

Unauflöslichkeit der Ehe — Scheidung — Wiederheirat

Von Gerhard Ludwig Müller

1. Ehescheidung als theologisches und pastorales Problem

Die Glaubensüberzeugung von der Unauflöslichkeit jeder sakramentalen Ehe erscheint wie ein hehres Ideal, das über der Ehewirklichkeit des Alltags schwebt. Gewiß läßt sich die stringente Ableitung der Unauflöslichkeit der Ehe aus den verbindlichen Grundprinzipien der Theologie in Heiliger Schrift, Tradition und Glaubensbekenntnis kaum bestreiten. Aber es bleibt der Eindruck einer bloßen Richtigkeit im Raum abstrakter Argumentation, der eine erhebliche Lebensferne nur schwer abzustreiten ist. Das statistische Faktum von bald 50% zivilrechtlicher Scheidungen, auch kirchlich gültig geschlossener Ehen, und die hohe Zahl menschlich gescheiterter Ehen, die aus äußeren Motiven (um der Kinder willen, wegen wirtschaftlich-ökonomischer Interessen) dem Schein nach aufrechterhalten werden, sprechen eine eigene Sprache.

Unter dem Gewicht dieser dramatischen Entwicklung sieht sich die Kirche zu pragmatischen Lösungen gedrängt, die nur schwer guten Gewissens mit der Glaubenslehre in Einklang gebracht werden können. Das Problem von Ehescheidung und Wiederheirat berührt den Seelsorger und die Gemeinde nicht nur am Rande. Jeder Seelsorger kennt in seiner eigenen Gemeinde, in seinem unmittelbaren Freundes- und Verwandtenkreis persönlich genügend Menschen, deren Ehe mit mehr oder weniger eigener Schuld gescheitert ist. Viele gehen eine neue Verbindung ein, die alle Kennzeichen einer Ehe trägt: Dauerhaftigkeit, persönliche Liebe und Treue, eine ausschließliche Geschlechtsgemeinschaft und die Öffnung hin auf Kind und Familie. Die meisten Christen wissen, daß Wiederheirat zu Lebzeiten des ersten Ehepartners der kirchlichen Glaubensüberzeugung von der Unauflöslichkeit der Ehe widerspricht. Aber sie glauben, auf die menschlichen Werte und die erhoffte menschliche Erfüllung einer neuen Lebensgemeinschaft nicht verzichten zu können. Sie wollen jedoch den Schritt zur Wiederheirat nicht als einen Verstoß gegen den Glauben, als Ungehorsam gegen Gottes Ordnung und als Mißachtung der Gesetze der kirchlichen Gemeinschaft betrachtet wissen. Die kirchlichen Sanktionen gegen geschiedene und wiederverheiratete katholische Christen erscheinen ihnen darum als eine ungerechtfertigte Reaktion der Kirche, die sie in ihrem Gewissensverhältnis zu Gott berührt. Wer in der Verantwortung seines Gewissens einen solchen Weg der Wiederheirat gehen zu können glaubt und darum mit Gott und Jesus Christus sich in glaubender, hoffender und liebender Einheit weiß, kann nicht begreifen, wie in der Dimension des sa-

kramentalen und kirchlichen Erfahrungsraums von Gnade eine Barriere durch Verweigerung der Sakramente der Buße und der Eucharistie aufgerichtet werden darf.

Die weitverzweigte Diskussion der letzten Jahre um die exegetischen, dogmenschichtlichen, lehramtlichen Probleme der Wiederheirat geschiedener Christen,¹ aber auch der sozialen und ökonomischen Bedingungen, unter denen die Ehe in einer technisch-industriellen Zivilisation gelebt wird, hat sich in der pastoralen Praxis auf die Zulassung zum Kommunionempfang zugespitzt.² Erwähnt sei auch ein anderes Feld, wo sich die Konflikte zeigen, wenn kirchliche Mitarbeiter wegen einer zivilrechtlichen Zweitehe aus dem kirchlichen Dienst ausscheiden müssen, weil ihre Lebenssituation dem Zeugnischarakter ihres Auftrags widerspricht (Stichwort: Tendenzschutz).

Genau gesehen, bedeutet aber eine bloße Wiederzulassung zur Eucharistie noch keine Lösung des anstehenden Problems, wenn der Seelsorger auf »eigene Rechnung« hin eine Wiederzulassung zu den Sakramenten ausspricht, oder weil er es einfach nicht übers Herz bringt, ihm persönlich bekannte Menschen auf den objektiven Widerspruch zwischen ihrem gegenwärtigen Lebensstatus und dem Sinn der eucharistischen Gemeinschaft mit Jesus Christus hinzuweisen. Es führt auch kaum weiter, auf Jesu Umgang mit den Sündern und auf den Verzicht der Verurteilung der Ehebrecherin hinzuweisen (vgl. Joh 8, 1–11). Denn an den entsprechenden Stellen im Evangelium geht es nicht um das Problem der Wiederheirat, sondern um die Vergebungsbereitschaft Gottes gegenüber einem Menschen, der gegen das Gebot: »Du sollst nicht ehebrechen!« verstoßen hat. Von Scheidung und Wiederheirat ist keineswegs die Rede (vgl. Joh 4, 18). Weiterhin dürfte der Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes zur Lösung unseres Problems kaum etwas beitragen. Denn die Barmherzigkeit Gottes bedeutet nicht, daß Gott auf der einen Seite

¹ Vgl. hierzu den geschichtlichen und systematischen Gesamtüberblick bei C. H. Ratschow–J. Scharbert–Z. W. Falk–B. Reicke–H. Crouzel–L. Brink–M. E. Schild–H. Ringeling–A. Stein, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung: TRE 9, 308–362 (Lit.) – J. David/F. Schmalz (Hg.), *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*, Aschaffenburg 1969; N. Wetzel (Hg.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden?*, Mainz 1970; F. Henrich u. V. Eid (Hg.), *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, München 1972; K. Lehmann, *Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene*; ders., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 274–294; ders., *Nochmals: Wiederverheiratete Geschiedene*; ebd. 295–308; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche V/4*, St. Ottilien 1982, 248–284.

² Das kirchliche Lehramt hat die Ansätze zu einer neuen Theologie der Ehe gegenüber den Positionen der traditionellen Ehelehre offiziell sich zu eigen gemacht. Vgl. hierzu das Zweite Vatikanische Konzil, *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«* Nr. 46–52; LThK.E III, 424–474; *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung I*, hg. v. L. Bertsch, *Christlich gelebte Ehe und Familie*, Freiburg-Basel-Wien³ 1976, 423–457. Dort sind auch die pastoralen Möglichkeiten der Kirche im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen angesprochen. Entscheidend ist insgesamt die Sehweise personal und dialogisch ansetzender Anthropologie und die Neubewertung der Sexualität aufgrund der geistleiblichen Einheit des Menschen. Berücksichtigt werden aber auch die äußeren Lebensbedingungen für Ehe und Familie, die in den modernen Gesellschaften einem erheblichen Wandel unterworfen waren. In der Frage der Sexualität steht aber nicht eine mehr oder minder große »Leibfreundlichkeit« zur Debatte bzw. die »Reue« über die angebliche »Leibfeindlichkeit« des Christentums in seiner Geschichte, wie es oft sehr verkürzt und entstellt behauptet wird, sondern die anthropologisch begründete Zuordnung des menschlichen Leibes zum personalen Selbstvollzug des Menschen. Der menschliche Leib zusammen mit den sexuellen Antriebskräften ist entweder realsymbolisch Ausdruck und Medium der personalen Selbsthingabe der Person an eine andere Person, die sich auch in der Vereinigung des Leibes darstellt, oder der Leib ist ein Ensemble von Möglichkeiten selbstbezüglichen Lustgewinns, wobei das Eigentliche der geist-leiblichen Lust, nämlich die Selbstüberschreitung und das Beim-andern-Sein-können, radikal verfehlt wird.

schenkt, was auf der anderen seine Gerechtigkeit verweigert. Vielmehr ist Gottes Barmherzigkeit der Weg, wie er diese Gerechtigkeit in der Welt durchsetzt, d. h. die Gerechtigkeit, wodurch er uns, die Sünder, zu Gerechten und Heiligen macht und uns dadurch in sein göttliches Leben als Liebe aufnimmt (vgl. Röm 1, 17; 3, 24–26).³

Wenn man theologisch und pastoral beim Thema der Wiederheirat Geschiedener weiterkommen will, muß zuerst der **theologische Status der Zweitehe** diskutiert werden. Von daher kann eine Zulassung zum Kommunionempfang zur Debatte stehen. Es wird natürlich vorausgesetzt, daß man theologisch überhaupt einen Zusammenhang von sakramentaler Christusgemeinschaft und der dem Geist und Gebot Christi entsprechenden Lebensführung erkennt. Wer sein sittliches Verhalten für reine Privatsache hält, das Gott und die Menschen nichts angeht, und wer auf der anderen Seite die Eucharistie nicht aus dem sakramentalen und existentiellen Vollzug der Einheit mit Jesus Christus in Glauben und Liebe, Erkennen und Handeln begreift, sondern in der Eucharistie nur ein beliebiges Anregungsmittel einer religiösen Innerlichkeit oder eines romantischen Gemeinschaftsgefühles versteht, dem wird die zugrundeliegende Problematik nur schwer zu vermitteln sein.

Eine theologisch verantwortliche Hilfestellung allerdings scheint aber von der Sache her notwendig, damit die pastorale Praxis mehr ist als ein bloßes Krisenmanagement, eine äußerliche Anpassung an den Druck der Verhältnisse unter Umgehung der klaren Weisung Jesu oder lediglich ein billiges Taktieren, um die Leute »bei der Stange zu halten«. Intellektuelle Redlichkeit, Mut zur Wahrhaftigkeit und die Sorge für das Heil des Menschen in Verkündigung und Seelsorge machen aber eine Auseinandersetzung mit dem besonderen Charakter der Weisungen und Gebote Gottes notwendig. Zwei extreme Lösungen scheinen von vornherein unannehmbar: Eine legalistische Verkürzung des Evangeliums von der sakramentalen Gegenwart der unauflöselichen Selbstzusage Gottes im unlösbaren Ja der Ehegatten zueinander oder eine kasuistische Durchlöcherung des

³ In popular-theologischen Schriften versucht man oft das Problem der Wiederheirat Geschiedener mit dem Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit zu lösen. Die Aufgabe des kirchlichen Amtes sei es, Jesu barmherziges Verhalten zu den Sündern nachzuahmen, indem man die anderwärts gültigen Gebote Gottes eben in diesem Sonderfall außer kraft setzt. Mißbräuchlich wird der biblische Begriff der Herzenshärte in die Diskussion geworfen. An den entsprechenden biblischen Stellen ist aber von Herzenshärte die Rede in dem Falle, daß der Mann aus einem, nach dem mosaischen Gesetz konzidierten Scheidungsgrund, seine Frau entläßt, was aber dem ursprünglichen Gotteswillen widerspricht. Eine ganz andere Frage ist es, wie die Kirche den ihr aufgetragenen Dienst der Versöhnung und auch der Wiederversöhnung gegenüber den Sündern in der Gemeinde ausüben kann (vgl. 2 Kor 5, 20). Die klassische und bis heute gültige Antwort auf die Erfahrung der Sünde in der Gemeinde der Heiligen lautet, daß es bei Reue, Umkehr und Bereitschaft zur größtmöglichen Wiedergutmachung im Bußsakrament eine volle Wiederversöhnung mit Gott **und** der Kirche gibt. Beim vorliegenden Problem kommt man nicht mit einem geforderten Recht auf Scheidung analog zur weltlichen Gesetzgebung weiter, sondern nur mit der Einsicht in die sittliche Forderung, die von der ersten gültigen und sakramentalen Ehe ausgeht, die aber im konkreten Fall nicht mehr als volle Lebensgemeinschaft realisiert werden kann unter Berücksichtigung der gewachsenen christlichen, sittlichen und menschlichen Werte der Zweitverbindung. In der Logik des Sakramentes der Wiederversöhnung gibt es eine Grenze in der Wiedergutmachungspflicht, die eben darin besteht, daß sie nicht um den Preis neuen Unrechtes durchgeführt werden darf. Daß die Kirche und insbesondere die kirchliche Autorität im Rahmen des Bußsakramentes auch für die Ehen unter Christen zuständig ist, ergibt sich aus dem eindeutigen Auftrag Christi an die Apostel und die aus dem Apostolat hervorgegangenen kirchlichen Dienste, für das Heil der Welt und auch der Glieder der Kirche Verantwortung zu tragen (vgl. 2 Kor 5, 20; Apg 20, 28; Hebr 13, 17; 1 Petr 5, 2–4).

