

# Geschieden – und wieder vereint?

Wege im Licht katholischer Theologie

*Thomas Söding*

## 1. Theologische Interessen und Konflikte

In der Debatte über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie<sup>1</sup> stehen in der katholischen Theologie zwei Ansätze einander gegenüber – nicht feindlich, aber doch klar unterschiedlich. Beide bekräftigen die Unauflöslichkeit der Ehe; beide denken hoch von den Sakramenten; beide wollen die Ehe stärken und die Pastoral intensivieren. Aber nach dem einen Ansatz sollen wiederverheiratete Geschiedene unter bestimmten Bedingungen zur Eucharistie zugelassen werden; nach dem anderen widerspricht das der kirchlichen Lehre. Nicht ohne Vergröberungen lässt sich sagen, dass auf der einen Seite eine Liberalisierung, auf der anderen eine Profilierung angestrebt wird. Die einen setzen auf eine Öffnung der Ehe-theologie, um der Kirche Glaubwürdigkeit in ihrer gesamten Sexualmoral zurückzugeben und den pastoralen Kontakt zu einer wachsenden Zahl von Getauften nicht zu verlieren, die in „irregulären“ Beziehungen leben; dieser Ansatz wird vor allem in den Ortskirchen aus den liberalen Demokratien forciert.<sup>2</sup> Die anderen setzen auf eine Vertiefung der Ehe-theologie, die durch bessere Katechese und klare rechtliche Regelungen den Schwachen Orientierung gibt, diejenigen abschreckt, die in Versuchung stehen, und denjenigen Halt gibt, die des Schutzes bedürfen; dieser Ansatz wird nicht

nur in den traditionellen Kulturen des Südens unterstützt, sondern auch von vielen Geistlichen Bewegungen und von amerikanischen Reforminitiativen, die das Katholische gegen das Säkulare abgrenzen.<sup>3</sup>

In dieser Situation ist die Theologie gefragt, durch differenzierte Argumentation das Lagerdenken zu überwinden: Sie muss der Spaltung zwischen Pastoral und Dogma entgegenwirken; sie hat die Aufgabe, Leben und Lehre argumentativ aufeinander zu beziehen; sie muss neu den Dialog mit dem Lehramt suchen, das ihr seinerseits mehr Gehör schenken muss; sie hat die grundlegenden Begriffe und Argumentationsmuster zu klären; sie muss sich vor allem der Aufgabe stellen, an der intimsten Stelle – im leibhaftigen „Erkennen“, wie die Bibel es nennt – die Geschichte Gottes in der Geschichte der Menschen zu entdecken: Wenn es gut geht, werden in der Ehe erotische Faszination und soziale Verantwortung, kulturelle Prägung und spiritueller Austausch, ökonomische Nachhaltigkeit und sakramentale Realität, natürliche Fruchtbarkeit und religiöse Erziehung zur Einheit; wenn es schief geht, sind die Enttäuschungen bitter und die Verletzungen schwer.

## 2. Theologische Gründe und Aufgaben

Für die theologische Hochschätzung der Ehe, die lebenslange Bindung der Eheleute aneinander, die Offenheit für Kinder und die Wirkung der Ehe als Mittel der Heiligung (*Lumen gentium* 11; *Gaudium et spes* 48) sprechen theologische Gründe, die in der Verkündigung Jesu wurzeln<sup>4</sup>; sie sind so stark, dass die Monogamie seit frühester Zeit ein *identity marker* des Christentums ist. Sie werden in der kirchlichen Lehre der Ehe als Sakrament aufgenommen; sie werden aber in der theologischen Begründung einer „Naturehe“ nicht als Sonderfall christlicher Weltanschauung,

sondern als Verwirklichung genuiner Humanität und Sozialität vorgestellt.

### *Die jesuanische Begründung*

Jesus hat nach der synoptischen Tradition die Ehe von Mann und Frau in der Schöpfung Gottes begründet gesehen, die sich in der Kultur auswirkt; er hat, um dies nachzuweisen, die Genesis zitiert (Mk 10,6ff. par. – Gen 2,24). Während allein „Hartherzigkeit“ zur Konzession von Scheidungen in der Tora geführt hat (Mk 10,4f. par.), bringt Jesus mit dem Glauben an das Evangelium die rettende Kraft der Gotesherrschaft in die ehelichen Beziehungen der Jüngerinnen und Jünger hinein; damit verschafft er dem originären Sinn der Ehe Geltung. Das ist keine Kritik an Mose, aber eine Relativierung seiner Konzession und die Etablierung einer neuen Praxis: keine Ehescheidung im Jüngerkreis.<sup>5</sup>

Aus diesem Grund wird von Jesus nach der Vergewisserung des Gotteswillens, die mit Hilfe der Genesis geschieht, zuerst das Gebot aufgestellt: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9). Dieser ethische Grundsatz wird der Jesusüberlieferung zufolge im nächsten Schritt rechtlich abgesichert, indem der „Ehebruch“ definiert wird, den das Sechste Gebot untersagt. Nach Mk 10,11 hat auch – zeitbedingt vom Mann her formuliert – die Entlassung einer Ehefrau und die Verheiratung mit einer neuen Frau als Ehebruch zu gelten; das Schuldprinzip wird eingeführt, weil „ihr gegenüber Ehebruch“ begangen wird. Man kann sagen, dass sich der Fokus leicht – und zwar gattungsgerecht – verschiebt: Das moralische Gebot zielt auf die Scheidung; die rechtliche Auslegung betrifft hingegen die Wiederverheiratung. Ganz ähnlich wie bei Markus ist die juristische Anwendung bei Matthäus gestaltet, nur dass dort eine wichtige Einschränkung vorliegt: „außer bei Unzucht (*porneia*)“ (Mt 19,9).

Etwas anders akzentuiert die Tradition aus der Redenquelle. Nach Lk 16,16 wird zwar zuerst – erneut androzentrisch – der Grundsatz von Mk 10,11 wiedergegeben, dann aber komplementär fortgesetzt, dass von Ehebruch auch dann zu sprechen sei, wenn jemand eine Frau heiratet, die ein anderer aus der Ehe entlassen habe. Ähnlich ist die Parallele in der Bergpredigt gestaltet (Mt 5,31f.), nur dass auch dort die Unzuchtsklausel steht und im ersten Fall, der Entlassung einer Frau, nicht derjenige, der die Scheidung betreibt, als Ehebrecher identifiziert wird (was vorausgesetzt sein würde), sondern derjenige, der die Geschiedene heiratet. Paulus formuliert geschlechterparitätisch; er konzentriert sich auf die Scheidung und untersagt ausdrücklich eine Wiederverheiratung (1 Kor 7,10f.).

Es gibt also eine ungewöhnlich breite Jesustradition, die für die lebenslange Bindung der Eheleute in dem von Gott gestifteten Ehebund eintritt; sie ist schrifttheologisch fundiert, moralisch orientiert und juristisch so definiert, dass, wenn irgendwo, dann hier die Kategorie des *ius divinum* passt.<sup>6</sup> Man kann die Tradition nicht mit dem Hinweis auf die „Naherwartung“ Jesu relativieren, weil die Nähe der Gottesherrschaft, die das Gebot begründet, nicht mit der Stoppuhr gemessen wird, sondern mit dem Stethoskop, das den Schlag eines pulsierenden Herzens misst, wenn es mit den Worten Jesu betet: „Dein Reich komme!“. Die Jesustradition kann auch nicht nur als Zielgebot oder Ideal relativiert werden, weil im kanonisch gewordenen Text Gottes Stiftung, christliche Ethik und kirchliches Recht aufeinander bezogen werden. Die Ehe ist für Jesus eine Form des Lebens in der Nachfolge. Sie ist deshalb christologisch geprägt: durch den Lehrer Jesus und durch die Teilhabe an seiner Sendung, in der Eheleute, angefangen mit den (meisten) Aposteln, keine ganz unwichtige Rolle gespielt haben (vgl. 1 Kor 9,5). Das Recht, das Jesus setzt, dient dieser so-

teriologischen Wirkung der Ehe, die sich in der Mission und der Pastoral der Kirche als fruchtbar erweist.

Aus dieser Sicht klärt sich, in welchem Sinn und mit welchem Recht in der Dogmatik wie im Kirchenrecht von der „Unauflöslichkeit“ der Ehe gesprochen wird. Der Begriff ist nicht neutestamentlich. Er passt aber zur Stiftung durch Gott und zur Einheit der Gatten, die ihre Ehe sexuell vollzogen haben (Mk 10,6 parr. – Gen 2,26). Das griechische Wort der Jesusüberlieferung ist plastisch: „Was Gott zusammengejocht“, freier übersetzt: „unter ein Joch gespannt“ hat (damit der Wagen des Lebens besser gezogen werden kann), das „soll der Mensch nicht trennen.“ Hier ist der Einfluss der Bundestheologie zu erkennen, die von der Reich-Gottes-Botschaft eschatologisch erneuert wird (vgl. Mt 11,29f.: „Nehmt mein Joch auf euch ... Denn mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht“). Demnach ist die Ehe gottgewollt; sie steht nicht unter Revisionsvorbehalt. Denn Gott ist treu, auch wenn Menschen untreu sind; sein Bund ist ewig. Im Kern steht die Unvergänglichkeit der Liebe Gottes, positiv: Gottes Treue, die sich in seinem schöpferischen Ja zur Bindung von Mann und Frau in der Ehe zeigt.

Hier setzt das Gebot an. Mk 10,9 formuliert: Du *sollst* nicht (oder: Du *darfst* nicht). Es heißt nicht: Du *kannst* nicht. Denn es besteht keine Konkurrenz zwischen göttlichem und menschlichem Können. Vielmehr wird Gottes Stiftung – die das Ja der Eheleute bejaht – zu einem Auftrag an diejenigen, die den Bund der Ehe eingegangen sind. Menschen sollen der Bundestreue Gottes zustimmen; die eheliche Treue ist ein klares Zeichen. Die auffällige Breite der Überlieferung von Jesusworten über die Ehe gäbe es aber nicht, wenn es keine Probleme mit der Erfüllung des Anspruchs gäbe. In der Matthäusversion wird das Erschrecken der Jünger offen angesprochen – aber von Jesus mit einer Warnung vor Skrupulosität beantwortet (Mt 19,10ff.).

