

---

Pastoralblatt für die Diözesen  
Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim,  
Köln und Osnabrück

---

**März 3/2015**

---

**Aus dem Inhalt**

---

Michael Theobald  
„Gib mir zu trinken!“ (Joh 4,7) 65

---

Martin Kalff  
You are welcome! 67

---

Norbert Baumert  
Ist die unschuldig Geschiedene nicht frei? 71

---

Manfred Belok  
Wenn Kirche auf Wirklichkeit trifft 78

---

Georg Lauscher  
Der Tod des Nächsten 86

---

Hans-Ludwig Selbach  
Ein französischer Armeebischof im Rheinland 89

---

Literaturdienst: 93  
Jürgen Bärsch/Winfried Hauerland (Hrsg.):  
Liturgiereform und Bistum  
Martin Stuflesser: Eucharistie

---

**PASTORALBLATT**

### **Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Prof. Dr. Michael Theobald, Uni Tübingen, Kath.-Theol.  
Seminar, Liebeneisterstraße 12, 72076 Tübingen | Martin  
Kalff, Anna-Fohrn-Straße 29, 40885 Ratingen | Prof. Dr.  
Norbert Baumert SJ, Dr. Ignatz-Seipel-Platz 1, A-1010 Wien |  
Prof. Dr. Manfred Belok, Theologische Hochschule Chur, Alte  
Schanfiggerstraße 7-9, CH-7000 Chur/Schweiz | Spiritual  
Georg Lauscher, Bischöfliches Priesterseminar, Leonhardstraße  
10, 52064 Aachen | Dr. Hans-Ludwig Selbach, Römerfeld 8,  
51467 Bergisch Gladbach

Unter Mitwirkung von Domkapitular Rolf-Peter Cremer,  
Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard,  
Domhof 12, 49074 Osnabrück | Msgr. Markus Bosbach,  
Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Uta Raabe, Niederwallstraße  
8-9, 10117 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-  
21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Wilhelm Zimmermann,  
Zwölfling 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln  
und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63,  
50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001,  
Fax (0221) 1642-7005,  
E-Mail: [gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de](mailto:gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de)

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen,  
Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im  
Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7,  
50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. |  
Einzelheft 3 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren  
Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung  
der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis  
der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher  
werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Verlag  
GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

ISSN 1865-2832

Michael Theobald

## „Gib mir zu trinken!“ (Joh 4,7)

---

Zu hungern und zu dürsten ist eine der eindrücklichsten Erfahrungen menschlicher Bedürftigkeit. Wir lassen sie aber oft genug nicht an uns heran und müssen es auch nicht, denn im Unterschied zu vielen Menschen andernorts auf dieser Erde haben wir meist genug zu essen und zu trinken und können unsere Bedürfnisse jederzeit stillen. Hunger und Durst zu verspüren, zu fasten, wie einst in den Wochen vor Ostern üblich, hilft uns indes, den Blick auf die eigene Bedürftigkeit neu zu lernen, auch Dankbarkeit für die Gaben der Schöpfung und die Arbeit der Menschen einzuüben, die uns versorgen mit dem, was uns not tut.

Die menschliche Grundbefindlichkeit, auf andere angewiesen zu sein, teilt auch der johanneische Jesus. Zu Beginn von Kap. 4, da er auf seiner Wanderung von Jerusalem nach Galiläa in Samaria Halt macht, heißt es: „Er war müde von der Reise und setzte sich daselbst an den Brunnen; es war um die sechste Stunde“ (4,6), in der Hitze des Mittags. „Da kam eine samaritanische Frau, um Wasser zu schöpfen. Jesus sagte zu ihr: *Gib mir zu trinken!*“ (4,7). Die Frau aber wundert sich über die Bitte des Fremden: ein Jude, der mit ihr, einer Fremdstämmigen, spricht, dazu mit einer Frau?! Doch was sind die Unterschiede des Geschlechts oder der Religion angesichts menschlicher Bedürfnisse, die alle haben, und vor allem: Was sind sie angesichts des Zuspruchs „ewigen Lebens“, den Jesus unterschiedslos *jedem* Menschen gewährt, ob nun Mann oder Frau, Jude oder Nicht-Jude? „Wenn

du wüsstest“, sagt er zur Frau, „worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: *Gib mir zu trinken!*, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben“ (4,10).

Das weitere Gespräch, das die Frau schrittweise zur Erkenntnis Jesu führt, um am Ende gar zur Missionarin ihrer Mitbürger zu werden, lässt sie zugleich ihrer eigenen Bedürftigkeit inne werden und führt sie vor sich selbst. Tagtäglich kommt sie zum Brunnen und schöpft Wasser. Doch sie kennt noch einen anderen Durst, das Sehnen nach erfülltem Leben, nach Liebe und Anerkennung, wie ihre Geschichte verrät, um die Jesus in seiner Menschenkenntnis weiß (vgl. 2,24f.).

Am Ende des Gesprächs zwischen den beiden notiert der Erzähler eine Kleinigkeit, die wir nicht überlesen sollten: „*Da ließ die Frau ihren Wasserkrug stehen*, eilte in den Ort und sagte den Leuten: Kommt her, seht, da ist ein Mann, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe: Ist er vielleicht der Messias?“ (4,28f.). Die Frau vergisst den Krug – überwältigt von der Sinn-Erfahrung in der Begegnung mit Jesus, der für sie nun selbst zum „Brunnen, zur immer fließenden Weisheit Gottes“ wird (Philo von Alexandrien über den Brunnen von Gen 24,20). So kann sie den Krug getrost am Brunnen zurücklassen, um nun ihren Mitbürgern den Weg zur wahren Quelle des Lebens zu weisen.

Aber Jesus ist nicht nur Quelle, er kennt selbst den Durst, der *alle* Fasern seiner Existenz durchdringt, und ist so wirklich einer von uns geworden. Wenn er vom Kreuz herab spricht: „*Mich dürstet*“ (19,28), ist angesichts seines hoheitlichen Wegs in den Tod, wie ihn der vierte Evangelist zeichnet, nicht sein physischer Durst gemeint („meine Kehle ist trocken wie eine Scherbe“: Ps 22,16), sondern sein Sehnen nach Erfüllung des Gotteswillens. „*Meine Speise* ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu *vollenden*“, sagte er

schon den Jüngern, die ihn am Brunnen allein ließen, um Brot zu kaufen (4,34). Jetzt, im Augenblick seines Sterbens, da er den ihm gewährten Essig nimmt, spricht er: „*Es ist vollendet*“ (19,30), was heißt: Sein Sehnen ist erfüllt: den Menschen im Hingang zum Vater den Weg zum Leben zu eröffnen, indem er in die undurchdringliche Mauer des Todes eine Breche schlägt, die Hoffnung stiftet.

„Ich habe Durst nach diesem Wasser', sagte der kleine Prinz, ‚gib mir zu trinken...‘. Diese Worte – sie erinnern uns an das vierte Evangelium – fallen gegen Ende des berühmten Märchens von Antoine de Saint-Exupéry, als dem Erzähler und dem kleinen Prinzen vom fernen, kleinen Asteroiden der Wasservorrat in der Wüste ausgehen und sie auf einen wunderbaren Brunnen inmitten des grenzenlosen Sandes stoßen. „Die Menschen bei dir zu Hause', sagte der kleine Prinz, ‚züchten fünftausend Rosen in ein und demselben Garten ... und doch finden sie nicht, was sie suchen [...]. Dabei kann man das, was sie suchen, in einer einzigen Rose oder in einem bisschen Wasser finden...‘. Und er fügte hinzu: „Aber die Augen sind blind. Man muss mit dem Herzen suchen“.

„Wenn jemand Durst hat, komme er zu mir“, sagt Jesus, „und es trinke, wer an mich glaubt, wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Inneren fließen“ (7,37f.). Jesus ist der wunderbare Brunnen, die immer fließende Weisheit Gottes. Er öffnet uns die Augen, damit wir uns nicht in allem Möglichen verlieren, sondern uns an einer einzigen Rose erfreuen, am lebendigen Wasser aus seinem Brunnen.

**Liebe Leserinnen und Leser,**

das März-Heft öffnet als Erstes den Blick in die weite Welt der katholischen Kirche im „umfassenden“ Sinn. Den **Pastoralreferenten Martin Kalff** aus Ratingen führte der Weg über den Ozean nach Chicago. Von seiner Sabbatzeit in einer dortigen Gemeinde berichtet er eindrucksvoll und konkret.

Menschen mit zerbrochener Ehe, die noch einmal zivilrechtlich geheiratet haben – sie sind ein besonderes Thema der Weltsynode geworden, die im Oktober ihre Fortsetzung finden wird. Die Problematik wird aus exegetischer Sicht beleuchtet von **Prof. em. Dr. Norbert Baumert SJ**, der 1982-2000 den neutestamentlichen Lehrstuhl in St. Georgen innehatte und seit 2006 in Wien lebt. **Prof. Dr. Manfred Belok**, ord. Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Hochschule Chur, stellt sich mit sehr grundsätzlichen Überlegungen zu Natur- und Kirchenrecht dem Thema aus der Sicht seiner Disziplin, um aus ihr heraus denkbare Perspektiven für die Zukunft zu entwickeln.

**Pfr. Georg Lauscher**, Spiritual des Bistums Aachen, spürt möglichen, der Wirklichkeit abgesehenen Abgründen von Spiritualität nach: Sie kann auch verschlossen machen.

Am Ende steht ein Artikel, der mindestens für die Leserinnen und Leser der Bistümer an Rhein und Ruhr von Interesse sein könnte. Das hinter dem beschriebenen Ereignis stehende Phänomen ist von durchaus allgemeinerem Interesse, geht es doch um das immer wieder neu auszutarierende Verhältnis von Kirche und Staat. So dürfte wenig bekannt sein, dass im Gefolge des Ersten Weltkriegs der französische Staat versuchte, per französischem Bischof die Deutschen im Rheinland auf seine Seite zu ziehen. Allein schon dass man für ein solches Unterfangen überhaupt einen Bischof fand, gibt, auch wenn es scheiterte, sehr zu denken. Autor des Beitrags ist **Dr. Hans-Ludwig Selbach**, ehemaliger Gymnasiallehrer aus Bergisch Gladbach.

Ein besinnliches Entgegengehen auf Ostern wünscht Ihnen mit herzlichem Gruß

Ihr



Gunther Fleischer

Martin Kalff

# You are welcome!

**Erfahrungen in einer Pfarrei in der Diözese Chicago**

---

In der Diözese Köln besteht nach 15 Jahren Dienst als Seelsorgerin oder Seelsorger die Möglichkeit eine sogenannte *recreatio* zu gestalten. Für die Gestaltung einer solchen ungefähr einen Monat dauernden Zeit einer *recreatio* gibt es eine gewisse Bandbreite an Möglichkeiten. Eine Möglichkeit ist, einer Ortskirche in einem anderen Teil der Welt zu begegnen und dort in einer kirchlichen Einrichtung zu leben. Diese Zeit muss selbst finanziert werden, das Gehalt wird aber weiter gezahlt. Nach einer Zeit des Überlegens und nach Kontakt mit dem Projekt „crossingover“, das am kirchengeschichtlichen Lehrstuhl der Universität Bochum beheimatet ist, ergab sich für mich die Möglichkeit, diese Zeit in der Pfarrei St. Benedict im Norden der Erzdiözese Chicago zu verbringen.

Die Diözese Chicago ist mit 2,2 Millionen Katholiken etwas größer als die Diözese Köln. Erzbischof ist Francis Kardinal George, der von sechs Weihbischöfen unterstützt wird. 37% der Einwohner auf dem Gebiet der Diözese Chicago sind katholisch, auf dem Gebiet der gesamten USA sind es ca. 25% Katholiken. Die Pfarrei St. Benedict wurde von deutschen Auswanderern gegründet, und in diesem nördlichen Stadtteil Chicagos findet man auch eine Reihe deutscher Restaurants und ein „German Brauhaus“. Auch das Oktoberfest wird sehr ausgeprägt gefeiert. Zur Pfarrei St. Benedict gehören heute ca. 12000 Menschen, davon 13% aus Lateinamerika, 2% Afroamerikaner und 6% Asiaten. In St. Benedict und den meisten Pfarreien Chicagos gibt es nur eine Kirche. Im Höchstfall sind es in anderen Pfarreien zwei Kirchen.

Father Jason, der Pfarrer, Father Rodlin aus Haiti, der Kaplan und Father Jack, pensionierter Pfarrer aus New York, wohnen in einer *vita communis* neben der Kirche. Zum Pastoralteam gehört auch Mike O'Malley, Pastoral Minister. Dieses Berufsbild ähnelt sehr dem des Pastoral- bzw. Gemeindeferrenten. Zudem gibt es eine Fülle an zumeist ehrenamtlichen Diensten: Director of Catechesis, Business Manager, Parish Manager, Accounting Manager, Music Director, Director of Operations.

## **Gastfreundschaft und internationale Begegnung**

Am 25. August flog ich von Düsseldorf zum Flughafen O'Hare, der einer pulsierenden Kleinstadt gleicht. Am Flughafen wurde ich von einer Frau der Gemeinde abgeholt, die dort mit einem Schild mit der Aufschrift „Martin Kalff“ wartete. Schon bei dieser Begegnung und den vielen dann folgenden empfand ich eine große Gastfreundschaft und ein großes Entgegenkommen mir gegenüber.

In diesen Wochen konnte ich auch neu entdecken, wie sehr der Glaube Menschen aus verschiedenen Ländern und Kulturen Begegnung ermöglicht. Egal, ob im Gespräch mit Familien aus den Philippinen, mit einem Mann aus Mexiko oder Afroamerikanern, immer hatte ich den Eindruck, dass der Glaube wie eine Brücke der Begegnung ist, dass wir das Wichtigste schon voneinander wissen.

Father Jason war es dabei ein Anliegen, dass die Gesamtgemeinde die Frömmigkeitsformen der verschiedenen Herkunftsgruppen der Pfarrei kennen lernt. Direkt neben der Kirche St. Benedict befindet sich das Kateri Center der Diözese Chicago. Es ist das pastorale Zentrum für die Seelsorge an der indigenen Urbevölkerung. Der Name erinnert an die erste heiliggesprochene Indianerin Kateri Takakwitha (1656-1680). Hier finden regelmäßig Gottesdienste mit

typischen Instrumenten der Indianer statt. Hier findet man auch viel Literatur über die Geschichte und die Kultur der Indianer.

## Sonntagsmesse als Höhepunkt der Woche

Die immer wieder erlebte Gastfreundschaft prägt auch die Gottesdienste der Pfarrei. In manchen Gemeinden ist es sogar ein eigener Dienst, Menschen am Kircheneingang willkommen zu heißen. Und mit einem gegenseitigen Willkommen fing auch jeder Sonntagsgottesdienst an. Vor der Sonntagsmesse lud der Kantor oder die Kantorin dazu ein, dass sich die Menschen erst einmal gegenseitig begrüßten. Das geschah dann auch sehr herzlich, und gerade auf mich als ausländischem Gast ging eine Reihe Leute zu und begrüßte mich. Einmal winkte mir eine ältere Dame zu und rief: „God bless you, Martin!“ Alle liturgischen Dienste zogen dann mit dem Priester ein und begaben sich nach der Altarverehrung auf ihre Plätze in den Bänken.

In der Hauptmesse sonntags um 10.00 Uhr waren nach der letzten Zählung ca. 800 Besucher. Ansonsten werden die Vorabendmesse samstags um 17 Uhr und weitere Sonntagsmessen um 8.00, 12.00 und 18.30 Uhr gefeiert. Ungefähr 200 Kinder werden schon um 8.00 Uhr von den Eltern zu einer Art Religionsunterricht gebracht, den es an den öffentlichen Schulen nicht gibt.

Für die Kinder im entsprechenden Alter ist das zugleich die Kommunionvorbereitung. Diese Zeit der Kinderkatechese endet mit der Sonntagsmesse um 10.00 Uhr. Die Kinder werden dabei in viele Kleingruppen aufgeteilt, die von 24 ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern – oftmals Lehrerinnen und Lehrer – betreut werden.

Im Sonntagsgottesdienst sind sehr viele Familien, auch viele Babys. Dementsprechend laut ist es, aber das stört niemanden. Junge ehrenamtliche Kantorinnen und

Kantoren animieren die Leute zum Mitsingen, fast immer singt ein kleiner mehr oder weniger spontan zusammengestellter Chor, oft mit Gitarre oder Geige. Die Sonntagsliturgie wird immer in ihrer ganzen Länge gefeiert, immer beide Lesungen und der Psalm werden vorgetragen, die Kommunion immer unter beiderlei Gestalt gespendet, auch in den Wochentagsmessen. Die Sonntagsgottesdienste prägte trotz der großen Besucherzahl eine freundliche, ja familiäre Atmosphäre und der Gottesdienst wurde für mich wirklich zu einem Ort der Begegnung. Er dauerte meist 1 ¼ Stunden. Die Liturgie erlebte ich in St. Benedict als eine sehr lebendige Liturgie des Willkommens. Die Sonntagsmesse wird für mich in dieser Zeit wirklich zum Höhepunkt der Woche. Einem Kollegen schreibe ich, dass sich allein wegen dieser Sonntagsmessen der Aufenthalt in Chicago gelohnt hätte.

Während meiner Zeit dort ergab sich die Möglichkeit, an einer Wallfahrt afroamerikanischer Katholiken nach Missouri an den Mississippi teilzunehmen. An der Buswallfahrt nahmen 35 Personen teil, davon 30 Pilger afroamerikanischen Ursprungs. Die Gruppe war dabei auf den Spuren des ersten afroamerikanischen Priesters in der Geschichte der USA, Augustus Tolton (1854–1897), für den die Diözese Chicago den Seligsprechungsprozess eingeleitet hat.