Wortes Gottes mit manipulierenden Interpretationen der Heiligen Schrift, die auf das gewünschte Ergebnis hin »frisiert« wird. Eine theologische Interpretation muß sich vorbehaltlos der Grundaussage des Evangeliums über die Ehe öffnen. Dann kann in einem zweiten Schritt gefragt werden, was zu tun ist im Falle einer menschlich irreparablen Zerrüttung der Ehe bzw. dem Versuch eines der Ehegatten, mit einem anderen Partner eine eheliche Gemeinschaft einzugehen. Die theologischen und pastoralen Konzeptionen sind im Horizont der geistespolitischen und psycho-sozialen Bedingungen von Kirche und Glauben in einer »nach-christlichen Gesellschaft« zu entwickeln.

2. Zum theologischen Wesen der Ehe: Die Ehe als von Gott selbst eröffneter Raum menschlicher Existenz als Mann und Frau

2.1. Die Ehe in neuer Perspektive:

Der Anbruch der Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu

Jesu Wort und Willen ist für die Kirche und für den einzelnen Christen schlechthin maßgebend.⁴ Dabei unterstellen wir uns aber nicht blind der Autorität eines obersten Gesetzgebers, weil jede Argumentationsführung bei einem ersten Axiom notwendigerweise ansetzen muß. Jesus ist deshalb für uns die Grundorientierung, weil wir im Glauben ihn als die endzeitliche Vergegenwärtigung des universalen und jeden einzelnen Menschen betreffenden Heilswillens Gottes erkennen. Gott vermittelt seine Heilsgegenwart im Heiligen Geist durch die Kirche zu jedem einzelnen Menschen in seiner Kultur und geschichtlichen Epoche. Die theologische und pastorale Sorge um den Menschen in seiner ehelichen Existenz, aber auch in den damit verbundenen Problemen und im möglichen Scheitern der Ehe sind unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, wie der kirchliche Auftrag der Heilsvergegenwärtigung in diese konkrete Lebenssituation des Christen hinein umgesetzt werden kann.

Nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien wollten die Pharisäer Jesus in die zeitgenössische rabbinische Diskussion um die Anzahl oder das Gewicht der Ehescheidungsgründe hineinziehen. Aber Jesus läßt sich nicht zu einer Stellungnahme bewegen, die, grob gesagt, eine mehr juristisch-enge oder laxistisch-offene Praxis begünstigt. So vermeidet Jesus, das Thema der Ehe anzugehen mit den üblichen Kategorien, wobei auf der einen Seite das hohe **Ideal** steht und auf der anderen Seite der banale und oft so enttäuschende **Alltag der Ehe**, wo theologische Aspekte nichts mehr ausrichten können, sondern nur noch pragmatische Strategien der Schadensbegrenzung greifen. Jesus bewegt

⁴ Zum formgeschichtlichen und redaktionellen Hintergrund der sog. »Unzuchtsklauseln« vgl. u.a. P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung: Concilium 6 (1970) 326–332; R. Schnackenburg, Die Ehe nach dem Neuen Testament: ders., Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, München 1971, 414–434; ders., Frau, Ehe und Familie: ders., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I. Von Jesus zur Urkirche. Völlige Neubearbeitung, Freiburg-Basel-Wien 1986, 144–155; A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus = RNT, Regensburg 1986, 113–116, 389–392; J. Gnllka, Das Matthäus-Evangelium I. Teil = HThK I/1, Freiburg-Basel-Wien 1986, 159–171; ders., Das Matthäus-Evangelium II. Teil = ebd. 1988, 149–158.

sich allerdings auch nicht im vorgegebenen Rahmen des Hin und Her von Scheidungsgründen nun zu einer Art Superlegalismus hin, der jede **Ausnahme vom allgemeinen Gesetz** ausschließt.

Jesus versteht die Ehe in einem anderen hermeneutischen Rahmen. Er nimmt sie aus dem Bereich des »Gesetzes« heraus, wenn wir hier unter »Gesetz« die positiven Anordnungen eines Gesetzgebers verstehen, der die menschlichen Verhältnisse einigermaßen zu regeln versucht. Es ist klar, daß niemals alle Eventualitäten des Lebens erfaßt werden können und folglich immer Ausnahmen vom »Gesetz« zugelassen werden müssen, soll es im Einzelfall nicht zu Konsequenzen kommen, die die ursprüngliche Absicht des Gesetzgebers gänzlich entstellen. In diesem Sinn könnte es niemals ein »absolutes Gesetz« geben, das um seiner selbst willen um jeden Preis durchgesetzt werden müßte unter bloßer Berufung auf den willkürlichen Setzungswillen der entsprechenden Autorität und sei es auch der Autorität Gottes. Biblisch formuliert wäre dies nichts anderes als ein Buchstabengehorsam, der gerade vom Willen Gottes wegführt und für den Menschen Unheil und Gottesferne bedeutet. Unter »Gesetz« können wir auch nicht die gnadenlose Durchsetzung kosmischer Strukturen einer apersonalen »Natur« gegenüber ihren untergeordneten Teilelementen verstehen. Dies müßte zu einer völligen Entsittlichung und Entsubjektivierung des Menschen führen, d.h. zur Leugnung seiner freien personalen Verantwortung und seiner geistigen Stellungnahme zu den Herausforderungen, die an ihn von seiten Gottes ergehen.

Jesu definitive Stellungnahme zu Ehe und Scheidung läßt die Dialektik von allgemeingültigem Gesetz und kasuistischer Ausnahme schon hinter sich. Nur noch in einem analogen Sinne können wir von dem neuen »Gesetz Christi« (Gal 6,2) sprechen. Es ist die neue Gerechtigkeit (Mt 5,20), die Jesus mit der Ankündigung der Gottesherrschaft den Menschen anbietet. Durch die neue Gerechtigkeit werden die Jünger vollkommen, wie auch ihr himmlischer Vater vollkommen ist (Mt 5,48). Das religiöse und sittliche Verhalten des Menschen wird also charakterisiert als ein personales und responsorisches Verhältnis zu Gott. Gott ist dabei nicht ein kosmischer Ursprung oder der Erlasser eherner Gesetze. Gott ist die personale Fülle des Ursprungs aller geistigen und sittlichen Bewegung in der Welt. Er ist der Inhalt der personalen Zuwendung zum Menschen im Schöpfungsgeschehen und im heilsgeschichtlichen Bundeshandeln, das sich im Auftreten und in der Person Jesu Christi eschatologisch durchsetzt und erfüllt. So proklamiert Jesus als der endzeitliche Bote in Vollmacht die endgültige Durchsetzung der Gottesherrschaft in Welt und Geschichte. Wo Gott zur Herrschaft kommt, werden die lebensfeindlichen »Mächte und Gewalten« (vgl. 1 Kor 15,24; Eph 1,21) und sozialen Konstellationen, aber auch die psychischen Selbstblockierungen des Menschen überwunden. Gerade auch die gegengöttliche Willensrichtung des Sünders oder die Unfähigkeit, im eigenen Willen sich frei Gott ganz zu überantworten wegen »der Verhärtung des eigenen Herzens« findet ihr Ende. Nun ist der Mensch in seiner innersten Tiefe und Mitte, in seinem »Herzen« wieder zu Gott hin ganz offen (Mt 5,27). Der Heilige Geist ist in unser Herz ausgegossen, damit wir im und mit dem Sohn zu Gott Vater sagen können und unsere Selbstverwirklichung und Vollendung in der liebenden Gemeinschaft mit Gott, der selbst die Liebe ist, finden (Röm 5,5; Gal 4,4–6). Gottes Herrschaft unterwirft uns also nicht einer äußerlichen Gesetzgebung, an der sich nur formal unser Gehorsam erweisen würde mit der Aus-

sicht auf eine spätere Belohnung. Gottes Herrschaft bedeutet vielmehr, daß Gott selbst uns Menschen nahekommt, d. h. die Erfüllung unserer geistigen und willentlichen Selbsthingabe in der dreifaltigen Liebe Gottes ist. Der Glaubende erfüllt die Gebote, die aber eben nichts anderes sind als konkrete Formen personaler Begegnung mit Gott, die uns in den Weg zur Vollendung der Gottesherrschaft und der Selbstverwirklichung des Menschen in der Liebe zu Gott und zum Nächsten einweisen.

Die wirkmächtige Proklamation der Gottesherrschaft durch Jesus setzt also wieder beim ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes an, der den Menschen auf sein Abbild hin geschaffen hat als Mann und als Frau (vgl. Gen 1, 26–28). Diese ursprünglichste Form kreatürlicher personaler Interkommunikation ist eine authentische Analogie der transzendentalen Grundrelation des Geschöpfes zu Gott überhaupt.⁵ Von der Schöpfung an ist die eheliche Verbindung eines Mannes und einer Frau in der Liebe ein **Realsymbol** der Grundrelation zwischen der Schöpfung und Gott. Dies besagt schon, daß Schöpfung nicht allein den zeitlichen Anfang der Welt bezeichnet, sondern übergreifend eine ursprüngliche Heilsrelation bedeutet, die sich in der Höchstform personaler Interkommunikation der Geschöpfe, nämlich in der Ehe, ausdrückt. Jesu Rückverweis auf den ursprünglichen Schöpfungswillen läßt jeden Legalismus, jede Kasuistik und jede moralisierende Werkgerechtigkeit hinter sich. Es geht nicht um die Aufstellung eines Ideals, hinter dem die rauhe Wirklichkeit immer zurückbleiben muß. Gerade das »Gesetz des Mose« (Deut 24, 1–4) blieb hinter dem ursprünglichen Gotteswillen zurück, weil es mit den Konzessionen an die »Herzeshärte« der Menschen der gebrochenen Schöpfungsordnung Rechnung trug und damit die Sünde offenbar machte (vgl. Röm 3, 20).

In den Antithesen der Bergpredigt hält Jesus der auf Schadensbegrenzung ausgehenden Fassung des 6. Gebotes: »Du sollst nicht ehebrechen« (Ex 20, 6) als der mit göttlicher Vollmacht auftretende Verkünder der Gottesherrschaft die Formulierung entgegen: »**Ich aber sage euch:** Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat im **Herzen** schon Ehebruch begangen« (Mt 5, 27). Wir haben es hier nicht einfach mit einer Verschärfung des Gebotes als »Gesetz« zu tun. Vielmehr wird das Herz des Menschen angesprochen und befähigt, nicht nur äußerlich die Gebote zu erfüllen, sondern sich in die Gottesherrschaft der Liebe einzubergen und **positiv** den Inhalt der Ehe zu realisieren als einen Raum menschlicher Gemeinschaft, wo sich Gottes Herrschaft als die liebende Nähe des Schöpfers und Erlösers ereignet und Gestalt annimmt.

⁵ Das Gesagte gilt nur unter der Voraussetzung, daß die Begegnung mit dem konkreten welthaft Nächsten nicht nur ein sittliches Bewährungsfeld der Gottesliebe ist, sondern die Gottesliebe selber in der Weise ihrer welthaften Gegenständlichkeit. Vgl. hierzu K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe: ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 2¹⁹⁶⁸, 277–298, hier 295: »Es war die Frage nach der Identität von Gottes- und Nächstenliebe ... ob eine radikalere Einheit zwischen Gottes- und Nächstenliebe (als caritas) so obwalte, daß die Gottesliebe selbst immer auch schon Nächstenliebe sei, in der der Nächste — er wirklich selbst — geliebt werde. Wir können jetzt antworten: Die kategorial-explizite Nächstenliebe ist der primäre Akt der Gottesliebe, die in der Nächstenliebe als solcher Gott in übernatürlicher Transzendentalität unthematisch, aber wirklich und immer meint, und auch die explizite Gottesliebe ist noch getragen von jener vertrauend liebenden Öffnung zur Ganzheit der Wirklichkeit hin, die in der Nächstenliebe geschieht. Es ist radikal, d. h. in einer onto-logischen, nicht bloß moralischen oder psychologischen Notwendigkeit, wahr, daß, wer den Bruder, den er »sieht«, nicht liebt, auch Gott, den er nicht sieht, nicht lieben kann und einer Gott, den er nicht sieht, nur lieben kann, **indem** er liebend den sichtbaren Bruder liebt.«

Erst in diesem Kontext des erneuerten Menschseins vor Gott, dem Schöpfer, der Überwindung der Welt der Sünde und des Gesetzes und der christologischen Qualifikation und Vollendung der schöpferischen Heilsgegenwart Gottes in der Welt entsteht ein neuer Rahmen für Verständnis und Verwirklichung von Ehe.

Das bekannte Logion des historischen Jesus, das jede Möglichkeit von Ehescheidung aus dem theologisch gefaßten Wesen von Ehe heraus stringent ausschließt, ist in einer mehrfachen Fassung überliefert (Mt 5, 31 f.; Mt 19, 1–19; Mk 10, 11–12; Lk 16, 18; 1 Kor 7, 10–11). Die Frage, wie die einzelnen Evangelisten dieses Logion im Aufbau ihres Evangeliums situieren, braucht uns nicht im einzelnen zu beschäftigen. Matthäus hat dieses Logion an einer der beiden Stellen, an dem es bei ihm zitiert wird, im Zusammenhang der Antithesen der Bergpredigt redaktionell eingefügt.⁶ Entscheidend ist insgesamt, daß das Wort Jesu zur Ehe und Ehescheidung im Rahmen der Verkündigung der Gottesherrschaft zu verstehen ist. Die Textvarianten ergeben sich im einzelnen aus dem unterschiedlichen Adressatenkreis (Judenchristen oder Heidenchristen) bzw. auch aus dem Umstand, wonach das Scheidungsverbot aus der Sicht des Mannes oder der Frau formuliert wird.