Was Gott verbunden hat, wird zum Auftrag und deshalb zum Gebot für die Menschen. Die Probleme, das Gebot zu befolgen, können den Anspruch der Ehe nicht mindern, der nur die Kehrseite ihres Zuspruchs ist, dass in der Liebe zwischen Mann und Frau die Liebe Gottes Ereignis wird; aber sie zeigen, dass die Unauflöslichkeit der Ehe, verstanden als Gottes Gabe, immer in Spannung zum Verhalten der Menschen steht. Der Ehebruch ist nur die Spitze des Eisberges.

Zur biblischen Bundestheologie gehört, dass Gott treu bleibt, obwohl der Mensch untreu ist; er schafft die Möglichkeit der Bundeserneuerung, die angesichts einer schweren Sünde nur als Neuschöpfung gedacht werden kann.<sup>7</sup> Was heißt das, wenn eine Ehe an menschlicher „Hartherzigkeit“ zerbrochen ist? Die Frage stellt sich auch im Jüngerkreis und in der Kirche, weil es eine Verstockung der Herzen, bei Markus am Glaubenszweifel festgemacht, sogar bei denen gibt, die Jesus nachfolgen (vgl. Mk 6,52; 8,17). Die Gute Nachricht ist, dass von Gott her jederzeit die Möglichkeit der Versöhnung und des Neuanfangs besteht. In welcher Form sind sie, theologisch gedacht, möglich? Der glückliche Fall ist, dass sich geschiedene Eheleute wieder versöhnen und ihre Ehe neu mit Leben erfüllen. Was aber kann Versöhnung und Neuanfang heißen, wenn eine solche „Wiedervereinigung“ – aus welchen Gründen auch immer – nicht gelingt? Hier beginnt die theologische Debatte.

### *Die hermeneutische Aufgabe*

Die Frage zeigt die Notwendigkeit, die Schrift nicht nur zu zitieren, sondern auch zu interpretieren. Im biblischen Zeugnis ist nicht nur begründet, was der theologischen Substanz nach die schöpfungsmäßige Ordnung und die Sakramentalität einer Ehe ausmacht, die in der Nachfolge Jesu geführt wird, es wird auch begründet, *wie* über die Ehe und die Ehescheidung theologisch gesprochen werden

muss. Das überlieferte Streit- und Schulgespräch Jesu (Mk 10,2–12 par. Mt 19,3–12) ist beispielhaft. Der erste Schritt ist die Lehre, die im Zeugnis der Schrift wurzelt; sie reflektiert, wie das Leben der Menschen mit Gott verbunden ist. Der zweite Schritt ist das aus der Lehre folgende Gebot, das die moraltheologische Reflexion über Können und Sollen, Erfüllung und Übertretung, Vorsatz und Ausführung, Gelingen und Scheitern, Schuld und Vergebung stimulieren muss. Der dritte Schritt ist das Recht, das der Schrift, dem Dogma und der Ethik entsprechen muss. Diese Reihenfolge darf nicht umgekehrt werden, wenn der Ansatz der jesuanischen Eheologie nicht verfehlt werden soll.

Die exegetische Erschließung des biblischen Befundes ist nicht das Ende, sondern der entscheidende Anfang der Debatte, der die Weichen für die weitere Diskussionsrichtung stellt. Denn das Schriftzeugnis über die Ehe und die Ehescheidung muss in seiner gegenwärtigen Bedeutung erschlossen werden, damit es nicht toter Buchstabe, sondern lebendiger Geist wird (vgl. 2 Kor 3,6). Es muss *erstens* im Licht der Vernunft geprüft und im Dialog mit der Tradition als kirchliche Lehre aktualisiert werden; das ist die Aufgabe der Dogmatik, die im Dialog mit der Exegese bleiben muss, wenn sie den Kontakt zur Lehre Jesu nicht verlieren will. Das Schriftzeugnis muss *zweitens* in der Perspektive des guten Lebens als Orientierung christlicher Ethik erschlossen und im Gespräch mit philosophischer Ethik profiliert werden; das ist die Aufgabe der Moraltheologie, die im Dialog mit der Exegese bleiben muss, wenn sie der Ethik Jesu nicht den Abschied geben will, und mit der Dogmatik, wenn sie die Einheit von Glauben und Leben nicht verlieren will. Das Schriftzeugnis muss *drittens* kanonistisch als Recht der Kirche heute transformiert und mit dem allgemeinen Rechtsdenken koordiniert werden; das ist die Aufgabe des Kirchenrechts, das im Dialog mit der Exegese

bleiben muss, wenn sie den Bezug zum biblischen Gesetz in seinem Spannungsverhältnis zur Gerechtigkeit Gottes nicht verlieren, mit der Dogmatik, wenn sie das Recht an die Wahrheit des Glaubens zurückbinden, und mit der Moraltheologie, wenn sie ihr Ziel, dem Heil der Seelen zu dienen, konsequent verfolgen will.

Zur rechtlichen Gestaltung gehört es, Voraussetzungen und Folgen, Geltungsbereiche und Ausnahmen, Sanktionen und Rekonziliationen zu regeln. Die Rechtssätze Jesu, die in den synoptischen Evangelien wie bei Paulus überliefert werden, sind Grundsätze, die der Konkretion harren. Sie haben als rechtliche Prinzipien einen herausragenden theologischen und ethischen Wert: Sie sichern die Institution der Ehe; sie schützen in den Ehen die Schwachen, also vor allem die Frauen und die Kinder; sie verbinden das natürliche Eheleben, Partnerschaft und Sexualität, mit dem Heilswillen und dem Heilshandeln Gottes. Auf diese Weise wird die Ehe nicht nur als heilige Tradition gesehen, sondern als eine authentische Weise, den Glauben zu leben.<sup>8</sup> In genau dieser Rücksicht dient gerade die rechtliche Fassung nicht nur der ethischen Konsolidierung, sondern auch der theologischen Transzendierung der Ehe. Das Recht konsolidiert die Ethik der Ehe, weil es eine institutionelle Form schafft, die das Gebot zu erfüllen und die Lebensform der Nachfolge zu finden hilft; es transzendiert die Theologie der Ehe, weil es die konkrete Lebenswirklichkeit in den größeren Kontext der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk einspannt. Die juristische Gestaltung muss den rechtlichen Grundsätzen Jesu folgen, ist aber durch sie nicht schon geleistet. Ohne dass es zu Ausführungsbestimmungen käme, könnten die Prinzipien nicht greifen. Deshalb sind Konkretisierungen notwendig. Sie müssen jeweils der Intention und der Situation entsprechen.



### 3. Theologische Voraussetzungen und Prüfungen

In der Dogmatik und im Recht hat sich die Aufmerksamkeit auf die Voraussetzungen konzentriert, die erfüllt sein müssen, damit eine Ehe, die theologisch ihren Namen verdient, überhaupt zustande kommt. Welche Voraussetzungen es sind, ergibt sich aus der Ehedogmatik, die schriftgemäß sein muss. Wie die Prüfung vonstattengeht, ist eine Frage der Kanonistik, die sach- und situationsgerecht beantwortet werden muss.

#### *Die Definition der Voraussetzungen*

Nach der überlieferten Jesustradition (vgl. Mk 10,9 par.) dürfen solche Ehen nicht von Menschen getrennt werden, die Gott selbst gestiftet hat. Ob sie sozusagen im Himmel geschlossen worden sind, muss, wenn eine Ehe zerbrochen ist, geprüft werden.

Dass eine Ehe sexuell vollzogen wird, steht auf einem eigenen Blatt. Im Recht gilt der Ehekonsens als entscheidend. Das lässt sich moraltheologisch mit der Freiheit des Gewissens, dogmatisch mit der Heilswirksamkeit der Ehe und biblisch mit der Entscheidung des Glaubens begründen. Der Konsens der Eheleute hat erheblich an Bedeutung gewonnen, passend zur Geschichte der Subjektwerdung und zur Individualisierung als Megatrend der Neuzeit; er ist freilich im gleichen Maße fragil geworden. Bedingungen sind die Freiwilligkeit der Ehepartner, in der sie die Unauflöslichkeit, die Treue und den Kinderwunsch akzeptieren. Ist auch nur eine dieser Voraussetzungen nicht gegeben, ist keine Ehe zustande gekommen. Weil die Voraussetzungen, anders als im staatlichen Recht, so anspruchsvoll sind, hat sich das katholische Kirchenrecht in den letzten Jahrzehnten auf Ehenichtigkeitsverfahren spezialisiert; die Annullierungsquoten sind recht hoch; in vielen Fällen, nicht nur

wenn die Betroffenen im kirchlichen Dienst stehen, ist das Verfahren eine Hilfe, mit einer schwierigen Geschichte abzuschließen und eine neue Ehe im Glauben einzugehen.

Der *terminus technicus* „Annullierung“ oder „Nichtigkeitserklärung“ ist allerdings nur *insidern* verständlich. Die Terminologie ist aber nicht nur ein kommunikativer, sondern auch ein theologischer Schwachpunkt. Er erklärt sich nur bei einem isolierten Blick auf den Rechtsakt der kirchlichen Eheschließung. Die Redeweise wirkt so, als werde negiert, dass im zivilrechtlichen, sozialen und im ethischen Sinn durchaus eine Ehe bestanden hat, aus der vielleicht sogar Kinder hervorgegangen sind. Tatsächlich wird aber im katholischen Recht nur im Nachhinein festgestellt, dass entweder entgegen den ursprünglichen Erklärungen oder entgegen der unterstellten Auffassung der Eheleute keine unauflöslliche Ehe zustande gekommen ist, weil die Voraussetzungen nicht gegeben waren. Im staatlichen Recht wird – im Unterschied zu einer Scheidung – von einer „Aufhebung“ der Ehe gesprochen, wenn die Eheschließung fehlerhaft gewesen ist (z. B. bei einer Scheinehe). Für das katholische Eherecht kommt diese Bezeichnung nicht in Frage, weil sie sich kein Urteil über den zivilen Sektor anmaßt. Es darf aber auch keinen semantischen Dualismus fördern, so als ob die kirchliche mit der zivilen Ehe nichts zu tun hätte. Deshalb muss die Kanonistik nach einer besseren Bezeichnung als der üblichen suchen. Vielleicht sollte man von einem Klärungsverfahren sprechen, weil herauskommt, welcher Art die Verbindung der jetzt Geschiedenen war. Unabhängig aber von der Frage nach der richtigen Bezeichnung zeigt die kirchliche Praxis beispielhaft, dass – ähnlich wie bei der *sanatio simplex* oder der *sanatio in radice* – in einem geordneten Rechtsverfahren ein theologisches Feld vermessen werden kann, das von der neutestamentlichen Ehetheologie angelegt, aber nicht juristisch beackert worden ist.

