gleichzeitig wird man neue programmatische Weite wagen müssen.

Entscheidend wird dabei sein, ob es gelingt, der impliziten Religiosität auf die Spur zu kommen und ihr eine neue Stimme und unverbrauchte, frische Sprache zu geben – und zwar auf eine Weise, die nicht den Verdacht nährt, man wisse schon, bevor man die Frage stellt, die entsprechende

Antwort. Authentizität und Attraktivität müssen zugleich gesteigert werden. Während das eine eine Frage der Kongruenz von Gedrucktem und Gelebtem sowie neuer Inhalte und Autoren ist, ist das andere eine Frage des Images. Nicht nur, nicht einmal in erster Linie beim Leser, sondern bei den Multiplikatoren ist da noch eine Menge an Vorurteilen zu entkräften. Meinung wird heute gemacht. Warum sollen christliche Verleger da nicht mitmachen? Bewußtseinsbildung ist angesagt, professionelle Pressearbeit und modernes Marketing.

Wie eingangs gesagt: Die Realität ist wie Wasser – flüssig und beweglich. Die Verleger könnten dann zu den Abenteurern gehören, die dem Beispiel ebenso einfallsreicher wie mutiger Menschen folgend, anfangen dem Meer Land abzutrotzen. Natürlich ist dabei das Risiko der Überflutung gegeben und natürlich sind die Polder Neuland – aber sind sie erst einmal gewonnen, stabilisieren sie das Festland und gelten als außerordentlich fruchtbar und vital. *Ulrich Peters*

Die Diskussion geht weiter

Zur jüngsten Debatte über den Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener

Die Auseinandersetzung um eine veränderte kirchliche Haltung in der Frage des Kommunionempfangs von wiederverheirateten Geschiedenen geht auch nach dem Machtwort aus Rom vom vergangenen Jahr weiter. Auch wenn ihre kirchenamtliche Rezeption einstweilen noch in den Sternen steht, bilden sich Ansätze und Modelle heraus, die das Denken und Handeln in der Kirche faktisch zunehmend prägen.

Ein halbes Jahr liegt es zurück, daß die römische Glaubenskongregation mit ihrem „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen“ (vgl. HK, November 1994, 565 ff.) Lösungsansätze zurückwies, mit denen die drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Erzbischof *Oskar Saier* und die Bischöfe *Karl Lehmann* und *Walter Kasper* ein Jahr zuvor Bewegung in dieses seit langem als bedrückend empfundene pastorale Thema gebracht hatten. Auch wenn dies so nicht beabsichtigt war, wie die Bischöfe verschiedentlich beteuerten – ihre damaligen „Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von wiederverheirateten Geschiedenen“ (vgl. HK, September 1993, 460 ff.) fanden innerhalb kurzer Zeit weltweite Verbreitung und provozierten so – auf Betreiben nicht nur römischer Kritiker – die genannte gesamtkirchliche Zurückweisung.

Wie geht es in der Sache weiter? Diese Frage stellt sich zunächst in bezug auf die *pastorale Praxis*. Angesichts des römischen Einspruchs gegen ihren „Vorstoß“ hatten die drei Bischöfe zwar „zur Kenntnis“ genommen, „daß durch das

Schreiben der Glaubenskongregation einige Aussagen in unserem Hirtenschreiben und in den ‚Grundsätzen‘ universal-kirchlich nicht akzeptiert sind und daher nicht verbindliche Norm seelsorglichen Handelns sein können“. Da sie aber in der Sache weder ein Einlenken noch eine Zurücknahme erkennen ließen, dürfte das römische Schreiben zwar manche Kritiker der südwestdeutschen Bischöfe zufriedengestellt, aber faktisch nicht sonderlich viel bewirkt haben.

Ist die Ausweitung der Annullierungspraxis eine Lösung?

Wie es *kirchenamtlich* weitergehen soll, ist z. Z. nur schwer erkennbar. Der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, meinte in einem Interview mit der katholischen Zeitschrift „Weltbild“ (3. 2. 95), es müsse „heute mehr als früher“ der Blick darauf gerichtet werden, „ob eine Ehe überhaupt gültig zustande gekommen ist“. Früher habe man davon ausgehen können, daß eine Ehe

in der Regel dann vollgültig zustande komme, wenn sie vor einem Priester geschlossen wurde. Heute gebe die Gesellschaft viele andere Ideen mit, so daß viele bei der Heirat vielleicht dächten: „Wenn es schiefgeht, muß ich es halt noch mal mit einem anderen Partner probieren.“ Insofern werde sich „der Bereich der Nichtigkeit von Ehen viel weiter ausdehnen und die Frage, sie festzustellen, neue Wege verlangen“.