Dem Inhalt nach ist aber die Aussage Jesu eindeutig:

»Da kamen Pharisäer zu ihm und fragten: Darf ein Mann seine Frau aus der Ehe entlassen? Damit wollten sie ihm eine Falle stellen. Er antwortete ihnen: Was hat euch Mose vorgeschrieben? Sie sagten: Mose hat erlaubt, eine Scheidungsurkunde auszustellen und die Frau aus der Ehe zu entlassen. Jesus entgegnete ihnen: Nur weil ihr so hartherzig seid, hat er euch dieses Gebot gegeben. Am Anfang der Schöpfung aber hat Gott sie als Mann und Frau geschaffen. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen. Zu Hause befragten ihn seine Jünger noch einmal darüber. Er antwortete ihnen: Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehe-

⁶ Die Einfügung des Jesus-Logions von Ehe und Ehescheidung in die Bergpredigt ist formgeschichtlich sekundär (vgl. Mt 5, 31 f.). Dies ergibt sich allein schon daraus, daß bei Matthäus selbst und erst recht bei den anderen Evangelisten dieses Jesuswort in einem anderen Zusammenhang steht. Der Sinn der Antithesen der Bergpredigt besteht darin, daß Jesus eine bloß äußerliche Gesetzeserfüllung überwinden will. Er hebt die Gebote nicht auf, sondern er möchte sie gerade in der inneren Herzenshingabe an Gott erfüllt sehen. Dies betrifft auch das Gebot des Ehebruchs. Es reicht nicht aus, nur äußerlich treu zu bleiben. Es gilt gerade, dem Willen Gottes gerecht zu werden, indem die Treue zum Ehepartner aus dem Herzen hervorgeht, in dem der Jünger Jesu mit Gott selbst in einer liebenden Gemeinschaft steht. Jesus will in der Bergpredigt nicht ein hohes Ideal aufrichten, angesichts dessen in der Wirklichkeit aber immer neu Kompromisse geschlossen werden müßten. Der Christ kann kraft der Gnade in der Tat das neue Gebot der Liebe gegenüber Gott und dem Nächsten aus der innersten Tiefe und Mitte seines Angesprochenenseins durch Gott erfüllen. Man kann also das in diesem Zusammenhang der Bergpredigt sekundär eingefügte Verbot der Ehescheidung nicht als ein hohes Ideal ansetzen, das aber leider in der Realität nicht immer zu erfüllen ist. Man sagt, so wie die Kirche etwa bei dem Verbot des Schwörens und des Eides Kompromisse gemacht habe, so müßte dies auch analog für das Verbot der Ehescheidung gelten. Es sei umgekehrt nicht einzusehen, warum die Kirche das Ehescheidungsverbot wörtlich nehme und bei anderen Aussagen der Bergpredigt auf eine wortwörtliche Auslegung und Anwendung verzichte. Dazu ist aber anzumerken, daß die Kirche trotz des Nichtverbotes des Eides als einer Form bürgerlichen Rechtslebens keineswegs auf die innere Wahrhaftigkeit als Grundlage des neuen Gebotes Christi und seines Geistes verzichtet hat. Auch der Sache nach ist es etwas anderes, wie das Gebot der inneren Wahrhaftigkeit in den konkreten Lebensumständen im einzelnen konkretisiert wird oder wie die schöpfungstheologisch grundgelegte Verantwortung für den gewählten Ehepartner wahrgenommen wird.

bruch. Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entläßt und einen anderen heiratet« (Mk 10, 2–12).

Entscheidend ist hier der Rückgriff auf den Anfang mit der Verwirklichung des ursprünglichen Schöpfungswillens Gottes vor dem Eintritt der Herrschaft der Sünde, sodann die schöpfungsgemäße Aufeinanderhinordnung eines Mannes zu einer Frau, die sich in Liebe zu einer Gemeinschaft des Lebens, des Leibes und des Geistes verbinden.

Die von Moses bezeichnete Möglichkeit der Scheidung durch die Ausstellung der Scheidungsurkunde für die Frau, sei es um sie durch diese Urkunde zu verstoßen oder sie vor dem Vorwurf, eine entlaufene und ehebrecherische Frau zu sein, zu schützen, weist auf die Herzenshärte der Menschen unter der Herrschaft der Sünde, d. h. zur Zeit des vom Menschen zurückgewiesenen Heilswillens des Schöpfergottes hin.⁷ Der Mensch ist durch die Sünde stumpf geworden gegenüber dem Anruf Gottes im Nächsten, d. h. dem Menschen, dem er sich ganz anvertraut und der sich ihm erschlossen hat in der Tiefe seiner Seele und seines Leibes, in der das absolute Ja-Wort Gottes und die unverbrüchliche Liebe des Schöpfers zu eben diesem Geschöpf aufscheint. Der andere Mensch, dem ich mich in der Weise der ehelichen Existenz überantworte, bedeutet für mich deshalb eine letzte Herausforderung meiner Verantwortung, weil ich ihn nur im Licht des absoluten Ja-Wortes Gottes erkennen kann und weil ich in ihm auch Gott selbst begegne. Die Ehe ist in der ursprünglichen Schöpfung nämlich das Realsymbol der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Die Verhärtung des Herzens gehört der Welt des äußeren Gesetzes an. Hier gibt es keine innere glaubende Hingabe, weil der Heilige Geist fehlt, der unser Herz weich macht und auf Gott hin in Bewegung setzt. Damit bedeutet Herzenshärte nur ein anderes Wort für die Geistverlassenheit des Menschen, für den Unglauben, für das Ausbrechen aus Gottes Herrschaftsbereich, für die Verweigerung der Liebe und damit die letzte Selbstverfehlung menschlicher Existenz in umfassender Weise vor Gott und in konkreter Gestalt im Hinblick auf den unmittelbar anvertrauten Nächsten.

In diesem Sinne müssen wir sagen, daß es vom Scheidungsverbot Jesu keine Ausnahme geben kann. Gemeint ist aber keine positivistische Gesetzgebung für das äußere Verhalten, sondern eine Beschreibung der Ehe als eine Wirklichkeit, die im Mysterium Gottes, des Schöpfers, Erlösers und Vollenders des Menschen gründet. Gott in seiner Treue bindet sich selbst so real an den Menschen, daß der Mensch sich endgültig an Gott und seine Weisung binden kann. Er verwirklicht gerade darin seine Freiheit, wenn er in der relationalen Hinordnung auf den Mitmenschen seine relationale und responsorische Gemeinschaft mit Gott findet. Hier fällt die Abkehr des Menschen aus dem Herrschaftsbereich der Sünde zusammen mit der Unterstellung unter den Herrschaftsbereich Gottes, der in Jesus Christus siegreich in die Welt eingetreten ist. Der Anruf Jesu ermöglicht die Antwort des Menschen und die Selbstunterstellung unter die Herrschaft Gottes in den Akten des Glaubens und der Nachfolge bzw., nachösterlich formuliert, auch der Taufe,

⁷ Der nur in der Heiligen Schrift vorkommende Begriff der Herzenshärte meint nicht nur eine mangelnde Sensibilität für den menschlichen Partner. Gefühlskälte und Roheit im Umgang miteinander sind vielmehr schon Manifestationen einer tieferliegenden Verkehrtheit des Herzens, die in der Verstockung des Willens gegenüber dem Gebot und Heilswillen Gottes gründet. Herzenshärte bedeutet im biblischen Verständnis darum einfach Unglauben und Verstockung des menschlichen Willens gegenüber den Heilsabsichten Gottes (vgl. Ex 7. 14; 13. 15; Apg 20. 27; Mk 16. 14; Röm 2. 5).

der Eingliederung in die Kirche und der sittlichen Lebensgestaltung nach der Gesinnung und dem Beispiel Jesu Christi. Die Existenzform des Christen gründet in der Gottesherrschaft. Aber sie läßt diese auch zeichenhaft in der Welt aufscheinen. Die Existenzform des Christen bezeugt den Anbruch der neuen Welt und die Überwindung des alten Aons und zugleich die Antizipation der vollendeten Gottesherrschaft am Ende der Zeit.⁸

Nun scheint es aber dennoch eine Ausnahmeregelung zu geben. Die vieldiskutierte Matthäische »Unzuchtsklausel« (Mt 5, 32; 19, 9) formuliert eine Einschränkung des unbedingten Scheidungsverbot: »obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt«.⁹

Exegetisch ist heute so viel sicher, daß diese Klausel nicht zum ursprünglichen Jesuswort gehörte.¹⁰ Es handelt sich wohl um eine redaktionelle Einführung des Evangelisten. Sie spiegelt wahrscheinlich eine Diskussion in der judenchristlich geprägten Gemeinde dieses Evangeliums wider. Dabei geht es um die Auseinandersetzung zwischen der Schule Hillels und Schammais über berechnigte oder nicht berechnigte Scheidungsgründe. Was nun aber inhaltlich mit **porneia** gemeint ist, bleibt dennoch unklar. An ernstzuneh-

⁸ Man verkürzt die Bedeutung Jesu, wenn man ihn nur als Verkünder einer neuen Moral versteht, die es ermöglicht, in einer noch unheiligen Welt einige Orientierungspunkte zu setzen. Jesu Ansage der Gottesherrschaft bedeutet vielmehr gerade auch durch seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung die totale Überwindung der alten Welt der Sünde und der Gottesferne. Durch die Taufe wird der glaubende Jünger Jesu zu einem neuen Geschöpf, das in der Lage ist, den Willen Gottes zu erfüllen. Allerdings bleibt, wie aus der klassischen Rechtfertigungslehre hervorgeht, im Menschen noch die Schwäche des von der Konkupiszenz bedrängten neuen Willens, die den Menschen wieder zur Sünde verleiten und dem Herrschaftsbereich der alten Welt erneut ausliefern kann. Diese ist zwar durch Christus im getauften Menschen grundsätzlich überwunden worden, aber auf die Hoffnung ihres Offenbarwerdens und ihrer Vollendung bei der Wiederkunft Christi hin (vgl. Röm 6–8). Obwohl der Mensch durch die Taufe unverlierbar schon der neuen Welt geweiht ist, vollzieht sich sein Leben doch noch unter der Bedrohung der Sünde, wenn er täglich um die Vergebung seiner Fehler und Nachlässigkeiten bittet bzw. dort, wo durch die schwere Sünde die Rechtfertigungsgnade verlorengegangen ist, im Sakrament der Wiederversöhnung die Rechtfertigungsgnade neu in sich wirksam werden läßt. Vgl. hierzu das 7. und 11. Kapitel des Rechtfertigungsdekretes des Konzils von Trient (DS 1528–1531, 1536–1539).

⁹ Grundsätzlich ist festzustellen, daß sich Jesus jenseits der zeitgenössischen Diskussion um Ausnahmen vom Scheidungsverbot bewegt. Die Kategorien sind hier nicht allgemeines Gebot und Ausnahme im Einzelfall, sondern der Anbruch der universalen Gottesherrschaft und die Entsprechung des Menschen zu dieser neuen Wirklichkeit in einem neuen Leben aufgrund von Glaube und Nachfolge Jesu. Die Begründung der Unauflöslichkeit der Ehe eben nicht in einer positiven Anordnung, sondern in dem von Gottes Schöpfertat zweigeschlechtlich bestimmten Wesen des Menschen als einer dialogisch bestimmten Personalgemeinschaft macht die Unauflöslichkeit der Ehe nicht von der Bedingung abhängig, daß die beteiligten Partner dies in jedem Augenblick subjektiv für sich realisieren können. Gott schafft den Tatbestand der Lebensgemeinschaft, auf den das menschliche Bewußtsein je und je Bezug nimmt. Bei Matthäus 19 ist das Jesuswort über die Ehe verknüpft mit einem anderen Logion zur Ehelosigkeit um der Basileia willen (vgl. Mt 19, 1–12). Die Überleitung von der Auseinandersetzung mit den Pharisäern um die Ehescheidung zur Jüngerbelehrung über die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen geschieht durch die Frage der Jünger, ob es nicht besser sei, überhaupt nicht zu heiraten, wenn die Unauflöslichkeit der Ehe so unbedingt gilt und scheinbar den konkreten Menschen in seinen Möglichkeiten überfordert. Jesus antwortet damit, daß nicht alle dieses Wort fassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Dies bezieht sich aber wohl auf die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (vgl. J. Gnllka, Das Matthäus-Evangelium II. Teil, a. a. O. 145: »Das schwer zu fassende Wort, von dem Jesus in seiner Antwort redet, ist das folgende. Dafür spricht, daß es nur Gottes Gabe verdankt ist, es zu fassen. Damit muß etwas Außergewöhnliches, nicht von jedem Akzeptiertes gemeint sein. Die Ehebelehrung galt allen. Weil es sich um eine eigene Gabe oder Berufung handelt, ist das Mißverständnis abgewehrt, daß Ehelosigkeit aus der Flucht vor der Ehe resultiert, wie es die Feststellung der Jünger, die nicht besonders glücklich formuliert ist, nahelegen könnte.«)