### *Die Prüfung der Voraussetzungen*

Die Prüfung der Voraussetzungen ist wichtiger denn je. Wo die Symbiose zwischen traditionellen Gesellschaftsformen und katholischer Ehelehre gelockert wird, steigt die persönliche Verantwortung – ganz im Sinne des Evangeliums. Im allgemeinen Recht (z.B. § 16 StGB) wird bei der Prüfung eines Vorsatzes zwischen dem Wissenselement und dem Willenselement unterschieden. Beides ist für Ehefragen unmittelbar einschlägig. Wie weit ist das Wissen über die katholische Ehelehre verbreitet? Wie weit ist es in den Willen integriert? Die Antworten fallen ernüchternd aus, nicht nur, wenn man sie im Spiegel der Eheprozesse betrachtet. Das ist zwar ein Armutszeugnis für die Kirche, aber eine Realität. Die Forderung einer intensiveren Ehekaatechese liegt auf der Hand; aber wie sie erfüllt werden wird und ob sie den erhofften Effekt erzielt, steht dahin (abgesehen davon, dass es falsch wäre, die vorhandenen Materialien und die laufenden Ehevorbereitungskurse schlechtzureden). Das Problem durch Rigorismus lösen zu wollen, schafft nur neue, größere Probleme. Erforderlich ist eine entwickelte Ekklesiologie, die den Kleinglauben (der nach Matthäus der Glaube aller ist) oder vielleicht auch nur den guten Willen der Eheleute mitträgt; ein Weg ist, die *Communio*-Theologie stärker mit der Ehelehre zu verbinden. Der gnadentheologische Grundsatz *ecclesia supplet* gewinnt ein Anwendungsfeld; vor der Gefahr der Heuchelei hütet eine intensive Ehepastoral.

Die wenigsten Eheleute haben die komplette Ehedogmatik der katholischen Kirche im Kopf und verbinden sie mit der Stimme ihres Herzens.<sup>9</sup> Das ist auch nicht nötig, weil eine elementare Affirmation reicht. Wäre es anders, würde der Konsens von der Kompetenz der Brautleute abhängig gemacht. Dennoch ist es fragwürdig, dass das Kirchenrecht den Glauben der Eheleute so gut wie ausblendet und die

Akzeptanz der Unauflöslichkeit, der Treue und der Nachkommenschaft immer schon dann als gegeben annimmt, wenn sie nicht eigens ausgeschlossen werden. Denn in der Moderne schwindet das Wissen (das freilich in traditionellen Gesellschaften eher sozialisiert als internalisiert worden ist), während der Wille sehr viel stärker individualisiert wird.<sup>10</sup>

Auf beides muss die Kirche kritischer und konstruktiver als bislang reagieren, auch im Recht. Bei Getauften kann – leider Gottes – nicht mehr davon ausgegangen werden, dass die katholischen Grundsätze geteilt werden; welchen Status die Ehe Getaufter hat, die aber religiöse Analphabeten sind, wird wenig diskutiert. Was „Naturehe“ im Zeitalter der Globalisierung heißt, bedarf gleichfalls einer neuen Debatte, in der sozial- und kulturwissenschaftliche Beobachtungen mit moraltheologischen und dogmatischen verbunden werden müssen. In jedem Fall scheint es richtig, die gegenwärtigen Voreinstellungen der rechtlichen Prüfungen zu überdenken. Es darf zwar keine Ehen erster und zweiter Klasse geben, weil dies der Stiftung durch Gott widerspräche. Es darf auch die sakramentale Ehe nicht in einen Gegensatz zur „Naturehe“ gerückt werden, weil sonst die humane Kraft des Ehesakraments geleugnet und die natürliche Theologie geschwächt würde, die reflexiv zur Geltung bringen soll, dass Gott Ursprung und Ziel aller Menschen ist. Dennoch ist sowohl in der Lehre als auch im Recht eine genauere Differenzierung angezeigt, die den Realitäten des Lebens gerecht wird. Folgt man der Jesustradition, ist es eine Glaubensfrage, ob die Unauflöslichkeit der Ehe, die Gottes guter Schöpfung entspricht, auch gelebt und damit die Sakramentalität der Ehe auf menschlicher Seite realisiert wird. Dann aber muss um des Glaubens willen auch die Theologie der Ehe neu gedacht werden. Das Sakrament, das nach römisch-katholischer Lehre die Eheleute einan-

der spenden, während nach den katholischen Kirchen des Orients der Priester es spendet, wirkt *ex opere operato*, weil aus Gnade; aber erst im Glauben kommt die Gnade ans Ziel und entfaltet das Sakrament seine Heilswirksamkeit.

Wie es scheint, gibt es in der katholischen Kirche derzeit eine breite Übereinstimmung, über die Verfahren, aber auch über die Gründe für die – unglücklich so genannte – Nichtigkeit von Ehen unter den Bedingungen der Säkularisierung und Globalisierung neu nachzudenken. Ins Zentrum rückt, gut neutestamentlich, die Perspektive des Glaubens. Wenn sie stärker berücksichtigt wird, müssen die Voreinstellungen der Prüfungsverfahren nachjustiert werden. Es bedarf einer Art Generallinie, damit die Einheit der Kirche gewahrt bleibt; aber es bedarf auch einer Ausdifferenzierung vor Ort, die auf die kulturellen Besonderheiten in bestimmten Regionen eingehen kann. Die Herausforderungen in Afrika sind jedenfalls andere als in Europa und in Amerika andere als in Asien oder Ozeanien. Wenn in diesem Sinn die Verfahren reformiert werden können, ließen sich sehr viel mehr Einzelfälle auf eine pastoral ebenso konstruktive wie theologisch valide Weise lösen.

#### 4. Theologische Grenzen und Aktualisierungen

Die Ehe ist nach dem Neuen Testament im Schöpfungswillen Gottes selbst begründet; im Glauben wird sie zum Mittel des Heils. Freilich hat die Unauflöslichkeit nach dem Neuen Testament und nach der katholischen Lehre Grenzen, die im theologischen Verständnis der Ehe selbst angelegt sind. Diese Grenzen verlangen Aktualisierungen, die Leben und Lehre neu aufeinander beziehen.

### *Die Grenzen der Unauflöslichkeit*

Die Grenzen der Unauflöslichkeit schränken nicht die theologische Bedeutung der Ehe als Stiftung Gottes ein, sondern profilieren sie gerade.

*Erstens* gilt: „bis dass der Tod euch scheidet“. Denn im Himmel wird nicht geheiratet, wie Jesus den Sadduzäern ins Stammbuch schreibt (Mk 12,18–27 parr.); wenn einer der Eheleute stirbt, ist eine zweite Heirat möglich, wie Paulus den Korinthern und den Römern mitgeteilt hat (1Kor 7,39f.; vgl. Röm 7,2ff.).<sup>11</sup>

*Zweitens* hat das Kirchenrecht aus der paulinischen Ehe-theologie, die der Apostel mit der Zitation des Herrenwortes entwickelt, das *privilegium Paulinum* abgeleitet<sup>12</sup>, um eine Scheidung und Wiederverheiratung zu ermöglichen, falls es in einer Ehe zwischen einem Christen und einem Nicht-Christen aufgrund von dessen Verhalten unmöglich wäre, den Glauben zu leben. Diese Adaption ist schriftgemäß; denn auch wenn es bei Paulus nicht ausdrücklich so steht, liegt es in der Konsequenz seiner Argumentation mit der Freiheit (1 Kor 7,39), dass eine zweite Ehe möglich wird. Das Kirchenrecht hat zudem im *privilegium Petrinum* aus pastoralen Gründen, der paulinischen Linie folgend, weitere Möglichkeiten gefunden, eine Ehe zwischen zwei Ungetauften oder mit einem Ungetauften (nicht als nichtig zu erklären, sondern) aufzulösen, wenn sie offensichtlich gescheitert ist und die Schuld für das Scheitern weder bei demjenigen liegt, der um die Auflösung bittet, noch bei dem, den er heiraten will.<sup>13</sup> Die Möglichkeit der Auflösung bestehe, weil es sich um nicht-sakramentale Ehen handele; das Recht der Auflösung bestehe, weil die Vollmacht zum Binden und Lösen nach Mt 16,19 Petrus und nach Mt 18,18 der apostolischen Ekklesia übertragen worden sei.<sup>14</sup>

*Drittens* kennt Matthäus, der besonders stark rechtlich denkt, die Unzuchtsklauseln als Ausnahme von der Regel,

wobei das lateinische Kirchenrecht<sup>15</sup> – anders als die orthodoxe Theologie und gegen die herrschende Meinung der Exegese<sup>16</sup> – *porneia* zuweilen metaphorisch als Götzendienst deutet, so dass eine Parallele zum *privilegium Paulinum* gezogen wird, und in der Wendung, wieder anders als die Orthodoxie, nur eine Konzession der Scheidung, nicht jedoch der Wiederheirat sieht.<sup>17</sup>

*Schließlich* kennt die katholische Ehetheologie (ohne biblischen Bezug) die Trennung von Tisch und Bett; sie toleriert sogar Verbindungen, die alle Kennzeichen einer normalen Ehe haben: lebenslange Bindung, Treue, Liebe, womöglich Sorge für Kinder und Eltern – außer dem sexuellen Verkehr.