Angesprochen auf die von ihm zu einem früheren Zeitpunkt als Theologe vertretene Position in dieser Frage wollte Ratzinger in dem erwähnten Zeitschrifteninterview diese lediglich im Sinne einer Erweiterung der Möglichkeiten zur Feststellung von nichtigen Ehen verstanden wissen, wie sie inzwischen auch das Kirchenrecht von 1983 eröffne: In diesem Bereich des Prozesses der Wahrheitsfindung über die Nichtigkeit müsse „weiter nachgedacht“ werden und müßten „Verbesserungen gefunden werden“.

Konkret könnte dies etwa heißen, daß die Rechtsvermutung aus Can. 1060 zu lockern und damit die sich daraus ableitenden verfahrensrechtlichen Konsequenzen wie etwa die Beweisanforderungen bei Annullierungsverfahren abzuschwächen wären. Hinzu könnte die denkbare und mögliche Streichung der Pflichtappellation kommen, wie sie etwa in den USA zeitweise geltendes Recht war (vgl. dazu: *Bruno Primetshofer*, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Kirchenrecht, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, 1994, Heft 4, 343 ff.). Angesichts der vielfachen, gerade auch päpstlichen Warnungen vor einer Ausweitung der Annullierungspraxis nimmt sich die kirchenamtliche Haltung zu dieser Möglichkeit widersprüchlich aus.

Reicht eine individuelle ethische Regelung aus?

Die gerade auch in den letzten Monaten wiederholt zitierte Passage aus einer Veröffentlichung Ratzingers aus dem Jahre 1972, mit der die von ihm als Präfekt der Glaubenskongregation vertretene Position immer wieder verglichen wird, lautet u. a.: „Wo eine erste Ehe seit langem und in einer für *beide* Seiten irreparablen Weise zerbrochen ist; wo umgekehrt eine hernach eingegangene zweite Ehe sich über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat und mit dem Geist des Glaubens, besonders auch in der Erziehung der Kinder, erfüllt worden ist (so daß die Zerstörung dieser zweiten Ehe eine sittliche Größe zerstören und moralischen Schaden anrichten würde), da sollte auf einem außergerichtlichen Weg auf das Zeugnis des Pfarrers und von Gemeindegliedern hin die Zulassung der in einer solchen zweiten Ehe Lebenden zur Kommunion gewährt werden“ (in: *Franz Henrich/Volker Eid* [Hg.], *Ehe und Ehescheidung*. München 1972, 53 f.).

Die drei südwestdeutschen Bischöfe nahm Ratzinger in seinem Weltbild-Interview gegen den Vorwurf in Schutz, sie wollten an der Unauflöslichkeit der Ehe rütteln. In dem römischen Schreiben vom Herbst vergangenen Jahres, das

seine Unterschrift trägt, war dagegen mit einem Zitat aus „Familiaris consortio“ gesagt worden, ließe man wiederverheiratete Geschiedenen zur Eucharistie zu, bewirke dies „bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung“. Ähnlich war von verschiedenen Kritikern der südwestdeutschen Bischöfe argumentiert worden. Der deutschsprachige „*Observatore Romano*“ machte erst unlängst (24.3.95) zwei US-amerikanische kritische Stimmen in deutscher Übersetzung zugänglich (*Rene H. Gracida*, Bischof von Corpus Christi, sowie die Bischöfe der Kirchenprovinz von Pennsylvania; vgl. HK, August 1994, 428 f.; Oktober 1994, 540).

In ihrer Reaktion auf den Einspruch durch die Glaubenskongregation hatten die drei südwestdeutschen Bischöfe darauf hingewiesen, es blieben „noch eine Reihe von bibeltheologischen, theologiegeschichtlichen, systematisch-theologischen und kirchenrechtlichen Probleme offen“. Diese Bemerkung ist auch vor dem Hintergrund der Tatsache zu sehen, daß die drei Bischöfe gerade nach dem römischen Einspruch bemüht waren, den Eindruck zu vermeiden, sie hätten in dieser Frage den „Stein der Weisen“ gefunden. Ihr „Vorstoß“ entsprang, wie sie verschiedentlich betonten, vor allem der Einsicht in die pastorale Dringlichkeit, in dieser Sache weiterkommen zu müssen und zu wollen.

Die theologische Befassung mit diesem Thema geht unterdessen weiter, wie etwa die jüngste, vom Mainzer Dogmatiker *Theodor Schneider* herausgegebene „*Quaestio disputata*“ zum Thema zeigt (Geschiedene – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie. QD 157, Freiburg 1995). Die Aufsatzsammlung geht im Kern auf eine Tagung der Deutschen Sektion der „Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie“ in Willebadessen bei Paderborn vom Herbst 1993 zurück.