¹⁰ Vgl. die kurze Übersicht zur exegetischen Diskussion und Literatur bei R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des neuen Testaments. Bd. 1, a. a. O., 144–155.

menden Interpretationsversuchen bleiben wohl nur zwei Möglichkeiten übrig. Gemeint ist mit Unzucht einfach eine sexuelle Verfehlung im Einzelfall oder der Tatbestand fortgesetzter Prostitution. Dies würde also eine Entlassung der Frau aus der Ehe erlauben, ohne daß man sie zur Ehebrecherin macht bzw. sie zu einer ehebrecherischen Verbindung nötigt. Der Tatbestand des Ehebruchs liegt aber auch vor, wenn ein Mann eine Frau, die aus einer Ehe entlassen wurde, heiraten will.¹¹ Gemeint können aber auch irreguläre Eheverbindungen zwischen Juden und Heiden sein, die dem alttestamentlichen Gesetz widersprechen (Lev 18). Es könnte sich womöglich also um eine Konzession an legalistische Kreise im Juden-Christentum handeln, etwa analog zu den Bestimmungen des Apostelkonzils, daß die Heiden-Christen sich um des Friedens mit den Juden-Christen willen von Verunreinigungen durch Götzenopferfleisch von Unzucht (porneia), Ersticktem und Blut zu enthalten hätten (vgl. Apg 15, 20). Die klassische altkirchliche Auslegung hat mit dieser Klausel aber nur die Möglichkeit der Trennung der Ehegatten von Tisch und Bett, jedoch keine Scheidung mit der Möglichkeit einer Wiederverheiratung, verbunden.¹² Die orthodoxen Kirchen kennen unter dem Druck der Ehegesetzgebung der byzantinischen Kaiser seit dem Mittelalter und dann die evangelischen Christen seit der Reformation darin einen echten Ausnahmefall, der die gültig geschlossene Ehe **dem Bande nach** scheidet und somit die Möglichkeit einer auch kirchlich legitimen Wiederverheiratung ermöglicht. Man wird in heutiger Exegese aber nicht mehr davon ausgehen können, daß der Evangelist eigenmächtig wagte, eine Ausnahme von Jesu Weisung zu konzedieren. Er wollte vielmehr Geist, Sinn und Wortlaut des Gebotes Jesu auf eine in seiner Gemeinde begegnende konkrete Situation anwenden. Eine Bestätigung für diese Vermutung können wir in der paulinischen Auslegung finden. Paulus spricht erstmals aufgrund dieses Jesuswortes von einem **Eheband**, das zwischen den Ehegatten entstanden ist, das nur durch den Tod gelöst werden kann (Röm 7, 2; 1 Kor 7, 39). Für den Fall, daß Mann und Frau in der Ehe sich heillos zerstreiten, fordert Paulus als ein **Gebot des Herrn**, daß die Partner entweder unverheiratet bleiben oder sich wieder versöhnen sollen: »Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen — wenn sie sich aber trennt, so bleibe sie unverheiratet oder ver-

¹¹ Vgl. J. Gnilka, *Das Matthäus-Evangelium I. Teil*, a. a. O., 169: »Wenn die ehebrecherische Frau sich ihrem Mann entfremdet hat, so bleibt unklar, ob der Mann die Frau entlassen muß oder darf. Für das Judentum (und andere antike Rechtssysteme) bestand die Pflicht der Entlassung. Die ehebrecherische Frau war dem Mann verboten. Der Mann wäre der Ehrlosigkeit (Atimie) verfallen. Deutlich ist, daß die Unzuchtsklausel sich wieder dem Sinn von Dt 24, 1 ff nähert. Hinter dem Verbot der Berührung der ehebrecherischen Frau oder der Möglichkeit, sie zu entlassen, ist ein archaisches Sexualtabu zu vermuten. Es ist an den ›Greuel vor Jahwe‹ von Dt 24, 4 zu erinnern oder an die Priestergesetze wie Lv 21, 7. 13 f.; Ez 44, 22. Die Dürftigkeit des Textes läßt eine weitere Frage offen: War dem Mann, der die ehebrecherische Frau verstoßen hatte bzw. mußte, eine Neuheirat möglich? Von Wiederheirat des Mannes wird expressis verbis nicht gesprochen ... Die Strenge der 2. Antithese könnte zu der Vermutung Anlaß geben, daß Mt an der Weisung von der Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten hat. Dennoch bleibt seine Anpassung an jüdische Verhältnisse hinter dem Wort Jesu zurück.«

¹² Die Trennung von Tisch und Bett bedeutet nur eine Suspendierung des Vollzuges der Lebensgemeinschaft, die zum Wesen der Ehe gehört, aber nicht eine grundsätzliche Nichtigkeit der Ehe als einer die beiden Partner im Gewissen bindenden Relationsgemeinschaft. Vgl. zur klassischen Auslegung bei Hieronymus und Augustinus die Studie von H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce = Théologie historique* 13. Paris 1971. 277–358.

söhne sich wieder mit dem Mann —, und der Mann darf die Frau nicht verstoßen« (1 Kor 7, 10f.).

In diesem Kontext versucht Paulus in einer vergleichbaren Situation wie Matthäus eine Antwort auf ein ganz konkretes Problem zu geben. Es ist die Frage nach der Trennung von einem ungläubigen Ehegatten, der mit einem gläubig gewordenen Partner nicht weiter zusammenleben will. Paulus versteht seine Antwort nicht als eine Einschränkung des Herrengebotes, sondern als eine von seiner eigenen Autorität getragene Auslegung auf einen Spezialfall hin. Paulus spricht allerdings nicht ausdrücklich von einer Wiederheirat. Aber er scheint sie doch unter Umständen zuzulassen. Theologisch ist an diesem sogenannten *privilegium Paulinum* nicht nur interessant, daß es die Grundlage für eine spätere spezifische kirchenrechtliche Regelung für die Ehen von Gläubigen und Ungläubigen geworden ist. Entscheidend scheint seine Überzeugung zu sein, daß die Unauflöslichkeit der Ehe nur in einem Rahmen voll zum Tragen kommt, in dem beide Partner das ihre Ehe konstituierendes Ja-Wort zueinander aus der Tiefe ihres existentiellen Christusglaubens, eben im Rahmen der angenommenen Gottesherrschaft, gesprochen haben oder im Falle des Gläubigwerdens in diesen Horizont der Gottesherrschaft hinein erneuern, ratifizieren oder unter Umständen auch in der Wurzel sanieren.¹³

Selbstverständlich gilt all das bisher Gesagte wechselweise für Mann und Frau. Vorrechte des Mannes bezüglich der Scheidung gibt es nicht. Es ist auch nicht nur die Frau, die die Ehe brechen kann, sondern ebenso der Mann. Diese Abweichung von der bekannten jüdischen und hellenistischen Vorstellung ist mehr als ein kulturgeschichtlicher Fortschritt in der Emanzipation der Frau. Es ist viel tiefer darin begründet, daß Mann und Frau in der personalen Heilsrelation zu Gott vollkommen gleich sind und daß damit auch im Bezug auf die Ehe ihr gegenseitiges Ja-Wort im Glauben diese als das Realsymbol des Wortes Gottes zu uns Menschen konstituiert (vgl. 1 Kor 11, 1; Gal 3, 28). Die Unauflöslichkeit der Ehe kommt also erst durch das gläubige und existentielle Leben der getauften Christen »im Herrn« (1 Kor 7, 39) voll zur Geltung als Zeichen und Gegenwart der neuen Wirklichkeit in Jesus Christus.

¹³ Wenn die Ehe schon in der Schöpfung ein sakramentales Zeichen der unauflöselichen Bindung und Treue Gottes an seine Schöpfung und an die Menschheit ist, so impliziert dies auch die Tatsache, daß durch die Sünde die Schöpfungswirklichkeit der Ehe an sich zwar nicht aufgehoben wird, aber in ihrer sakramentalen Erscheinung wesentlich verdunkelt wurde. Damit die Ehe im vollen Sinn wieder sakramental werden kann, ist es vom inneren Wesen der Ehe erforderlich, daß die beiden Ehegatten ihr persönliches Ja-Wort zueinander, ihre Treue und Liebe als eine Konkretisierung ihres glaubenden und liebenden Grundverhältnisses zu Gott in Jesus Christus akzeptieren und dezidiert als solches auch wollen. Ohne diesen im Glaubensakt selbst wurzelnden Willen zu einer christlichen Ehe kommt darum auch eine Ehe unter bloß formell der Kirche angehörenden Christen nicht im vollen sakramentalen Sinne des Wortes und damit auch nicht Unauflöslichkeit zustande. Wenn gewiß die Ehe unter Christen an sich Sakrament ist, dann heißt dies aber noch nicht, daß sie es in jedem konkreten Einzelfall auch automatisch ist im Widerspruch zur Intention der Kirche oder auch nur unter Außerachtlassung der kirchlichen Intention. Im Lehrentscheid für die Armenier (1439) formuliert das Konzil von Florenz: »Alle diese Sakramente werden in drei Stücken vollzogen: durch den dinglichen Vollzug als Materie, durch die Worte als Form, durch die Person des Spenders, die das Sakrament erteilt in der Absicht, zu tun, was die Kirche tut. Wenn eines von diesen drei Stücken fehlt, so wird das Sakrament nicht vollzogen« (NR 503; DS 1312).

2.2. Die Ehe im Licht der sakramentalen Einheit Christi mit der Kirche, die sein Leib ist (Eph 1,23)

Die Ehen in der frühen Christenheit paßten sich durchaus in den sozialen und ökonomischen Rahmen der jüdischen und hellenistischen Kulturen ein. Aber bei aller Bandbreite in der konkreten Ausgestaltung war klar, daß mit dem Anbruch der Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu und ihrer Vollendung in Kreuz und Auferstehung Christi die Ehe eine neue innere Dimension gewonnen hat. Sie ist ihrem inneren Wesen nach die in der Schöpfung fundierte Grundform der interpersonalen Gemeinschaft des Menschen, der nach dem Abbild Gottes konstituiert ist als Mann und Frau. Jesus Christus hat diese Urgestalt der Ehe nicht nur äußerlich wiederhergestellt und den moralischen Anspruch erhöht, sondern die Ehe ist durch die christologische Qualifikation der Schöpfung selber in ihrer inneren Wesenstiefe christologisch geprägt worden. Ehe ist als Lebensform durch die neue Wirklichkeit Christi bestimmt und so dem subjektiven Ehemillen der Ehepartner vorgegeben und aufgegeben. Die Neuschöpfung des Menschen in Glaube und Taufe und die Teilnahme am Sohnesverhältnis Jesu Christi im Heiligen Geist zum Vater kann für die Ehe nicht nur bedeuten, daß sie einen zusätzlichen ethischen Impuls erhalten hat, daß man nun in einem besonderen Sinne »christlich« miteinander umgeht, um inmitten einer bösen Welt einen Ordo moralischer Selbstheiligung abzugrenzen. Ehe ist selbst heilig, da sie eine Partizipation und Manifestation des sich in Jesus Christus selbst zusagenden und heiligenden Gottes darstellt. Als von Gott begründete Personalgemeinschaft in Leib, Leben und Geist ist sie ein konkreter Erscheinungsraum der Gnade und des reuelosen Bundesangebotes Gottes in seiner unverbrüchlichen Treue.¹⁴

Im Epheserbrief ist von der Ehe die Rede, insofern sie das Mysterium der Einheit Christi mit seiner Kirche widerspiegelt.