Jede dieser Grenzen ist theologisch stimmig. Sie lösen die Unauflöslichkeit der Ehe nicht auf, sondern bekräftigen sie dort, wo sie theologisch hingehört.

*Erstens* ist die Ehe auch eine rechtliche Institution, die an die irdische Existenz gebunden ist. Gäbe es die Grenze des Todes nicht, könnte nicht auch zu Lebzeiten der freiwillige Ehekonsens konstitutiv sein, weil er so in den Horizont von Raum und Zeit, in die Lebensgeschichte von Menschen eingezeichnet wird. Dass es gar nicht so wenige Menschen gibt, die ihrem verstorbenen Ehepartner über den Tod hinaus treu bleiben und aus Liebe zu ihm keine zweite Ehe eingehen, steht auf einem anderen Blatt, das, glücklicherweise, nicht von Paragraphen bedeckt ist. Umgekehrt fällt auf die neue Ehe eines Witwers oder einer Witwe keinerlei Schatten. Es gilt der paulinische Grundsatz der Freiheit.

*Zweitens* ist die Ehe für den christlichen Partner und die christliche Partnerin eine Glaubenssache. Speziell die Sakramentalität einer Ehe, nämlich ihre Wirkung als Instrument der Heiligung, von der spätestens der Epheserbrief spricht (Eph 5,32)<sup>18</sup>, kann nur im Horizont des Glaubens greifen. Wenn dieser Glaube durch die Ehe unterdrückt und zerstört zu werden droht, kann sie keinen Bestand ha-

ben. Paulus hat die theologische Begründung für die Auflösung der Ehe in einem solchen Fall (und das Recht, eine zweite einzugehen), nicht ausgeführt. Auch in der Dogmatik wird die Frage kaum berührt. Die Freigabe ist jedenfalls nicht eine Konzession an „Hartherzigkeit“; sie ist im Gegenteil eine Hilfe zum Glauben; sie geschieht *in favorem fidei*. Als solche kann die Freigabe nur von Gott selbst kommen. Dann aber muss wohl gedacht werden, dass Gott selbst die Bindung der Eheleute löst, die er einst gestiftet hat – um der Bindung an ihn willen, die größere Bedeutung hat (und um derentwillen die Ehe von Gott gestiftet wird). Daraus wiederum folgt, dass auf Erden die Binde- und Lösegewalt von der Kirche so wahrgenommen werden muss, dass sie in diesem Fall eine Scheidung vornimmt, um eine Wiederheirat zu ermöglichen.

*Drittens* öffnen die Unzuchtsklauseln die Augen dafür, dass eine zerstörerische Kraft, die eklatantes Fehlverhalten auf den Glauben ausübt, auch die Liebe der Eheleute treffen kann. Der Unterschied der Perspektive besteht darin, dass im *privilegium Paulinum* der Glaube des Christen oder der Christin geschützt werden soll, während die Unzuchtsklauseln das moralische Versagen des Partners oder der Partnerin in den Blick nehmen. Aber dass durch eine solche schwere Sünde der Glaube des Partners oder der Partnerin bedroht werden kann, lässt sich kaum leugnen; Paulus hat – in anderen Fällen – die Wirkungen nicht nur schuldhaften, sondern auch theoretisch richtigen Verhaltens auf den Glauben, gerade auf einen „schwachen“, genau analysiert und alles getan, damit dieser Glaube nicht zerstört wird (vgl. 1 Kor 5–6; 8–10; Röm 14).

*Schließlich* ist die Ehe keine Zwangsveranstaltung. Zwischen Scheidung und Wiederheirat gilt es zu unterscheiden. Unterbliebe diese Differenzierung, würde die Ehe als Stiftung Gottes missachtet. Es gibt zwar eine rigoristische



Auslegung des Matthäusevangeliums, dass „Unzucht“ eine Ehe kultisch so verunreinige, dass sie definitiv geschieden werden müsse<sup>19</sup>; aber diese Interpretation hat weder im Text noch in der Tradition einen hinreichend sicheren Anhaltspunkt.

### *Die Aufgabe der Aktualisierung*

Zur Auslegung gehört die situationsgerechte Aktualisierung. Sie muss, je nach den verschiedenen Grenzen, unterschiedlich erfolgen, aber immer den Blick sowohl für die Stiftung Gottes als auch für die Berufung und das Recht der Menschen schärfen.

*Erstens:* Durch die Entwicklungen der Medizin, die Veränderungen der Arbeitsbedingungen und den Wandel der Geschlechterrollen ist die effektive Zeit, die Eheleute verheiratet sind, in der Moderne vermutlich höher als je zuvor. Dadurch werden die Versuchungen größer, aber auch die Chancen, eine Ehe unter sich ändernden Lebensumständen zu führen, womöglich von jungen Jahren bis ins hohe Alter. Eine Veränderung des Grundsatzes: „bis dass der Tod euch scheidet“ kann diese demographische Entwicklung aber nicht zur Folge haben, nur dass das Versprechen: „in guten wie in schlechten Tagen“ eine größere Herausforderung als früher darstellt (was selten genug gewürdigt wird).

*Zweitens:* Paulus hat sein „Privileg“ am Kriterium festgemacht, dass es möglich sein muss, als Ehemann oder Ehefrau den Glauben zu leben. Sollte er durch eine Ehe tödlich bedroht werden, kann sie nach geltendem Recht aufgelöst werden, wenn eine Befriedung des Verhältnisses unmöglich ist. Die paulinische Bestimmung ist in Verhältnissen gewachsen, in denen die Christen eine kleine Minderheit innerhalb einer großen heidnischen Mehrheit bildeten und die Konversion gerade erst zurücklag; der „ungläubige“ Partner von dem Paulus spricht, wird ein Ungetaufter gewesen sein.

(Für Matthäus ist dies bei den Unzuchtsklauseln schon sehr viel unsicherer.) Der Wortlaut von 1Kor 7,12f. ist aber offen; im Zuge der Kanonisierung gewinnt ein geschriebenes Wort neue Bedeutungen. Deshalb ergibt sich die Möglichkeit, stellt sich aber auch die Aufgabe von Adaptionen, die heute in die säkularisierten Räume des Nordens und Westens, in die traditionellen Kulturen Afrikas, in die sozialen Transformationsgesellschaften Lateinamerikas und in die religiösen Welten Asiens erfolgen müssen. Was ist in den Fällen, in denen der Glaube, den es einst gegeben zu haben scheint, verloren geht, sei es tragisch, sei es fahrlässig? Was ist, wenn ein katholischer Partner zu einer anderen Religion konvertiert und sich damit – explizit oder implizit – nicht nur von der katholischen Eheologie, sondern womöglich auch von der katholischen Ehemoral lossagt? Was ist, wenn der Ehemann oder die Ehefrau evangelisch wird und die Ehe nicht mehr als Sakrament sieht? Was ist, wenn ein Partner zwar getauft ist, aber nicht oder nicht mehr glaubt? Was ist, wenn in einer Wüste religiöser Gleichgültigkeit die zarte Pflanze des Glaubens zu verdorren droht? Die Antwort kann exegetisch nicht präjudiziert werden; aber sie kann auch nicht durchweg darin bestehen, dass die Fragen falsch gestellt seien und keine Bedeutung hätten.

*Drittens:* Weil sie die „Unzucht“ metaphorisch versteht und Mt 19,9 nur als Scheidungsgrund, nicht aber als Erlaubnis der Wiederverheiratung betrachtet, hat das katholische Kirchenrecht die Unzuchtsklauseln nicht rezipiert. Es liegt aber nahe, eine Verbindung zum *privilegium Paulinum* nachzuzeichnen, weil Glaube und Liebe nicht getrennt werden können und krasses sexuelles Fehlverhalten für den Ehepartner zur Versuchung werden kann, den Glauben zu verlieren, gerade wenn die Ehe mit ihm als unauflöslich zu gelten hat. Polygamie und Machismo, soziale Marginalisierung und Kinderarbeit, häusliche Gewalt und Kindesmiss-

brauch, Prostitution und Pornographie rufen nicht nur nach moralischer Verurteilung, sondern ebenso nach juristischen Regelungen, an denen es bislang im Eherecht fehlt. Lösungen der Probleme können gleichfalls nicht schon durch eine konsequente Textexegese gefunden werden; die Suche nach ihnen wird aber auch nicht schon durch den biblischen Textbefund obsolet. Im *privilegium Petrinum* werden die kritischen Entwicklungen rezipiert, allerdings nur auf die Ehe mit Ungetauften bezogen, die nicht als sakramental gilt.

*Schließlich:* Die Trennung von Tisch und Bett konzidiert, dass es für alle Beteiligten das Beste ist, wenn die eheliche Gemeinschaft beendet wird. Man kann zwar fragen, ob dies nicht doch *de facto* eine Scheidung ist. Aber eine Wiederheirat wäre dann nicht schon erlaubt, weil nach Mk 10 und den Parallelen das Verbot, eine Ehe zu scheiden, die Ethik betrifft, eine zweite Heirat aber die Lehre und das Recht. Allerdings ist zu bedenken, dass Paulus Eheleuten dringend davon abrät, auf Dauer enthaltsam zu sein, wenn sie nicht das Charisma der Ehelosigkeit (vgl. 1 Kor 7,7) haben, weil sie sonst „brennen“ und in Versuchung geführt werden (1 Kor 7,9). Deshalb ist unter Einbeziehung psychologischer Erwägungen das Gelübde der Enthaltensamkeit nur mit größter Diskretion und kaum als Regel zu verlangen.

Im Zentrum der Aktualisierungsdebatten stehen, was die Grenzen der Unauflöslichkeit betrifft, das *privilegium Paulinum* samt dem *privilegium Petrinum* und die Unzuchtsklauseln. Es reicht nicht aus, an die pastorale Barmherzigkeit zu appellieren, weil das Recht selbst einen theologischen Rang hat (*Lumen gentium* 8) und den Schwachen am meisten hilft. Ob das Recht reformiert werden kann, hängt an der biblisch begründeten, dogmatisch entwickelten und ethisch reflektierten Ehetheologie. Drei Ansatzpunkte sind zu unterscheiden.