Selbst wenn die Fragestellung als ganze nicht auf die Zulassung bzw. Nichtzulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zum Kommunionempfang zu reduzieren ist, nach den Vorgängen um den Vorstoß der südwestdeutschen Bischöfe gilt gerade diesem Problem weiterhin großes Interesse. Dabei erweist sich der von den drei Bischöfen begangene Weg der Unterscheidung einer weiterhin verweigerten amtlichen *Zulassung* vom *Hinzutreten* zur Eucharistie, zu der sich der bzw. die einzelne Betroffene individuell legitimiert fühlen kann, nur als *einer von verschiedenen* Ansätzen, die auf diesem Feld verfolgt werden. Die drei Bischöfe erhalten viel Unterstützung für ihr Anliegen, gleichzeitig werden jedoch auch die Grenzen ihres Vorstoßes aufgezeigt.

So fragt etwa die Trierer Kirchenrechtlerin *Ilona Riedel-Spangenberg*, ob im Entwurf der drei Bischöfe die „potestas“ der Amtsträger, „im Namen Christi und der Kirche zu binden und zu lösen, ernst genug genommen wird oder lediglich das Problem auf den Betroffenen im Sinn einer individuellen Lösung verlagert wird“ (248). Sie wendet sich gegen „individuelle Beliebigkeit und Willkür“, die aus rechtlicher Perspektive ausgeschlossen werden müßten. Lösungen dieser Art setzten außerdem eine „funktionierende Buß-

und Gemeindepraxis“ voraus, die vielerorts kaum noch vorzufinden sei.

Für Riedel-Spangenberg wäre demgegenüber eine „deklarative Feststellung durch den Priester im Rahmen des Bußsakramentes vorstellbar, indem dieser feststellt, daß eine Verpflichtung gegenüber einem abstrakten Eheband nicht mehr besteht, da die Bedingungen durch das nicht wiedergutmachende Scheitern der Ehe nicht mehr herstellbar sind“. Dieser „deklaratorische Akt“ wäre demnach so etwas wie eine „dispensatio“ von einem positiven Gesetz, nicht aber von der sittlichen Verpflichtung“ (248).

Kann man die Versöhnung im Bußsakrament verweigern?

Vorteile einer solchen Regelung gegenüber dem Ansatz der drei Bischöfe sieht die Autorin darin, daß auf diese Weise die Entscheidung nicht allein dem Betroffenen vorbehalten wäre und „nicht auf einen bloßen Heilsindividualismus beschränkt“ würde. Die Einheit der Sakramente bliebe gewahrt – die drei Bischöfe klammern das Bußsakrament in ihrem Hirtenbrief aus –, die Absolution würde die Wiedergutmachung von Schuld eröffnen, die Umkehr des Sünders, den Zugang zu allen Sakramenten; und dies, ohne die verbindliche sittliche Verpflichtung zur unauflöselichen Ehe preiszugeben (249). Das „genuin katholische Prinzip der Entlastung durch die von Gott zur Vergebung bevollmächtigte Kirchengemeinschaft“ komme schließlich wieder stärker in den Blick (253). Basis dieser Überlegungen ist die Unterscheidung zwischen der *ethischen Weisung Jesu* einerseits und der *kirchlichen Sozial- und Rechtsordnung* andererseits; das eine sei „nicht voll und direkt umsetzbar“ in das andere (247).

Gegenüber früheren Modellen zeigt sich in einer solchen Position eine neue Entschiedenheit, es nicht bei einer bloßen Tolerierung einer Gewissensentscheidung ohne die Zulassung zu den Sakramenten zu belassen. Der Vorschlag des Trierer Dogmatikers *Klaus Reinhardt* aus dem Jahre 1982 erweist sich vor diesem Hintergrund aus heutiger Sicht als ein Zwischenschritt (in: *Trierer Theologische Zeitschrift*, 1982, 91 ff.). Wie die drei Bischöfe zehn Jahre später betonte auch Reinhardt ein konsequentes Durchhalten des Bekenntnisses zur Unauflöselichkeit der Ehe. Die Kirche könne, so Reinhardt, „den bußfertigen wiederverheirateten Geschiedenen unter keinen Umständen zur Eucharistie zulassen; sie kann aber eine entsprechende Gewissensentscheidung des einzelnen tolerieren“.