Gewiß erscheint Ehe zunächst in einem paränetischen Zusammenhang. Aber die Ermahnung beruht auf einem theologischen Fundament, das eigens reflektiert werden muß. Es ist für die Auslegung wichtig, daß man nicht nur die üblicherweise immer zitierten Verse betrachtet, die sich unmittelbar mit der Ehe beschäftigen. Was gemeint ist, ergibt sich nur aus dem übergreifenden Zusammenhang, wo von dem neuen Leben des Getauften in Glaube und Liebe die Rede ist, wodurch der Christ zu einem Glied am Leibe Chri-

¹⁴ Wenn die Ehe als Sakrament auch nur durch die im Glauben vollzogene Intention zustande kommt, so bedeutet dies nicht, daß sie als Sakrament nur solange fortbesteht, wie die menschlichen Ehepartner dies aktuell wollen. Durch den Eheabschluß entsteht eine Entschiedenheit für den Partner als eine bleibende Verpflichtung, die der Beliebigkeit jeweils anderer Orientierungen entzogen ist. Da Gott selbst der ursprüngliche Stifter der ehelichen Bindung ist in der sakramentalen Erscheinungsform des menschlichen Ehekonsenses, ist Gott selber auch der Träger der daraus entstandenen Ehwirklichkeit, durch die er seine bleibende Bundestreue in der Welt anzeigt und realisiert. Dies gilt analog zur Taufe. Ohne den persönlichen Glauben kommt der Inhalt des Taufsakramentes nicht zustande. Aber auch da, wo der subjektive Glaube aufhört, bleibt die sakramentale Inanspruchnahme dieses Menschen durch Gott bestehen. Dies will die Lehre vom sakramentalen Charakter zum Ausdruck bringen. Auch das Eheband ist ja gleichsam ein sakramentaler Charakter und eine bleibende Bestimmtheit der Person durch Gottes Gnadenhandeln, wenn auch im Unterschied zum unauslöschlichen Taufsigel durch den Tod dieser quasisakramentale Charakter der Ehe aufgehoben wird. Daß der Bund zwischen Gott und den Menschen nicht eine beliebige Abmachung ist, die vom Willen der einen oder anderen Seite abhängt, zeigt etwa Tim 2, 11–13: »Wenn wir mit Christus gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben ... Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen.«

sti wird, der die Kirche ist (vgl. Eph 4, 17–5, 33).¹⁵ Der Verfasser des Briefes spricht von dem neuen Leben in Jesus Christus. Wer glaubt und die Taufe empfangen hat, hat den alten Menschen der egoistischen Begierde, d. h. der zügellosen Selbstsucht des »Fleisches«, eben des Menschen ohne den Heiligen Geist, abgelegt. Er hat nun das »Siegel des Heiligen Geistes Gottes« empfangen und ist »in Geist und Sinn Jesu Christi erneuert« worden. Er hat den »neuen Menschen« angezogen, der »nach dem Bild Gottes geschaffen« ist »in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit« (Eph 4, 24). Daraus ergibt sich das Leben im Geist Gottes mit der Güte zueinander, mit Barmherzigkeit und Vergebung, der Nachahmung Gottes, der Liebe zueinander aufgrund der Liebe Christi zu uns und seiner Hingabe für uns als »Gabe und Opfer, das Gott gefällt«. Dazu gehört die wechselseitige Unterordnung in Jesus Christus (und eben nicht eine einseitige und damit falsch verstandene entmündigende Unterordnung der Frau unter den Mann) und damit die Nachahmung seiner Erniedrigung und seines Gehorsams für uns. Dieses gegenseitige Zugetansein aller Gemeindeglieder in Unterordnung, Liebe, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit und Güte findet nun noch einmal eine spezifische Verwirklichung im ehelichen Zusammenleben von Mann und Frau.

Die heilsgeschichtlich sich vollziehende Zuwendung Jahwes zu Israel hat sich in Jesus Christus in einem endzeitlichen Bund verleiblicht. Er stellt sich dar als die Einheit von Jesus Christus und dem neuen Gottesvolk in seinem Leib, der Kirche (vgl. Kol 1, 18; Eph 1, 23). Die Kirche geht aus dem Heilswirken Jesu hervor und lebt beständig aus ihm. Sie ist gleichsam wie ein Leib mit dem Haupt verbunden in der unumkehrbaren Relation von bleibendem Ursprung und Grund in Christus und seiner Erscheinung oder Leibhaftigwerdung in der Welt. Christus bleibt seiner Kirche gegenüber transzendent, aber gerade als der Herr der Kirche schenkt er sich ihr in Liebe und offenbart in ihr die neue Welt der Gottesherrschaft. Die antwortende Liebe der Kirche zu Christus kommt aber nicht äußerlich zur Liebe Christi hinzu. Liebe und Gehorsam der Kirche entspringen der liebenden Zuwendung Gottes zur Menschheit und vergegenwärtigen sie welthaft und kategorial greifbar. Glaube und Liebe der Kirche sind die realsymbolische Vergegenwärtigung der Liebe Gottes zu uns.

Die Analogie zur Ehe besteht nun nicht darin, daß es zwischen Christus und der Kirche eine unumkehrbare Relation in der Stiftung der Einheit gibt. Die Analogie besteht in der wechselseitigen Liebe von Mann und Frau, die die Einheit stiftet. (Das eigentliche Sinnziel der Aussage des Epheserbriefes ist es also nicht, zu sagen, daß der Mann vor der Frau einen Primat hat, so wie Christus den Primat vor der Kirche innehat. Die Analogie ist vielmehr dort anzusetzen, wo die wechselseitige Liebe von Mann und Frau, die sich zur Einheit des einen Fleisches verbindet, eine zeichenhafte und reale Vergegenwärtigung der Liebe Jesu Christi darstellt, die die Einheit von Christus und Kirche in dem **einen** Leib stiftet.) Die unumkehrbare Relation zwischen Christus und der Kirche dürfte in der Ehe in anderer Hinsicht analog verwirklicht sein, nämlich zwischen dem ursprünglichen Stiftungshandeln Gottes und dem davon getragenen und vollendeten menschlichen Ja-Wort der beiden Ehepartner zueinander. Denn Gott selbst ist es, der die

¹⁵ Zur Gegenüberstellung des alten und neuen Menschen als Grundlage für ein christliches Eheverständnis und Eheleben vgl. J. Gnilka, Der Epheserbrief = HThK X/2, Freiburg-Basel-Wien ²1977, 226–289.

Ehe zur Einheit bindet und der in der eschatologischen Bundeszusage an uns in Jesus Christus eine endgültige und irreversible ganzheitliche Selbsthingabe des Menschen an Gott und an den Nächsten, besonders in der Gestalt des geliebten Ehepartners, eröffnet hat.

In dieser Weise deutet der Apostel das alttestamentliche Wort vom Mann, der Vater und Mutter verläßt, um sich an seine Frau zu binden und mit ihr eine unauflösbare Lebensgemeinschaft »im Fleisch« (vgl. Gen 2, 24) zu werden, auf Christus selbst, der sich die Kirche als Braut und Frau erwählt hat, um mit ihr ein Fleisch und ein Leib zu sein. Diese sakramentale Einheit Christi mit seiner Kirche stellt sich nun abbildlich in der Einheit und Gemeinschaft von Mann und Frau dar und erscheint in ihr.

Der Bezug auf die Ehe ist also mehr als ein didaktisches Exempel. Es geht darum, daß die Ehe als das in der Schöpfung begründete ursprüngliche Realsymbol der Heilsgegenwart Gottes in der Welt im Realsymbol der liebenden Einheit von Christus und Kirche geschichtlich seine Vollendung gefunden hat. Das hebt aber die realsymbolische Tiefe der Ehe von Mann und Frau nicht auf, sondern qualifiziert sie christologisch und macht Ehe (im Rahmen der Gegenwart Christi in seiner Kirche) zu einem zeichenhaften und wirksamen Selbstvollzug der Kirche Christi und damit auch zu einem »Sakrament« durchaus im späteren Sinne der Terminologie, in dem man von den sieben sakramentalen Selbstvollzügen von Kirche spricht.¹⁶ Denn Mann und Frau sind »Glieder seines Leibes, der Kirche« (Eph 5, 30). Damit vollzieht sich in ihnen auch dieses Mysterium der Bundeseinheit von Christus und Kirche aufgrund der unzerstörbaren Treue Gottes zu seinem Volk. Die Ehe zwischen Getauften und aktuell und existentiell auch gläubigen Christen ist darum von sich her Sakrament, das das in der Schöpfung gegebene Urbild der Bundeseinheit Gottes mit der Menschheit repräsentiert und zugleich an seiner, in Jesus Christus vertieften, Realität auch partizipiert.

Es war also nicht der zufällig in diesem Zusammenhang begegnende Terminus *mysterium* oder *sacramentum*, der später von der Sakramentalität der Ehe hat sprechen lassen.¹⁷ Nachdem im 12. Jahrhundert der Sakramentsbegriff zu einem spezifischen theologischen Terminus geprägt wurde, hat man dann ohne Probleme im Osten und Westen die tiefere Einsicht in das Wesen der Ehe im Kontext der Gottesherrschaft des Christusmysteriums und der Erneuerung des Menschen im Heiligen Geist sowie der ekklesialen Grundform

¹⁶ Zur Wesensbestimmung und damit zur Möglichkeit einer Zählung und Klassifizierung der Sakramente in der Früh- und Hochscholastik vgl. J. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik* = HDG IV/1a, Freiburg-Basel-Wien 1980, 119–172. Einen Überblick über die gegenwärtige Diskussion der Sakramentalität der Ehe bietet U. Baumann, *Die Ehe — ein Sakrament?*, Zürich 1988. Vgl. besonders J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*: G. Krems u. R. Mumm (Hg.), *Theologie der Ehe*, Regensburg/Göttingen 1969, 81–115; W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977; K. Reinhardt, *Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht*: K. Reinhardt/H. Jedin, *Ehe. Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971; E. Schillebeeckx, *Marriage. Human Reality and saving Mystery*, London 1965, 1980; K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament*: ders., *Schriften zur Theologie XIII. Einsiedeln-Zürich-Köln* 1967, 519–540; K. Lehmann, *Zur Sakramentalität der Ehe*: F. Henrich u. V. Eid (Hg.), *Ehe und Ehescheidung*, a. a. O., 1972, 57–71; H. Volk, *Das Sakrament der Ehe*, Münster i. W. 41962.

¹⁷ Von der Sakramentalität im heutigen technischen Sinne des Begriffs ist erstmals auf dem Zweiten Laterankonzil (1139) im Kanon 23 die Rede (DS 718). Entscheidend ist hier nicht das bloße Wort *sacramentum* oder die allgemeine Bedeutung als heiliges Zeichen, sondern die in der Sache selbst erkennbare Analogie, die die Ehe in einer Reihe mit der Taufe, der Eucharistie und dem Ordo stehen läßt.

christlicher Existenz für das sakramentale Verständnis von Ehe fruchtbar gemacht. Der letzte Grund der Einsicht in das sakramentale Wesen der christlichen Ehe besteht in dem inneren Zusammenhang von Bund und Schöpfung als Verwirklichungsweisen der einen Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur. Karl Rahner versteht von diesen Zusammenhängen her Sakramentalität der Ehe so: »Bund« ist das Höhere und Letzte, das gegenüber der Schöpfung als Setzung nicht-göttlicher Kreatur nochmals den Charakter der ungeschuldeten Gnade hat. Aber gerade so ist »Bund« das Ziel und das Umfassende, das die Schöpfung als Setzung der Bedingung der Möglichkeit, als Setzung des möglichen Bundespartners trägt und umfaßt. Damit hat objektiv alles sittlich-menschliche Geschehen eine verborgene Beziehung auf Christus, in dessen Sein und Tun eben diese Gnadenmitteilung ihre eschatologische Kulmination und Erscheinung findet. Er ist als Ziel Grund der ganzen durch die Gnade gegebenen Dynamik menschlicher Geschichte auf die Unmittelbarkeit Gottes hin. Wo sich also Einheit in Liebe zwischen zwei Menschen ereignet, in einer Liebe, die nicht bloß eine Zweckeinheit zu irdischen Zielen ist, sondern die Personen selbst in ihrer ewigen End-Gültigkeit meint, da ist Wirkung und Erscheinung jener Gnade, die die eigentlichste Einheit der Menschen bildet. Aber auch umgekehrt: Eben diese selbe Gnade als einheitsstiftende zwischen Gott und Mensch erscheint in der Einheit zwischen Christus und der Kirche, und zwar in einer Erscheinung, die absolut, eschatologisch und als Ziel der Grund aller übrigen Gnade und deren einheitsstiftender Funktion in der Welt ist. Darum besteht nicht nur eine äußere Ähnlichkeit zwischen der Einheit in der Liebe zweier Menschen und der Einheit Christus — Kirche, sondern auch ein Bedingungsverhältnis zwischen beiden Einheiten: Jene ist, weil diese ist. Ihr gegenseitiges Ähnlichkeitsverhältnis ist nicht beiden nachträglich, sondern ein echtes Partizipationsverhältnis durch ursprüngliche Herkunft der Eheinheit von der Christus-Kirche-Einheit her.«¹⁸

2.3. Kurzes geschichtliches Streiflicht: Die Spannung zwischen grundsätzlicher Treue zum theologischen Wesen der Ehe und der pastoralen Sorge für gescheiterte Ehen

Was alles zur geschichtlichen Entwicklung der Theologie und Pastoral der Ehe in dogmengeschichtlicher, kanonistischer, dogmatischer, moraltheologischer Hinsicht und was zu den kulturellen und sozialen Wandlungen zum Thema beizutragen wäre, kann hier nicht einmal in Stichworten referiert werden. Insgesamt ist der Befund aber für unsere Fragestellung eindeutig. Die Kirche ist immer von der Unauflöslichkeit der Ehe unter Christen überzeugt gewesen. Diese Überzeugung gehört zum Glaubensbekenntnis der Kirche.¹⁹ Es handelt sich hier nicht um einen ethischen Appell wie bei anderen Geboten.

¹⁸ K. Rahner, Die Ehe als Sakrament: ders., Schriften zur Theologie VIII, 538 f.