Zu fragen ist (erstens), ob die Unzuchtsklauseln nicht klarer mit dem *privilegium Paulinum* und dem *privilegium Petrinum* verbunden werden können, und zwar dergestalt, dass „Unzucht“, womöglich ausgeweitet auf schweres oder schwerstes moralisches Versagen, unter dem Aspekt, dass der Glaube des oder der Unschuldigen nicht gefährdet werden darf, bei einer rechtlichen Aufklärung der Verhältnisse als Auflösungsgrund geltend gemacht werden kann.

Zu fragen ist auch (zweitens), ob eine Ehe zwischen zwei evangelischen Partnern aus dem Grund, dass beide getauft sind, ebenso zu beurteilen ist wie eine Ehe zwischen zwei katholischen Partnern. Denn im Protestantismus gilt die Ehe weder als unauflöslich noch als Sakrament. Die katholische Kirche unterstellt aber beides, selbst wenn nur standesamtlich geheiratet wurde, da keine Formpflicht bestanden hat. Das hat den Vorteil einer rechtlichen Anerkennung, aber den Nachteil fehlender theologischer Begründung. Es muss dogmatisch geprüft werden, ob hier wirklich von einer sakramentalen Ehe gesprochen werden kann: Es darf kein Glaube vorausgesetzt werden, den es nie gegeben hat; es wird auch nicht deutlich, wie durch eine solche Ehe – zumal wenn sie gescheitert wäre – die unverbrüchliche Liebe Christi zur Kirche zeichenhaft dargestellt und verwirklicht werden soll. Rechtlich ist infolgedessen nicht nur zu klären, ob die Voraussetzungen für einen gültigen Eheschluss gegeben waren, sondern ggf. auch, ob bei Gefahr für den Glauben eines Partners die Ehe aufgelöst werden kann, selbst wenn sie gültig geschlossen worden wäre.

Zu fragen ist schließlich (drittens), ob die Entwicklungen, die es innerhalb einer Ehe gibt, nicht stärker bei ihrer theologischen Beurteilung und rechtlichen Bewertung berücksichtigt werden müssen. Hier entsteht allerdings ein gravierendes Problem. *Auf der einen Seite* zeigen die Human- und Sozialwissenschaften, die Psychologie und Medizin, aber

auch die theologische Anthropologie, wie wesentlich die Prozesse sind, die in einem Menschenleben und dann auch innerhalb einer Ehe ablaufen. Unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts ergeben sich neue Chancen, die Ehe als den Bund der Liebe zu leben, als der sie nach dem Epheserbrief die Liebe zwischen Christus und der Kirche darstellt und verwirklicht. Ebenso steigen aber auch die Risiken der Entfremdung, der Glaubenskrise und des Zerbrechens von Liebesbeziehungen. In ihrer Praxis, Ehen nach dem *privilegium Paulinum* und dem *privilegium Petrinum* aufzulösen, hat die katholische Kirche diesen Risiken in einer Weise Rechnung getragen, die theologisch begründet und pastoral hilfreich ist – allerdings nur bei Ehen mit wenigstens einem nicht-christlichen Partner, die deswegen nicht sakramental sind. *Auf der anderen Seite* steht die Lehre der katholischen Kirche, dass „die zwischen Getauften geschlossene und vollzogene Ehe nie aufgelöst werden kann“, weil sie in Gottes Bundestreue beschlossen ist und die Kirche nicht die Vollmacht habe, zu lösen, was Gott verbunden hat<sup>20</sup>. Diese Konsequenz wird aus der Verpflichtung auf das Verbot der Ehescheidung in der Nachfolge Jesu abgeleitet, auch wenn die Jesusüberlieferung zu den genannten Fällen schweigt. Deshalb müssen in diese Theologie der Ehe die negativen Dynamiken, die Paulus wie Matthäus unter den Bedingungen ihrer Zeit zum „Privileg“ und zu den „Unzuchtsklauseln“ geführt haben, noch integriert werden. Sonst würde der Glaube, der für die Heilswirkung eines Sakramentes aber wesentlich ist, marginalisiert. Wie das Problem im Rahmen der katholischen Ehelehre und des katholischen Eherechts gelöst werden kann, ist nicht evident; aber dass es besteht, schon. Eine „Ehe unter Vorbehalt“ kann es nicht geben; wohl aber ist zu fragen, ob die Finalität der Ehestiftung durch Gott, das Leben in der Nachfolge Christi, nicht durch das schuldhafte Verhalten eines Ehepartners

so desavouiert werden kann, dass in einem Prüfungsverfahren zu erkennen wäre, dass doch entgegen dem ersten Augenschein keine sakramentale Ehe zustande gekommen ist. Zwischen den Nichtigkeits- und den Auflösungsverfahren gibt es auch an dieser Stelle mehr Grauzonen, als nach geltendem Recht zu erkennen ist. Diese Felder müssen gleichfalls beackert werden. Das Recht ist auf den Akt der Eheschließung fixiert; der Prozess der Eheführung ist unterbelichtet.

An allen drei Punkten muss und kann die katholische Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe weiterentwickelt werden. Klärungsbedürftig ist die Sakramentalität der Ehe in ihrer Beziehung zum Glauben der Ehepartner.<sup>21</sup> Das Kirchenrecht, bei dem das Verhältnis von Gültigkeit, Formpflicht und Sakramentalität auf dem Prüfstand steht, kann und muss dann nachziehen.

## 5. Theologische Rechte und Ausnahmeregelungen

Die theologische, pastorale und juristische Frage spitzt sich noch einmal zu, wenn keine Gründe zu erkennen sind, dass eine zivilrechtlich geschiedene Ehe nicht gültig geschlossen worden ist, und weder das *privilegium Paulinum* und das *privilegium Petrinum* noch die (rechtlich erst zu rezipierenden) Unzuchtsklauseln greifen, aber auch das Versprechen, in einer zweiten Ehe enthaltsam zu leben, nicht abgegeben wird.<sup>22</sup> Es gilt, die Rechtslage genau zu prüfen, ebenso aber auch die Ausnahmeregelungen, die vorgeschlagen werden.

### *Die Klärung der Rechtslage*

Nach geltendem Recht und herrschender Lehre sind all diejenigen von den Sakramenten ausgeschlossen, deren (erste) Ehe nicht aufgelöst ist, die aber auch nicht mehr in sie zurückkehren, sondern in einer zweiten Ehe leben und kein

Enthaltsamkeitsgelübde ablegen. Die Diskussion fokussiert sich auf die Eucharistie – nicht ohne guten Grund, weil sie Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens ist.<sup>23</sup>

Für die Nichtzulassung zu den Sakramenten und damit auch zur Kommunion (dass in der Regel, um einen Skandal zu vermeiden, niemand von der Kommunionbank zurückgewiesen wird, ist eine eigene Sache) werden vor allem zwei Gründe angeführt: dass sich die Betroffenen mit ihrer Lebensform und Lebensführung „in einem objektiven Widerspruch“ zum Geheimnis der Eucharistie befinden und dass die Klarheit der katholischen Lehre getrübt werde, wenn jene Menschen zur Eucharistie zugelassen würden.

Das zweite Argument ist allerdings schwach. Zum einen macht es sich von soziologischen und psychologischen Urteilen abhängig, die *eo ipso* wandelbar und vieldeutig sind; zum anderen würde ja in jedem Fall zuvor das Sakrament der Versöhnung gespendet worden sein müssen, das aber – gesetzt, es könnte gefeiert werden – die kirchliche Lehre sicher nicht undeutlich, sondern deutlich machte.

Deshalb ist das erste Argument das entscheidende. Es spricht nicht von „subjektiver“ Schuld, sondern von einem „objektiven“ Widerspruch. Die „Objektivität“ der Sünde wird am Verstoß gegen das Sechste Gebot festgemacht, das im Sinne Jesu ausgelegt werden soll. Die neutestamentliche Überlieferung zur Ehescheidung erfasst sowohl den Fall, dass jemand die Scheidung betreibt und wieder heiratet, als auch den Fall, dass jemand, der oder die selbst unverheiratet oder verwitwet war, einen Geschiedenen oder eine Geschiedene heiratet. Das Kirchenrecht transponiert all diese Fälle. Dadurch entsteht ein geschlossenes System, das auf einer dogmatischen Basis beruht: Die persönlichen Motive und Intentionen, in einer kirchlich nicht anerkannten Ehe zu leben, können die besten sein; die tatsächliche Lebenslage stehe aber im klaren Widerspruch zu Gottes Gebot; in ihrem

Gewissen mögen die Betroffenen meinen, dass sie keine Sünde begehen; aber ihr Gewissen irrt, wenn es im Widerspruch zu dem steht, was Schrift und Tradition lehren.

Wichtig ist der Hinweis, dass Menschen, die in einer solchen Situation leben, z. B. wiederverheiratete Geschiedene, nicht deshalb aus der Kirche ausgeschlossen sind, sondern dass sie ihre Mitglieder bleiben<sup>24</sup> (auch wenn vielfach ein anderer Eindruck entstanden sein mag) und dass sie durchaus in der Eucharistiefeier kommunizieren können, wenngleich nur „geistlich“.<sup>25</sup> Der erste Hinweis würde noch stärker überzeugen, wenn Restriktionen in der Ausübung kirchlicher Dienste – vom Patenamts über den Lektorendienst und katechetische Dienste bis zur Mitgliedschaft in kirchlichen Räten – gelockert würden. Der zweite Hinweis kann nicht durch die Überlegung ausgebremst werden, dass die „geistliche“ eine echte Kommunion ist und mit denselben Gründen die sakramentale nicht verweigert werden könne; denn anerkanntermaßen gibt es verschiedene Intensitäten der Partizipation am kirchlichen Leben und der Feier der Eucharistie. Allerdings muss ein Glaube, der diese Unterscheidung bejaht und in der rein spirituellen Partizipation eine angemessene Form der Teilhabe betrachtet, sehr stark sein. Wie aber denen geholfen werden kann, die nach dem eucharistischen Brot hungern, ohne es teilen zu dürfen, ist eine pastorale Aufgabe von größter dogmatischer Dignität. Gut ist auch der Hinweis auf die Möglichkeit, die Betroffenen zu segnen; allerdings bedarf es eines sehr feinen Sensoriums, um zu verstehen, warum zwar die Einzelnen gesegnet werden können, nicht aber ihre neue Beziehung gesegnet werden kann, obwohl sie doch ganz besonders der göttlichen Hilfe und des kirchlichen Beistandes bedarf. Ein wichtiges Hintergrundthema, das an die eigentlichen Probleme heranführt, ist das der eucharistischen Spiritualität. Die Kommunion ist nicht eine „Belohnung für die Voll-



kommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen“<sup>26</sup>; sie ist allerdings auch kein Nachweis der Mitgliedschaft, sondern ein Ort der Selbstprüfung (1 Kor 11,28).