Tolton wurde 1886 in der Lateranbasilika zum Priester geweiht und war der erste schwarze Priester in der Geschichte der USA. Wir besuchten auch seine Taufkirche, St. Peter's Church, in Brush Creek am Mississippi. Auf seiner Taufurkunde stehen nicht die Namen seiner Eltern, sondern der Name des „Sklavenbesitzers“. Kein US-amerikanisches Seminar wollte Tolton aufnehmen, deshalb studierte er in Rom. Als Einsatzort war zunächst die afrikanische Mission vorgesehen, bis ihn dann die Diözese Chicago aufnahm.

Die Fahrt wurde für mich auch zu einer Begegnung mit der Geschichte der Afro-

amerikaner in den USA. Die älteren Wallfahrtsteilnehmer berichteten, dass sie sich auch in der Kirche an unterschiedliche Plätze erinnern, damit die Weißen die Schwarzen nicht sehen mussten. Während der Busfahrt wurde ich von der Lebensfreude der Menschen angesteckt, die immer wieder ihre Lieder anstimmten. Wenn gebetet wurde, sprach nicht nur einer, sondern andere antworteten, stimmten zu oder ergänzten sich gegenseitig. Überhaupt erlebte ich das Gebet in Chicago nicht nur als etwas Privates, was einem außerhalb der Kirche in der Gemeinschaft irgendwie peinlich wird, sondern es gehörte zu jedem Treffen selbstverständlich dazu, ob zu Beginn des Unterrichts, bei einer Party oder einer Gremiensitzung. Die Gebete waren fast immer frei formuliert, oft ergänzten sich mehrere Beterinnen und Beter gegenseitig. In meiner Zeit in Chicago erlebte ich eine sehr lebendige Gebetspraxis und eine große Selbstverständlichkeit Gebete frei zu formulieren.

## **Enge Zusammenarbeit zwischen Pfarrei und Katholischer Schule**

Neben der Pfarrkirche St. Benedict befindet sich die mit 905 Schülerinnen und Schülern zweitgrößte Katholische Schule der Diözese Chicago. Die Schule ist aufgliedert in Preschool, Elementary School (1. - 5. Klasse) und Scondary School (6. - 12. Klasse). Die Katholischen Schulen sind in den USA keine öffentlichen Schulen, deshalb müssen die Eltern Schulgeld bezahlen. Für einkommensschwache Familien gibt es einen Solidaritätsfond. Fast immer befinden sich die Katholischen Schulen in der Diözese Chicago neben den Pfarrkirchen. Unter anderem durch diese räumliche Nähe gibt es eine enge Zusammenarbeit zwischen Pfarrei und Schule. Die Schulleiterin hat ein Arbeitszimmer im Pfarrhaus, die Schule hat sogar eine eigene kleine Kapelle. In den Schulgottesdiensten herrschte eine auffallend aufmerksame Atmosphäre. Schüler und Lehrer verhalten sich sehr si-

cher in der Liturgie und übernehmen liturgische Dienste.

Bedenkenswert finde ich die vielen Beziehungs- und Berührungspunkte zwischen Katholischer Schule und Pfarrei, die ich in St. Benedict erlebte. Ein Schulfest ist auch ein Fest der Pfarrei und umgekehrt. Übrigens sind ca. 10% der Lehrerinnen und Lehrer und ein noch größerer Prozentsatz der Schülerinnen und Schüler nicht katholisch.

## **Parish Transformation Process**

Während meiner Zeit in Chicago beginnt in der Pfarrei St. Benedict der „Parish Transformation Process“ der Erdiözese Chicago. Alle Pfarreien der Diözese sind eingeladen an diesem Prozess teilzunehmen.

Der Prozess ist im Herbst 2011 eingeleitet worden und endet 2016. In einem ersten Teil soll sich jede Pfarrei ihrer spezifischen Eigenart und ihrer spezifischen Sendung auf dem Hintergrund ihrer besonderen Ressourcen und ihres jeweiligen Stadtteils bewusst werden. In einem zweiten Teil des Prozesses soll dann bedacht werden, ob die finanziellen und organisatorischen Ausgangslagen dieser besonderen Sendung entsprechen.

Begleitet wird dieser Prozess von Seiten der Diözese von zwei Mitarbeiterinnen, von Seiten der Pfarrei von einem Ausschuss des Parish Council, der unserem Pfarrgemeinderat vergleichbar ist. Es gibt insgesamt 12 Treffen, die auch für interessierte Gemeindeglieder offen sind.

Dass sich jede Pfarrei ihr ganz eigenes Profil gibt und damit auch aktiv wirbt erlebe ich als selbstverständlich. Sehr vertraut ist den Pfarreien auch das Bewusstsein, dass nicht jede Pfarrei allen Ansprüchen genügen kann, sondern sich Schwerpunkte setzen muss. Oft suchen sich Gemeindeglieder ihre Pfarrei auch ganz bewusst

aus und lassen sich dann im Pfarrbüro registrieren. Regelmäßig werden übrigens auch die neu registrierten Gemeindemitglieder in der Sonntagsmesse - mit einer Flasche Wein und einem Strauß Blumen - mit Beifall begrüßt und willkommen geheißen.

## **Erwachsenenkatechumenat**

Eine der wichtigsten Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils auf die Kirche der USA ist wohl die Wiedereinführung des Erwachsenenkatechumenats. Regelmäßige Katechumenatsgruppen gehören im Leben der Pfarreien selbstverständlich zum Alltag.

In der Pfarrei St. Benedict bildete sich im September eine Katechumenatsgruppe mit 15 Teilnehmern, von denen sich die meisten auf ihre Taufe in der Osternacht 2014 vorbereiteten. Es gab - mit Ausnahme der Ferienzeiten - wöchentliche Gruppentreffen und zusätzlich die Teilnahme an der Sonntagsmesse bis zur Gabenbereitung mit anschließendem Schriftgespräch. Geleitet wird die Gruppe von der ehrenamtlichen Mitarbeiterin Mary Sue Wielgus, Director of Catechis. Auch die Mitglieder des Pastoralteams sind je nach Thema zu Gast bei den Gruppentreffen.

Beim ersten Treffen werden alle einzeln und sehr herzlich vom Pfarrer begrüßt. Einige Personen in der Gruppe sind schon getauft, möchten aber konvertieren oder hatten längere Zeit keine Berührungspunkte zum Glauben. Mich überrascht die Fülle an Materialien, die die Teilnehmer mit auf den Weg bekommen.

Eindrucksvoll ist für mich auch die Bereitschaft, sich auf so viele Treffen über einen so langen Zeitraum einzulassen. Die Hintergründe und die Berührungspunkte zum Glauben sind bei den Gruppenmitgliedern sehr unterschiedlich und vielseitig. Aber fast alle berichteten, dass Begegnungen

mit bestimmten Menschen für ihren Glaubensweg entscheidend waren.

Als die Zeit am 29. September 2013 zu Ende ist, und ich wieder nach Düsseldorf fliege, nehme ich viele gute Eindrücke mit und viele neue Menschen, die ich kennen gelernt habe. Sich in einem fremden Land zu Hause zu fühlen, von Menschen die ich noch nie gesehen hatte, willkommen geheißen werden, und das gerade auch im Sonntagsgottesdienst, das war für mich eine tolle Erfahrung, die ich nicht vergessen werde.

You are welcome! Wie oft habe ich diesen Satz gehört. Dieser Satz kommt aus der Mitte unseres Glaubens, nämlich aus der Begegnung Jesu mit den Menschen, und es tut gut - das ist meine Erfahrung in diesen Wochen - wenn dieser Satz auch die Pastoral und sogar Liturgie prägt.



# Ist die unschuldig Geschiedene nicht frei?

Wenn in einer wichtigen Frage zwischen der Lehre der Kirche" und dem „*sensum fidelium*“ eine starke Spannung besteht, ist es angezeigt, dass die Theologie noch einmal die Voraussetzungen ihrer Position überprüft. Haben wir in der Tradition die Worte Jesu über die Ehescheidung richtig verstanden? Will er wirklich einer unschuldig geschiedenen Frau eine neue Ehe verbieten (Lk 16,18)? Die Frage entscheidet sich letztlich an einem einzigen Wort, das bei Matthäus und Lukas im Griechischen anders lautet als bei Markus. Wollen sie damit auch inhaltlich etwas Anderes sagen als Markus? Schauen wir uns die Texte an. Zu weiterer Begründung s. die Literatur am Ende.

## 1. Markus

Mk 10,11-12 ist zu übersetzen (zum Vergleich kann man die Einheitsübersetzung zur Hand nehmen): <sup>11</sup>„*Wer seine Frau entlässt und eine andere heiratet, vollzieht an ihr (der neuen Frau!) einen unlauteren Geschlechtsakt (er entehrt sie).*“ <sup>12</sup>„*Und falls sie ihren Mann entlassen hat (apolýsasa) und dann einen anderen heiratet, entehrt sie (ihn, vollzieht mit dem neuen Partner eine unlautere Geschlechtsgemeinschaft).*“ – Mann und Frau werden also von Jesus her gleich behandelt: Wenn einer den Partner entlässt, ist für den, der die Entlassung betrieben hat, eine Ehe mit einem neuen Partner sittlich nicht in Ordnung. Das griechische *moichásthai* = „beflecken/sexuell

entehren“ sollte man hier nicht mit „ehebrechen“ übersetzen, denn dieses deutsche Wort besagt wörtlich genommen einen „Bruch“ mit dem ersten Partner, während das griechische Wort hier den jeweils neuen Partner meint: Wer seiner ersten Partnerin untreu war und sie entlassen hat, kann nicht mit einer neuen Partnerin eine ehrenvolle Beziehung eingehen, sondern verhält sich ihr gegenüber „entehrend“ oder „schändlich“. „An ihr“ meint also in V 11 die neue Partnerin; sie ist die zuletzt Genannte! Der „Ehebruch“ hingegen geschah, wörtlich genommen, bereits durch die Entlassung der ersten Partnerin! Über die Frau, die weggeschickt wird, ist nichts weiter gesagt. Wäre auch für sie eine neue Ehe unehrenhaft?

## 2. Lukas

Lk 16,18: <sup>18a</sup>„*Jeder, der seine Frau entlässt und eine andere heiratet, vollzieht eine unlautere Geschlechtsgemeinschaft (entehrt).*“ <sup>18b</sup>„*Und wer eine, die sich von ihrem Mann gelöst hat, heiratet, entehrt.*“ Das ist inhaltlich dieselbe Aussage wie in Mk 10. Nur steht im Griechischen in 18b nicht die aktive Form (*apolýsasa* – „die entlassen hat“), sondern *apolelyménē*, eine Form, die sowohl Medium („die sich gelöst hat“) wie Passivum („die entlassen worden ist“) sein kann. Wir haben uns hier für das Medium entschieden. In dieser Form heißt das Wort: „aufbrechen, sich (von einem Ort/ einer Person) lösen, (ihn/sie) verlassen“ (Apg 28,25); im Perfekt 1 Kor 7,28: „*Jélysai apò gynaikós* – Hast du dich gelöst von einer Frau?“ Das perfektische Partizip im Medium (Vers 18b) heißt dann: „Eine sich von ihrem Mann gelöst Habende“, die also die Trennung betrieben hat. Gewöhnlich versteht man das Wort aber als Passivform und übersetzt: „Wer eine vom Mann Entlassene heiratet (die lateinische Vulgata sagt: ‚dimissam‘), begeht Ehebruch.“ Dann dürfte also diese Frau, auch wenn sie unschuldig ist, nicht mehr geheiratet werden! Unsere Frage ist nun: Was wollte der

Evangelist sagen? Lukas kennt das Markusevangelium und benutzt es als Vorlage, aber hebt „Mk“ an vielen Stellen auf ein höheres Sprachniveau; er geht dabei stärker vom Sprachempfinden hellenistischer Griechen aus. Er vermeidet nun zu sagen, dass „eine Frau einen Mann entlässt“ (transitives Aktivum), und auch, dass „eine Frau einen Mann heiratet“ (wie Mk 10,12)! Der Mann ist ja rechtlich gesehen der „Kyrios“, der „Herr“, und kann daher nicht „entlassen werden“ und auch nicht „geheiratet werden“. Die Frau kann sich aber sehr wohl „von ihm lösen“, und somit kann auch sie die Scheidung betreiben – was durch ein Medium ausgedrückt wird; und sie kann nicht „einen Mann heiraten“, sondern man sagt hellenistisch besser: sie kann von einem anderen Mann (nicht) „geheiratet werden“! Es wäre also inhaltlich dieselbe Aussage wie bei Mk 10,12, nur anders formuliert. Andernfalls müsste man annehmen, Lukas habe bewusst inhaltlich etwas anderes sagen wollen als Markus, aber er würde dies tun, ohne es hervorzuheben, sondern habe es sozusagen nebenbei einfließen lassen.

### 3. Matthäus

Mt 19,9: *„Wer immer seine Frau entlässt (außer bei ‚Unzucht‘ = unzulässiger Verwandtenehe) und eine andere heiratet, vollzieht eine unlautere Geschlechtsgemeinschaft.“* Dies ist, abgesehen von der Klammer, fast gleichlautend mit Mk 10,11, aber ohne die Fortsetzung in V 12. Vermeidet der Evangelist bewusst den Fall, dass eine Scheidung von der Frau ausgeht?

Mt 5,32: <sup>32a</sup> *„Jeder, der seine Frau entlässt (außer im Fall von Inzest), macht, dass sie sexuell entehrt wird.“* <sup>32b</sup> *„Und wer eine, die sich gelöst hat (apolelyménēn), heiratet, entehrt!“* Diesmal ist im ersten Satz nicht von einer zweiten, entehrenden Ehe des Mannes, der seine Frau entlässt, die Rede, sondern dass er dadurch indirekt die Frau in eine Lage bringt, von einem anderen Mann entehrt zu werden, ob gewaltsam

oder nicht. Sie ist sozusagen „Freiwild“. Im zweiten Versteil, 32b, aber kann nicht dieselbe Frau gemeint sein, von der in 32a gesagt worden war, dass der Mann sie entlassen habe (dann müsste ein anaphorischer Artikel stehen: „die“ Entlassene), sondern das Partizip bleibt unbestimmt (so auch die EÜ: „eine Frau“). Es wird also in 32b nicht nochmals von derselben Frau gesprochen, die jetzt „Entlassene“ genannt würde und darum von keinem Mann in Ehren geheiratet werden könne, sondern es wird, wie in Mk 10,12, der Fall erörtert, dass bei einem Ehepaar die Frau die Trennung betreibt. Die Bedeutung des Partizips *lelyménē* muss, wie in Lk 16,18b, medial sein: „eine, die sich (von ihrem Mann) gelöst hat“ und damit schuldig an der Scheidung ist. Dann hängt an ihr ein Makel, falls ein Mann sie heiratet. Somit hat Mt, der die Markusvorlage ebenfalls kannte, wie Lukas der medialen Form den Vorzug gegeben. Das wäre also formal eine echte Parallele zu Lk 16,18b und inhaltlich ebenso zu Mk 10,12. – Doch wird stets auch hier passivisch übersetzt: „Wer eine Frau heiratet, die aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch“ (EÜ). Aber da sie sich nicht von sich aus gelöst hat, wäre sie doch ohne Schuld! Der zweite Mann hingegen würde nun „Ehebruch“ begehen nicht gegenüber seiner eigenen Ehe-Frau (von einer solchen ist nicht die Rede), sondern dem ersten Mann der Frau gegenüber – was sehr eigenartig wirkt. Man denkt dann zwar unwillkürlich, dass das neue eheliche Verhältnis in sich „Ehebruch“ sei. Aber wir sahen nun mehrmals, dass *moichásthai* nicht notwendig „die Ehe brechen“ bedeutet. Warum also würde er, wenn er frei für eine Ehe war, durch die Ehe mit einer Entlassenen sündigen? Verständlich ist der Satz nur, wenn die Frau sich aktiv von ihrem ersten Mann getrennt hat.

Mt 5,28: *„Jeder, der eine Frau ansieht, um sie zu begehren, hat sie in seinem Herzen schon sexuell entehrt.“* Da dies auch gilt, wenn beide unverheiratet sind, kann das Wort nicht von sich aus schon im recht-

lichen Sinn „Ehebruch begehen“ (EÜ) bedeuten. Es meint vielmehr allgemein eine unsittliche sexuelle Handlung.