Im Unterschied zu den drei südwestdeutschen Bischöfen sah Reinhardt jedoch eine „rechtliche Prüfung der Situation des bußwilligen wiederverheirateten Geschiedenen“, einen „öffentlich-rechtlichen Akt“ vor; es sollte sich im Ergebnis nicht um eine im forum internum gewährte Toleranz handeln. Reinhardt versprach sich davon den Abbau des „Wildwuchses“, der sich dadurch ausgebreitet habe, daß einzelne Seel-

sorger im forum internum eine Zulassung zu den Sakramenten aussprachen, außerdem eine Miteinbeziehung der Gemeinden in die Seelsorge an den wiederverheirateten Geschiedenen.

Sowohl über den Vorschlag von Reinhardt als auch die Position der drei Bischöfe geht man in der Quaestio hinaus. Der Freiburger Dogmatiker *Peter Walter* erwähnt in der Quaestio auf die von Reinhardt ins Spiel gebrachte rechtliche Prüfung nur kurz; an anderer Stelle hat er sich dazu bereits ausführlicher geäußert (in: *Gemeinsam Kirche sein* [Festschrift *Oskar Saier*] Freiburg 1992, 354 ff.). Sosehr er dort vieles, was Reinhardt zur Begründung seines Vorschlags vorbrachte, als überzeugend wertete und das diesem zugrundeliegende Anliegen teilte, distanzierte er sich doch vom Vorschlag einer solchen Prüfung.

Er fragte, ob „durch die Errichtung einer Kommission, die im Grunde nur Selbstverständliches feststellt“, dem Anliegen tatsächlich gedient werde und „ob damit nicht eine weitere Verrechtlichung eines... letztlich nicht lösbaren Problems betrieben wird“. Auch auf die Aussparung des Bußsakramentes durch Reinhardt ging Walter ein: Theologisch erscheine es problematisch, wenn in der Eucharistie eine Einheit der Menschen mit Gott und untereinander zeichenhaft sichtbar werden solle, deren Möglichkeit durch die Verweigerung der Versöhnung im Bußsakrament in diesen Fällen gerade bestritten werde (367 f.).

Walter schlägt dagegen in der Quaestio vor, den betroffenen Gläubigen *nach einer Zeit der Begleitung durch das Bußsakrament die Möglichkeit zum Eucharistieempfang neu zu eröffnen*. Wenn, so eine Prämisse seines Ansatzes, „die über den Tod hinaus fortdauernde Verbindung mit dem verstorbenen Partner eine neue legitime eheliche Verbindung des verwitweten Partners keineswegs ausschließt, ist es dann nicht vorstellbar, daß das auch nach einer Scheidung, dem ‚Tod‘ einer Ehe, fortdauernde Gebundensein an den geschiedenen Partner eine neue Verbindung mit einem anderen Partner nicht ausschließt?“ (178) Walter favorisiert eine Lösung, nach der „wiederverheiratete Geschiedene, die darum ersucht haben, nach einer angemessenen Zeit der Bewährung in einer Art Bußritus wieder zur eucharistischen ‚communio‘ zugelassen werden, ohne daß ihre erste Ehe kirchlich geschieden bzw. annulliert und ihre zweite Ehe in einem eigenen Verfahren ausdrücklich kirchlich anerkannt werden müßte“ (180).

Im Gegensatz zu einer Regelung, wie sie etwa die Orthodoxie kennt, nämlich einer unter bestimmten Bedingungen und auf eine von der Erstheirat unterschiedenen Weise vorgenommenen kirchlichen Wiederverheiratung, würde die neue Verbindung kirchlicherseits jedoch lediglich *zur Kenntnis genommen*. Walter verweist in dem Zusammenhang auch auf die im Kirchenrecht anzutreffende Tendenz, nicht-sakramentale Ehen heute nicht mehr nur einfach negativ zu qualifizieren. Etwa wenn *Richard Puza* im Zusammenhang mit der Möglichkeit einer „sanatio in radice“ bei einer reinen Zivilehe zwischen Katholiken darauf hinweist, daß die Zivil-

ehe nicht mehr als Konkubinat bezeichnet werden könne: „Diese Verbindung ist kein rechtliches Nichts“ (in: *Klemens Richter* [Hg.], *Eheschließung – mehr als rechtlich Ding?* Freiburg 1989, 78).