Der entscheidende Punkt ist deshalb nicht die Zulassung zur Eucharistie, sondern zur Beichte. Nach einer gescheiterten Ehe wäre ein Hinzutreten zum Tisch des Herrn ohnehin nur möglich, wenn das Sakrament der Versöhnung empfangen worden wäre. Das gilt für diejenigen, die bekennen müssten, die Ehe gebrochen zu haben, aber in anderer Weise auch für all diejenigen, bei denen die Schuld nicht so einfach zu verteilen ist. Die Betrogenen dürfen keinen Hass im Herzen tragen, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen wollen. Die Lossprechung kann aber nur erfolgen, wenn die Sünden bereit und bekannt werden und wenn der Wille zur Wiedergutmachung und Besserung da ist. Die Lossprechung müsste hingegen verweigert werden, wenn es keinen Vorsatz gäbe, „nicht mehr“ zu sündigen, wie Jesus es nach Joh 8,1–11 der Ehebrecherin mit auf den Weg gibt. Hier stößt das Bußsakrament an Grenzen, wenn jeder Geschlechtsakt außerhalb der nach wie vor gültigen ersten Ehe als schwere Sünde beurteilt wird, dauerhafte Enthaltensamkeit von den Betroffenen aber nicht versprochen werden kann, sei es, weil die Schwäche ihres Fleisches, sei es, weil die Stimme ihres Gewissens sie daran hindert (um mit paulinischen Kategorien zu sprechen).<sup>27</sup>

### *Die Diskussion von Ausnahmeregelungen*

Die Systematik des katholischen Eherechts lässt wiederverheirateten Geschiedenen keinen Zugang zu den Sakramenten offen, weil sie, wenn sie nicht enthaltsam sind, in „objektiver“ Sünde leben und diese Sünde nicht bereuten, sondern ständig wiederholen. Den einen erscheint dieses System als feste Burg, den anderen als Gefängnis. Deshalb wird nach

Ausnahmen gesucht, die nicht die Unauflöslichkeit der Ehe tangieren, aber die moralische Bewertung der Sexualität in der neuen Verbindung. Hier setzen Differenzierungsversuche der Theologie an, die es kritisch zu prüfen gilt.

Man kann versuchen, geltend zu machen, dass eine „objektive“ Sünde, die „subjektiv“ nicht als solche gesehen werde, keine sei, die der Buße und Beichte bedürfte. Aber in jedem Gespräch mit einem kundigen Seelsorger würde der Widerspruch klar werden. Nach geltender Lehre kann es nur darauf hinauslaufen, dass der Irrende auf seinen Fehler hingewiesen wird, damit er ihn einsieht und reumütig zur Wahrheit zurückkehrt.<sup>28</sup> Aber wenn dies nicht geschieht, weil der betroffene Gläubige überzeugt ist, nicht zu irren, sondern vielmehr für sich eine richtige Entscheidung getroffen zu haben, während das Lehramt überziehe, ist eine kritische Situation gegeben: der pastorale Ernstfall, der zugleich der dogmatische ist. Gibt es hier einen Ausweg? Wenn ein getaufter Christ, der seine Schuld, so er sie beim Scheitern seiner Ehe auf sich geladen hat, bereut und seine zweite eheliche Verbindung auch sexuell vollzieht, zwar *bona fide* handelt, aber zur Beichte und infolgedessen zu den Sakramenten nicht zugelassen wird, im übrigen jedoch am kirchlichen Leben teilnehmen soll, entsteht ein Dilemma. Als Dauerzustand ist es schwer vorstellbar. Notwendig sind neue Anstrengungen, damit nicht eine Diastase zwischen Dogma und Ethik, Recht und Pastoral entsteht. Alle Lösungsansätze sind nüchtern auf ihre theologische Substanz und ihre pastorale Effektivität hin zu überprüfen.

Aus moraltheologischer Sicht ist es ein Gebot der Gerechtigkeit, zwischen einem Seitensprung, einem außer-ehelichen Verhältnis, gar sexueller Promiskuität und dem Geschlechtsverkehr in einer neuen Beziehung zu unterscheiden, in der die Sexualität die Liebe der Eheleute ausdrücken und dem Kinderwunsch dienen soll.<sup>29</sup> Es scheint

auch schwer nachvollziehbar, das Schuldprinzip insofern auszuklammern, als es gar keine Rolle spielen soll, ob ein neuer Partner, der vielleicht vorher gar nicht verheiratet war, in die alte Ehe eingebrochen ist oder mit deren Scheitern gar nichts zu tun hat. Die Schuldfrage, die beim *privilegium Petrinum* mit entscheidend ist, wenn gescheiterte Ehen zwischen Christen und Nicht-Christen rechtlich beurteilt werden, kann bei der Ehe zwischen Getauften nicht außen vor bleiben. Die Differenzierung ist aber von der Dogmatik nicht in der Breite der katholischen Theologie, geschweige vom *magisterium* nachvollzogen<sup>30</sup>; es ginge jedoch darum, den Begriff der schweren Sünde beim Sechsten Gebot aus einem Schwarz-Denken zu befreien. Wenn dies geschieht, stellt sich auch die Frage der rechtlichen Konsequenzen neu.

Um das positive Pendant zu würdigen, also die Moral, die in irreguläre Beziehungen investiert wird, ist jüngst die u. a. aus der Ökumene bekannte Kategorie der „Gradualität“ ins Feld geführt worden.<sup>31</sup> Sie hat den unbestreitbaren Vorteil, in typisch katholischer Weise Abstufungen vorzunehmen<sup>32</sup>; sie kann auch einen Weg öffnen, die verschiedenen Formen vorehelicher Sexualität nicht einfach als „Unzucht“ zu verurteilen, sondern als Ausdruck der Suche nach ehelicher Gemeinschaft zu sehen. Sie hat aber beim Fall wiederverheirateter Geschiedener den Nachteil, dass die volle Form, auf die hin Abstufungen positiv gewürdigt werden können, nicht erreicht werden kann, da sich die Frage nur unter der Voraussetzung in aller Schärfe stellt, dass die erste Ehe zerbrochen bleibt. Allenfalls ließe sich zur Begründung anführen, dass die zweite Ehe, sollte die erste doch aufgehoben oder durch Tod des früheren Partners beendet werden, in der Kirche geschlossen und dann auch als Sakrament gefeiert werden kann. Aber ob diese Ausnahme ausreicht, eine neue Regel zu begründen, steht dahin.

Die Initiative der oberrheinischen Bischöfe<sup>33</sup> hat 1993 auf das persönliche Gewissen der Betroffenen abgestellt, das von einem erfahrenen Seelsorger geprüft und ggf. gutgeheißen werden soll. Die abschlägige Antwort aus Rom<sup>34</sup> macht die „Objektivität“ des Verstoßes geltend, geht aber kaum auf die Frage der Gewissensbindung ein; die Kritik an der Bewertung des Gewissens im Schreiben der oberrheinischen Bischöfe wird so zugespitzt, dass von einem Gläubigen irrtümlich seinem Gewissen die „Macht zugeschrieben wird, in letzter Instanz auf der Grundlage der eigenen Überzeugung über das Bestehen oder Nichtbestehen der vorausgehenden Ehe und über den Wert der neuen Verbindung zu entscheiden“. Die meisten Betroffenen gehen aber lange nicht so weit, sondern sehen nur nicht ein, weshalb sie eine schwere Sünde begehen sollen, wenn sie sexuellen Verkehr mit ihrem (neuen) Partner haben, mit dem sie ihr ganzes Leben teilen, dem sie treu sind und mit dem sie vielleicht sogar Kinder zusammen haben. Dennoch muss die Fokussierung auf die Gewissensfrage im oberrheinischen Hirtenwort vor einer Privatisierung bewahrt werden. Sie wäre aus drei Gründen unangemessen: Erstens ist immer auch der – verlassene oder gegangene – Partner, oft sind auch noch Kinder direkt involviert; zweitens besteht die erste Ehe „dem Bande nach“ fort (vgl. DH 1327), was auch eine ekklesiale Realität ist; drittens ist die Feier der Eucharistie öffentlich. Die Last der Verantwortung liegt im oberrheinischen Modell auf dem einzelnen Seelsorger. Auch wenn an dessen pastorale Kompetenz nicht gezweifelt werden soll, bedarf doch seine Aufgabe einer stärkeren kirchlichen Einbindung, als dies im Hirtenwort von 1993 zu erkennen ist. Mithin ist die Klärung des Gewissens eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für die rechtliche Zulassung zur Beichte und dann zur Eucharistie.

In der Orthodoxie hat sich die „Ökonomie“ herausgebildet, dass eine sakramentale Ehe zwar nicht geschieden, aber aus pastoralen Gründen eine zweite Ehe gesegnet werden kann. Diese Praxis kann von der katholischen Seite nicht einfach ignoriert werden, weil das Kirchesein der Orthodoxen anerkannt ist, auch wenn im orthodoxen Eherecht eine Anpassung an politisch Gewolltes nicht auszuschließen ist. Allerdings ist die theologische Begründung der „Ökonomie“ unklar, abgesehen vom wesentlichen Willen, das Seelenheil der Betroffenen zu fördern, der auch in der katholischen Kirche unzweifelhaft ist. Wie sich die neue zur alten Beziehung verhält, ob die erste Ehe doch aufgelöst oder nur übersehen wird, welchen Status die zweite Ehe hat, welche Gründe gerecht sind – all das bleibt in der Orthodoxie weitgehend offen, müsste im katholischen Raum aber geklärt werden.