Nochmals zu Mt 19,9 und 5,32: Wie ist die sog. „Unzuchtsklausel“ zu verstehen? (S. o. jeweils die Klammer.) Interessanterweise wird nur an diesen beiden Stellen auf ein Wort von der Wurzel *porn-* zurückgegriffen. Aber ist mit *porneia* wirklich eine aktuelle Sünde der „Unzucht“ (EÜ) gemeint, hier konkret, dass die betreffende Ehefrau mit einem anderen Mann Sexualverkehr habe? Das Wort meint ursprünglich die käufliche Liebe (von *pimprēmi* – verkaufen), hat aber längst eine sehr breite Bedeutung angenommen und wurde auch zur Bezeichnung einer *unzulässigen Verwandtenehe* gebraucht. So ist an unserer Stelle die häufig vertretene These aufzugreifen, dass hier und in Apg 15,20 von einem als unsittlich empfundenen *Inzest* die Rede ist. Eine *Sünde der Untreue* der Frau (warum nur der Frau?) passt in Apg 15,20 auch nicht in die Reihe der anderen dort genannten „noachitischen Gebote“, die alle sonst von Verunreinigungen sprechen. Es bleibt also dabei: Eine neue Ehe kann nicht in Ehren eingehen, wer – ob Mann oder Frau – an der Scheidung einer vorhergehenden Ehe schuld ist. *Über den anderen Partner, der die Scheidung erleidet, wird nie etwas gesagt! Ist er nicht schuldlos?*

#### 4. Die Gemeinden der Evangelisten

Das führt zur Frage nach dem *Verständnishorizont der Leser / Hörer* von Mt und Apg. In den Gemeinden, für die beide schreiben, waren u.a. auch Männer, die bei ihrer Bekehrung, entsprechend ihrer vorherigen *heidnischen Praxis*, mit einer nahen Verwandten verheiratet waren. Ein solcher „Inzest“ wurde als *porneia / Unzucht* bezeichnet, war bei den Juden verboten und erregte Anstoß. So wird in Apg gesagt, die Heidenchristen mögen solche Verbindungen in Zukunft meiden! Indirekt ist damit aber auch die Möglichkeit, ja Empfehlung

angedeutet, eine bestehende Verbindung dieser Art aufzulösen. Dies wird deutlich ausgesprochen bei Mt. Im Unterschied zu anderen Ehen darf (später sogar: „soll“) diese gelöst werden. Dies muss für die Leserschaft des Mt aktuell gewesen sein; sie müssen gewusst haben, was gemeint war. Und Ähnliches gilt für die Apg und bereits für die Empfänger des Briefes des „Apostelkonzils“ an die Gemeinde in Antiochia. Falls dies zutrifft: Hat Matthäus damit das ursprüngliche Wort Jesu erweitert? Auf jeden Fall muss er der Überzeugung gewesen sein, diese Ergänzung sei im Sinne Jesu.

#### 5. Die Hörschaft Jesu

Und damit stellt sich die Frage nach dem *Verständnishorizont der ursprünglichen Zuhörer Jesu* oder dem ursprünglichen Sitz im Leben dieses Jesuswortes. Bei Mt 19,3 ist, wie schon bei Mk 10,2, der Auslöser die Frage einiger „Pharisäer, die ihn versuchen (auf den Leim führen) wollten“. Entsprechend scharf antwortet Jesus mit dem Hinweis auf die „Hartherzigkeit der Männer“ (Mt 19,8; Mk 10,5), gegen die er die Frauen in Schutz nimmt. Das Scheidungslogion selbst wird dann bei Mk erst „im Haus“, im engen Jüngerkreis zitiert und umfasst nun beide Seiten: Nicht nur ein Mann, auch eine Frau darf nicht den Partner entlassen (Mk 10,11f). Bei Mt hingegen wird das entsprechende Logion noch innerhalb der Diskussion positioniert, also als unmittelbare Antwort an jene männlichen „Pharisäer“. Das macht verständlich, warum bei Mt nur den Männern eine Grenze gesetzt, nicht aber hinzugefügt wird: „und wenn eine Frau sich gelöst / ihn entlassen hat“, darf sie ebenfalls nicht heiraten. Und es steht auf keinen Fall da: „wenn sie entlassen worden ist“, dürfe sie nicht neu heiraten. Das geschieht sicher nicht deshalb, weil Matthäus es für unwichtig oder unsicher hielte oder nicht um diesen Teil des Jesuswortes wüsste, sondern um in diesem Kontext den „hartherzigen Männern“ keinen Angriffspunkt zu bieten, nun über die

Frauen herzuführen. Im allgemeinen waren sie ja die juristisch Schwächeren (vgl. Joh 8,3-11). Also auch wenn Matthäus in 19,9 gegenüber Mk 10,12 den zweiten Teil des Logions weglässt, ist das kein Hinweis darauf, dass er ihn nicht für wichtig halte. Wenn er aber in 5,32, wo er ihn zitiert, anstelle des Aktivs bei Mk 10,12 wie Lk 16,18 *apolelyménēn* wählt und dies als Passivum im Sinne von „Entlassene“ verstehen würde, wäre das noch eine Verschärfung zu Ungunsten der *unschuldig* geschiedenen Frau, was nicht in der Linie jener Rücksichtnahme von Mt 19,9 läge! Und ebenso wäre es eine Verschärfung, wenn er an beiden Stellen mit der „Unzuchtsklausel“ nur die eheliche Untreue der Frau als Scheidungsgrund einräumen und den „hartherzigen Männern“ nicht die gleiche Sanktion auferlegen würde, nämlich dass im Falle der Untreue des Ehemannes auch *sie ihn* entlassen könne! So spricht alles für die Übersetzung von *apolelyménēn* im Sinne eines Mediums: „eine Frau, die sich gelöst hat“, also aktiv die Scheidung verursacht hat.

## 6. Die Aussageabsicht Jesu

Welche *Aussageabsicht Jesu* aber wird hinter diesen Texten deutlich? Tritt er hier als Gesetzgeber eines neuen Eherechtes auf? „Thorá-Verschärfung“ (David Flusser), etwa in der Bergpredigt, zu der auch Mt 5,32 gehört, besagt noch nicht, dass Jesus damit „neues Recht“ schafft, sondern den innersten Sinn der Thorá aufdeckt, die eine lautere Gesinnung fordert (s. 5,27f!). Wenn *apolelyménēn* medial aufzufassen ist („die sich gelöst hat“), sagt es inhaltlich das Gleiche wie Mk 10,12 („die den Mann entlassen hat“): Es werden also beide Partner aufgefordert, nicht den anderen zu entlassen/zu verlassen. Die angefügte *Sanktion betrifft dann immer nur den aktiven, d. h. den schuldigen Teil*, während über den, der „entlassen oder verlassen *wird*“ nichts gesagt ist. Hätte Jesus ein neues Eherecht schaffen wollen, wäre es angemessen, ja

notwendig gewesen, hinzuzufügen, ob der *unschuldig* Geschiedene weiterhin wie bisher das „Recht“ hat, wieder zu heiraten oder nicht mehr. Jesus sagt nichts darüber. Die Zuhörer aber gehen selbstverständlich davon aus, dass der Betreffende wieder heiraten darf (Dtn 24,1-4; s. u. Schubert). Eine Änderung des bisherigen Status hätte eine Bemerkung darüber erfordert, sozusagen: ‚von jetzt an darf auch der *unschuldig* Geschiedene nicht mehr heiraten‘. (Man las dies bisher aus dem passivisch verstandenen *apolelyménēn* heraus.) Jesus spricht dieses Logion zu den Juden, nicht nachösterlich zu seinen Jüngern. „Gemäß Mose“ aber durfte ja sogar der Mann, der seiner Frau einen Scheidebrief gibt, wieder heiraten! Wollte nun Jesus das für die Juden geltende Eherecht *ändern* oder wollte er ihr *Gewissen schärfen*, dass der Scheidebrief nur eine Notlösung sei (nämlich um *wenigstens die Frau* dadurch zu schützen und *ihr* die Freiheit zu einer neuen ehelichen Bindung zu geben)? Also: die *Motivation* dessen, der sie entlässt, ist nicht recht, so dass eine neue Ehe, die *er* eingeht, dadurch belastet ist, und er aufgrund dieser Untreue gegen seine erste Frau einer anderen Frau nicht Treue versprechen kann! Strenggenommen wird also nicht einmal etwas über die Gültigkeit dieser zweiten Ehe gesagt; sie ist aber sittlich vor Gott nicht in Ordnung, ist eine „Entehrung“ der zweiten Frau! Jesus will aber nicht denjenigen unter den Hörern, die in einer solchen Zweitehe leben, sagen, dass ihre Ehe von jetzt an nicht mehr gültig sei (sozusagen mit Geltung dieses „neuen Eherechtes“), sondern will die Sündhaftigkeit ihrer *Gesinnung* aufdecken. Die Hörer, hier vor allem jene „Pharisäer“, haben dieses Genre auch sehr wohl verstanden und protestieren nicht etwa gegen eine „gesetzgeberische Anmaßung“ Jesu!

Halten wir also fest: Keine neue Ehegesetzgebung für die durchwegs jüdischen Zuhörer (ob Pharisäer, Jesusjünger oder Sympathisanten), sondern *Schärfung des Gewissens aller, besonders jener* (der

„hartherzigen Männer“), die den Partner entlassen. Wenn nun Jesus bei Lk 16,18 und Mt 5,32 von einer „Entlassenen“ spräche, wirkt es sehr merkwürdig, dass er dem Teil, der entlassen wird (also ex supposito unschuldig ist), ebenfalls sagen würde, dass für ihn eine neue Ehe „unehrenhaft“ sei, dass er also kein reines Gewissen in eine neue Ehe einbringen, sondern diese „beflecken“ würde! Jesus wusste doch um die Not so mancher entlassenen Frau; sollte er sie mit einem solchen kurzen Nachsatz (formal gleichgestellt dem Satz über den Mann, der sie entlassen hat), mit der gleichen Sanktion belegen wie ihren „hartherzigen Mann“? Wo wäre denn ihre „Schuld“? Das ändert sich, wenn *apolelyménēn* medial zu verstehen ist, weil dann an diesen Stellen, wie auch bei Markus, über „die Entlassene“ nichts gesagt würde, wohl aber der Fall genannt wird, dass auch eine Frau schuld an der Scheidung sein kann. Dann redet Jesus jeweils demjenigen, der entlässt, ins Gewissen, aber er wischt nicht mit einer Nebenbemerkung die ganze Problematik der Verstoßenen oder die von zerrütteten Ehen vom Tisch! Vom Verstehenshorizont der aktuellen Zuhörer wäre der *unschuldig geschiedene Teil jedenfalls frei* für eine neue Ehe!

Spricht aber Jesus etwa für eine spätere Zeit und gibt den Jüngern gleichsam etwas mit auf den Weg, was erst nach seiner Auferstehung Gültigkeit hätte? Dafür gibt es nirgends einen Texthinweis, auch nicht bei den nachösterlich schreibenden Evangelisten. Was Jesus sagt, gilt für seine aktuellen Hörer und in diesem Sinne dann auch für spätere Hörer und Leser *als Gewissensmaßstab*! Die frühe Kirche hat freilich daraus bald *rechtliche* Folgerungen gezogen. Da das Entlassen des Ehepartners Sünde ist, hat sie ihm eine weitere Ehe verboten und schließlich diese auch für ungültig erklärt. Dass eine solche Zweitehe eines schuldig Geschiedenen nicht nur den neuen Partner befleckt, sondern auch rechtlich „ungültig“ sei, ist also ein Schritt, der erst später gegangen wurde! Und erst, als man im Grie-

chisch sprechenden Bereich *apolelyménēn* passivisch (als „Entlassene“) verstand (was auf einen Rigorismus hinweist), sah man auch die Zweitehe eines *unschuldig* Geschiedenen für ungültig an. Dies wurde schließlich später damit begründet, dass das erste Eheband noch bestehe, also nicht aufgelöst werden *kann!* Was aber wissen wir außer durch die Evangelisten noch über die Zeit bis dahin?

## 7. Paulus

1 Kor 7,10f: <sup>10</sup>„Den Verheirateten aber gebe ich Weisung – nicht ich, sondern der Herr –, dass eine Frau sich vom Mann nicht scheide; <sup>11a</sup>wenn sie sich aber tatsächlich von ihm geschieden hat, soll sie unverheiratet bleiben oder sich mit dem Mann wieder verbinden. <sup>11b</sup>Und ein Mann soll seine Frau nicht fortschicken.“ In diesem 7. Kapitel antwortet Paulus auf Anfragen von Gemeindegliedern, die den Wunsch nach einem ehelosen Leben spüren. In diesem Zusammenhang wendet er das Scheidungslogion Jesu auf den Fall an, dass eine Frau, und zwar im Wunsch nach einem geistlichen Leben in Enthaltsamkeit, sich von ihrem Mann trennen will oder getrennt hat (Verweise s. u.). Interessanterweise ist es hier die Frau, die den Mann entlässt oder verlässt – ein Fall, der bei Lk und Mt nicht zitiert wäre, wenn *apolelyménēn* eine Entlassene meint, wohl aber dazu passt, wenn es dort ein Medium ist; denn dann hat *sie ihn* verlassen! Da Paulus sich ausdrücklich auf ein „Wort des Herrn“ beruft, ohne es zu zitieren, muss er das bei Lukas überlieferte Wort auch in seinem zweiten Teil im selben Sinne wie Mk 10,12 verstanden haben; er ersetzt es ja durch *chōrīsthēnai* – „die Frau soll sich vom Mann nicht trennen“ (EÜ), sich nicht von ihm scheiden! Und da Paulus so selbstverständlich darauf Bezug nimmt, muss dieses Wort des Herrn auch den Adressaten des Briefes bekannt gewesen sein! Dass „ein Mann seine Frau nicht fortschicken soll“, kommt hier an zweiter Stelle, in

7,11, also in umgekehrter Reihenfolge wie bei den Evangelisten. Dies dürfte in 1 Kor 7 aus dem gegebenen Anlass zu erklären sein. Und Paulus formuliert so, dass er jene Entlassung als eine wirkliche Scheidung versteht, nicht etwa nur als eine „Trennung von Tisch und Bett“. Obwohl die Ehe also als geschieden gilt, soll die Frau dann nicht wieder heiraten, sondern ihrer Entscheidung für ein enthaltsames Leben treu bleiben! Nach dem Wort des Herrn hätte sie ihren Mann nicht fortschicken sollen; aber da es nun einmal geschehen ist, soll sie „unverheiratet“ bleiben oder sich mit ihrem Mann wieder verbinden – falls dieser noch frei und bereit dazu ist. Denn Paulus drängt nicht darauf, dass sie sich auf jeden Fall wieder mit ihm verbinden müsse. Warum nicht? Wenn er unschuldig getrennt worden ist von seiner Frau, stünde für ihn ja einer neuen Ehe nichts entgegen; und falls er von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht hat, dann kann sich die erste Frau nicht wieder mit ihm verbinden! Zumindest ist der Text für diese Interpretation offen. Es steht jedenfalls nicht da, dass der (unschuldig) Entlassene an die erste Frau gebunden bleibe! Der ganze Fall zeigt, wie leicht sich in Korinth eine Frau trennen konnte, was von den bisherigen heidnischen Gewohnheiten her kein so großes Problem war. Die neu zum Glauben gekommenen müssen erst die Tiefe der „Ehe im Herrn“ verstehen lernen. Da es ein geistliches Motiv war, das diese Frau zu einer Entlassung ihres Mannes veranlasst hatte (was vielleicht auch für andere in der Gemeinde eine Frage war), führt Paulus hier die Autorität Jesu ins Feld: Auch dann nicht den Partner entlassen! So schützt er die Ehe vor religiösem Rigorismus! Der Text bleibt offen dahin, dass, wenn beide damit einverstanden sind, eine Trennung zugunsten eines Lebens in Enthaltsamkeit nicht grundsätzlich verboten wäre.

Paulus sieht aber das Wort des Herrn nur für Mitglieder der Gemeinde als verbindlich an, denn in 7,12-16 kommt nicht etwa ein „Paulinisches Privileg“, als ob sich Paulus

anmaße, von jenem soeben zitierten Gebot des Herrn eine Ausnahme zu machen, sondern hier argumentiert er aufgrund einer Meinung, die in der Urkirche allgemein gegolten haben muss: „Eine Ehe eines Christusgläubigen mit einem Ungläubigen (d. h. Heiden) kann aufgelöst werden! Dennoch rate ich dem gläubigen Teil, nach Möglichkeit mit dem heidnischen zusammen zu bleiben.“ Also: „Das sage ich, nicht der Herr“, darf nicht in dem Sinne gelesen werden, als ob *Paulus* etwas Gegenteiliges anordne, er also mit seiner Autorität sozusagen das Wort des Herrn außer Kraft setze oder wenigstens in eine Lücke springe, die im Gesetz noch offen wäre, sondern er beruft sich auf den in der Urkirche allgemein anerkannten Satz, dass eine Ehe mit einem nicht christusgläubigen Partner geschieden werden kann. Sein eigener spezieller Beitrag besteht nun *nicht* darin, dass er in solchen Fällen eine Scheidung *erlaube*, sondern eher umgekehrt: Obwohl es ethisch und rechtlich möglich wäre, gibt er den Gläubigen *den Rat*, *soweit es an ihnen liegt, keine Scheidung zu betreiben!* Wenn allerdings *der Ungläubige sich trennen will* (z. B. da er die Christusbeziehung seines Partners nicht zu akzeptieren bereit ist), könne der Gläubige dessen Trennungswunsch zustimmen, d.h. ihn „entlassen“. Die Ehescheidung war nicht staatlich, sondern familienrechtlich geregelt, so dass im griechischen Bereich der Partner normalerweise zustimmen musste. Was Paulus dazu sagt (sozusagen das „Paulinische Privileg“), bestünde dann also *in dem Rat*, dass der Gläubige, soweit es auf ihn ankommt, lieber an der längst bestehenden, vermutlich vor seiner Bekehrung zu Christus eingegangenen Ehe mit dem ungläubigen Partner festhalten möge! Dass eine solche „Mischehe“ zwischen einem Heiden und einem, der sich vom Heidentum zu Christus bekehrt hat, getrennt werden *kann*, ist aber von vornherein nicht in Frage gestellt! Paulus erteilt also nicht ein „Privileg“ für eine Scheidung, sondern gibt einen Rat zum Zusammenbleiben, wenn man will, ein „Privileg der Liebe“ zu dem heidnischen



Partner. Aber man sollte den Ausdruck „Privileg“ ganz meiden. Paulus wird vielmehr in 1 Kor 7,12-16 indirekt Zeuge für die urkirchliche Auffassung, das Jesuswort über die Ehescheidung sei *nicht für Heiden verbindlich; nur wenn beide gläubig sind, wird ihnen zugemutet, sich an das Wort des Herrn zu halten*. Wenn der Ungläubige also gehen will, mag er gehen; das steht wohl bis heute hinter dem Prinzip, dass eine Ehe mit einem Ungetauften unter bestimmten Umständen „in favorem fidei“ (zum Wohl des gläubigen Teiles) gelöst werden kann. Es ist aber hier nichts über „Naturehe“ gesagt, trotz Mk 10,6-8par; denn „im Anfang war es nicht so“ meint die Situation vor dem Sündenfall. Das Scheidungslogion Jesu wurde jedenfalls nicht als „Eherecht für alle“ verstanden.