Walter: „Gilt dies schon von rein zivil geschlossenen Ehen zwischen Katholiken, die aufgrund mangelnder religiöser Praxis nicht kirchlich heiraten wollen, so dürfte dies um so mehr für die Ehen von wiederverheirateten Geschiedenen gelten, die nicht kirchlich heiraten können, aber den ausdrücklichen Wunsch nach einem Leben in und mit der Kirche haben und sich um die Verwirklichung der mit einer christlichen Ehe verbundenen Werte mühen.“

Die Forderung nach der formellen und öffentlichen Bereinigung – unter bestimmten Bedingungen – des verminderten ekklesialen Status von wiederverheirateten Geschiedenen wird keineswegs nur von einigen wenigen Theologen erhoben. Auf ein konkretes Modell der Wiedereingliederung von wiederverheirateten Geschiedenen läßt sich der Münchener Dogmatiker *Gerhard Ludwig Müller* in seinem Beitrag für die *Quaestio* zwar nicht ein. Dafür weist aber seine Aufforderung an die Kirche, darüber nachzudenken, wie die „sakramentale Rekonkiliation wieder als geordnetes Verfahren in das konkrete kirchliche Leben eingebracht werden kann“, in die gleiche Richtung.

Die Kirche habe in ihrer frühen Zeit die Grundentscheidung getroffen, daß „keine Sünde prinzipiell unvergebbar“ sei. Die innere Spannung zwischen der Endgültigkeit der Gnadenzusage Gottes und der Möglichkeit der Wiederversöhnung des Sünders wendet er analog auf die Ehe „in der Spannung zwischen ihrer in der Sakramentalität gründenden Unauflöslichkeit und dem dennoch möglichen menschlichen Versagen“ an (210).

Der Bonner Dogmatiker *Wilhelm Breuning* bestreitet, daß der „wiederverheiratete Geschiedene... mit innerer Notwendigkeit ein im Zustand der Sünde lebender Christ“ sei. „Sein Lebensstand (muß) nicht notwendig mit einem irrigen Gewissensurteil entschuldigt werden. Es handelt sich um eine perplex Situation. Diese ist jedoch in gewisser Beziehung objektivierbar... Sie gibt – richtig vermittelt – keinen Grund zum Ärgernis. Die Beobachtung zeigt, daß eher das Gegenteil der Fall ist“ (219).

Die Praxis der Ostkirchen wurde bisher nicht verurteilt

Auf der einen Seite geht man also weiter, als es zuletzt die oberrheinischen Bischöfe taten, auf der anderen Seite aber auch nicht so weit, wie mancher mit Blick auf die orthodoxe Praxis verlangt. Eine Bemerkung von Peter Walter zu den Überlegungen *Bernhard Härings* zu diesem Thema (in: *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederheirat*, Freiburg, 5. Aufl. 1994) zeigt, daß sich sein Vorschlag nicht nur theologischer Einsicht, sondern auch pragmatischen Erwägungen in bezug auf die kirchliche Lage verdankt. Eine kirchliche Wiederverheiratung – ähnlich der Regelung, wie

sie die Orthodoxie kennt – hält Walter keineswegs für eine „undenkbare Alternative“, aber vorderhand als Zielperspektive für unrealistisch.

Bei der Rezeption der ostkirchlichen Praxis stellt man ansonsten eine gewisse Mehrgleisigkeit fest. Was die konkrete Übertragbarkeit und Anwendbarkeit des orthodoxen Modells angeht, überwiegen in der *Quaestio* eher zurückhaltende Töne. *Gabriele Lachner* weist auf die nicht unproblematische, weil z. T. verwässernde Praxis in den Ostkirchen hin, auf den andersgearteten Grundansatz, von dem aus in der Ostkirche Theologie betrieben wird, vor allem aber auf ihr *Festhalten* am „Verschuldensprinzip“. Dieses werde jedoch „der Realität des Scheiterns einer personalen Gemeinschaft in der Regel nicht gerecht. Eine eindeutige Zuordnung von Schuld gegenüber dem einen wie Unschuld gegenüber dem anderen Partner läßt sich aufgrund der Komplexität einer solchen Beziehung wie auch des in der Regel langen Prozesses der Komplexität des Scheiterns kaum durchführen“ (141).

Solche Hinweise auf mögliche Fallen bei einer bloßen Kopie ostkirchlicher Praxis können indes nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Orientierung an dieser Praxis für die Diskussion in der katholischen Kirche ein sehr hoher Stellenwert zukommt. In diesem Zusammenhang wird in der *Quaestio* daran erinnert, daß „die Praxis der Ostkirchen... von der lateinischen Kirche nie verurteilt“ wurde. „Die große Mehrheit der Bischöfe hat bei der Bischofssynode über Ehe und Familie 1990 gewünscht, daß die lateinische Kirche die Praxis der Ostkirche studiere und ihr auch Rechnung trage. Dieser Auftrag ist bislang weithin unbekannt und unbekannt auch seine weitere Geschichte“ (*Günter Virt*, in: *Schneider*, a.a.O., 283).