Zum Sakrament der Versöhnung gehört die Bereinigung der Vergangenheit ebenso wie der Aufbruch in eine bessere Zukunft. Zum ersten führt in den fraglichen Fällen nicht nur das Bereuen und Bekennen eigener Fehler ebenso wie das Verzeihen von Sünden des ehemaligen Ehepartners, sondern auch die Erkenntnis, dass die erste Ehe, wenn sie weder als nicht unauflöslich erklärt noch wegen einer tödlichen Bedrohung des Glaubens aufgehoben wird, vor Gott nach wie vor besteht, auch wenn das Eheleben nicht wieder aufgenommen werden kann. Zum zweiten braucht es eine moraltheologische Klärung der zivilrechtlich zweiten Ehe. Diese Klärung gehört in den größeren Kontext einer moralischen Bewertung der Sexualität, die außerhalb einer gültigen Ehe gelebt wird. In der Tradition der Kirche ist das Sechste Gebot so ausgelegt worden, dass alle Formen außer-ehelicher Sexualität *unisono* als schwere Sünde gewertet werden. Der biblische Befund ist aber differenzierter. Ohne jede Schönfärberei muss moraltheologisch stärker unterschieden werden. Weil der biblische Befund offener ist als

der traditionelle Eindruck, hat die Kirche die theologisch begründete Möglichkeit, pastoral offener auf den Wandel der Lebenseinstellungen und der Lebensformen in zahlreichen Kulturen, auf das erweiterte Wissen über Beziehungen und die veränderten Einstellungen vieler Menschen zur Sexualität einzugehen. Gibt es aber an dieser Stelle Veränderungen, müssen auch rechtliche Konsequenzen folgen.

## 6. Zusammenfassung und Ausblick

Der Streit über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie spiegelt die Hochschätzung des Sakramentes in der katholischen Kirche wider. Die Eucharistie muss, wo immer es geht, Quelle und Gipfel des Glaubenslebens für alle sein können, die der Gnade bedürfen. Die Diskussion macht deshalb theologisch nur Sinn, wenn sie Teil einer theologischen und pastoralen Neubesinnung auf die Ehe und die Familie als Lebensformen der Nachfolge Christi ist und wenn die Bedeutung der Eucharistie für das Glaubensleben in der Kirche vertieft wird, damit nicht der Eindruck einer Verzweckung entsteht.

Unter dieser Rücksicht sind drei Eckpunkte zu markieren.

1. Die Unauflöslichkeit der Ehe steht mit der Verkündigung Jesu fest; sie muss dogmatisch, ethisch und juristisch gesichert, d. h. mit dem Glaubensleben der Einzelnen und der Kirche verbunden werden.
2. Die katholische Ehelehre muss ebenso wie das Eherecht das Zeugnis der Schrift und der Tradition so auf die Gegenwart beziehen, dass Zweifelsfragen geklärt und neue Herausforderungen bestanden werden können. Entscheidend ist zweierlei: dass erstens Exegese und Dogmatik die Zusammenhänge sowohl zwischen Natur und Gnade als auch zwischen Glaube und Sakrament und dass zweitens Exegese und Moraltheologie das Ver-

hältnis sowohl von Schuld und Verantwortung als auch von Vergebung und Neubeginn so neu bestimmen, dass das Recht folgen kann.

- a. Die Klärung der Voraussetzungen, unter denen eine Ehe geschlossen wird, bedarf in Zeiten der Säkularisierung, der Individualisierung und der Pluralisierung einer Fortschreibung des Eherechtes, und zwar bezüglich der Verfahren wie der Kriterien. Zwei Aufgaben stechen heraus: (1.) Die juristische Voreinstellung, dass die Voraussetzungen für das gültige Zustandekommen von Ehen immer dann angenommen werden, wenn sie nicht direkt ausgeschlossen sind, soll zwar Rechtssicherheit schaffen, ist aber im Fall einer gescheiterten Ehe unter den Aspekten des Wissens und des Willens zu modifizieren. (2.) Die Möglichkeiten einer regionalen und lokalen Differenzierung auf der Basis einer gesamtkirchlichen Generallinie sind aus Gründen der Gerechtigkeit und der pastoralen Sorge tiefer auszuloten. Dass über Beschleunigungen und Vereinfachungen immer geredet werden kann, versteht sich von selbst.
- b. Das *privilegium Paulinum* und das *privilegium Petrinum*, die nach geltendem Recht die Auflösung einer nicht-sakramentalen Ehe regeln, müssen unter Einschluss der Unzuchtsklauseln so fortgeschrieben werden, dass neue Konstellationen, die in apostolischer Zeit noch nicht virulent waren, sachgerecht berücksichtigt werden. Zwei Probleme sind zu lösen. (1.) Dass Ehen zwischen evangelischen Paaren genauso wie die zwischen katholischen behandelt werden, leuchtet aus theologischen Gründen nicht ein; deshalb entsteht hier im Kirchenrecht Reformbedarf, damit die Unauflöslichkeit einer sakramentalen Ehe nicht aufgehoben wird, aber die Sakramentalität einer Ehe konstruktiv mit dem Glauben der Eheleute verbunden werden kann. (2.) Diejenigen Faktoren, die

bei einer Ehe zwischen Nicht-Christen oder mit einem Ungetauften zu einer Auflösung führen können, dürfen bei einer Ehe zwischen Getauften nicht völlig unberücksichtigt bleiben, damit der Glaube des unschuldig Betroffenen keinen Schaden nimmt. Wenn die Ehe, weil sakramental, nicht aufgelöst werden kann, müssen doch die Folgen „um des Glaubens willen“ andere sein können als im Fall eines schuldhaften Betreibens der Scheidung, das nicht bereut würde.

- c. Die kirchliche Lehre über die Sexualität muss im Lichte neuerer exegetischer und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse konstruktiv weiterentwickelt werden. Die positive Verbindung von Sexualität und Ehe steht für die katholische Tradition fest. Andere Formen der Sexualität müssen aus exegetischen und moraltheologischen Gründen differenzierter als bislang, aber ohne Relativierung der Ehe bewertet werden. Im Fokus stehen einerseits voreheliche Beziehungen, andererseits zivilrechtlich geschlossene Zweitehen, die nicht kirchlich gültig sein können, solange die erste Ehe besteht, die aber doch vielfach eine unbestreitbare positive Bedeutung für die menschliche Entwicklung und die Glaubensgeschichte der Beteiligten haben.
3. Die Debatte darf nicht auf die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten enggeführt werden; notwendig ist vielmehr eine Neugewinnung der Sakramentalität der Ehe in der Gegenwart, d.h. ihrer Wirksamkeit als Mittel zur Heiligung, zur Evangelisierung und zur Humanisierung der Gesellschaft.

An diesen Punkten kann die Familiensynode 2015 ansetzen, wenn sie die Theologie und Ethik der Ehe und der Familie so aktualisieren will, dass die Freude am Evangelium ausstrahlen kann. Die Synode kann nicht das Ende, aber den Anfang einer Debatte markieren, der sich das Lehramt



öffnet. Die Zustimmungsqoten der Getauften zur Lehre der Kirche sind beim Ausschluss wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten in vielen Ländern gering, obgleich die Zustimmungsqoten zur Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe hoch sind. Die Internationale Theologische Kommission (deren Mitglied der Verfasser war) hat in einer 2014 veröffentlichten Studie<sup>35</sup> den Glaubenssinn des Gottesvolkes klar von der Mehrheitsmeinung abgegrenzt, die für eine bestimmte Zeit oder Region charakteristisch ist; sie hat Kriterien der Differenzierung zur Diskussion gestellt, vor allem die aktive Partizipation am kirchlichen Leben. Sie hat aber auch herausgestellt, dass bei einem eklatanten Widerspruch zwischen dem, was das Lehramt lehrt, und dem, was die Gläubigen in ihrer großen Zahl denken und tun, die Ursache des Problems nicht nur im verhängnisvollen Einfluss des Zeitgeistes oder in der Glaubensarmut der Menge gesucht werden darf, sondern auch auf Seiten des Lehramtes bestehen kann, das nicht hinreichend dem „Spürsinn“ des Gottesvolkes<sup>36</sup> gefolgt ist. Die Internationale Theologische Kommission hat sich den Rat John Henry Newmans<sup>37</sup> zu eigen gemacht, dass in den wesentlichen Fragen der katholischen Lehre die Gläubigen konsultiert werden sollen, und hat ausdrücklich auch die Ethik einbezogen. In diesem Fall heißt das, wie während der Synode 2014 begonnen, die Expertise von Eltern und Kindern, Eheleuten und Zölibatären, nicht zuletzt aber auch der Wissenschaft einzuholen. Die Human- und Sozialwissenschaften, die Medizin und Psychologie helfen, die Realität von Beziehungen genauer zu analysieren. Damit gewinnt die Theologie neue Möglichkeiten, dem *magisterium* Argumente vorzulegen, mit denen es sich konstruktiv auseinandersetzen muss. Das entscheidende Moment ist die personale Integration der Sexualität und deshalb ihre Verortung in der Ehe.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. Die pastorale Herausforderung der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 273), Bonn 2014.
- <sup>2</sup> Protagonist ist *Walter Kasper*, Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg i.Br. 2014.
- <sup>3</sup> Vgl. *Robert Dodaro OSA*, In der Wahrheit Christi bleiben. Ehe und Kommunion in der katholischen Kirche, Würzburg 2014 (ital.: *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella Chiesa cattolica*, Siena 2014); *Communio (USA)* 41 (2014): Marriage. Theological and Pastoral Considerations.
- <sup>4</sup> Vgl. *Th. Söding*, In favorem fidei. Die Ehe und das Verbot der Ehescheidung in der Verkündigung Jesu, in: Markus Graulich – Martin Seidnader (Hg.), *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (QD 264)*, Freiburg i.Br. 2014, 48–81.
- <sup>5</sup> In der Orthodoxie wird demgegenüber die mosaische Konzession geltend gemacht, weil die Tora nicht abgeschafft sei; gut sei die Ehescheidung nicht – aber manchmal unvermeidbar. Allerdings kann der Tora zufolge eine zweite Ehe nach der Scheidung geschlossen werden, während diese neue Verbindung nach orthodoxer Lehre und Praxis eine geringere Stellung als die erste Ehe hat.
- <sup>6</sup> Das Konzept bestreiten mit dem Argument der sittlich gebotenen Autonomie die Beiträge in dem Sammelband von *Stephan Goertz – Magnus Striet* (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg i.Br. 2014.
- <sup>7</sup> Das ist in der Trostschrift Jeremias angelegt (Jes 31,31–34), vgl. *Georg Fischer*, *Jeremia 26–52 (HThK.AT)*, Freiburg i.Br. 2005, bes. 171–176.
- <sup>8</sup> Vgl. *George Augustin – Rainer Kirchdorfer* (Hg.), *Familie – Auslaufmodell oder Garant unserer Zukunft?*, Freiburg i.Br. 2014.
- <sup>9</sup> Das Problem reflektiert *Karl-Heinz Menke*, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.
- <sup>10</sup> In seiner Ansprache vor der Rota Romana am 21. 1. 2000 ([http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2000/jan-mar/documents/P000121\\_rota-romana.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2000/jan-mar/documents/P000121_rota-romana.html)) hat *Johannes Paul II.* die These abgelehnt, in der Moderne sei nicht der Vorbehalt, sondern der Konsens zu beweisen (Nr. 4). Das leuchtet ein, weil sonst unterstellt würde, Ehen seien bis zum Beweis des Gegenteils nur „Quasi-Ehen“. Allerdings wird in derselben Rede (Nr. 5) auch deutlich, dass der Wille, keine unauflösliche Ehe einzugehen, „verungültigende Wirkung“ hat; über den Zeitpunkt, an dem ein Betroffener „mit Entschlossenheit und Hartnäckigkeit“ eine bindende Voraussetzung für das Zustandekommen einer unauflöslichen Ehe leugnet, steht nichts. Für eine Rechtsanpassung, falls gewollt und zielführend, gibt es Raum.