## 8. Die frühe Kirche

Ein Blick in die *frühe Geschichte der Kirche* zeigt, dass es bis zu Augustinus und Hieronymus genügend Stimmen in der Kirche gab, die dem unschuldig Geschiedenen eine neue Ehe erlaubten und dem Schuldigen eine Möglichkeit der Buße einräumten, nach der er eine zweite Ehe eingehen konnte (s.u. Stockmeier und Suttner). Später jedoch sprach man (z. B. Augustinus) von „*Unauflöslichkeit* der Ehe“. Jesus hatte nur gesagt: „Man *soll* nicht trennen“ (wie: „Du sollst nicht morden!“ – der Mörder kann jedoch Vergebung empfangen); jetzt heißt es: „Man *kann* nicht trennen“. Die Ordnung der „*Oikonomia*“ in den Ostkirchen hält aber bis heute an der *Möglichkeit* einer Zweitehe fest, die freilich einen Bußcharakter haben soll, auch liturgisch; und dies gilt, obwohl man *apolelyménēn* in den Evangeliumstexten sprachlich wohl meist passivisch interpretiert. Behauptete sich hier eine offenbar sehr alte Tradition (ging sie von einem Medium aus?) gegen ein späteres, vermeintlich „wörtliches“ Schriftverständnis? Im Westen dagegen blieb man je länger, je mehr fest beim „Text“ im Sinne von „*dimissam*“ (was eindeutig ein Passi-

vum ist)! Doch wäre Lk 16,18 zu übersetzen: „*et qui mulierem, quae solvebat seipsum a viro suo, ducit, moechatur.*“

## 9. Ergebnis

Derjenige Partner, der vom anderen „entlassen worden ist“, wird in diesen Worten nicht als schuldig betrachtet, was die Entlassung betrifft. Der häufige Einwand: „Es sind immer beide schuld“, hat in diesen Texten keinerlei Anhalt und ist sachlich unzutreffend. Zudem geht es hier nicht darum, dass beide Partner ihre Fehler haben, sondern darum, ob jemand zu seinem Eheversprechen steht oder die Entlassung *betreibt*; *insofern* ist dann der andere „unschuldig“. Und da diesem nach der Entlassung keine Sanktion auferlegt wird, ist er nicht gebunden, sondern frei, eine neue Ehe einzugehen. Das entspricht den Worten Jesu und dem Vorverständnis seiner Hörer, das er nicht in Frage stellt! Und entspricht das nicht auch generell dem Gerechtigkeitsinn? – Anders die Situation des „Schuldigen“! Zwar ist nun die Ehe, die er gebrochen hat, wirklich zerbrochen und insofern nicht „unauflöslich“; aber er selbst ist damit noch nicht „frei“, sondern ist in *seinem Gewissen* mit einer schweren Schuld belastet. Doch kann man nicht auch für ihn aus der (Buß-)Praxis der Ostkirche etwas lernen? Gewiss ist es oft nicht leicht, „Schuld“ oder „Unschuld“ hinreichend festzustellen; jedoch gibt es genügend eindeutige Fälle von einseitiger Schuld. Jesus redet hier grundsätzlich und spricht die Bewusstseins- und Gewissensebene an, die jeder Mensch von innen her kennt und vor Gott erkennen kann. – Aus all dem ergäbe sich für die Zukunft eine veränderte biblische Grundlage für entsprechende kirchliche Entscheidungen. Dabei ist die theologische Qualifikation einer „kirchlichen Lehre“ zu beachten: Eine Lehre mag ein Glaubenssatz sein (d. h. „*de fide*“), aber davon ist zu unterscheiden, ob sie ein definiertes Dogma ist („*de fide definita*“).

Literatur, in der die hier vorgelegten Positionen diskutiert und begründet werden:

- Baumert, N. Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7 (forschung zur bibel 47). Würzburg: Echter 1984, <sup>2</sup>1986.
- ders., Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses. Würzburg: Echter 1992, <sup>2</sup>1993. Besonders zu 1 Kor 7: S. 29-121. Zur „Unauflöslichkeit“ der Ehe: S. 346-366. Zu „Ehelosigkeit und ihre Motivation“: S. 367-388.
- ders., Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien (forschung zur bibel 68) Würzburg: Echter 1992. – VI. „Die Freiheit der/des unschuldig Geschiedenen“ (u. a. zu den synoptischen Texten und 1 Kor; zu *apolelymēnē*, *moicheuein*, *porneia*, Unzuchtsklausel etc.): S. 207-260.
- ders., Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des 1. Korintherbriefes (Reihe: Paulus neu gelesen). Würzburg: Echter 2007. S. dort jeweils die einschlägigen Stellen.
- Hilberath, B. J., Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe aus dogmatischer Sicht. Theologische Quartalschrift 175 (1995), 125-135.
- Schubert, K., Ehescheidung im Judentum zur Zeit Jesu, in: Theologische Quartalschrift 151 (1971), 23-27.
- Stockmeier, P., Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche, in: Theologische Quartalschrift 151 (1971), 39-51.
- Suttner, E. Ch. Zur Praxis der Kirchen des Ostens. Theologisch Praktische Quartalschrift 142 (1994), 360-367.
- Theobald, M., Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium? Theologische Quartalschrift 175 (1995), 109-135.

Manfred Belok

## Wenn Kirche auf Wirklichkeit trifft

Nach der Synode ist der Synode

---

Papst Franziskus, der sich vor allem als Seelsorger versteht und möglichst im O-Ton mitbekommen möchte, was Menschen – zum Beispiel in Beziehungsfragen – bewegt, hat die Ehe und die Familie (sie werden oft in einem Atemzug genannt und unzulässigerweise gleichgesetzt) zum Thema seiner ersten Bischofssynode gemacht. Einer Synode in zwei Schritten. Vom 5.-19.10.2014 sollte die Realität von Partnerschaft, Ehe, Familie, Sexualität, wie sie heute gelebt wird, mittels einer Befragung nicht nur der Bischöfe in den Ortskirchen, wie bisher üblich, sondern erstmals auch der Gläubigen selbst in den Blick kommen. Nach der freimütigen Diskussion in der Synodenaula, in der die unterschiedlichen Bewertungen dieser *Bestandsaufnahme* sichtbar wurden, sollen auf der Folgesynode vom 4.-25.10.2015 „Pastorale Leitlinien für Ehe und Familie“ erarbeitet werden. Die Hoffnung ist, dass sie den vielfältigen Beziehungs-Realitäten Rechnung tragen. Denn sich nur selbstreferentiell der eigenen Lehrtradition zu vergewissern und die lehramtlichen Aussagen zu Ehe, zu Familie, zur Sexualmoral immer nur zu wiederholen und neu einschärfen zu wollen, kann nicht die Lösung sein. Zumal die tiefe Kluft zwischen Theorie und Praxis, zwischen der kirchenamtlichen Lehre über Partnerschaft, Ehe, Familie, Sexualität einerseits und der Realität, was Menschen davon für sich selbst und für ihre Beziehungen als hilfreich erleben oder als lebensfremd ablehnen, unübersehbar ist. Die Rückmeldungen der weltweit durchgeführten Umfrage haben dies eindeutig bestätigt. Auch, dass es nicht primär ein Kommunikationsproblem



(„Wie lässt sich die gültige Lehre besser vermitteln“) ist. Vielmehr gilt es, sich der Vielfalt der Lebens- und Beziehungsformen in offener und vor allem positiver Haltung zu stellen und in ihrer Würdigung auch bisher gültige und scheinbar unhinterfragbare lehramtliche Positionen zu überdenken und bereit zu sein, Neues aufzunehmen, um so orientierende Kraft und Relevanz wieder-zugewinnen. „Die Kirche“, so Kardinal Walter Kasper in einem Interview unmittelbar vor Beginn der Synode 2014, müsse nun schleunigst „aus der Starre einer resignierenden Verstumung oder einer Defensivhaltung herausfinden, in die sie angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen geraten ist“. Und: „Nötig ist eine neue, flexible Familienpastoral“<sup>1</sup>. Das Ziel der beiden Bischofssynoden kann meines Erachtens aber nicht sein, nur die Pastoral zu überprüfen, vielmehr gilt es, die Lehre der Kirche weiterzuentwickeln.

Wie ist das Wertvolle in Ehe, in Familie theologisch so zu würdigen, dass Menschen in diesen beiden, aber ohne Frage auch in anderen Lebens-, Liebes- und Beziehungsformen zu einem „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) kommen (können)? Und wie ist darüber hinaus auch mit der Realität von zivilrechtlicher Scheidung und Wiederheirat menschlich und christlich, also lebens- und glaubensförderlich umzugehen? All diese Fragen sind in der wissenschaftlichen Theologie und in der pastoralen Praxis längst im Blick. Und lange schon liegen Lösungsvorschläge vor, die miteinander diskutiert und längst praktiziert werden, und zwar flächen-deckend – vielerorts noch verdeckt, aber überall zunehmend offener. Ein Problem liegt darin, dass beim kirchlichen Lehramt, das in der hierarchisch verfassten Römisch-Katholischen Kirche die Instanz ist, die in Glaubens- und Sittenfragen allein verbindlich zu sprechen beansprucht, zum einen eine Theologievergessenheit wahrnehmbar ist, z.B. im Hinblick auf theologisch längst geklärte Aussagen etwa zur *Gewissensfreiheit*. Und zum anderen zeigte das oberste kirchliche Lehramt bisher eine nur sehr begrenzte Bereitschaft,

von und mit den Menschen selbst lernen zu wollen und dabei den *sensus fidelium* ernst zu nehmen.

Hinzukommt, dass das oberste kirchliche Lehramt den theologisch reflektierten pastoralen Erfahrungen von verantwortlichen Seelsorgern und Seelsorgerinnen bisher wenig bis gar keine theologische Dignität zuerkannte, sondern deren Einsichten und die daraus abgeleiteten Vorschläge von Ortsbischöfen als Anleitung zu Pastoral-pragmatismus oder gar zu Laxismus, zumindest aber als Aufweichung kirchenamtlicher Grundsätze verunglimpfte<sup>2</sup>. Und dies in krasser Missachtung des vom Vatikanum II für das Verhältnis Rom und Ortskirchen postulierten Kollegialitätsprinzips.

Im Folgenden sollen (1) Ergebnisse der wissenschaftlichen Theologie zu den beiden Stichworten „Naturrecht“ und „sensus fidei – sensus fidelium“ erinnert und (2) aus der Vielfalt der Lebens- und Beziehungsformen zwei Lebenswirklichkeiten exemplarisch in den Blick genommen werden.

## I. Theologische Vergewisserung

### 1. Naturrecht – was meint das?

Im Vorbereitungsdokument (*Instrumentum Laboris*) für die Bischofssynode 2014 wird in Bezug auf Ehe und auf Familie hartnäckig mit einem normativen Naturrechtsbegriff operiert, der wenig bis gar keinen Raum für die Freiheit der Gewissensentscheidung der Einzelperson lässt. Diese scheint aufgehoben zu sein. Auch der Schlussbericht (*Relatio*) der Außerordentlichen Bischofssynode 2014 erwähnt das Gewissen an keiner Stelle, allenfalls indirekt als Adressat von Bildung, nicht aber als Organ der unvertretbaren Gewissensentscheidung der Einzelperson. Diese aber kann zu unterschiedlichen Zeiten sehr wohl unterschiedlich ausfallen. Die verkürzte Rede des kirchlichen Lehramtes vom Naturrecht – als ob dieses in Stein gemeißelt und unveränderlich sei – ignoriert dabei schlicht die seit langem schon

vorliegenden modifizierten Aussagen der wissenschaftlichen Theologie.

So spricht die *Internationale Theologenkommission* – von Papst Paul VI. auf Anregung der ersten Bischofssynode von 1967 im Jahre 1969 errichtet, und deren Mitglieder werden jeweils für fünf Jahre vom Papst persönlich berufen – in ihrem 2009 veröffentlichten Dokument „Auf der Suche nach einer universalen Ethik: Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz“ unter anderem davon, dass beim Umgang mit dem Begriff *Naturrecht* bei der Festlegung konkreter Verhaltensnormen Vorsicht geboten ist: „Das natürliche Sittengesetz sollte nicht vorgestellt werden als eine schon bestehende Gesamtheit aus Regeln, die sich ‚a priori‘ dem sittlichen Subjekt auferlegen, sondern es ist eine objektive Inspirationsquelle für sein höchst personales Vorgehen der Entscheidungsfindung“ (Nr.59). Das Dokument betont dabei den dynamischen und historischen Charakter des Naturrechts: „Wir nennen ‚natürliches Sittengesetz‘ das Fundament einer universalen Ethik, die wir aus der Beobachtung und der Reflexion bezüglich unserer gemeinsamen menschlichen Daseinsbedingung entnehmen. Sie ist das sittliche Gesetz, das in die Herzen der Menschen eingeschrieben ist und dessen sich die Menschheit immer besser bewusst wird, während sie in der Geschichte fort-schreitet. Dieses natürliche Sittengesetz hat nichts Statisches in seinem Ausdruck. Es besteht nicht in einer Liste von definitiven und unwandelbaren Vorschriften. Es ist eine immer sprudelnde Inspirationsquelle bei der Suche nach einer globalen Grundlage für eine universale Ethik“ (Nr.113).

## 2. *Sensus fidei* – *sensus fidelium*

Ein weiteres Element der theologischen Tradition ist der „*sensus fidei*“ (Sinn des Glaubens) oder „*sensus fidelium*“ (der Glaubenssinn der Christgläubigen), wie es in LG 12 heißt, die prophetische Berufung aller Getauften. In *Evangelii gaudium*

schreibt Papst Franziskus: „Der Geist leitet das Volk in der Wahrheit und führt es zum Heil. Als Teil seines Geheimnisses der Liebe zur Menschheit begabt Gott die Gesamtheit der Gläubigen mit einem Instinkt des Glaubens – dem ‚*sensus fidei*‘ –, der ihnen hilft, das zu unterscheiden, was wirklich von Gott kommt. Die Gegenwart des Geistes gewährt den Christen eine gewisse Wesensgleichheit mit den göttlichen Wirklichkeiten und eine Weisheit, die ihnen erlaubt, diese intuitiv zu erfassen, obwohl sie nicht über die geeigneten Mittel verfügen, sie genau auszudrücken“ (EG 119).

Im 2014 veröffentlichten Dokument der *Internationalen Theologenkommission* über den „*Sensus fidei* im Leben der Kirche“ heißt es über die Rolle der gläubigen Laien bei der Entwicklung der kirchlichen Morallehre: „Es ist weniger gut bekannt und wird meistens weniger beachtet, welche Rolle die Laien im Blick auf die Entwicklung der kirchlichen Morallehre gespielt haben. Darum ist es wichtig, über die Funktion der Laien bei der Suche nach der christlichen Bedeutung eines entsprechenden menschlichen Verhaltens nachzudenken, das mit dem Evangelium übereinstimmt. Auf bestimmten Feldern hat sich die Lehre der Kirche dadurch weiter entwickelt, dass Laien entdeckten, welcher zwingende Auftrag sich aus neuen Situationen ergab. Die theologische Reflexion und das darauf folgende bischöfliche Lehramt beruhen auf einer christlichen Erfahrung, die schon durch die gläubige Sensibilität von Laien ans Licht gekommen war“ (Nr. 73).

Und zur Frage nach den möglichen Ursachen, warum Menschen sich weigern, der kirchenamtlichen Lehre zu folgen, heißt es: „Es kommt dann zu Problemen, wenn eine Mehrheit der Gläubigen gegenüber bestimmten lehrmäßigen oder moralischen Entscheidungen des Lehramts gleichgültig bleibt oder sie deutlich ablehnen. Diese fehlende Rezeption kann Ausdruck eines schwachen oder zu geringen Glaubens auf Seiten des Gottesvolks sein, hervorgerufen durch eine unzureichende kritische Anknüpfung an die Kultur der Gegenwart.

In manchen Fällen kann sie aber darauf verweisen, dass bestimmte Entscheidungen von Amtsträgern ohne angemessene Aufmerksamkeit für die Erfahrung und den Glaubenssinn der Gläubigen oder vom Lehramt ohne ausreichende Beratung mit den Gläubigen getroffen wurden“ (Nr. 123).

Papst Franziskus stärkt das Anliegen, unterschiedliche Denk- und Lösungsansätze produktiv aufeinander zu beziehen und keinen Ansatz absolut zu setzen, wenn er in *Evangelii Gaudium* schreibt: „Die verschiedenen Richtungen des philosophischen, theologischen und pastoralen Denkens können, wenn sie sich vom Geist in der gegenseitigen Achtung und Liebe in Einklang bringen lassen, zur Entfaltung der Kirche beitragen, weil sie helfen, den äußerst reichen Schatz des Wortes besser deutlich zu machen. Denjenigen, die sich eine monolithische, von allen ohne Nuancierungen verteidigte Lehre erträumen, mag das als Unvollkommenheit und Zersplitterung erscheinen. Doch in Wahrheit hilft diese Vielfalt, die verschiedenen Aspekte des unerschöpflichen Reichtums des Evangeliums besser zu zeigen und zu entwickeln“ (EG 40).