¹⁹ Über jeden Zweifel erhaben ist die biblische Grundlage, aber auch die normative Auslegung in der Tradition zur sakramentalen Ehe, die von ihrer Natur her weder von innen her durch die beiden Partner, noch von außen durch die kirchliche Autorität aufgelöst werden kann, wie die Konzilien von Florenz, Trient und das Zweite Vatikanum deutlich belegen. Wenn die Unauflöslichkeit der Ehe zum Dogma der Kirche gehört, dann bedeutet dies nicht, daß alle Einzelfragen im engeren Sinne des Wortes dogmatisch entschieden worden seien. Der Begriff des Dogmas als Glaubensbekenntnis der Kirche ist umfassender als der spätere schultheologische Begriff des Dogmas, der einen einzelnen als Dogma definierten Satz meint, der mit göttlichem und katholischem Glauben anzunehmen ist.

Die Unauflöslichkeit der Ehe ergibt sich aus ihrer schöpfungstheologischen, christologischen, ekklesialen und damit sakramentalen Begründung. Sie kann mit einer gewissen Überzeugungskraft auch anthropologisch einsichtig gemacht werden, insofern die menschliche Freiheit sich gerade erst in der Selbsttranszendenz auf andere Personen hin verwirklicht und im unbedingten sittlichen Anspruch der anderen Person die Basis ihrer eigenen vollen Realisierung findet.²⁰

Bei diesem ziemlich eindeutigen Tatbestand darf aber nicht unterschlagen werden, daß die Kirchengeschichte dennoch eine gewisse Bandbreite in der pastoralen Reaktion auf die tatsächliche Trennung vieler Ehegatten voneinander kennt. Gemeint ist nicht nur die erlaubte Trennung von Tisch und Bett, sondern auch die Tatsache der Bindung geschiedener Partner an einen anderen Menschen. Dabei konnten etwa die Lukanische Erzählung von Jesu verzeihender Begegnung mit der Sünderin (Lk 7, 36–50) und die Johanneische Geschichte von der beim Ehebruch ertappten Frau (Joh 8, 1–11) nur etwas zur allgemeinen Reaktion der Gemeinde auf die Sünde beitragen. Wie schon gesagt, ist ja hier das Problem der Wiederheirat gar nicht angeschnitten.

Entscheidender ist die Erfahrung des faktischen Zerbrechens von Ehen. Trotz des grundlegenden Neuanfangs in der Zusage der Gottesherrschaft mit der korrespondierenden Neuschöpfung des Menschen in Glaube und Taufe bleibt auch im Leben des Christen auf irgendeine Weise noch die Macht des alten Äon mit seinen »Mächten und Gewalten« und dem Ungeist der Sünde eine nicht zu unterschätzende Gefahr. Äußere Schicksalsgewalten (schwere Krankheit, Verschleppung im Krieg und durch die Willkür der Machthaber, lange Gefangenschaften) oder zwischenmenschliche Faktoren (böswilliges Verlassen, Umschlagen der Liebe in zerstörerischen Haß, Sichtbarwerden schwerster Charakterfehler oder seelischer oder geistiger Krankheiten) machten konkret ein Zusammenleben, menschlich gesprochen, schlechthin unmöglich. Gerade der mehr oder minder unschuldig betroffene Partner war damit zu einer menschlichen Vereinsamung und erzwungenen sexuellen Enthaltbarkeit gedrängt, die viele einfach nicht durchhalten konnten.²¹

Im Rückgriff auf die Matthäischen Unzuchtsklauseln erlaubten manche Kirchenväter die Trennung von der ehebrecherischen Frau, (aber nicht der Frau vom ehebrecherischen Mann). Manche gebieten diese Trennung sogar, weil die Verbindung mit der Dirne eine gewisse Teilhabe an ihrer leiblichen Existenz und damit auch an ihrer Sünde ist, wie es aus 1 Kor 6, 16 hervorzugehen scheint. Dennoch erlauben diese Kirchenväter keine Wiederheirat. Lediglich der Ambrosiaster läßt für den Ehemann einer ehebrecherischen Frau eine Zweitehe zu.²² Dies ist allerdings die einzige Ausnahme, wo in der Alten Kirche der ersten sechs Jahrhunderte eine Scheidung **a vinculo** als möglich ins Auge gefaßt wird.

Dogmatisch sind diese pastoralen Maßnahmen folgendermaßen zu bewerten. Es gibt nicht zwei gleichwertig nebeneinanderstehende Möglichkeiten — einmal die Unauflös-

²⁰ Zur philosophischen und anthropologischen Grundlegung der Freiheit, die sich in der Bindung der Liebe vollendet, vgl. J. Splett, *Der Mensch: Mann und Frau. Perspektiven christlicher Philosophie*, Frankfurt a. M. 1980; B. Welt, *Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter*, Frankfurt a. M. 1973.

²¹ Vgl. hierzu G. Dellings, Art. Ehebruch: RAC 4, 666–677.

²² Zur alten Kirchengeschichte vgl. G. Dellings, Art. Ehescheidung: RAC 4, 707–719; H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, a. a. O., 1971.

lichkeit und zum anderen eine gewisse Form der Lösung oder evtl. Tolerierung auch einer Zweitehe. Das theologische Zentrum von Theologie und Praxis der Ehe ist die sakramentale unauflösliche Ehe. An der Peripherie gibt es aufgrund der Macht des alten Äons im Menschen selbst und in den menschlichen Lebensverhältnissen gewisse Randunschärfen. Hier ist eine pastorale Heilssorge der Kirche auch um Menschen gefordert, die in ihrer Ehe gescheitert sind. Sowenig die Kirche den Ehebrechern die sakramentale Buße verweigert, kann sie den in einer Zweitehe Gebundenen eine Wiederversöhnung mit Gott und der Kirche für immer verweigern.

Für die Alte Kirche ist nun aber weiterhin von vereinzelt weitergehenden Maßnahmen zu sprechen. Origenes berichtet von ägyptischen Bischöfen, die bei Lebzeiten des verlassenen Ehepartners eine Zweitehe gestattet haben. Origenes bemerkt, daß dies zwar schriftwidrig sei und die Neuverbindung nur als eine scheinbare Ehe angesehen werden könne. Dennoch könne man diese Maßnahmen rechtfertigen, weil sie geschahen, »um größeres Unheil zu verhindern«²³. Ähnliche Vorstellungen finden wir bei Basilius von Cäsarea, aber auch bei einigen westlichen Kirchenvätern, einigen Synoden (Elvira, Arles), aber auch bei Päpsten des Altertums und des frühen Mittelalters (Leo I.; Gregor II.).²⁴ Im Mittelalter hat sich in der Ostkirche die bis heute geltende Praxis der Ehe-

²³ Für die ersten fünf Jahrhunderte stellt H. Crouzel, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung: TRE 9, 329, zum Thema Trennung und Wiederheirat fest: »**Wiederheirat nach Trennung** wegen Ehebruchs wird allein vom Ambrosiaster ausdrücklich zugestanden (Comm. in I I Kor 7, 10f), und auch hier nur für den Mann einer ehbrecherischen Frau... Derselbe Autor... ist in den ersten fünf Jahrhunderten auch der einzige, der Wiederheirat nach Trennung wegen Religionsverschiedenheit, und zwar für beide Geschlechter, erlaubt. Für Augustin dagegen, der die entgegengesetzte Meinung vertritt, ist selbst dem ungläubigen Partner eine neue Ehe verwehrt, da die Anordnung von Gen 2 im Moment der Schöpfung ausgesprochen wurde und sich somit auf alle Menschen, nicht nur auf die Christen, erstreckt (Adult. I, 13–25). Das privilegium Paulinum bleibt in der alten Kirche auf die Trennung beschränkt.

Gleichwohl lassen sich einige seltene Zeugnisse für eine großzügigere oder tolerantere Handhabung anführen. Origenes (Comm. in Mt. 14, 23) berichtet von Bischöfen, die einer Frau bei Lebzeiten ihres Mannes die Wiederheirat gestatteten, welche Handlungsweise er dreimal als schriftwidrig verurteilte. Eine derartige Ehe sei keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare Ehe (14, 24); dennoch hätten die Bischöfe nicht ohne Grund gehandelt, indem sie nämlich ein größeres Übel zu verhindern suchten. Basilius (Ep. 199 can. 6) fordert unter dem expliziten Vorbehalt, daß »die Hurerei ... keine Ehe, nicht einmal der Anfang einer Ehe« sei, man solle die unrechtmäßigen Gatten, wenn sie sich nicht trennen könnten, nach Ableistung der öffentlichen Buße unbehelligt lassen. In Arles (can. 11 bzw. 10) wird 314 die Bestimmung getroffen, daß junge Männer, die ihre Frauen **in flagranti** beim Ehebruch ertappt haben, keine neue Ehe eingehen sollen; dies wird jedoch als Ratschlag, nicht als bindende Vorschrift formuliert. Augustin (Fid. et op. 19, 35) hält Wiederheirat nach Verstoßung einer ehbrüchigen Frau für eine geringere Sünde als Wiederheirat ohne diesen Grund und erwägt, ob Menschen, die in einer solchen irregulären Verbindung leben, zur Taufe zugelassen werden dürften. Ähnliche Beispiele lassen sich in den Kanones von Elvira und im Brief Leos I. an Nicetas von Aquileia zum Problem des heimgekehrten Kriegsgefangenen (DS Nr. 311) finden. Nicht in diesen Zusammenhang gehört indessen die häufig herangezogene Stelle bei Epiphanius (haer. 59, 4), die sich (wenn man die von Holl übernommenen Korrekturvorschläge des 16. Jh. beiseite läßt und sich an die Handschriften hält) nicht auf die Wiederheirat Geschiedener, sondern auf die Verwitweter bezieht. In allen angeführten Verbindungen wird die neue Verbindung nicht als Ehe betrachtet, aber man duldet sie, »um Ärgeres zu verhüten« (Basilius, a. a. O.)«.

²⁴ Vgl. zum Mittelalter P. Manns, Die Unauflöslichkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher: N. Wetzel (Hg.), Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden?, a. a. O., 42–75; L. Brink, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung VI. Mittelalter: TRE 9, 330–336; R. Weigand, Unauflöslichkeit der Ehe und Eheauflösungen durch Päpste im 12. Jahrhundert: RDC 20 (1970) 44–64; ders., Zur mittelalterlichen Ehegerichtsbarkeit, Rechtsvergleichende Untersuchung: ZRG kan 98 (1989) 213–247.

scheidung wegen Ehebruchs herausgebildet. Später wurden weitere schwerwiegende Gründe angefügt. Heute gibt es dort eine Erlaubnis einer zweiten und dritten Ehe, die in einer hierarchisch abgestuften Weise als sakramental gelten. Die Zulassung zu den Sakramenten wird nach dem Prinzip der Ökonomie gewährt.

Im Westen hat erst die Reformation eine fundamentale Kritik am theologischen und kanonistischen Eheverständnis zum Ausdruck gebracht. Entscheidend war hier die Infragestellung der Sakramentalität der Ehe und damit auch der unbedingten Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe im Gegensatz zur bisherigen dogmatischen Tradition. Außer dem Ehebruch wurden weitere Gründe namhaft gemacht, die eine Scheidung der Ehe a vinculo begründen. Damit ging man über eine pastoral begründete Tolerierung der Zweitehe hinaus und räumte die Möglichkeit einer vollgültigen Zweitehe ein. Allerdings mußten die Probleme nun in einer eigens einzurichtenden zivilen Gesetzgebung und Rechtsprechung geregelt werden, nachdem man die Zuständigkeit des Kirchenrechtes bestritten hatte. Die Antwort des Trienter Konzils ist für unsere Fragestellung hinsichtlich der Wiederheirat insofern bedeutsam, als das Konzil die Überzeugung von der im Wesen der sakramentalen Ehe begründeten Unauflöslichkeit der Ehe dem Bande nach dogmatisch verbindlich erklärt. Im Canon 7 wird als eine dem Evangelium und der apostolischen Verkündigung entsprechende Lehre herausgestellt, daß wegen eines Ehebruchs des einen Gatten das eheliche Band nicht gelöst werden kann. Und darum kann auch der unschuldige Teil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, bei Lebzeiten des anderen Gatten keine neue Ehe eingehen (vgl. DS 1807; NR 741). Die neuere Erforschung der Konzilsakten hat ergeben, daß das Konzil hier die konkrete Praxis der lateinischen Kirche als evangeliumsgemäß schützen will. Das Konzil möchte sich allerdings einer Verurteilung der altkirchlichen Tolerierung der Zweitehe, wie sie im Osten zum Teil noch geübt wurde, enthalten. Als dogmatisch verbindliche Aussage hat zu gelten, daß eine Scheidung der sakramentalen Ehe dem Bande nach keineswegs ipso facto durch den Ehebruch oder andere schwerwiegende Gründe geschieht und daß auch die kirchliche Autorität keine Möglichkeit hat, das Eheband zu scheiden.²⁵ Eine ganz andere Frage ist allerdings,

