

Über zwei neue Veröffentlichungen zum kirchlichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen

von *Andreas Wollbold*

Es gibt nicht nur legitime Interessenpolitik, also den nüchternen Verfolg der Interessen eines Staates oder einer Organisation. Es gibt auch eine legitime Interessentheologie, also die Anwendung theologischer Mittel für eine gute Sache. Hilfe, Unterstützung, Begleitung oder gar Lösung der vielfältigen menschlichen und pastoralen Probleme von zivil verheirateten oder in festen neuen Beziehungen lebenden Geschiedenen gehört zweifellos zu einer solchen guten Sache. Alles, was dabei auch nur kleine Schritte weiterhilft, ist zu begrüßen. In der Tat sind in den letzten Jahrzehnten unzählige Beiträge zu dieser Frage erschienen, die in ihrer überwiegenden Mehrzahl eine Veränderung der sie betreffenden kirchlichen Ordnung vorbereiten wollen. Freilich teilt eine solche Interessentheologie auch die Wesenseigenschaft der Interessenpolitik: Sie ist parteiisch. Dabei will sie bestimmte Ziele erreichen und stellt darum die Sachlage so dar, wie es diesen Zielen günstig erscheint. An dieser Stelle scheiden sich allerdings die Wege von Politik und Theologie. Während erstere der Opportunität den Vorrang lässt, solange nur bestimmte Grenzen des Erlaubten nicht überschritten sind, hat die Theologie der Authentizität die erste Stelle einzuräumen: Kann die Parteinahme in Übereinstimmung mit jenem Eckstein Jesus Christus vorgetragen werden, da „in keinem anderen das Heil zu finden“ ist (Apg 4,12)? Oder entfernt sie sich unmerklich von Schrift und Tradition? In der Frage der zivil verheirateten Geschiedenen steht da das schlichte, gewaltige und provokative Wort Jesu: „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mt 19,6; Mk 10,9). Bei der Trauung wird es feierlich über den geschlossenen Ehebund proklamiert. Eben haben die Brautleute vor Gottes Angesicht einander die Treue versprochen, „bis der Tod uns scheidet“. Doch Beziehungen brechen ab, Ehen gehen auseinander, einmal Verheiratete suchen ihr Glück in neuen Verbindungen. Ist dies einfach nur Untreue, Verleugnung des Ehebandes und objektiver, öffentlicher Widerspruch dazu? Rechtfertigt diese Situation nach c. 915 den Ausschluss von den Sakramenten, insbesondere dem Kommunionempfang?

Mit Eberhard Schockenhoff und Thomas Ruster (zusammen mit seiner Frau Heidi Ruster, einer erfahrenen Ehe- Familien- und Lebensberaterin), haben zwei renommierte Theologen sich jüngst der Problematik angenommen.¹ Beide verfolgen dabei ausdrücklich das Interesse der kirchlichen Anerkennung der neuen Beziehung und der uneingeschränkten Zulassung zu den Sakramenten. Unbeschadet einiger Übereinstimmungen im Detail schlagen sie deutlich unterschiedliche Wege ein: Ruster betont das bleibende

¹ E. Schockenhoff, Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg im Breisgau u. a. 2011; Th. Ruster; H. Ruster, Bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, München 2013.