## II. Zwei „besondere“/„pastoral schwierige“ Situationen

Aus der Vielfalt gelebter Beziehungswirklichkeiten seien hier nur zwei exemplarisch herausgegriffen, die im *Instrumentum Laboris* für die Bischofssynode 2014 als „besondere“ bzw. als „pastoral schwierige Situationen“ identifiziert und die auch in der Ordentlichen Bischofssynode im Oktober 2015 Thema sein werden.

### 1. *Gemeinsam und doch getrennt: Die Situation der konfessionsverbindenden Ehen*

Nr. 7 der Relatio spricht von „gemischtreligiösen“ und „kultusverschiedenen Ehen“, in denen zwar die „Gefahr des Relativismus oder der Gleichgültigkeit“, aber auch Chan-

cen für „ökumenischen Geist und interreligiösen Dialog“ gegeben sei. Dabei werden konfessions- und religionsverschiedene Ehen leider ohne Unterschied nebeneinander gestellt. Und dies, obwohl eine Ehe unter Getauften nach katholischem Verständnis Sakrament und „Hauskirche“ ist (vgl. Nr. 17, 23, 34). In Nr. 17 wird diese Hauskirche sogar zu einem Ort, wie die Kirche „ihr eigenes Geheimnis in Fülle“ verstehen kann, unabhängig von der Konfession. Mit Eva-Maria Faber<sup>3</sup>, Konsultorin im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, ist daher zu fragen, ob die Bedingungen und Kriterien für Menschen, die, in verschiedenen Konfessionen sozialisiert, gemeinsam und bewusst als Christen ihre Ehe leben und in der die nichtkatholischen Partner(innen) am sakramentalen Leben der katholischen Kirche teilhaben wollen, nicht zu restriktiv sind? Diese fragen: Wieso führt der Bund mit Christus ausgerechnet am Tisch des Herrn zu getrennten Wegen? Die kirchenamtliche Antwort lautet, dass die Teilnahme an der Eucharistie volle Kirchengemeinschaft voraussetzt, da die eucharistische Gemeinschaft nicht nur Gemeinschaft in Christus ist, sondern immer auch volle Gemeinschaft mit der real existierenden Kirche. Demnach aber ist jede Eucharistiefeier defizitär, solange der „Grundfehler Kirchenspaltung“<sup>4</sup> nicht überwunden und es weiterhin voneinander getrennte Kirchen gibt. Zu Recht wies daher Kardinal Kurt Koch, Ökumene-Verantwortlicher im Vatikan, bereits 1991 darauf hin: Es darf nicht vergessen werden, „dass die Eucharistiegemeinschaft auch Nahrung und Kraftquelle für größere und verbindlichere Kirchengemeinschaft ist“<sup>5</sup>. Denn wo wächst diese größere und verbindlichere Kirchengemeinschaft mehr als in einer konfessionsverbindenden Ehe, in der beide Partner in ihrem gemeinsamen Weg den Bund Gottes mit den Menschen darstellen? Sie ist, so Eva-Maria Faber „eine Hauskirche, und Kirche baut sich aus der Eucharistie auf. In lebensweltlicher Perspektive müssen daher Kriterien, die aus der persönlich erfahrenen, individuellen und gemeinschaft-

lichen Lebens- und auch Heilssituation von Menschen erwachsen, für die Beurteilung kirchlicher und insbesondere ökumenischer Praxis eigenes Gewicht haben“<sup>6</sup>. Laut dem Ökumenischen Direktorium gewährt die Römisch-Katholische Kirche die Eucharistiegemeinschaft einzig jenen Gläubigen, die mit ihr in der Einheit des Glaubens, des Gottesdienstes und des kirchliche Lebens stehen. Andererseits betonten hohe Kirchenvertreter immer wieder, „niemand werde an der Kommunionbank abgewiesen“. Wie ist dann Gläubigen zu erklären, dass zwar niemand abgewiesen wird, aber die Richtlinien den Kommunionempfang untersagen?

Was Gastfreundschaft nicht zuletzt spirituell bedeuten könnte, formulierte der damalige, jüngst verstorbene Bundespräsident Richard von Weizsäcker auf dem Katholikentag 1986 in Aachen: „Wenn die Ökumene dazu hilft, sich gegenseitig im Glauben zu bestärken, wächst sie an Glaubwürdigkeit. Es wäre ein Geschenk, wenn es uns dabei auch gegeben wäre, uns gegenseitig bei Gottesdienst und Feier der Messe als Gäste voll zuzulassen. Ein Gastrecht ist noch nicht die Einheit, die nur Gott uns geben kann. Wer aber den Gast, der nicht zur Familie gehört, aufnimmt und ihn wirklich einbezieht, greift er Gott vor? Im Gedanken der Gastfreundschaft gibt weder der Gastgeber noch der Gast das jeweils Eigene auf. In ihr wird aber das Ferne nahe, das Fremde vertraut, der Fremde wird der Nächste.“<sup>7</sup>

## 2. Zur Situation der zivilrechtlich geschiedenen Wiederverheirateten

Um Missverständnissen vorzubeugen: Ziel allen Handelns einer prozess- und wachstumsorientierten Beziehungspastoral ist es, alles zu tun, was die Ehe unter Christen als Sakrament – als Zeichen der Nähe Gottes – lebbar macht, zu fördern und zu unterstützen, z. B. durch *Ehevorbereitung*, *Ehebegleitung*, *Eheberatung*. Die Ehe wird dabei als Entwurf verstanden, in deren Strukturen sich die Liebe zweier Menschen immer wieder aufs Neue konkretisieren muss. Wenn

eine Ehe aber, aus welchen Gründen auch immer, zerbricht, dann gilt es, sich genauso engagiert dieser menschlich schwierigen Situation zu stellen und Menschen mit ihrer Verletzung, ihrer Selbst- und Partner/in-Enttäuschung nicht allein zu lassen. Denn Kirche ist kein Selbstzweck, vielmehr will sie Kirche „um der Menschen willen“ sein, Anwalt der Menschen in „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1).

Im Blick auf die Situation zivilrechtlich geschiedener und wiederverheirateter Christinnen und Christen ist – gerade angesichts der verbindlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe (Mk 10,9) – zum einen bewusst auch nach der Rechtsvollmacht der Kirche, eine sakramentale, kirchenrechtlich gültige Ehe auflösen zu können, zu fragen sowie nach der Abwägung von Barmherzigkeit und Recht.

### 2.1 Zur Rechtsvollmacht der Kirche über die Sakramente

Ob die Unauflöslichkeit der Ehe strikte Normvorgabe oder Zielangabe ist, ist in der Exegese bis heute kontrovers. Die Behauptung allerdings, die Kirche, ja, selbst der Papst, könne angesichts der Unauflöslichkeit der Ehe nichts tun, ist doch dieses Sakrament von Christus selbst eingesetzt, stimmt so nicht. Vielmehr heisst es, so die Kirchenrechtlerin Sabine Demel<sup>8</sup>, im CIC/1983 ausdrücklich, die Sakramente sind „von Christus, dem Herrn, eingesetzt und der Kirche anvertraut“ (can. 840). Und „allein die höchste kirchliche Autorität [hat] zu beurteilen oder festzulegen, was zu ihrer Gültigkeit erforderlich ist“. Somit hat der Papst als höchste Autorität in der Kirche selbstredend eine Rechtsvollmacht, die in seinem Auftrag auch wahrgenommen wird, wie die verschiedenen Rechtsbestimmungen zeigen, z.B. im Hinblick auf: *Ehehindernisse* (cc.1073–1094), auf *Konsensmängel* (cc.1095–1107), auf *Formpflichten* (cc.1108–1117), die einzuhalten sind, damit der eheliche Konsensaustausch gültig zustande kommt, sowie auf die „Heilung in

der Wurzel" (cc.1161-1165), die Regelungen für die Gültigmachung einer ungültigen Ehe (sanatio in radice). Und dies bereits seit dem 12. Jahrhundert. Damals verband Papst Alexander III. (1159-1181) die römische und germanische Rechtstradition miteinander: Die Ehe kommt durch den Konsens zustande und wird durch die Kopula gefestigt. Dies gilt bis heute. So gilt einerseits jede Ehe als unauflöslich. Andererseits wird aber in c.1141 CIC/1983 normiert: „Die [unter Getauften] gültige und [geschlechtlich] vollzogene Ehe kann durch keine menschliche Gewalt und aus keinem Grunde, außer durch den Tod, aufgelöst werden.“ Im Umkehrschluss folgt aus c.1141 CIC/1983, dass die *geschlechtlich nicht vollzogene* Ehe und die *nicht-sakramentale* Ehe aufgelöst werden können, also doch nicht unauflöslich sind. Die Römisch-Katholische Kirche kennt Eheauflösungsverfahren für beide Fälle.

## 2.2 Barmherzigkeit oder Recht?

Wie ist mit Menschen nach Trennung, Scheidung und Wiederheirat angemessen, d.h. lebens- und glaubensförderlich umzugehen, z. B. mit ihrem Wunsch nach (auch weiterhin) voller Eucharistiegemeinschaft mit Kommunionempfang? Zu fragen ist auch: Darf es Scheitern und Neuanfang – auch das Zerbrechen einer Ehe und der Neuanfang in einer anderen Ehe – in einer „Kirche der Sünder und Sünderinnen“ geben? Dürfen wir überhaupt von einer „Kirche der Sünder und Sünderinnen“ reden, wenn wir letztlich nur „Heilige“ erwarten? Ist Gott im Scheitern nicht gegenwärtig? Theologisch ist zu erinnern, dass wir einen Gott verkünden, von dem wir sagen: *Gottes Zuwendung zum Menschen ist vorbehaltlos und bedingungslos: Gottes Liebe gilt jedem und jeder, und zwar vor aller Leistung und sogar trotz aller Schuld!*

Zeigt sich die theologische Chiffre *Erbsünde* nicht gerade in der Gebrochenheit des Menschen, also darin, dass Menschen in ihrem Bemühen, einander zu lieben, vergebungsfähig und zu Neuanfängen bereit

zu sein, gebrochen sind? Wenn ja: Dürfen wir in gebrochenen Verhältnissen glatte Lösungen erwarten? Dürfen Sakramente instrumentalisiert, d.h. als Belohnungs- bzw. Bestrafungsinstrumente „gewährt“ bzw. „verweigert“ werden? In der Einleitung zum Friedensgruß in der Eucharistiefeier heißt es: *„Herr, schau nicht auf unsere Sünden, sondern auf den Glauben deiner Kirche!“* Gilt die Einladung Jesu zum eucharistischen Mahl („Kommt, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“ Mt 11, 28), nicht gerade den Bedürftigen – hier: denen, deren Wege sich getrennt haben, vielleicht trennen mussten und die sich nun mit einem anderen Partner/einer anderen Partnerin neu verbündet haben?

Muss man daher nicht besonders jenen Menschen, die nach einer Scheidung wieder heiraten und die für diesen Neuanfang ausdrücklich Gottes Hilfe suchen, geradezu empfehlen: *Sucht und haltet die lebendige Verbindung zu Jesus Christus im eucharistischen Mahl! Lasst euch von dort her die Kraft zu einem entschiedenen (und mit der Erst-Ehe versöhnten) Neuanfang schenken! Und lasst euch eure Kraft zur Liebe füreinander immer wieder in der Eucharistie erneuern!* Zu Recht spricht doch die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums von der Eucharistie als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“. Darf also ausgerechnet das Communio-Symbol Eucharistie zum Ausgrenzungssymbol gemacht werden? Daher wiegt der Ausschluss der nach Scheidung zivilrechtlich Wiederverheirateten schwer. Die kirchenamtliche Begründung hierfür lautet: „Die Kirche bekräftigt ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen. Sie können nicht zugelassen werden, denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen im objektiven Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht.“<sup>9</sup>

Der Ausschluss wiegt auch deshalb so schwer, da einerseits – in Verkündigung und Katechese – die eucharistische Kommunion

als wirksames Zeichen der Einheit betont wird. Andererseits wird geschiedenen zivilrechtlich Wiederverheirateten (und nur ihnen) gesagt, dass keine Notwendigkeit dieses Zeichens bestehe. Stattdessen werden sie zur geistlichen Kommunion eingeladen. So wird verweigert, was als Zentrum christlich-kirchlicher Existenz gepredigt wird, bei gleichzeitiger Betonung, dass sich die Betroffenen deshalb aber „nicht als von der Kirche getrennt betrachten“<sup>10</sup> sollen. Übrigens: Die Einladung zur geistlichen Kommunion wirft, so Kardinal Walter Kasper in seiner Rede vor dem Konsistorium im Februar 2014 auch Fragen auf: „Denn wer die geistliche Kommunion empfängt, ist eins mit Jesus Christus; wie kann er sich dann im Widerspruch zum Gebot Christi befinden? Warum kann er dann nicht auch die sakramentale Kommunion empfangen? Wenn wir wiederverheiratet geschiedenen Christen, die disponiert sind, von den Sakramenten ausschließen und sie auf den außersakramentalen Heilsweg verweisen, stellen wir dann nicht die sakramentale Grundstruktur der Kirche in Frage? Wozu dann Kirche? Zahlen wir dann nicht einen zu hohen Preis?“<sup>11</sup>

## Die Sünde der Wiederverheirateten

Jeder Gläubige, der zur Kommunion hinzutritt, bekennt sich – wie dies in den eucharistischen Gebeten zum Ausdruck kommt – als Sünder. Der Zustand, der den Empfang der Eucharistie erlaubt, ist nicht die Rechtfertigung, sondern die Reue und die Umkehr (vgl. Ps 130; Joh 8,7). Die Eucharistie selbst ist Quelle der Vergebung und Barmherzigkeit Gottes für alle. Was genau ist nun die Sünde der zivilrechtlich Wiederverheirateten? Als schwere Sünde ist die willentliche Lossagung von Gott durch Leugnung und Glaubensabfall zu verstehen. Ist aber just dieser Tatbestand bei den zivilrechtlich geschiedenen Wiederverheirateten, die um den Kommunionempfang bitten, überhaupt gegeben?

Worin die Sünde der nach Scheidung zivil Wiederverheirateten nach Meinung des

kirchlichen Lehramtes besteht, formulierte Papst Johannes Paul II. in *Familiaris consortio* so: „Die Wiederversöhnung im Sakrament der Buße, das den Weg zum Sakrament der Eucharistie öffnet, kann nur denen gewährt werden, welche die Verletzung des Zeichens des Bundes mit Christus und der Treue zu ihm bereut und die aufrichtige Bereitschaft zu einem Leben haben, das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht. Das heißt konkret, dass, wenn die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, sie sich verpflichten, völlig enthaltsam zu leben, das heißt, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind.“<sup>12</sup>

Dies bedeutet aber, so der Kirchenrechtler Klaus Lüdicke, „dass nicht das Verlassen der Lebensgemeinschaft mit dem rechtmäßigen Ehegatten der Unauflöslichkeit widerspricht und einem Kommunionempfang im Wege steht, auch nicht das Leben in der häuslichen Gemeinschaft mit einem anderen Partner. Das Zeichen der Bundesreue Christi wird nicht durch Scheidung verletzt, nicht durch eine neue Lebenspartnerschaft, sondern allein durch den sexuellen Vollzug dieser neuen Gemeinschaft. Wer sich der Akte enthält ‚die Eheleuten vorbehalten sind‘, wird das Bußsakrament und die Kommunion empfangen, können“<sup>13</sup>. Somit benannte Johannes Paul II. für die Wiederversöhnung im Bußsakrament „kein anderes Kriterium ... als den Verzicht auf den Geschlechtsverkehr – die Akte, die Eheleuten vorbehalten sind, sind das *punctum saliens*“<sup>14</sup>.