Für den Wiener Pastoraltheologen *Paul Zulehner* heißt das im Zusammenhang mit der Zurückweisung der oberrheinischen Bischöfe: „Wenn das römische Dokument die katholische Position als universal-kirchlich einzige darstellt, widerspricht es entweder das Konzil in dieser Frage oder irrt schlicht“ (347).

Kirchenrechtliche Denkansätze zeichnen sich in der Regel dadurch aus, daß sie den lehramtlichen Status quo weniger in Frage stellen. Bei der Suche nach Lösungen in der Frage des Zugangs zu den Sakramenten sind diese Ansätze etwas in den Hintergrund getreten, auch derjenige des Regensburger Kirchenrechtlers *Matthäus Kaiser* (in: *Geschieden und wieder verheiratet*, Regensburg 1983; vgl. HK, Januar 1986, 20 ff.; *Stimmen der Zeit*, November 1994, 741 ff.). Grundlage für seinen Versuch einer neuen Bewertung des Status von (wiederverheirateten) Geschiedenen ist das Bemühen, Konsequenzen aus der veränderten Ehetheologie des Zweiten Vatikanums zu ziehen. Die herkömmliche kirchliche Lehre und Praxis betrachtet alle Geschiedenen, die wieder geheiratet haben, als ständig in der Sünde des Ehebruchs lebend, und zwar insofern und solange sie Geschlechtsgemeinschaft miteinander haben. Kaiser hält diese Auffassung für mit dem Eheverständnis des Zweiten Vatikanums nicht verein-

bar: Ehe sei für das Konzil kein abstraktes Rechtsverhältnis, sondern eine personale Lebens- und Liebesgemeinschaft.

Dem erneuerten Eheverständnis des Konzils nach ist das Recht auf die geschlechtliche Vereinigung nicht der wesentliche Inhalt der Ehe, sondern diese ergibt sich aus der personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft. Für den Fall des Scheiterns bedeutet dies einerseits, daß das Recht auf die geschlechtliche Vereinigung mit der Zerstörung der personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft erlischt. Andererseits heißt dies, daß durch die geschlechtliche Vereinigung in einer neuen ehelichen Gemeinschaft kein Recht des früheren Partners verletzt wird und folglich auch nicht von einem fort-dauernden Verharren in einem ehebrecherischem Verhältnis auszugehen ist.

Wird es eine erneute Zulassung zum Ehesakrament geben?

Trotz aller für die Diskussion verdienstvollen Bemühungen von Kaiser um einen veränderten Umgang mit der Wieder-verheiratung Geschiedener – am Ausschluß von den Sakramenten an sich rüttelt er nicht. Geschiedene, die wieder geheiratet haben, dürfen nicht zum Empfang von Sakramenten zugelassen werden, wenn sie hartnäckig in einer offenkundig schweren Sünde verharren: „Ob aber Geschiedene, die wieder geheiratet haben, in schwerer Sünde leben, ist nicht generell, sondern nur im konkreten Einzelfall zu entscheiden.“ Die Frage, ob es sich um schwere Sünde handelt, will Kaiser nicht auf die Wiederverheirateten unter den Geschiedenen eingegrenzt sehen: Geschiedene wie wiederverheiratete Geschiedene sollen dann nicht zugelassen werden, sofern ihnen die Scheidung bzw. die Wiederheirat nach der Scheidung als schwere Sünde anzurechnen ist. Wo dies jedoch nicht der Fall sei, könne man auch nach Scheidung und nach Wiederheirat im Frieden mit der Kirche leben und am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen (vgl.: Stimmen der Zeit, a.a.O., 750 f.).

Weniger rezipiert wurde auch bisher schon der Vorschlag Kaisers, die Ehen wiederverheirateter Geschiedener als „Putativehen“ anzuerkennen und auf dieser Basis kirchlicherseits zu registrieren, wenn auch damit nicht als gültige Ehe anzuerkennen. Kritiker wiesen verschiedentlich auf erhebliche Unterschiede zur Putativehe hin, wie sie das Kirchenrecht kennt, so daß diese Bezeichnung bestenfalls analog verwendet werden könne (vgl. *Richard Puza*, Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg, 2. Auflage 1993, 405 f.; Kaiser verwandte in dem jüngsten zitierten Aufsatz die Bezeichnung „Putativehe“ nicht mehr).