Eheband, will aber die Möglichkeit ziviler Ehen danach und daneben erkennen; Schockenhoff nimmt an verschiedenen Stellen (Exegese, Patristik, Konzil von Trient, Theologie des Scheiterns, Gewissensbegriff, Eucharistie als „Mahl der Sünder“ usw.) deutlich weitere Spielräume für Lösungen wahr, als dies kirchenamtlich eingeräumt wird. Im Sinn der Prüfung einer Interessentheologie ist an beide die Frage zu stellen: Ist ihr jeweiliger Weg für die Kirche authentisch rezipierbar? Dabei macht es sich Schockenhoff wohl unnötig schwer, indem er eingangs programmatisch gegen die bisherige Lehre und Praxis der Kirche schwere Vorwürfe erhebt und von „Fehlentwicklungen in wichtigen Bereichen des Glaubensverständnisses und der kirchlichen Praxis“ spricht: „Diese von Einseitigkeiten, Ausblendungen und Fixierungen auf längst überwundene Denkformen gekennzeichneten Fehlentwicklungen betreffen das Kirchenverständnis, die Sakramententheologie, insbesondere die Glaubenslehren von der Ehe und der Eucharistie, sowie Grundfragen der theologischen Anthropologie und der christlichen Ethik“ (9). Umso gespannter ist man darauf, wie der Freiburger Moraltheologe diese „Fehlentwicklungen“ in Übereinstimmung mit Schrift und Tradition zu überwinden versucht. Um es vorweg zu sagen: Es gelingt an keiner Stelle. In fast allen Kapiteln verwendet er ein Denkmuster, das man als Brunnenschalen-Argumentation bezeichnen könnte. Das bedeutet er nutzt den Überlauf an den Rändern eines Argumentes, also Randunschärfen und Ungewissheiten redlicher theologischer Forschung, um daraus losgelöst von den Gewissheiten des Argumentes etwas Neues zu postulieren.

Die Einleitung (11–15) möchte bei Augustinus eine erst allmähliche Verschärfung seiner Lehre vom bleibenden Eheband erkennen, schreibt ihm gleichzeitig aber in „*Retractiones*“ 2,57 späte Zweifel an seiner „Theologie vom Eheband und dem Zugeständnis der *cohabitatio fraterna*“ (15) zu. Nun besteht diese Äußerung in den „*Retractationes*“ in einer beinahe wörtlichen Paraphrase von „*De coniugiis adulterinis*“ 25,32²; es handelt sich also nicht um „[d]ie späten Zweifel des Augustinus“ (11), sondern er greift nur seine damalige Wertung der äußerst schwierigen Frage auf. Dabei bezieht sich seine bescheidene Selbsteinschätzung allerdings offenkundig nicht auf die eigentliche These seines Werkes, die Unerlaubtheit zweiter Ehen, sondern auf verschiedene Einzelfragen vor allem der Schriftexegese in diesem Zusammenhang. Auch ist Schockenhoff wohl entgangen, dass „*De nuptiis et concupiscentia*“ (CSEL 42, 207–319) und „*De coniugiis adulterinis*“ (CSEL 41, 384–386) beinahe zeitgleich entstanden sind, sodass man bei ersterem kaum von einer „früheren Entwicklungsstufe“ sprechen kann.³ Indiz für die angebliche Verschärfung der Ehebandlehre ist ihm, dass in „*De nuptiis et concupiscentia*“ 10,11 (CSEL 42, 223) nur von einem „*quiddam coniugale*“ die Rede ist, das auch nach der

² „[...] quaestionem tamen de coniugiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio. Nec audeo profiteri omnes sinus ejus, vel in hoc opere, vel in alio me adhuc explicasse, vel jam posse, si urgeat, explicare“ (PL 40, 469).

³ „Eine Verschärfung von Augustins Positionen ist in dieser Schrift durchaus nicht festzustellen. Er bleibt konsequent bei der bereits in *De bono coniugali* vertretenen Ansicht,“ sagt darum Ruster, Unauflöslichkeit der Ehe (wie Anm. 1), 180. Die These von einer solchen Entwicklung des Augustinus beruft sich auf G. Tenholt, Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen in dogmatisch-dogmengeschichtlicher Perspektive (LIT Theologie 22), Münster 2001, 42, der dafür aber auch keine zusätzlichen Argumente anführt.