Wenn aber „weder das Verlassen des ersten noch das Zusammenleben mit einem anderen Partner die ‚objektive Situation der Sünde‘ darstellt, weil es den Empfang des Bußsakramentes und der Kommunion nicht ausschließt“<sup>15</sup> – und ein Versprechen der sexuellen Enthaltensamkeit setzt ja keine Änderung der äußeren Lebensverhältnisse voraus – dann obliegt es laut Kirchenrecht der Selbstbeurteilung des Einzelnen, ob er sich subjektiv einer schweren Sünde



bewusst ist, die ihn daran hindern würde, ohne vorherige Beichte die Kommunion zu empfangen<sup>16</sup>. Da, so Klaus Lüdicke weiter, „das kirchliche Recht dem Auftrag der Kirche verpflichtet ist, die Menschen zu Gottes Heil zu führen, ordnet es das Handeln der Diener der Kirche nach Maßstäben, die theologisch begründet sind. Das Grundrecht auf die Sakramente, in Gottes Heilszusage begründet und in den can. 213 und 912 nachdrücklich festgeschrieben, enthält eine Weisung an diejenigen, denen die Spendung der Sakramente anvertraut ist, und sie gibt ihrer Willkür und ihren Vorstellungen von der Würdigkeit der Gläubigen keinen Raum. [...] Die Regeln, die der Codex Iuris Canonici enthält, entsprechen der Einladung Jesu an jeden, der von ihm das Heil erhofft. An die Regeln, die das kirchliche Gesetzbuch über den Kommunionempfang aufstellt, haben sich Kommunionspender und -empfänger zu halten. Sie lauten dahingehend, dass sich ein jeder selbst prüfe, bevor er hinzutritt (can. 916). Das Urteil über die Würdigkeit zum Empfang der Kommunion, steht niemand anderem zu als dem Empfänger/der Empfängerin selbst. Abzuweisen ist nach can. 915 nur der, dessen Absage an Gott für den Kommunionspender sicher, hartnäckig und offenkundig ist. Wer von denen, die sich in einem solchen Zerwürfnis mit Gott befinden, würde um die Eucharistie bitten? Und wem von denen, die um die Eucharistie bitten, dürfte man unterstellen, dass er in einer ‚Unordnung‘ lebt, ‚die bis zum Bruch mit dem letzten Ziel – Gott – geht, an das er durch die Liebe gebunden ist‘? Dem Gläubigen aber, dessen Bruch mit Gott für den Kommunionspender nicht unbezweifelbar sicher ist, ist er die Kommunion zu reichen verpflichtet, nicht aus Barmherzigkeit, sondern in Erfüllung des ihm anvertrauten Dienstes.“<sup>17</sup>

## Schluss

Eine lebens- und glaubensförderliche Pastoral handelt auch bei zivilrechtlicher

Scheidung und Wiederheirat zum einen aus dem Bewusstsein, dass alle Menschen stets auf das Erbarmen Gottes angewiesen sind und dass „Gott grösser ist als unser Herz“ (1 Joh 3,20). Zum anderen handelt sie aus dem Bewusstsein, dass die Glaubens- und Hoffnungsgemeinschaft Katholische Kirche *sakramental* strukturiert und *rechtlich* verfasst ist, und dass das kodifizierte Recht theologisch Wichtiges schützen und Rechtssicherheit geben will. Daher sind Papst und Bischöfe als die für die kirchliche Rechtssetzung auf universalkirchlicher wie auf diözesaner Ebene einzig legitimierten Autoritäten im Volk Gottes daran zu erinnern, das Recht entsprechend can. 1752 CIC/1983 anzuwenden: „suprema lex salus animarum“, das oberste Gesetz ist das Heil der Seelen.

Die vorrangige Aufgabe im Kontakt mit Geschiedenen und zivilrechtlich Wieder-verheirateten ist – gegen die allzu menschliche Versuchung, den Schmerz verdrängen und überspringen und alles möglichst schnell hinter sich lassen zu wollen – das Zulassen der Trauer über das Zerbrechen der ersten Ehe und die Aufarbeitung der je eigenen Anteile der beiden Partner hieran als Voraussetzung zur Versöhnung mit der eigenen Geschichte, zum versöhnten (auch fürbittenden) Umgang mit dem ehemaligen Ehepartner und somit letztlich auch zur (Wieder-)Erlangung neuer Beziehungsfähigkeit. Zudem bedarf es eines neuen, intensiven Gespräches zwischen Dogmatik, Pastoral und Kirchenrecht, in dem die Erfahrungen von Christinnen und Christen mit dem Zerbrechen von Ehe-Beziehungen reflektiert und auch in ihrer theologischen Dimension („Theologie des Scheiterns“) gewichtet werden. Daraus sind Konsequenzen zu ziehen – bis hin zu einer Theologie der Ehe, die auch einen Neuanfang in einer zweiten Ehe als sakramentales Beziehungszeichen zu denken vermag. Diese sollte im Sinne des Privilegium Paulinum „in favorem fidei“, zugunsten eines Neuanfangs im Glauben, möglich sein können.

In diesem Sinne ist zu hoffen, dass Kardinal Reinhard Marx recht hat, wenn er

am 7. Sept. 2014 in einem FAZ-Interview mit Blick auf die Initiative der Oberrheinischen Bischöfe (Oskar Saier, Freiburg, Karl Lehmann, Mainz, und Walter Kasper, Rottenburg-Stuttgart) von 1993 für einen pastoralen Lösungsansatz im Umgang mit zivilrechtlich geschieden Wiederverheirateten, sagte: „Damals war die Zeit wohl noch nicht reif. Das könnte sich jetzt geändert haben“. Und Kardinal Walter Kasper mit Blick auf die Ordentliche Bischofssynode 2015: „Es würde zu einer schlimmen Enttäuschung führen, wenn wir nur die Antworten wiederholten, welche angeblich schon immer gegeben wurden.“

### Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Zit. nach B. Müller-Hülsebusch: Vor der Bischofssynode: Familienkrise als schwere pastorale Aufgabe. In: SKZ 182 (2014), 514.
- <sup>2</sup> Siehe den Disput zwischen Kardinal Ratzinger als Glaubenspräfekt und den drei Oberrheinischen Bischöfen 1993/1994.
- <sup>3</sup> Vgl. Eva-Maria Faber: Der Barmherzigkeit Gottes Raum geben. In: SKZ 182 (2014), 516-524.
- <sup>4</sup> «Innerhalb des Grundfehlers Kirchentrennung kann es keine «richtige» und in sich widerspruchsfreie Antwort auf konkrete Einzelfragen geben»: Peter Neuner: Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen. Darmstadt 1997, 217.
- <sup>5</sup> Kurt Koch: Gelähmte Ökumene. Was jetzt noch zu tun ist. Freiburg-Basel- Wien 1991, 218.
- <sup>6</sup> Faber, 518f.
- <sup>7</sup> Koch, 234.
- <sup>8</sup> Vgl. Sabine Demel: (K)ein Widerspruch? Unauflöslichkeit der Ehe und Zulassung zu einer Zweitehe. In: HerderKorrespondenz 68 (2014), 303-307.
- <sup>9</sup> Johannes Paul II.: Familiaris consortio, Nr. 84.
- <sup>10</sup> Ebd.
- <sup>11</sup> Walter Kasper: Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium. Freiburg i. Br. 2014, 61f.
- <sup>12</sup> Johannes Paul II.: Familiaris consortio, Nr. 84.
- <sup>13</sup> Klaus Lüdicke: Wieso eigentlich Barmherzigkeit? Die wiederverheirateten Geschiedenen und der Sakramentenempfang. In: HerderKorrespondenz 66 (2012), 335-340, 339.
- <sup>14</sup> Ebd.
- <sup>15</sup> Ebd.
- <sup>16</sup> Vgl. can. 916 CIC/1983.
- <sup>17</sup> Lüdicke, 340.

Georg Lauscher

## Der Tod des Nächsten

„Die verschlossene Tür ist das Symbol für unsere Zeit.“ Wer in einem benachteiligten Stadtviertel eine Mietwohnung bezieht, wird schon nach kurzer Zeit stutzig werden: Da gibt es Wohnungen, in denen jemand wohnt, man hört das Fernsehen, doch niemand öffnet die Tür. Man ruft an, doch niemand geht ans Telefon. Und hinter zugezogenen Gardinen brennt tagsüber künstliches Licht. „Es ist eine der unschönen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte, dass man häufig vor verschlossenen Türen steht. Die wachsende Unsicherheit hat dazu geführt, dass Menschen immer öfter Türen verrammeln, Überwachungskameras installieren und Fremden, die anklopfen, misstrauen. Die verschlossene Tür ist das Symbol für unsere Zeit.“<sup>1</sup>

Die Erfahrung der Auferstehung fängt nach dem Johannesevangelisten mit verschlossenen Türen an: „Am Abend dieses ersten Tages der Woche, als die Jünger aus Furcht vor den Juden die Türen verschlossen hatten“ (Joh 20,19). Angst macht eng. Angst macht noch enger als wir sowieso schon als begrenzte, schwache Menschen eng sind. Psychische Erkrankungen – hierzulande vor allem die unterschiedlichen Formen von Angst und Depression – werden die „Epidemie des 21. Jahrhundert“<sup>2</sup> genannt.

Auch unterdrückte oder beherrschende Bedürfnisse machen einsam und verschlossen. In unserer Bedürfnisbefriedigungsgesellschaft sind sie auf den Sockel des Sakralen erhoben. „Bedürfnisse sind unsere Götter, und wir plagen uns ab und scheuen keine Mühe, sie zu befriedigen.“<sup>3</sup> Sie be-



ten wir an. Ihnen folgen wir. Oft auch in der Kirche. Aber gab Gott dem Volk Israel die Gebote, um ein Bedürfnis des Volkes zu befriedigen? Des Volkes Bedürfnisse lechzten nach dem Goldenen Kalb und den Fleischtöpfen Ägyptens. Diese Bedürfnisse wurden von Gott verurteilt, denn sie knechteten das Volk. Stillten die Propheten Bedürfnisse? Sie klagten Gerechtigkeit und soziale Verantwortung ein. Kam Christus in Armut zur Welt, um unsere Bedürfnisse zu befriedigen? Kann Nachfolge Christi die Befriedigung von Bedürfnissen sein? Ist das Reich Gottes ein Schlaraffenland?

Wer sich unter die Menschenmenge mischt, der merkt, wie die Versklavung an die eigenen Bedürfnisse zum vorherrschenden Massenphänomen geworden ist. Es sind unter Einsatz aller erdenklichen Mittel hochgezüchtete Bedürfnisse zur Befriedigung kapitaler Interessen. Scheinbar frei sucht der Mensch diese Versklavung dann aber selbst, weil sie ihm kurzfristig gut tut, ihm schmeichelt. Echte Freiheit ist aber mehr als Konsumfreiheit und „mehr als Emanzipation“<sup>4</sup>. Sie ist die Fähigkeit zur Transzendenz, die Fähigkeit, über sich selbst hinauszugehen, die Fähigkeit zum Einsatz für andere. Doch auch mancher Fromme sorgt sich als Kind seiner Zeit vor allem „um seine eigenen Bedürfnisse, nicht aber darum, dass andere seiner bedürfen“<sup>5</sup>.

„Die verschlossene Tür ist Ausdruck eines Lebensstils, einer Weise, sich der Wirklichkeit, den Mitmenschen, der Zukunft zu stellen. Gepanzerte Türen sollen die Unsicherheit eines Lebens schützen, das zerbrechlicher wird und immer weniger empfänglich ist für den mannigfaltigen Reichtum des Lebens und der Liebe anderer Menschen. Verschlossen sind nicht nur Wohnungstüren, sondern auch die Türen zu unserem Leben, zu unserem Herzen.“<sup>6</sup>

Spätestens hier sitzen wir im pastoralen Dienst mit im Boot: Wie schnell sind wir mitten im Dienst „zu“! Verschlossen! We-

gen Überlastung und Erwartungsdruck geschlossen! Wegen Selbstüberschätzung oder Selbstunterschätzung geschlossen! Wegen Überbetonung von Rolle und Amt oder mutloser Anpassung geschlossen! „Verschlossene Türen sind wie trennende Wände; sie schaden uns und lassen uns verkümmern.“<sup>7</sup>

Selbst Spiritualität kann verschlossen machen und zur Anbetung und Nachfolge der eigenen Bedürfnisse mutieren. Diese Tendenz, diese Versuchung im geistlichen Leben wird immer offenkundiger, eine Unterscheidung der Geister im Hinblick auf unsere eigene wie auch die uns begegnende Spiritualität in der Gesellschaft immer dringlicher. Da geht einer in sich, das fördert ihn, meint er; doch merkt er nicht, wie er an sich selbst verkümmert, bleibt er darin zu lange. Wir können auch existenziell und spirituell in uns selbst versumpfen. Darum ruft Papst Franziskus wie die Stimme eines Rufers in der Wüste: „...hinausgehen und mit diesen Leuten in der Stadt sprechen ... unseren geschützten Bereich verlassen ... hinaus und nach den Leuten suchen.“<sup>8</sup>

Es gibt zunehmend eine Spiritualität, deren Preis der „Tod des Nächsten“ ist. Sie kommt in unterschiedlicher Gewandung, mal kirchlich, mal antikirchlich, mal formalistisch, mal subjektivistisch daher. Der Preis ist derselbe: der Tod des Nächsten. Der Nächste nämlich bleibt draußen vor. Spiritualität als menschenfreie Zone. Weg mit allen – allein mit Gott.

Doch wer will's verdenken den Gebeutelten, Erschöpften, Gestressten, Menschenmüden? (Wer ohne diese Versuchung ist, werfe den ersten Stein!) „Es ist genug, Herr!“ (1Kö 19,4) „Es reicht! Ich brauche Abstand, eine Auszeit!“

Ja, das ist wahr: persönliches, intimes Beten in „innerer Zweisamkeit“ ist die stille Quelle vitaler Spiritualität im Gemenge und Gedränge des Alltags. Es können „Se-

kunden-Inseln“, „Atem-Inseln“ sein. Ohne die geht's nicht im „ganz normalen Wahnsinn“ der Welt. Aber wohin führt das uns, wenn Gebet, wenn Spiritualität immer „unter Ausschluss der Öffentlichkeit“ geschieht – nicht nur äußerlich? Wenn Spiritualität auch innerlich „unter Ausschluss der Öffentlichkeit“ geschieht, wird sie zur privaten, seelischen Sickergrube, die bald müffelt und modert.

Nicht nur gesellschaftlich, auch spirituell stoßen wir bis ins Zentrum der Kirche hinein auf dieses Phänomen, das der italienische Psychoanalytiker Luigi Zoja den „Tod des Nächsten“ nennt. „Seit Beginn des 21. Jahrhunderts scheint es so, als wären die Bedürfnisse des Einzelnen das universelle Ziel, das solidarische Denken hingegen die Ausnahme geworden.“<sup>9</sup> Er vermutet, dass das Ausbluten kirchlichen Bewusstseins mit dem metaphysischen Tod Gottes zusammenhängt. Entsprechend deute das Ausbluten des sozialen Bewusstseins auf den „Tod des Nächsten“ hin. Anders als in der Konzils- und frühen Nachkonzilszeit spielt der Andere, der Nächste und Fremde heute im kirchlichen Zeitgeist eine dem eigenen Ich weit nachgeordnete Rolle. Zumindest in der deutschen Kirche verlagerte sich nach dem Konzil – anders als in vielen Teilen der Weltkirche – die Aufmerksamkeit immer mehr ins kirchliche Innenleben: die Erneuerung der Liturgie (mit ihren Polarisierungen bis heute) und die Strukturreform (Arbeit der Räte auf pfarrlicher, regionaler, diözesaner, nationaler und internationaler Ebene) banden und binden einen Großteil der Kräfte. Unbestritten der Tatsache, dass diese Erneuerungen wichtig waren und sind, bleibt doch zu fragen: Haben wir nicht durch die internen Auseinandersetzungen Entscheidendes vergessen, die Sendung, die Anderen, die Fernstehenden, die Armen? Papst Franziskus – aus einem anderen Teil der Weltkirche kommend, die einen profiliert anderen Weg ging – erinnert uns in freimütiger und heilsamer Weise daran: das lebendige Wasser des Glaubens, der Heilige Geist will raus in die Welt. In

uns eingeschlossen geht er ein und wir als Christen mit ihm. Wenn der Glaube nicht Tat wird, nicht eine Kultur der Begegnung und Solidarität wird, ist er schließlich bedeutungslos. Glaube ist keine Privatsache, kein ängstlich selbstbezogenes Spiegelkabinett. Glaube erkennt die spirituelle Ich-AG als sündige Selbstverkrümmung; denn Glaube gibt es nicht als Privateigentum. Das Private (von *privare* – rauben) ist das dem Nächsten Geraubte. So kann sich das „ekklesiozentrisch deformierte Bewusstsein“<sup>10</sup>, das sich unbemerkt in uns etabliert hat, als fromm getarnte Egozentrik entlarven. Die Kirche hört auf, „sich selber zu weiden“ (Ez 34,1-10). Sie entdeckt und lebt ihre Sakramentalität, die radikal und universal über uns selbst hinausweist. Sie ehrt das „Sakrament des Nächsten“ (Yves Congar) und wird so als Nächste dem Nächsten zum Sakrament.

Wie Christus einst am Jakobsbrunnen im abständigen, fernstehenden Samarien saß und mit der Fremden sprach, so sitzt er heute gleichsam an unsrer inneren Sickergrube und flüstert: „Das Wasser, das ich dir gebe, wird in dir zur sprudelnden Quelle, deren Wasser ewiges Leben schenkt. Das Wasser, das ich dir gebe, das ist das, was dir alltäglich begegnet, das sind genau die Menschen, die dir begegnen.“ (vgl. Joh 4,14) Dieses Wasser will nicht versickern und vor lauter Welt-Abstand abständig werden und als stehendes, bald stickendes Gewässer enden. Es strömt hinein und hinaus, hinein und hinaus. Gott ist derjenige, der uns immer von innen nach außen entgegenkommt.<sup>11</sup> Er ist der, der aus uns herauswill. Er ist der, der aus den anderen herauswill und manchmal kundige und kräftige Hebammendienste braucht. Nicht nur von Frauen, auch wenn diese hier in der Regel wacher und fähiger sind. Gott ist derjenige, der uns immer von innen nach außen entgegenkommt – vom anderen her wie auch vom eigenen Lebensgrund, Kirchengrund und Weltgrund her. Immer von innen nach außen. Da liegt der Akzent. Da entsteht Strömung.

So wirkt der Auferstandene: durch unsere verschlossenen Türen kommt er, ist schon drinnen. An unserem inneren Nullpunkt will Er uns berühren und wieder aufzuschließen für den Nächsten. Wenn ich das jetzt schreibe bzw. lese, will ich innehalten und mich von Ihm berühren und aufschließen lassen ...

---

Hans-Ludwig Selbach

# Ein französischer Armeebischof im Rheinland

---

Nach dem Waffenstillstand am 11. November 1918 veranlasste die französische Regierung unverzüglich, die Voraussetzungen für eine effiziente militärische und administrative Kontrolle des linken Rheinufers zu schaffen. Das Ziel war der Rhein als künftige westliche Grenze Deutschlands.