In der neueren Diskussion tritt der Entwurf von Kaiser insofern etwas zurück, als er – wie dies *Johannes Gründel* in der Quaestio nennt – auf einer „rechtlich-normativen Ebene“ verbleibt und einem „legalistischen Modell“ aufruft (296): „Wie bei der Ehescheidung, so wird man auch bei der Wiederheirat annehmen können, daß sie in der Regel nicht als

schwere Sünde anzurechnen ist, wenn sich die Betroffenen ernsthaft um ein christliches Leben bemühen und ihre Entscheidung auf Grund einer ernsthaften Gewissensentscheidung gefällt haben.“ Für den Zugang zu den Sakramenten bedeutet dies: „Das spätere Verlangen nach Empfang der Sakramente (wird man) als echtes Zeichen von Reue und Umkehr ansehen“ (295).

Dies schließt bei manchen Autoren auch eine, wenngleich *modifizierte Form des Ehesakramentes* ein. Der Wiener Dogmatiker *Raphael Schulte* forderte beispielsweise unlängst, daß „die (neue) Gemeinschaft der Betroffenen als Sakrament zu betrachten“ sei; „diesen ist daher der Zugang nicht nur zum Buß- und Eucharistie-Sakrament, sondern auch zum Ehesakrament zu gestatten, freilich auf ekklesial zu bestimmenden Wegen“ (Theologisch-Praktische Quartalschrift, a.a.O., 359). An gleicher Stelle meinte demgegenüber der Wiener Ostkirchenexperte *Ernst Suttner*, daß sich bei Gewährung von Absolution und Zulassung zur Eucharistie eine kirchliche „Eheschließungszeremonie“ erübrige (ebd., 367).

Weniger theologisch als *rechtsanalytisch* argumentiert in der Quaestio der Münsteraner Kirchenrechtler *Klaus Lüdicke* bei seiner Bewertung der Frage nach dem Zugang zu den Sakramenten (254 ff.; vgl. ds.: „Auch ich verurteile dich nicht...“ Aufgabe und Grenzen des Kirchenrechts am Beispiel der Eucharistiezulassung, in: Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam *Carl Holböck*, Wien 1985, 497 ff.). Auf der Basis einer Darstellung der Grundprinzipien des kirchlichen Sanktionsrechts kommt Lüdicke zu dem Ergebnis, „daß eine Verweigerung des Rechtes auf die Kommunion oder die Krankensalbung nicht allein auf eine irreguläre Situation gestützt werden kann, ohne daß die persönliche Schuld in einem geordneten Verfahren überprüft und festgestellt wäre“.

Sofern jemandem die Wahrnehmung seines Rechtes verweigert werde, geschehe dies aufgrund einer „amtlichen Feststellung der Tat und der Schuld im forum externum, in amtlichen, dem Nachweis jederzeit zugänglichen Rechtsverfahren“ (265). Das kanonische Recht kenne keine „Tathaftung“, sondern nur eine „Schuldhaftung“. Das Verbot der Zulassung zur Eucharistie nach can. 915 durch einen Amtsträger könne folglich nur greifen, „wenn die Schuld des Eucharistieempfängers geprüft und festgestellt wurde“.

Lüdicke Frageansatz läuft auf die unausgesprochene Feststellung hinaus, daß das Hinzutreten zur Eucharistie aufgrund der individuellen Gewissensentscheidung von wiederverheirateten Geschiedenen in kirchenrechtlicher Sicht weit weniger problematisch sei, als es faktisch immer wieder hingestellt wird. Für manchen, der als Ursache für die Kalamitäten zu Unrecht das Kirchenrecht ausgemacht zu haben meint, mag es bedeutsam sein zu wissen, daß man es, „streng kanonistisch betrachtet, kaum rechtfertigen“ kann, „wiederverheirateten Geschiedenen in der Messe die Kommunion zu verweigern“ (*Reinhild Ahlers*, *Communio eucharistica*, Regensburg 1990, 140). Für die eigentliche theologische

Bewertung des Status Geschiedener bzw. wiederverheirateter Geschiedener ändert sich damit jedoch nicht viel.

Selbst wenn die theologische Debatte, wie man nun auch in der Quaestio sieht, über den von den drei südwestdeutschen Bischöfen gewählten Ansatz hinausgeht, so mindert dies nichts an der Bedeutung ihres Vorstoßes, vor allem auch deshalb nicht, weil die eingeschlagene Richtung insgesamt bestätigt wird. Selbst wenn sich die „pastorale“ Lösung eines

Tages tatsächlich lediglich als Zwischenstation entpuppen sollte, kann der Versuch durchaus sinnvoll gewesen sein, auf diesem Weg Veränderung vorangetrieben zu haben. So gering auch vorderhand die Aussichten auf eine kirchenamtliche Rezeption der Vorschläge aus der Theologie sein mögen, die theologische Diskussion geht weiter, und an ihren Ergebnissen wird sich jede spätere kirchenamtliche Lösung zu messen haben.