- <sup>11</sup> Nach der Orthodoxie hält der Ehebund zwar über den Tod hinaus; aber dann bleibt die Frage, warum ein Witwer oder eine Witwe wieder heiraten können, was Paulus empfiehlt, wenn das Charisma des Zölibates fehlt (1 Kor 7,2.40).
- <sup>12</sup> Vgl. *Markus Graulich*, Agli altri dico io – non il Signore. Dal privilegio paolino allo scioglimento del matrimonio *in favorem fidei*, in: Jesu Pudumai Doss (Hg.), Parola di Dio e legislazione ecclesiastica (Questioni di Diritto Canonico 3), Roma 2008, 111–134.
- <sup>13</sup> Vgl. *Günter Assenmacher*, Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe, in: Josef Listl – Heribert Schmitz (Hg.), Handbuch des Katholischen Kirchenrechts, Regensburg <sup>2</sup>1999, II 988–1000.
- <sup>14</sup> In der evangelischen Exegese wird oft geurteilt, die Abfolge zeige, dass die petrinische Schlüsselgewalt nachösterlich von der ganzen Gemeinde wahrgenommen werde, in der katholischen, dass unter dem Petrus-Primat die Apostel (und ihre Nachfolger) die Schlüsselgewalt ausübten; vgl. *Th. Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br. 2007 (ital. 2008), 163–169.
- <sup>15</sup> Vgl. *Ilona Riedel-Spangenberg*, Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128–1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9. Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechts, Frankfurt am Main 1978.
- <sup>16</sup> Vgl. *Rudolf Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (HThKNT.S 2), Freiburg i. Br. 1988, 151ff.
- <sup>17</sup> So *Joachim Gülka*, Das Matthäusevangelium II (HThK.NT I/2), Freiburg i. Br. 1988, 154 (weil die Kritik der „Hartherzigkeit“ zu scharf sei); vorsichtige Skepsis an dieser traditionell katholischen Deutung deutet *Heinz Schürmann* an: Studien zur neutestamentlichen Ethik (SBAB 7), Stuttgart 1999, 133f. (eine solche Einschränkung hätte verdeutlicht werden müssen). Die Tatsache, dass ein „Ehebruch“ überhaupt in Rede steht, weist auf die Möglichkeit einer Wiederheirat hin.
- <sup>18</sup> Vgl. *Gerhard Sellin*, Der Brief an die Epheser (KEK 8), Göttingen 2008, 455f. Die Stelle steht heute in der Kritik, weil sie das Verhältnis Christi zur Kirche nach dem Verhältnis des Mannes zur Frau beschreibt und damit den Patriarchalismus ehetheologisch festzuschreiben scheint. Doch ist im Lichte von 1 Kor 11,11f. die Zeitbedingtheit der Geschlechterrollen zu erkennen und von der christologischen Begründung der Ehe zu unterscheiden.
- <sup>19</sup> Ihr folgt *Ulrich Luz*, Das Matthäusevangelium I (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>2002, 364.
- <sup>20</sup> Katechismus der Katholischen Kirche 1640.
- <sup>21</sup> Über diese Fragen hat die Internationale Theologische Kommission sorgfältig gearbeitet: *Commission Theologique Internationale*, Problemes doctrinaux du mariage chretien (Lex Spiritus Vitae 4), Louvain-la-Neuve 1979.

- <sup>22</sup> Die Lage wird auch prekär, wenn Getaufte, die in einer zweiten Ehe leben, verneinen, dass ihre erste Ehe „nichtig“ gewesen sei, obwohl es vielleicht objektive Gründe gibt, die in einem Verfahren festgestellt werden könnten. Hier kann man allerdings bei Gutwilligen auf juristische Aufklärung setzen, zumal wenn die Rechtsdogmatik weiterentwickelt wird.
- <sup>23</sup> Vgl. Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche 22. Februar 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 177), Bonn 2007.
- <sup>24</sup> Vorsichtig sollte man mit dem Argument sein, dass sie der besonderen pastoralen Fürsorge aus Gründen der Barmherzigkeit versichert sein sollen, weil es sich gar nicht so selten um gestandene Persönlichkeiten handelt, die vielfach anderen helfen und zum Aufbau der Kirche beitragen.
- <sup>25</sup> Diese Richtung hat Benedikt XVI. in der Neuausgabe eines Beitrages in den Gesammelten Werken gewiesen: Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung, in: *Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften IV: Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge*, Freiburg i.Br. 2014, 600–621. Zur Veränderung gegenüber der Erstfassung vgl. einerseits *Eberhard Schockenhoff*, Die zwei Seiten eines Textes. Die Wortmeldung des emeritierten Papstes zur Debatte um wiederverheiratete Geschiedene, in: *Herder Korrespondenz* 68 (2014) 605–609; andererseits *Helmut Hoping*, Wider die Vereinnahmung. Der neue Text von Benedikt XVI. wird Einfluss auf die Synode haben, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015) 46–49.
- <sup>26</sup> *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 194), Bonn 2013, Nr. 47.
- <sup>27</sup> *Eberhard Schockenhoff* (Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg i.Br. 2012) macht darauf aufmerksam, wie sehr in der geltenden Rechtslage die Sexualität von anderen Ausdrucksformen der Liebe isoliert wird, was in Spannung zur katholischen Ehe-theologie steht.
- <sup>28</sup> Die katholische Kirche kennt in den Heiligen der Kirche das Gewissen, das gar nicht so selten von der herrschenden Praxis abweicht, aber darin nicht irrt, sondern Recht hat und eine Entwicklung vorwegnimmt, die vom Lehramt und der Kirche insgesamt erst später eingeholt wird; in der Theologie ist dieser Topos aber unterentwickelt.
- <sup>29</sup> Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche 2386: „Es besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem Ehepartner, der sich redlich bemüht hat, dem Sakrament der Ehe treu zu bleiben, und ungerechterweise verlassen wird, und demjenigen, der durch ein schweres Vergehen eine kirchenrechtlich gültige Ehe zerstört“. Diese Diffe-

renzung ist aber bislang erst beim *privilegium Petrinum* kirchenrechtlich ratifiziert.

- <sup>30</sup> Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ konstatiert nur: „Unzucht ist die körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind“ (Nr. 2353). Im Vergleich damit klingt die Qualifizierung des Ehebruchs als „Unrecht“ (KKK 2381) merkwürdig mild. Differenzierter argumentiert hier der Katholische Erwachsenenkatechismus II: Leben aus dem Glauben, Freiburg i. Br. 1995, 379–384.
- <sup>31</sup> Auf der Synode 2014 eingeführt von *Christoph Schönborn*, vgl. Gegen das Süßholzraspeln. Ein Gespräch mit Kardinal Christoph Schönborn über die Familiensynode, in: Herder Korrespondenz 68 (2014) 613–617.
- <sup>32</sup> Im „Katechismus der Katholischen Kirche“ wird die Keuschheit, die personale Integration der Geschlechtlichkeit (Nr. 2337) als „langwierige Aufgabe“ (Nr. 2342) beschrieben, die den „Gesetzen des Wachstums“ unterliegt (Nr. 2343). Das ist ein wegweisender Ansatz, anthropologisch ebenso gut begründet wie pastoral hilfreich.
- <sup>33</sup> *Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz*, Zur seelsorgerlichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze, Freiburg i. Br. – Stuttgart – Mainz 1993.
- <sup>34</sup> *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen (1994). Das folgende Zitat findet sich in Nr. 7 ([http://www.doctrina-fidei.va/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_14091994\\_rec-holy-comm-by-divorced\\_ge.html](http://www.doctrina-fidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_14091994_rec-holy-comm-by-divorced_ge.html)).
- <sup>35</sup> *Internationale Theologische Kommission*, Sensus fidei im Leben der Kirche (2014), [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20140610\\_sensus-fidei\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_ge.html)
- <sup>36</sup> Von diesem „Spürsinn“ spricht, ohne direkten Bezug auf die Ehefrage, *Papst Franziskus*: Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“ Nr. 31.
- <sup>37</sup> *John Henry Newman*, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine (1859), hg. v. John Coulsen, London 1961, rev 2. Aufl. London 1986.