Bei den Friedensverhandlungen der Siegermächte im Frühjahr 1919 – Deutschland war nicht vertreten – lehnten Briten und Amerikaner die französischen Ziele ab. Die Regierung Clemenceau gab sie schließlich widerstrebend auf. Der Versailler Vertrag vom 28. Juni 1919 anerkannte zwar den Fortbestand des Deutschen Reiches, Sieger und Besiegte empfanden seinen Abschluss jedoch als unbefriedigend. Den Deutschen galt der Vertrag als entehrendes und demütigendes Diktat, da sie für die Alleinschuld am Krieg und die Schäden der Alliierten verantwortlich gemacht wurden. Frankreich versuchte insgeheim gleichwohl, auf lange Sicht die ursprünglichen Ziele zu erreichen, das Rheinland vom Deutschen Reich abzutrennen, um damit die eigene Sicherheit gewährleisten und dringend benötigte Reparationen erzielen zu können.

Obwohl die deutsch-französischen Beziehungen der 1920er Jahre insgesamt gut erforscht sind, wurden bestimmte Teilbereiche bisher kaum oder überhaupt nicht näher untersucht. Dazu zählt die französische Kirchenpolitik im besetzten Rheinland. Sie betraf Deutschland, Frankreich, aber auch den Vatikan und erreichte 1923/24 ihren Höhepunkt, als Frankreich und Belgien durch die Besetzung des Ruhr-

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Papst Franziskus, Brief zum Jahr des Glaubens, 1.10.2012, in: Im Licht besehen. München 2014, 9.
- <sup>2</sup> Ärzteblatt, zit. nach: Thomas Schmidt, Kirche im Aufbruch, in: Thomas Laubach, Stefanie A. Wahl (Hrsg.), Arme Kirche? Freiburg 2014, 145.
- <sup>3</sup> Abraham J. Heschel, Die ungesicherte Freiheit. Neukirchen-Vluyn, 1985, 4.
- <sup>4</sup> Ebd. 12.
- <sup>5</sup> Ebd. 4.
- <sup>6</sup> Papst Franziskus, Im Licht besehen, 9–10.
- <sup>7</sup> Ebd. 10.
- <sup>8</sup> Papst Franziskus, Die wahre Macht ist der Dienst. Freiburg 2014, 39.
- <sup>9</sup> Luigi Zoja, La morte del prossimo. Turin 2009, 84. Zit. nach: Andrea Riccardi, Franziskus – Papst der Überraschungen. Würzburg 2014, 120f.
- <sup>10</sup> Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. München 4. Aufl. 1979, 244.
- <sup>11</sup> Vgl. Jan van Ruusbroec, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Einsiedeln 1987, 114: „Ihr wisst wohl, dass jede Begegnung ein Zusammentreffen ist von zwei Personen, die aus verschiedenen Gegenden kommen und entgegengesetzt und unterschiedlich sind. So kommt Christus von oben her, wie ein Herr und milder Spender, der alles vermag. Wir aber kommen von unten her wie arme Knechte, die von sich aus nichts vermögen, aber alles bedürfen. Christus kommt in uns von innen nach außen hin, und wir kommen von außen nach innen. Und deswegen muss hier eine geistige Begegnung geschehen.“

gebietes versuchten, die von Deutschland verlangten Reparationen zu erzwingen.

## Erste Ansätze einer Kirchenpolitik im besetzten Gebiet

Die französische Besatzungszone umfasste Ende 1918 etwa zwei Drittel, 1923, nach Übernahme der amerikanischen Zone, mehr als drei Viertel des linksrheinischen Territoriums. Die Siegermächte schufen in Koblenz die Interalliierte Rheinlandkommission als oberste zivile Verwaltungsbehörde, in der jeweils ein Hoher Kommissar Frankreichs, Großbritanniens, Belgiens und der USA für seine Zone verantwortlich war. Frankreichs Hoher Kommissar Paul Tirard war gleichzeitig ihr Präsident und verfügte über beträchtlichen Einfluss. Er erkannte eine für Paris sich bietende Chance darin, dass ca. 70 Prozent der im Besatzungsgebiet lebenden Bevölkerung katholisch war. Beraten von Albert Dugout, einem Jesuitenpater im Dienst des Militärgeheimdienstes *Deuxième Bureau*, empfahl Tirard der Regierung in Paris im Frühjahr 1919, den tiefreligiösen Charakter der rheinischen Bevölkerung, den enormen Einfluss der Bischöfe und ihre Schlüsselrolle für die Haltung des Klerus zu berücksichtigen. Die Geistlichen dürfe man auf keinen Fall zu Gegnern machen, sonst werde der gesamte Ansatz scheitern. Er plädierte daher für eine aktive und kluge Politik Frankreichs hinsichtlich der Katholiken im besetzten Gebiet.

Der Regierung in Paris und ihrem Hohen Kommissar in Koblenz waren die Schwierigkeiten bewusst, die eine Gewinnung der rheinischen Katholiken für Frankreich als dezidiert laizistische Nation darstellen würde. Tirards Überlegungen sind vor dem Hintergrund zu verstehen, im Rheinland eine für die Trennung von Preußen und Reich günstige Atmosphäre zu schaffen und wurden begünstigt durch eine vorsichtige Wiederannäherung von Staat und Kirche in Frankreich nach dem Ende des Weltkrieges. In diese Phase fällt auch die Wiederaufnahme der seit 1904 unterbro-

chenen diplomatischen Beziehungen zum Hl. Stuhl. Paris erwartete davon eine positive Einwirkung des Vatikans zugunsten Frankreichs – nicht zuletzt auf die Katholiken in West- und Süddeutschland.

## Ein Bischof für die Rheinarmee

In den Verhandlungen mit dem Vatikan erreichte Paris die Ernennung eines Militärbischofs für seine Rheinarmee. Er war dazu ausersehen, die Beziehungen zu den deutschen Bischöfen zu pflegen und die Ernsthaftigkeit der französischen Bemühungen um die Katholiken im Besatzungsgebiet zu unterstreichen. Außerdem sollte er als Vorgesetzter der etwa 30 *Aumôniers* [Feldgeistliche] die Militärseelsorge im Bereich der Rheinarmee neu organisieren. Den Feldgeistlichen war eine wichtige Aufgabe zugedacht: Sie waren es, die in Kontakt zu ihren deutschen Mitbrüdern treten mussten. Als Repräsentanten eines laizistischen Staates wären sie vermutlich weitgehend auf Misstrauen gestoßen, bestenfalls auf Gleichgültigkeit.

Als *Aumônier Inspecteur*, im Rang einem Brigadegeneral gleichgestellt, trat der im Weltkrieg hochdekorierte Geistliche Paul Rémond Ende Juni 1921 sein Amt in Mainz an – zeitgleich mit der Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Frankreich und dem Hl. Stuhl. Rémond bat nach seiner Weihe bei einer Audienz Papst Benedikt XV. um eine Instruktion der rheinischen Bischöfe, dass der Pontifex Frankreichs Bemühen um Befriedung, religiöse Versöhnung und Verständigung unterstütze. Der neue Papst Pius XI. ließ ihm jedoch durch Nuntius Eugenio Pacelli im April 1922 mitteilen, er halte eine solche Weisung für nicht angebracht, da sie als politische Wertung aufgefasst werden könne. Damit entfiel für Rémond die Möglichkeit, bei den rheinischen Bischöfen auf päpstliche Unterstützung seiner Aufgabe verweisen zu können.

Bei seinen Antrittsbesuchen im besetzten Gebiet begegnete der Militärbischof den deutschen Amtsbrüdern charmant und lebenswürdig, während sich diese wohl-

wollend zeigten, aber vorsichtige Zurückhaltung übten. Sie hofften, wie der Kölner Kardinal Schulte, vor allem auf Erleichterungen für das künftige Miteinander von lokalem Klerus und Militärgeistlichen. Nach außen ließ Rémond seine politischen Ambitionen nicht erkennen, intern machten seine Berichte an den Hohen Kommissar Tirard und die Regierung in Paris deutlich, dass die vordergründig altruistische Mission der religiösen Versöhnung und Annäherung den langfristigen Zielen der französischen Besatzungs- und Außenpolitik diene. Bis Ende 1922 trat der Armeebischof beim rheinischen Klerus und Episkopat mit beachtlichem Gespür und diplomatischem Geschick in Erscheinung, der politische Charakter seiner Tätigkeit zeigte sich erst allmählich.

## **Vatikanische, deutsche und französische Interessen**

Obwohl die Friedensinitiativen Benedikts XV. im Weltkrieg ohne Erfolg blieben, gewann der Hl. Stuhl international enorm an Ansehen durch die Aufrufe zur Versöhnung, strikte Neutralität gegenüber den Kriegsparteien und die von ihm veranlassten humanitären Hilfsaktionen. Die Kurie war bestrebt, mit dem gestiegenen Ansehen des Vatikans in möglichst vielen Staaten präsent zu sein, um auf internationale Entwicklungen Einfluss nehmen zu können, aber auch um die Stellung und Rechte der Kirche durch Verträge zu sichern.

Ab April 1920 waren das Deutsche Reich und Bayern wieder diplomatisch beim Hl. Stuhl vertreten, Titularbischof Eugenio Pacelli wurde Ende Juni 1920 Apostolischer Nuntius im Reich (seit 1917 bereits Nuntius in Bayern). Mehrfach – z. B. bei Bischofsnennungen – zeigte sich der Vatikan entschlossen, im Interesse der deutschen Katholiken die Einheit des Reiches gegen französische Begehrlichkeiten zu wahren. Die erneuerten, noch fragilen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und Frankreich bedeuteten für beide Seiten oftmals

eine Gratwanderung, denn der Laizismus blieb für Paris eine wichtige Grundlage des staatlichen Selbstverständnisses.

## **Armeebischof Rémond, Kardinal Schulte und der päpstliche Delegat Testa im Ruhrkonflikt**

Als Deutschland sich im Juli 1922 nicht mehr in der Lage sah, die nach langem Ringen mit den Siegern vereinbarten Reparationszahlungen zu leisten, wurde immer deutlicher, dass Paris eine Besetzung des Ruhrgebietes plante, um die vom Reich geforderten Leistungen zu erzwingen.

Am 11. Januar 1923 begannen Frankreich und Belgien mit zunächst 60.000 Soldaten und schweren Waffen die Besetzung des Reviers. Großbritannien beteiligte sich nicht. Von Beginn an galt der Belagerungszustand. Die Besatzer setzten Kriegsgerichte ein, mit harschen Urteilen und Ausweisungen suchten sie jegliche Auflehnung der Bevölkerung und den von der Reichsregierung ausgerufenen passiven Widerstand zu brechen.

Mit Ausnahme einiger Gebiete im Norden und Osten gehörte der größte Teil des Ruhrgebietes zum Erzbistum Köln, dessen Erzbischof Schulte den französisch-belgischen „Überfall“ sofort scharf verurteilte, der im Gegensatz zum Völkerrecht und zum „Pseudo-Frieden von Versailles“ stehe. Statt einer vom Papst erbetenen Solidaritätserklärung für die Bevölkerung an der Ruhr ließ Pius XI. mitteilen, eine Verurteilung Frankreichs und Belgiens komme wegen mehrdeutiger Bestimmungen des Versailler Vertrages nicht in Frage. Kardinal Schulte wandte sich in der Folge mit einem in mehreren Sprachen und in hoher Auflage publizierten Informationsblatt („Nachrichten aus dem katholischen Deutschland“) an katholische Bischöfe, Politiker und Zeitungen in aller Welt, um über die materielle Not im Revier als Folge der Besetzung und das harsche Verhalten der Besatzer zu informieren.

Besonders in Frankreich zeigten sich Bischöfe, die Presse und die Regierung über

die „Nachrichten“ empört. Zwischen Armeebischof Rémond und Kardinal Schulte kam es wegen der höchst unterschiedlichen Bewertung der Ruhrbesetzung in der Folge zu lang anhaltenden Spannungen, die Anfang 1924 in einem endgültigen Bruch der Beziehungen endeten. Während Schulte sich ab Herbst 1923 öffentlicher Appelle bediente und um Hilfe für die notleidende Bevölkerung bat, wandte Rémond zweifelhafte Methoden an, die Not zu relativieren, ohne persönlich offen in Erscheinung zu treten.

Der Vatikan entschloss sich Mitte März 1923 in der politisch aufgeheizten Atmosphäre des Ruhrkonflikts zur Entsendung des Prälaten Gustavo Testa ins Revier. Als Apostolischer Delegat sollte er über die kirchlichen Verhältnisse und allgemein über die dortige Lage berichten. Damit signalisierte die Kurie den Deutschen, dass man ihre Klagen ernst nahm, den Franzosen, dass man um eine Beruhigung der Situation bemüht war. Differenzierte Berichte des Delegaten dienten dem Vatikan zur besseren Information über die gesamte Ruhr- und Reparationsproblematik.

Testa hatte die Zustimmung der Regierungen in Paris und Berlin für seine Mission. An der Ruhr bemühte er sich in vorbildlicher Weise um neutrales Vorgehen, sprach mit zahlreichen deutschen Vertretern aus verschiedenen Schichten, aber auch mit den Repräsentanten Frankreichs und Belgiens. Das Schicksal Verurteilter, Ausgewiesener und die Unterstützung Hilfsbedürftiger lagen ihm besonders am Herzen. Die lückenlose Überwachung des Delegaten durch französische Dienste zeigt einerseits das Interesse an dessen Tätigkeit, andererseits auch das Misstrauen der Besatzungsmacht.

Rémond sah sich in seiner Doppelfunktion als Bischof und hochrangiger Vertreter der Besatzungsmacht als Testas privilegierter Ansprechpartner. Über die häufigen Gespräche mit ihm berichtete er ausführlich dem Hohen Kommissar Tirard und der Regierung in der Erwartung, damit zur besseren Einschätzung vatikanischer Politik beizutragen. Für Testa war Rémond zweifellos der wichtigste offizielle Gesprächspartner

Frankreichs an der Ruhr. Beide pflegten einen vertrauensvollen Umgang miteinander, wobei der römische Prälat jedoch stets darauf bedacht war, Neutralität zu wahren. Beide Seiten zollten dem Wirken des Delegaten hohe Anerkennung.

Im Londoner Abkommen vom August 1924 erzielten Deutschland und die Siegermächte eine Regelung der Reparationsfrage sowie eine Vereinbarung über das Ende der Ruhrbesetzung. Damit waren die bisherige französische Rheinlandpolitik und auch die Kirchenpolitik weitgehend gescheitert. Paul Rémond vertrat die Doppelstrategie dieser Politik: nach außen herzliche Beziehungen zum rheinischen Katholizismus, vor allem durch häufige Kontakte zu den Bischöfen im besetzten Gebiet. Sein eigentliches Ziel, die Lockerung der Bindungen zum übrigen Deutschland verlor er dabei zu keiner Zeit aus den Augen. Die Gewinnung der Rheinlandländer als katholisches „Brudervolk“ wurde durch das Vorgehen der Besatzungsmacht an der Ruhr vollends unglaubwürdig und unrealistisch.

Bis zum Ende der Besetzung im Juni 1930 blieb Rémond Armeebischof der Rheinarmee. Das Ziel der politischen Gewinnung rheinischer Katholiken war nach dem Scheitern der Ruhrbesetzung obsolet geworden und wurde von Seiten Frankreichs nicht weiter verfolgt.

#### Literatur:

Selbach, Hans-Ludwig, Katholische Kirche und französische Rheinlandpolitik nach dem Ersten Weltkrieg. Nationale, regionale und kirchliche Interessen zwischen Rhein, Saar und Ruhr (1918-1924). Köln 2013 (Libelli Rhenani, Bd. 48); gleichzeitig als Niederrheinische Regionalkunde Bd. 20, Krefeld 2013.

Ders., Paul Rémond (1873-1963), der französische Militärbischof im Ruhrkonflikt nach dem Ersten Weltkrieg, in: Reimund Haas und Jürgen Bärsch (Hg.), Christen an der Ruhr, Bd. 5, Münster 2014, S. 43-61.



# Literaturdienst

**Jürgen Bärsch und Winfried Haunerland (Hrsg.): Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, (Studien zur Pastoralliturgie 36). Regensburg 2013.**

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestrebte Liturgiereform ist eines der zentralen Themen der gegenwärtigen Liturgiewissenschaft. Doch wäre der Eindruck, es gäbe die Liturgiereform an und für sich, trügerisch, denn diese Liturgiereform steht und fällt mit ihrer Umsetzung im konkreten Gottesdienst und ihrer Umsetzung vor Ort. Ihr Weg in die Ortskirchen und deren dortige Realisation ist entscheidend und findet nun verstärkt Beachtung in o. g. Sammelband.

Er konzentriert sich auf die Rezeption der gottesdienstlichen Erneuerung in den einzelnen Diözesen und Regionen, indem er untersucht, auf welchen Wegen hier die Anstöße des Konzils aufgenommen wurden und wie sich die nachkonziliare Erneuerung der Liturgie entwickelt hat – wohl wissend, dass dies erst der Anfang der liturgiewissenschaftlichen Erforschung dieses Prozesses ist (vgl. S. 9).

Bemerkenswert ist die Beobachtung, dass die liturgische Erneuerung in einigen Diözesen bereits vor dem Konzil ihren Anfang nahm. Dies widerlegt erneut die heute von den Gegnern der Liturgiereform kolportierte These, die Liturgiereform hätte kein Fundament im Leben der Kirche gehabt und sei den Menschen zwangsweise verordnet worden. Dargelegt wird dies ausdrücklich für die Diözesen Dresden-Meißen (vgl. S. 51), Eichstätt (vgl. S. 84) und Osnabrück (vgl. S. 258). Wiederholt ist hier die Osternacht ein zentrales Thema, aber auch die Kirchemusik (Dresden-Meißen) oder die Frage der Gemeinschaftsmessen (Eichstätt).