²⁵ Zur Interpretation des Ehedekretes des tridentinischen Konzils (1563), besonders auch des umstrittenen Kanon 7, vgl. H. Jedin, *Die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Konzil von Trient*: K. Reinhardt/H. Jedin, *Ehe. Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971, 61–135; und in Zusammenfassung seiner früheren Forschungen P. Fransen, *Das Thema »Ehescheidung nach Ehebruch« auf dem Konzil von Trient (1563)*: Concilium 6 (1970) 343–348. Es geht bei diesem Kanon nicht um die Unauflöslichkeit der Ehe als solche, sondern um die Frage, ob die Matthäischen Unzuchtsklauseln im Ausnahmefall eine Trennung der Ehe dem Bande nach ipso facto bewirken. Insgesamt lehrt das Konzil die Unauflöslichkeit der Ehe dem Bande nach gegen vereinzelte Stimmen der Reformation. In Erinnerung an die tolerante Praxis einzelner Kirchenväter des Ostens und vermeintlich auch des Westens (denn man hielt den Ambrosiaster für eine Schrift des hl. Ambrosius von Mailand), erklärte man aber die Praxis der lateinischen Kirche, auch im Falle der Unzucht keine Ehescheidung und Wiederheirat zu erlauben, für evangeliumsgemäß, ohne die davon abweichende ostkirchliche Praxis verurteilen zu wollen. Das Konzil verzichtet aber auch auf eine definitive Interpretation der Matthäischen Unzuchtsklauseln und der pastoralen Maßnahmen einiger Kirchenväter, die uns heute exegetisch und dogmengeschichtlich in einem anderen Lichte erscheinen. Dogmatisch klar ist das definitive Glaubensbekenntnis zur Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe. In einer gewissen Offenheit bleibt die Frage, ob in einem bestimmten Falle von Ehebruch eine Ehe aufgelöst werden kann und eine neue Heirat im Sinne einer legitimen und sakramentalen Ehe möglich ist. Vgl. J. Lecler/H. Holstein/P. Adnès/Ch. Lefebvre, *Trient II = GÖK XI*, Mainz 1987, 542: »Zusammenfassend kann man sagen: Der Kanon ist sicherlich nicht ein rein disziplinäres Dokument, bloß dazu bestimmt, die kirchenrechtliche Gesetzgebung der römischen Kirche zu verteidigen, denn er bezieht sich ausdrücklich auf eine biblische

welche pastoralen Möglichkeiten die Kirche hat und anwenden kann, um seelsorgerlich an wiederverheirateten Geschiedenen tätig zu werden und in welcher theologischen Weise die Zweitehe qualifiziert werden kann.²⁶

Hinzuzufügen ist noch eine Klärung zum Begriff des Ehebandes. Dieser Begriff entstammt dem Neuen Testament. Er ist auch nicht (im Sinne der späteren Theologie) wie ein unsichtbares Ding zu behandeln, das die personalen Akte der Ehepartner gleichsam von außen bestimmt. Das Eheband ist ja der quasisakramentale Charakter, der der Ehe eignet. Es handelt sich um den von der anderen Person ausgehenden unbedingten Anspruch im Lichte der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in Schöpfung und Bund, wodurch der im Ehem Willen gewählte andere Mensch zu einem letzten Bezugspunkt auch meines Handelns wird. In der Entscheidung zum anderen Menschen in der Ehe akzeptiere ich den anderen als das relationale Gegenüber und Woraufhin meiner Freiheit, als das unausweichliche Bewährungsfeld meines menschlichen Selbstvollzuges.

Grundlage, »die Lehre des Evangeliums und der Apostel. Er ist deshalb aber nicht eine wirkliche Definition, auch keine mittelbare, der Unauflöslichkeit im Fall von Ehebruch, wie zahlreiche spätere Theologen gemeint haben, denn er stellt sie nicht ausdrücklich als geoffenbarte Wahrheit vor. Es handelt sich um ein dogmatisches Dokument des Lehramtes, dessen genaue theologische Qualifikation nicht leicht zu bestimmen ist.« (Vgl. die dort angegebene weiterführende Literatur.) Ganz anders ist der Kanon 6 (DS 1806) zu beurteilen. Darin geht es um eine aus dem Mittelalter herrührende Frage, ob eine geschlossene, aber noch nicht vollzogene Ehe im Falle eines feierlichen Ordensgelübdes eines der beiden Partner vom Papst aufgelöst werden kann. Von diesem äußersten Grenzfall her kann man keineswegs eine prinzipielle Auflösbarkeit der sakramentalen Ehe folgern. Im Hintergrund steht die Frage, ob nach römischem Recht der Ehekontrakt oder nach germanischem Verständnis die erste leibliche Vereinigung die Ehe zustandebringt. Die kirchliche Entscheidung, daß der erklärte Wille und der leibliche Vollzug erst zusammen die Ehe im Vollsinn konstituieren, kann auch anthropologisch plausibel gemacht werden. Die geist-leibliche Pluralität des menschlichen Personvollzuges bedingt eine gewisse Phasenhaftigkeit auch des personalen Selbstvollzuges und der liebenden Selbstübereignung an die andere Person. (In analoger Weise kennen wir auch bei anderen Sakramenten eine Pluralität im Zeichen, das in Form und Materie besteht. Ist eine Weihe sakramental vollzogen, wenn sie nach der Handauflegung ohne Weihegebet unterbrochen wurde?) Obwohl im Wort des Konsenses sich die ganze Person ausspricht, gewinnt doch erst im leiblichen Vollzug dieses Wort seine ganze Realität, so daß zur ehelichen Wirklichkeit auch wesentlich und konstitutiv die leibliche Vereinigung hinzugehört. Wo in diesem Sinn — in der heutigen Praxis kaum noch vorkommend — die beiden Partner, die sich zur Ehe versprochen haben, im beiderseitigen Einverständnis sich dem Ordensleben widmen wollen, hat die kirchliche Autorität ein nicht unbegründetes Recht, dieser Willenserklärung stattzugeben und von der Verpflichtung zum ehelichen Vollzug, wie es an sich zur Ehe gehört, zu entbinden. Aus alledem ergibt sich aber nur noch einmal, daß die im vollen Sinne des Wortes konstituierte sakramentale Ehe auch von der höchsten kirchlichen Autorität nicht gelöst werden kann.

²⁶ Als Schlußfolgerung zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung formuliert J. Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in: F. Henrich u. V. Eid, Ehe und Ehescheidung, a. a. O., 35–56, hier 53f.: »So kann sie (die Kirche) in klaren Notsituationen begrenzte Ausnahmen zur Vermeidung von noch Schlimmerem zulassen Es ist also an den Charakter der Ausnahmeregelung und der Hilfe in dringlicher Not gebunden — wie es die missionarische Übergangssituation, aber auch die reale Notsituation der Kirchenunion etwa war. Damit aber entsteht die praktische Frage, ob man eine derartige Notsituation in der Kirche der Gegenwart benennen und eine Ausnahme beschreiben kann, die diesen Maßstäben genügt ... Wo eine erste Ehe seit langem und in einer für **beide Seiten** und irreparablen Weise zerbrochen ist; wo umgekehrt eine hernach eingegangene zweite Ehe sich über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat und mit dem Geist des Glaubens, besonders auch in der Erziehung der Kinder, erfüllt worden ist (so daß die Zerstörung dieser zweiten Ehe eine sittliche Größe zerstören und moralischen Schaden anrichten würde), da sollte auf einem außergerichtlichen Weg auf das Zeugnis des Pfarrers und von Gemeindegliedern hin die Zulassung der in einer solchen zweiten Ehe Lebenden zur Kommunion gewährt werden.«

3. Überlegungen zur theologischen Qualität der Zweitehe von Geschiedenen

Beim Übergang von dogmatischen Aussagen zur Ehepastoral darf es nicht nur um die Anwendung allgemeiner Prinzipien auf den Einzelfall gehen (Frage nach dem Zustandekommen einer gültigen Ehe bzw. der Nichtigkeitsgründe u.ä.). Zu berücksichtigen ist auch die geistespolitische Situation der Kirche in einer »nachchristlichen« Gesellschaft. Belastend ist die Diskrepanz zwischen konventioneller Kirchenzugehörigkeit (mit sakramentaler Einfügung in den Leib Christi) und der fehlenden Ratifizierung im personalen Glaubensakt (und damit der Veräußerlichung der Kirchengliedschaft). Daraus ergibt sich die theologische Frage, ob gültig geschlossene Ehen von Getauften, aber nicht Glaubenden, automatisch im vollen Sinne sakramental und unauflöslich sind. Dies wäre zu überlegen im Falle von wiederverheirateten Geschiedenen, die an einem bestimmten Punkt ihres Lebens zu einem theologisch qualifizierten Glauben gekommen sind und in diesem Horizont ihre jetzige eheliche Bindung als sakramentale Gestaltwerdung ihres Glaubens verstanden wissen wollen. Dieser Frage widmet sich der erste Teil folgender Überlegungen. Im zweiten Teil geht es um die pastorale Sorge für Christen, deren erwiesenermaßen gültige sakramentale Ehe (ex tunc) aufgegeben wurde und die nun mit einem neuen Partner zusammenleben.

3.1. Die Auflösbarkeit nichtsakramentaler Ehen

Die bisherigen Überlegungen haben ergeben, daß die sakramentale Ehe, aber auch nur diese, prinzipiell unauflösbar ist. Zwar hat die Tradition auch die Naturehe, d. h. die Ehen außerhalb des christlichen kirchlichen Bereiches, für gültig und unauflösbar erklärt. Denn von der Schöpfung her ist die Ehe gleichsam das ursprünglichste Realsymbol des Bundesangebotes Gottes. Doch seit die Sünde zur Herrschaft kam, kommt die Schöpfungsordnung nur noch gebrochen im Menschen zur Geltung. Erst im Gott-Menschen Jesus Christus ist die Einheit von Gottes Selbsterschließung als Gnade und Wahrheit und ihre Erscheinung in der menschlichen Antwort Jesu geschichtlich irreversibel verwirklicht worden. Kirche ist die Erscheinung dieser Einheit. Wer in Glauben und Taufe als Glied der Kirche handelt, partizipiert an dieser Einheit und manifestiert sie. Ehe wird zum wirksamen Zeichen der Einheit von Gott und Mensch in Gnade und Glauben. Aber die Ehe wird zur sakramentalen Wirklichkeit, indem das volle Ja-Wort der Partner in die Konstitution des sakramentalen Zeichens eingeht. Unter Ja-Wort können wir allerdings nicht nur in einem rechtlichen Sinne den Ehemillen der Partner verstehen. Es kommt gerade darauf an, daß das Ja-Wort zum Partner bewußt und gewollt im Horizont Gottes und der Bindung Christi an die Kirche gesprochen wurde. Das existentielle Ja-Wort zum anderen ist eine konkrete Spezifikation der übernatürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes als Reflex der übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen.

Gewiß gibt es auch außerhalb des Christentums Gnade (vgl. DS 2429). Aber wo der Mensch noch nicht im Glauben und in der Taufe voll in die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft in Jesus Christus einbezogen worden ist, fehlt die konkrete Ausdrücklichkeit und damit sakramentale Erscheinung der Gnade, die in jeder Ehe ihrer Natur

nach schon von Gott (gleichsam anonym) mitgegeben ist. Jede Ehe, auch unter Nichtchristen, ist innerlich offen auf das Erscheinen ihrer christologischen Qualifikation und auf ihre innere Bejahung im Christusglauben. Aber dort, wo Menschen ihre eheliche Verbindung nicht konkret und bewußt und mit ihrer ganzen Existenz als eine Konkretisierung ihres Glaubens, ihrer Existenz in Jesus Christus, als Glieder am Leibe Christi, oder kurz gesagt »im Herrn« vollziehen, da ist unter den konkreten Bedingungen der alten Welt und der durch die Sünde verunklärten Schöpfungsordnung Ehe nicht einfach die sakramentale Erscheinung der heilsgeschichtlichen Bundeszusage Gottes in einem interpersonalen Verhältnis von Mann und Frau und damit im Prinzip auch noch auflösbar. Diese auch in der Praxis der Kirche vollzogene und bewährte theologische Überzeugung (vgl. privilegium Paulinum) könnte unter Umständen auch auf getaufte Christen anwendbar sein. Damit soll nicht an der Überzeugung gerüttelt werden, daß jeder gültige »Ehevertrag« unter Christen von sich her Sakrament sei. Diese Aussage richtet sich gegen die Bestrebungen vieler Staaten in der Neuzeit, die Zuständigkeit der Kirche auf die Sakramentalität der Ehe als einen kirchlichen Segen einzuschränken und die Kirche aus dem Rechtsbereich herauszudrängen. In Wahrheit aber handeln die Brautleute immer als Glieder der Kirche, und ihr gegenseitiges Ja-Wort ist selbst die zeichenhafte Erscheinung der durch sie bezeichneten Wirklichkeit.