Klaus Nientiedt

Im gesellschaftlichen Umbruch

Japan fünfzig Jahre nach dem Kriegsende

Das Jahr 1995 steht auch für Japan im Zeichen des Kriegsendes vor 50 Jahren. Gleichzeitig wurde das Land durch das Erdbeben von Kobe und den Giftgasanschlag in der Tokioter U-Bahn in seinem gesellschaftlichen Gefüge massiv verunsichert. Die wirtschaftliche Entwicklung verläuft nicht mehr so problemlos wie lange Zeit gewohnt; die Jugend leidet unter dem starken Leistungsdruck.

Im japanischen Parlament kam es Anfang des Jahres über eine Entschließung zur Kriegsschuld, die von der sozialistischen Partei gewünscht, von den Liberaldemokraten (LDP) im Parlament und von vielen rechtsradikalen Gruppen außerhalb des Parlaments abgelehnt wird, zu heftigen Auseinandersetzungen. Die Parteizentrale der Sozialisten (SDJP) wurde mit Molotowcocktails angegriffen, und es gab auch einen Versuch, mit einem Lastwagen ins Parlamentsgebäude einzudringen, um durch Anzünden des Wagens einen Brand herbeizuführen. 1995 ist in Japan das Jahr der Erinnerungen an das Ende des Pazifischen Krieges vor fünfzig Jahren. Man hat diese Zäsur als die „Vertreibung aus der Nachkriegszeit“ bezeichnet, um anzudeuten, daß eine Periode relativer Sicherheit und Geborgenheit dabei ist, ein Ende zu finden.

Am 10. März wurde in allen Medien an den furchtbaren Bombenangriff auf Tokio erinnert, bei dem zum ersten Mal Napalm zur Anwendung kam, die Stadt Tokio fast vollständig ein Raub der Flammen wurde und Tausende Menschen ihr Leben verloren. Auch die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki werden sich im August zum fünfzigsten Mal jähren. Es ist oft wenig beachtet worden, daß bei dem Angriff auf Nagasaki auch mehr als 10000 japanische Katholiken umgekommen sind. Da die Zahl der Katholiken in Japan 1945 nur bei gut 100000 lag, bedeutet dies, daß fast 10 Prozent der japanischen Katholiken damals ihr Leben verloren.

In der japanischen Presse erscheinen viele Wort- und Bildbeiträge, die sich mit dem 50jährigen Gedenken an das Ende des Pazifischen Krieges befassen. Dabei geht es auch immer wieder um die *moralische Verantwortung Japans* für die Invasionen anderer asiatischer Länder, für die Greuel während der Zeit der Besatzung und für die ungesühnten Verbrechen

an den Frauen, die den japanischen Soldaten in den besetzten asiatischen Ländern Prostituiertendienste zu leisten hatten. Die wenigen überlebenden Frauen, die es wagen, mit ihrer Geschichte an die Öffentlichkeit zu gehen, bemühen sich in den letzten Jahren um ihr Recht und um Entschädigungen.

Japan tut sich schwer mit seiner Vergangenheit. Immer wieder hat es internationale Proteste gegeben, wenn führende japanische Politiker in Interviews und Erklärungen die Schuld ihres Landes herunterreden wollten, es als falsch hinstellten, von japanischen Invasionen überhaupt zu sprechen, und den Versuch unternahmen, Geschichtsbücher für den Schulunterricht, die schon immer sehr dezent von einer japanischen Verantwortung für Kriegsverbrechen gesprochen haben, umzuschreiben, um ihr Land letztlich als unschuldig dastehen zu lassen.

Auch die Kirche hat sich zur Kriegsschuld geäußert

Häufig wird das Bild beschworen, wonach der Pazifische Krieg viel mehr aus dem Blickwinkel der Opfer der ersten Atombombenangriffe zu sehen sei. Japan sei Opfer gewesen, weil es als asiatische Nation von den Amerikanern als Versuchskaninchen für den Atombombenkrieg ausgewählt worden sei. Japanische Politiker versuchen noch immer, die Ideen der „Größeren Ostasiatischen Wohlfahrtsregion“ wieder zu beleben, um den japanischen Angriffskrieg nicht als Aggression, sondern als Befreiungskampf gegen den westlichen Kolonialismus zum Nutzen der asiatischen Länder darzustellen. Der Pazifische Krieg habe schließlich den Beginn der Dekolonialisierung gebracht und sei deshalb nicht als negativ zu bewerten.