Die wichtigste Erkenntnis ist, wie unterschiedlich die Rezeption der Liturgiereform in den einzelnen Diözesen erfolgt und wie differenziert – teilweise auch widersprüchlich – die Prozesse verlaufen. So war beispielsweise im Bistum Augsburg die Liturgiereform schon vor Ende des Konzils in vollem Gang (vgl. S. 13). Hingegen verlief sie in Fulda schleppend; auch wenn es keinen Protest gegen die Erneuerung der Liturgie gab, so wird sie v.a. von der älteren Generation eher aus Loyalität gegenüber der Kirche und nicht aus Überzeugung vollzogen (vgl. S. 162). Offener Widerstand findet sich eher im Erzbistum Freiburg, allerdings – und dies ist eine weitere Konstellation – nicht seitens der Gläubigen oder des Klerus insgesamt, sondern durch Erzbischof Gröber (vgl. S. 129). Doch auch er konnte die Ausbreitung der liturgischen Erneuerung nicht unterbinden, die von der Basis ausging, näherhin von den Gläubigen mit ihrem

Klerus in den Pfarreien, Vereinen und Gruppierungen (vgl. S. 137). Freilich vollzieht sich die Erneuerung der Liturgie nicht von jetzt auf gleich, sondern kennt verschiedene Schritte und Stufen, die sich beispielsweise hinsichtlich der liturgischen Bücher in Gestalt von Einlegeheften, Studienausgaben, Experimenten, Teilerlaubnissen usw. niederschlägt (für das Bistum Dresden-Meißen vgl. S. 65f.).

Eine interessante Beobachtung hinsichtlich der differenzierten Prozesse ergibt sich im Erzbistum Köln. Hier haben zunächst die Erzbischöfe keine einheitliche Haltung vertreten. Der Konzilsbischof Frings vereinigt sogar die widersprüchlichen Haltungen in seiner Person: Einerseits bekennt er sich zur Überfälligkeit der liturgischen Reform, andererseits hadert er im Rückblick mit ihrer weitreichenden Wirkung (vgl. S. 198). Sein Nachfolger Erzbischof Höffner wirbt hingegen öffentlich für die Liturgische Reform (vgl. S. 199). Leider findet sich zu dessen Nachfolger Meisner nur der vage Hinweis, dass damit „die Phase einer veränderten Schwerpunktsetzung im gesamten liturgischen Bereich“ eingeleitet wird (vgl. S. 201). Vielleicht ist es auch noch zu früh, um über diese eben erst zu Ende gegangene Ära zu urteilen. Doch die amtierenden Erzbischöfe sind nur jeweils eine Kraft in der Umsetzung der Liturgiereform; im Erzbistum Köln spielte die von Theodor Schnitzler gegründete Erzbischöfliche Liturgieschule eine maßgebliche Rolle. Als Multiplikator hat sie einen maßgeblichen Anteil an der liturgischen Bildung als Fundament einer fruchtbaren liturgischen Erneuerung (vgl. S. 202). Auf diese Weise trug sie entscheidend dazu bei, dass dem Verstehen der Feier der Vorrang vor dem bloßen äußeren Vollzug zukam – entsprechend dem Anliegen der Bemühungen des Generalvikariates (vgl. S. 210). Doch sind auch manche Widersprüche zu beobachten, etwa wenn die Bistumsleitung Dinge verbietet, die kurz darauf von Rom gefordert wurden. Der Verf. des Beitrags macht hier Kommunikationsprobleme aus, sowohl mit Rom wie mit den Gläubigen (vgl. S. 229f.). Freilich gab es solche Ungleichzeitigkeit auch anderenorts, etwa im Erzbistum Paderborn hinsichtlich der Rezeptionsprozesse und der Erfahrungen der Gläubigen (vgl. S. 342).

Rückblickend kann man festhalten, dass die Umsetzung der Liturgiereform in den Ortskirchen wesentlich von den jeweiligen (Erz-)Bischöfen abhängt. Auch andere Personen haben bisweilen der liturgischen Erneuerung ihren Stempel aufgedrückt. Doch sind nicht Einzelpersonen allein entscheidend, sondern – gerade in Deutschland, wo die entsprechenden Möglichkeiten hierzu bestanden – haben Institutionen und Gremien, wie liturgische Räte und Kommissionen, ihren wesentlichen Anteil an Bewältigung der Herausforderungen durch die Liturgiereform. Leider wird nicht immer klar, welche Ziele sie mit den liturgischen Bildungsimpulsen verbanden (vgl. S. 543-

548). Abschließend formuliert Winfried Haunerland zwei Thesen: 1. Die Liturgiereform und deren Rezeption sind wesentlich auf das ekklesiologische Formalprinzip der tätigen Teilnahme ausgerichtet. 2. Das heilsgeschichtliche Materialprinzip des *mysterium paschale* ist hingegen weniger beachtet worden (vgl. S. 559ff.).

Bleibt zu hoffen, dass die ersten Ergebnisse dieses Sammelbandes, der ein Stück neuere Zeitgeschichte erforscht, auch für die Gegenwart beachtet werden – in einer Zeit, in der die liturgische Erneuerung im Sinne einer geistlichen Erneuerung nicht als abgeschlossen gelten kann und Glaubenskommunikation (angeregt von den Verantwortungsträgern und gestützt von entsprechenden Einrichtungen) dringend Not tut.

*Alexander Saberschinsky*

**Martin Stuflesser: Eucharistie. Liturgische Feier und theologische Erschließung. Regensburg 2013. 351 S., 26,95 €.**

Der Würzburger Liturgiewissenschaftler Martin Stuflesser hat eine gründliche Arbeit über die Eucharistie verfasst. Darin unterscheidet er zwischen deren Sinngehalt, der immer gleichbleibenden theologischen Substanz, und ihrer konkreten Feiergestalt, die sich aus schlichtesten Anfängen entwickelt hat, durch die Jahrhunderte verschiedenen kulturellen Einflüssen unterlag, auch Fehlentwicklungen zeitigte, zahlreiche Korrekturen erfuhr und schließlich durch die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils ihre heutige Ausprägung erhielt. Dieser letzten Reform war dieselbe Aufgabe gestellt wie all ihren Vorgängern, nämlich die Riten und Texte so zu gestalten, dass sie die Inhalte, die sie bezeichnen, möglichst klar und unmissverständlich zum Ausdruck bringen.

In diesem Sinne bietet das Buch einen umfangreichen Einblick in die Geschichte der Messliturgie. Man erfährt dort viel Wissenswertes und Verständnisförderndes, so etwa, dass das Hochgebet, das zentrale Präsidialgebet der Eucharistiefeier, auf das Nach-Tischgebet des jüdischen Festmahles (*birkat ha-mazon*) zurückgeht und bereits dieselben Elemente aufweist, die auch die heutigen Hochgebete kennzeichnen: Anamnese (danksagendes Gedenken des Heilshandelns Gottes) und Epiklese (Bitte um Vollendung bzw. um das Kommen des Heiligen Geistes). Man kann sich informieren über die allmähliche Kodifizierung und repräsentative Ausgestaltung des nunmehr staatstragenden Kultes seit der Konstantinischen Wende oder über die sich schon seit dem frühen Mittelalter abzeichnenden Fehlentwicklungen

(Klerikalisierung, Abdrängung der Laien in die liturgische Passivität, Häufung der Stillmessen, fragwürdige Überbetonung des Opfercharakters, veräußerlichtes Streben nach „Messopferfrüchten“, ausartendes Stipendienwesen u.v.m.). Das Konzil von Trient beseitigte zwar die größten Missstände, griff aber durchaus nicht alle berechtigten Reformimpulse auf (z.B. Gebrauch der Landessprache oder Aufwertung der Laien), sondern orientierte sich in Unkenntnis der älteren Liturgie an der Messordnung der römischen Kurie des 14. Jh. und leitete eine lange Phase des Stillstands ein, die erst durch die liturgische Bewegung des 20. Jh. (Mechelner Ereignis 1909) aufgebrochen wurde. Durch all diese und viele weitere Informationen darf die traditionalistische Vorstellung, die Messliturgie habe sich – wenn überhaupt – immer nur in eine Richtung entwickelt und durch das Tridentinum ihre Vollendung erfahren, als widerlegt gelten.

Die hier angedeutete diachrone Darstellung wird durch eine hilfreiche synchrone Betrachtungsweise ergänzt: Alle liturgischen Teile der heutigen Messliturgie werden in ihrer Feiergestalt erläutert und in ihrem theologischen Sinngehalt erschlossen. Für Nichttheologen, die sich zum ersten Mal gründlich mit dem Thema „Eucharistie“ beschäftigen wollen, könnte vielleicht gerade dieses Kapitel 4 ein guter Einstieg sein.

Einen besonderen Schwerpunkt der Ausführungen bildet das Eucharistische Hochgebet, also der Ort, an dem der theologische Zentralgedanke der ganzen Feier – dass sie nämlich die Gedächtnisfeier des Pascha-Mysteriums Christi, also seines Todes und seiner Auferstehung ist – seinen dichtesten Ausdruck findet. In seiner ausgezeichneten Dissertation von 1998 hatte Stuflesser herausgearbeitet, dass auch die neuen Hochgebete an bestimmten Stellen (Darbringungsgebet, Bitte um Annahme der konsekrierten Gaben) noch immer höchst missverständlich sind und den fatalen Eindruck erwecken, das einmalige Kreuzesopfer Christi werde entweder wiederholt oder ergänzt, wobei die Kirche sogar als das Subjekt dieser Darbringungshandlung erscheint. Diese klare Position vermisst man im vorliegenden Buch. Zwar liest man einerseits: „Wenn wir von der Messe als einem Opfer sprechen, ist dies nicht etwa als ein eigenständiges Opfer, sondern als Teilhabe an der Selbsthingabe des Herrn zu verstehen“ (201). Andererseits muss man aber bedauern, dass die anstößige Diskrepanz zwischen dieser richtigen Interpretation und dem Wortlaut der Hochgebete nicht deutlich genug beim Namen genannt wird. Es müsste eine Neuformulierung der entsprechenden Stellen angemahnt werden, wie dies der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in seiner bedeutenden Studie „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?“ von 1986 bereits getan hat, ebenso Hans Jorissen im LThK3 VII, 184.



Zum oben erwähnten Terminus „Pascha-Mysterium“ ist noch Folgendes anzumerken: Er soll die innere Einheit von Tod und Auferstehung Christi als Höhepunkt seines Heilshandelns bezeichnen und erfreut sich vor allem bei Liturgiewissenschaftlern großer Beliebtheit. Auch von Stuflesser wird er ca. 30-mal verwendet, da mit ihm der Sinngehalt der Eucharistie prägnant auf den Punkt gebracht werden kann, wie ein Zitat Benedikts XVI. gut verdeutlicht: „Die Quelle unseres Glaubens und der eucharistischen Liturgie ist ja ein und dasselbe Ereignis: die Selbsthingabe Christi im Pascha-Mysterium“ (182). Allerdings muss man nüchtern sehen, dass sich der Begriff in den 50 Jahren seit der Liturgiekonstitution weder bei Seelsorgern noch bei theologischen Laien, die ihn vermutlich als etwas abgehobenen theologischen Fachjargon wahrnehmen, durchgesetzt hat. Für die Verkündigung scheint er – auch in der Übersetzung „österliches Geheimnis“ (für „paschale mysterium“) – wenig geeignet zu sein.

Schlüsselbegriff und „Herzwort“ des II. Vaticanums bezüglich der erneuerten Liturgie ist zweifellos die „volle, bewusste und tätige Teilnahme“ aller Gläubigen, zu deren Realisierung die Getauften „berechtigt und verpflichtet“ sind (SC 14). Wenn das Konzil davon spricht, dass die Kirche ihre ganze Sorge darauf richte, „dass die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen“ (SC 48), so ist dies ein deutlicher Ausdruck dafür, dass die Konzilsväter bezüglich der vorkonziliaren Feiergestalt großen Reformbedarf feststellten. Dementsprechend kann die durch das Apostolische Schreiben „Summorum Pontificum“ von 2007 als forma extraordinaria wieder zugelassene tridentinische Liturgie nur kritisch beurteilt werden, hatte doch das Konzil eindeutige Fehlentwicklungen beseitigt. Stuflesser betont zu Recht den engen Zusammenhang von Liturgie- und Kirchenreform und kann sich dafür auf Papst Johannes Paul II. berufen: „Daher bildet die liturgische Erneuerung, die im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils auf rechte Weise durchgeführt wird, in gewissem Sinne das Maß und die Bedingung für die Verwirklichung der Lehre dieses Zweiten Vatikanischen Konzils“ (273). Demgemäß kann die wieder ermöglichte alte Liturgie von den Traditionalisten als Etappensieg gefeiert und zum Symbol dafür werden, dass man die Reformimpulse des Konzils insgesamt ablehnt.

Das Buch befindet sich in ökumenischer Hinsicht natürlich auf der Höhe der erarbeiteten Konsensdokumente zur Eucharistie. Mit vielen Theologen wird das offizielle Axiom „Keine Kommuniongemeinschaft ohne vorherige Kirchen-gemeinschaft“ nicht für unhinterfragbar gehalten. Kardinal Schönborn etwa wird mit der „Handregel“ für die pastorale Praxis zitiert: „Wer das Amen zum Hochgebet ehrlichen Herzens sprechen kann, der kann auch die Frucht des Hochgebetes, die Kommunion, ehrlichen Herzens

empfangen, der kann auf das Wort des Kommunionsempfenders ‚der Leib Christi‘ mit einem ehrlichen und gläubigen Herzen ‚Amen‘ antworten“ (242f).

Das gedankenreiche Buch ist allgemeinverständlich geschrieben und gut strukturiert (10 Kapitel), es kann allen, die ihr Eucharistieverständnis vertiefen wollen, nachdrücklich empfohlen werden. Das bleibt auch wahr, wenn abschließend noch ein Kritikpunkt anzusprechen ist.

An zahlreichen Stellen (34, 97, 162, 204, 214 u.ö.) wird der Eindruck erweckt, Jesus habe bei seinem Abschiedsmahl einen Wiederholungsauftrag ausgesprochen und dadurch das Eucharistiesakrament eingesetzt, es habe sich also schon im Abendmahlssaal um ein sakramentales Geschehen („die erste heilige Messe“) gehandelt. Gegen diese allen Katholiken natürlich vertraute Sichtweise erheben sich aber exegetische und dogmatische Bedenken, und zwar ohne dass dem Sakrament dadurch Schaden zugefügt würde! Man muss nämlich bedenken, a) dass zwei der vier Abendmahlsberichte (Mk, Mt) keinen Wiederholungsauftrag aufweisen, b) dass die sakramentale Vorwegnahme eines noch gar nicht geschehenen Heilsereignisses (hier: des Todes Jesu) im Judentum unbekannt ist und nicht hätte verstanden werden können, c) dass eine Doppelpräsenz Jesu (als lebendiger Mensch und zugleich im Sakrament) eine eher kuriose Vorstellung ist, d) dass die Eucharistie das einzige Sakrament wäre, dass der irdische Jesus eingesetzt hätte, e) dass die Sakramente insgesamt eine österliche Realität darstellen und nach alter Tradition wie die Kirche selbst „aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ... hervorgegangen“ sind (SC 5) und f) dass die Frage der Sakramenteneinsetzung – angestoßen durch Karl Rahner – schon in den 50er Jahren diskutiert und im Sinne des hier Angedeuteten beantwortet wurde. Man muss also zwischen dem Abschiedsmahl Jesu, bei dem er im Sinne einer Zeichen- oder Gleichnishandlung seinen Tod gemäß Jes 53 als Sterben für das sich verweigernde Israel gedeutet hat, und dem sakramentalen Gedächtnismahl der Urkirche unterscheiden! Diese hatte in der Ostererfahrung „den göttlichen Glanz auf dem Antlitz Christi“ (2 Kor 4,6) und die Universalität seiner Heilsbedeutung erkannt und wusste sich als geisterfüllter „Leib Christi“ und im Vertrauen auf seine Zusage, in neuer Weise bleibend bei ihr zu sein (Mt 18,20), autorisiert und beauftragt, das Herrenmahl in diesem Sinne zu feiern – was sie durch den sekundären Wiederholungsauftrag zum Ausdruck brachte. Das alles muss in einer liturgiewissenschaftlichen Arbeit natürlich nicht breit ausgeführt werden. Es zu verschweigen fördert aber die beklagenswerte Kluft zwischen traditionellen kirchlichen (insbesondere historisierenden) Vorstellungen und heutigem theologischem Erkenntnisstand.

*Rudolf Laufen*

---

# Unter uns

---

## Auf ein Wort

*G*efremdender gott

*G*ott in der krippe  
nehmend sein leben  
nichts gebend  
nichts schenkend  
ganz nehmend

*G*ott am kreuz  
gebend sein leben  
nichts nehmend  
ganz hingebend

*G*ott in der krippe am kreuz  
ganz nehmend ganz hingebend  
leben  
sein leben und meins

*G*ott in der krippe am kreuz  
wahrer gott  
wahrer mensch  
zugleich

*G*ott in der krippe am kreuz  
der herr gibt der herr nimmt  
der herr nimmt der herr gibt  
auf welcher seite stehst du  
gepriesen sei  
krippe und kreuz

Willi Oberheiden

Ritterbach Verlag GmbH · Rudolf-Diesel-Straße 5-7 · 50226 Frechen  
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E