Es wäre aber konkret zu fragen, ob die Sakramentalität der Ehe unter Christen einfach zustande kommt, weil sie sakramentenrechtlich, standesamtlich oder aus volksskirchlicher Gewohnheit zur Kirche gehören, oder weil sie beim ehelichen Konsensus als **gläubige** Christen handeln. Damit ist keineswegs gesagt, daß der subjektive Wille der Eheleute das Sakrament zustande bringt. Gott selbst ist es, der in jedem Sakrament handelt und die Gnade verwirklicht. Darum ist Gott der Stifter der Sakramente und auch der Ehe. Aber das menschliche Handeln in den Sakramenten ist nicht nur äußerlich ein Empfang der woanders gewirkten Gnade. Zur Gnade gehört auch das In-Erscheinung-Treten im konkreten Ergreifen und Annehmen des Menschen. Durch ihre freie Annahme tritt erst die Gnade in den Raum sakramentaler Erscheinung und qualifiziert die freie Entscheidung des Menschen zum Sakrament. Jede Ehe unter Christen ist darum Sakrament mit den Kennzeichen der Einheit, der Unauflöslichkeit und Fruchtbarkeit, wenn sie mit der Intention eingegangen wird, das zu tun, was die Kirche im Sakrament als ein ihr eigener Selbstvollzug tut. Die Intention beschränkt sich allerdings nicht nur darauf, daß man inhaltlich informiert ist über das, was die Kirche über die Ehe lehrt. Es genügt auch nicht nur, daß man in einem reinen menschlichen Akt entschlossen ist, soweit möglich, diesen Verpflichtungen nachzukommen. Die das Sakrament wesenhaft mitkonstituierende Intention ist erst dann gegeben, wenn das Ja-Wort der Partner eine spezifizierende Realisierung des personalen **Aktes** des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist, worin die Partner in eine relationale Beziehungseinheit treten, deren Verpflichtungscharakter das unausweichliche Bewährungsfeld der Gottesliebe ausmacht. Man sage nicht, daß ein solcher Fall in der Wirklichkeit kaum vorkommt. Denn es ist hier nicht eine moralische Höchstleistung und eine übermenschliche Entschlußkraft oder gar ein theologisches Studium verlangt. Es ist aber sicher, daß die kontingente und immer vom menschlichen Versagen bedrohte Entscheidung dort, wo sie sich bewußt in den Raum der Gottesherrschaft stellt, von der Gnade so umfassen und geprägt wird, daß sie zu einer Erscheinung dieser

Gnade wird und damit zu einem wirksamen Zeichen, was wir eben ein Sakrament nennen.

Im Hinblick auf unsere allgemeine geistesgeschichtliche Situation des Christentums bei einer oft nur partiellen Identifikation vieler Kirchenmitglieder mit der Kirche und dem Glaubensbekenntnis und im Hinblick auf die vielen Menschen sehr undeutliche Verbindung ihrer existentiellen Grundentscheidung und ihrer Lebensgestaltung mit dem Evangelium Christi und der Lehre der Kirche wird man sagen, daß viele zivile und kirchliche Eheschließungen im genannten Sinne des Wortes auf die Erscheinung ihrer sakramentalen Tiefendimension hin lediglich offen sind. Aber weil der entschiedene und bewußte Glaubensakt das eheliche Konsenswort nicht prägt und umgreift, wird man wohl kaum von einer vollen Sakramentalität dieser Ehe im Sinne der Wirklichkeit und Wirksamkeit als *opus operatum* sprechen können.

Diese hier vorgetragenen Überlegungen darf man nicht einfach mit den kirchenrechtlichen Überlegungen zur Gültigkeit der Ehe vermengen. Was dogmatisch für das Zustandekommen der Sakramentalität der Ehe gilt, ist nicht einfach identisch mit dem, was wir die kirchliche Trauung nennen, die ja nur eine von der Kirche selbst positiv gesetzte äußere Form ist, in der sich der eheliche Konsens ausdrückt. Es gibt also wohl viele Ehen auch unter getauften Christen, die man zwar als sakramental bezeichnen kann, aber eher im Sinne einer Wirkung *ex opere operantis*. Die volle Sakramentalität *ex opere operato* kommt erst zustande durch den genannten, bewußt gesetzten und intendierten Zusammenhang von absoluter Zustimmung zur Herrschaft Gottes im Glauben und der konkreten Liebe zu einem Mitmenschen in der von Gott vorgegebenen Weise der Ehe. So ergibt sich auch von einer dogmatischen Überlegung her eine große pastorale Bandbreite, wie die Kirche auf zerbrochene Ehen vieler ihrer Glieder reagieren kann, die in einem sehr unterschiedlichen existentiellen Grad den Glauben vollzogen haben und am Leben der Kirche beteiligt waren. Natürlich ist eine solche dogmatische Überlegung noch nicht unmittelbar in eine kirchenrechtliche Bewertung einer gescheiterten Ehe umzusetzen. Es wird hier immer auch auf das Gewissen des einzelnen ankommen, wie er im Rückblick auf seine Glaubensgeschichte die Sakramentalität der ersten Ehe und damit ihren Verpflichtungscharakter als unauflösliche Ehe beurteilt. Andererseits gibt es aber auch Manifestationen des Ehwillens im genannten Sinne der Spezifikation des Glaubensaktes, die auf eine Echtheit des Konsensus schließen lassen. Es ist die Frage, ob diese Manifestationen sich nur auf die Erklärung des Ehwillens beziehen, oder ob nicht aus späteren Verhaltensweisen das Nichtvorhandensein eines Ehwillens erschlossen werden kann, der zur Konstitution einer sakramentalen Ehe geführt hat.

3.2. Pastorale Toleranzmöglichkeiten für die Wiederheirat von Christen, die durch eine sakramentale Ehe gebunden sind

In der Tat gibt es wirkliche sakramentale Ehen, die trotz bester Bemühung irreparabel menschlich scheitern. Die biblische und klassische Antwort der Theologie darauf ist die Aufforderung an beide Partner, unverheiratet zu bleiben, bis durch den Tod des einen Partners der Weg zu einer sakramental gültigen neuen Ehe frei wird. Das Getrenntsein und das Alleinbleiben wird gerade auch im Modus der Trennung der Partner voneinander

noch einmal zu einem Zeichen der endgültigen und unlösbaren Verpflichtung füreinander.

Aber in vielen Fällen ist es einzelnen Menschen unmöglich, die Folgen der Einsamkeit, der vollständigen sexuellen Enthaltbarkeit, des Verzichtes auf Kinder ein Leben lang durchzutragen. Gerade für den weniger schuldigen Teil an der Trennung kann das Verbot einer Wiederheirat zu einer tiefen Verstörung im Persönlichkeitsbild werden. Die Begegnung mit einem anderen verständnisvollen Partner gewinnt auf der menschlichen Ebene eine ganz eigene Evidenz. In seinem Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio« vom 22. November 1981 hat Papst Johannes Paul II. gerade diese wiederverheirateten Geschiedenen der pastoralen Zuwendung der Seelsorger empfohlen (vgl. Nr. 84). Er erkennt sittlich verpflichtende Gründe an, die eine Auflösung dieser Zweitverbindung unmöglich erscheinen lassen. Dennoch muß der Bezug zur unauflösbaren ersten Ehe in einer gewissen Weise hergestellt werden. Die Fortsetzung der Zweitehe kann gestattet werden unter der Voraussetzung, daß die Partner ihren Widerspruch zur Unauflöslichkeit der ersten Ehe erkennen und zu einer Erneuerung und Vertiefung ihres christlichen Lebens bereit sind. Allerdings wird eine solche Wiederversöhnung mit der Kirche und damit auch der Empfang der Eucharistie nur gestattet, wenn sich die beiden Partner zu einer vollkommenen sexuellen Enthaltbarkeit verpflichten.

Es bleibt jedoch die Frage, ob dies in jedem Einzelfall möglich ist oder als *conditio sine qua non* unbedingt gefordert werden muß. Wenn der Zweitehe eine bestimmte theologische, menschliche und sittliche Qualität eingeräumt wird, ist die Frage, ob die Achtung vor der ersten sakramentalen Ehe sich nur in der Weise sexueller Enthaltbarkeit äußern kann. Man wird unter den gegebenen Voraussetzungen dieser Zweitverbindung einen echten Ehemillen nicht absprechen können, aus dem man auch die sexuelle Gemeinschaft nicht einfach ausklammern muß, zumal sie eben von den meisten Menschen nicht eingehalten werden kann und auch nicht apriori verlangt werden muß. Das Verhalten vieler alter Kirchenväter und auch die Nichtverurteilung dieser pastoralen Praxis durch das Konzil von Trient läßt der Kirche durchaus die Option offen, diese Zweitehen um der Verhinderung »eines größeren Übels willen« (in den verschiedenen Formen des Sozialen und Psychologischen) gleichsam als eine Notwendende Lösung zu tolerieren. Es wird hier nicht eine allgemeingültige Regelung solcher möglichen Fälle von vornherein geben können. Dies schließt schon der Charakter dieser Zweitehen als einer Not-Lösung aus.²⁷ Dennoch kann die zuständige kirchliche Autorität Orientierungshilfen für den Seelsorger und für die betroffenen Gläubigen formulieren, wie die pastorale Sorge um das Heil des Menschen in diesem Fall zu gestalten ist.

In der Gemeinde muß die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe klar im Bewußtsein bleiben, aber eben nicht nur als theoretische Lehre, sondern als ein im eigenen Gewissen verpflichtender Anspruch des Menschen, mit dem man sich in einer ehelichen Verbin-

²⁷ Dies entspricht auch dem dogmengeschichtlichen Gesamtbefund. Die von einigen Kirchenvätern angesprochenen Toleranzmöglichkeiten der Zweitehe während Lebzeiten des ersten Ehepartners wurden nicht als eine eigenständige dogmatische Tradition angesehen, die das Glaubensbekenntnis von der Unauflöslichkeit der Ehe theoretisch oder faktisch in Frage stellte. Die dogmatische Tradition zeigt klar die Unauflöslichkeit der Ehe, die aber unter gegebenen Umständen ein bestimmtes pastorales Verhalten gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen theologisch akzeptabel erscheinen läßt.

dung zu einer Lebenseinheit zusammengefunden hat. Im konkreten Fall kann der Seelsorger nach einer entsprechenden geistlichen und geistigen Aufarbeitung der gegenwärtigen Situation der Zweitverbindung diese neue Lebensgemeinschaft eben als eine solche Not-Lösung anerkennen und dies im Zusammenhang mit dem Sakrament der Buße und Wiederversöhnung auch in einer vollgültigen Mitfeier der Eucharistie mit Kommunionempfang zum Ausdruck bringen lassen.²⁸ Auf jeden Fall aber muß aus theologischen und pastoralen Gründen der Eindruck einer zweiten kirchlichen Trauung vermieden werden. Zwar macht nicht die kirchliche Trauung als solche die Ehe zu einem Sakrament, sondern der Konsensus der Ehepartner. Aber im durchschnittlichen Bewußtsein identifiziert man Trauung mit Sakrament. Im Falle einer auch traungsähnlichen Feier könnte dies als eine Abwendung der Kirche vom Evangelium der Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe erscheinen. Der »Dienst der Versöhnung« gehört zum apostolischen Auftrag der Kirche (vgl. 2 Kor 5,20). Wenn im Falle einer gescheiterten sakramentalen Ehe Schuld und Versagen vergeben werden können, ohne daß die Möglichkeit einer Wiederherstellung der früheren Lebensgemeinschaft besteht oder um den Preis der Zerrüttung einer menschlich und christlich wertvollen Zweitverbindung durchgeführt werden kann, dann muß die kirchliche Anerkennung der Zweitehe in einer Form geschehen, die die evangeliumsgemäße Botschaft von der Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe, die im Mysterium der Treue Gottes zur Menschheit in Jesus Christus wurzelt, nicht verdunkelt, sondern noch inmitten aller menschlichen Zerrissenheit zum Leuchten bringt.

²⁸ Vgl. J. Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, a. a. O., 55: »Die Forderung, daß sich eine zweite Ehe über eine längere Zeit hin als sittliche Größe bewährt haben und im Geist des Glaubens gelebt worden sein muß, entspricht faktisch jedem Typus von Nachsicht, der bei Basilios greifbar wird, wo nach einer längeren Buße dem ›digamus‹ (= dem in einer Zweitehe Lebenden) ohne Aufhebung der zweiten Ehe die Kommunion gewährt wird: im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, der die Buße nicht unbeantwortet läßt. Wenn in einer zweiten Ehe moralische Verpflichtungen gegenüber den Kindern, der Familie und so auch der Frau gegenüber entstanden sind und keine gleichartigen Verpflichtungen aus der ersten Ehe existieren; wenn also aus moralischen Gründen das Aufgeben der zweiten Ehe unstatthaft ist und andererseits praktisch Enthaltsamkeit keine reale Möglichkeit darstellt (magnum est, sagt Gregor II.), scheint die Eröffnung der Kommuniongemeinschaft nach einer Zeit der Bewährung nicht weniger als gerecht und voll auf der Linie der kirchlichen Überlieferung zu sein: Die Gewährung der communio kann hier nicht von einem Akt abhängen, der entweder unmoralisch oder faktisch unmöglich wäre.«