Trennung fortbestehe und „das auch terminologisch vom sakramentalen Eheband im Vollsinn (*vinculum foederis*) unterschieden wird“ (13). Das „*quiddam coniugale*“ – be fremdlicherweise mit einem „gewissen eheähnlichen Verhältnis“ übersetzt (13) – wird an dieser Stelle als eine bleibende Wirklichkeit und damit als Grund dafür angeführt, dass jede zweite Verbindung ehebrecherisch wäre.⁴ Das ist exakt die Grundlage von „*De coniugii adulterinis*“. Die wertende Feststellung Schockenhoffs von „inneren Differenzierungen [...], die später verloren gehen“ (13), entbehrt der Grundlage im Text. Übrigens findet sich schon in früheren Werken des Kirchenlehrers aus Hippo die volle Ehebandlehre der Sache und dem Begriff nach, so in „*De bono coniugali*“ von 401.

Der Blick auf die lehramtliche Position (16–25) möchte Unstimmigkeiten und Widersprüche in ihr aufdecken, die aber eigentlich nur darin bestehen, dass eine wachsende Zahl von Gläubigen davon verschieden leben und die entsprechenden Folgen der Nichtanerkennung einer neuen Verbindung ebenso wie der Nichtzulassung zur Kommunion nicht nachvollziehen können. Es handelt sich also um ein pastorales Problem, und zwar um ein massives und dringliches, wie nicht zuletzt die Päpste seit Jahren immer wieder betonen. Ganz zutreffend weist Schockenhoff zwar auf die „nicht selten sogar von einem bedauerlichen Laxismus geprägte Zulassung zum Sakrament der Ehe“ (21; ähnlich Ruster 26) hin, die im Gegensatz zur späteren Strenge steht. Doch schon „*Familiaris consortio*“, Nr. 66 fordert dringend eine weitere Ehevorbereitung über Jahre hinweg. So handelt es sich hier kaum um einen Widerspruch der lehramtlichen Position, sondern um einen Ausfall in der Praxis.⁵ Die Möglichkeit einer *cohabitatio fraterna* mit einem neuen Partner, die „*Familiaris consortio*“, Nr. 84 und „*Katechismus der Katholischen Kirche*“, 1649 f. für die Fälle vorschlagen, da eine Trennung nicht geboten oder verlangt werden kann, wird karikierend auf das bleibend übertragende *ius in corpus* (20 f.) reduziert. Dies ist allein schon insofern unzutreffend, als dieses Recht sehr wohl bei einer bleibenden „Trennung von Tisch und Bett“ widerrufen werden kann. Es verkennt aber auch das damit verbundene Anliegen, pastoral gangbare Alternativen zum Trennungsgebot aufzuzeigen; das ist enttäuschend, denn gerade für den Moraltheologen hätten sich an dieser Stelle Möglichkeiten angeboten, Spielräume für die konkrete Ausgestaltung solcher *cohabitatio fraterna*-Verbindungen aufzuzeigen. Die Kritik an der Differenzierung zwischen Naturehen und sakramentalen Ehen hätte Schockenhoff leicht bei einem Blick

⁴ „usque adeo manent inter uiuentes semel inita iura nuptiarum, ut potius sint inter se coniuges qui ab alterutro separati sunt quam cum his quibus aliis adhaeserunt. cum aliis adulteri non essent, nisi ad alterutrum coniuges permanent. [...] ita manet inter uiuentes quiddam coniugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre. manet autem ad noxiam criminis, non ad uincula foederis“ (CSEL 42, 223, 14–23). Die Wendung „*quiddam coniugale*“ könnte durch die Erwähnung des dritten Ehegutes mit „*quoddam sacramentum nuptiarum*“ (CSEL 42, 222, 21) zu Beginn des Kapitels motiviert sein. Eine Reihe von gewichtigen Handschriften fügt beim letzten Satz sogar ein „*etiam*“ ein, also „*manet etiam inter*“, womit das „*quiddam coniugale*“ ausdrücklich auf das Fortbestehen der Ehe selbst bezogen wäre. Ruster, Unauflöslichkeit der Ehe (wie Anm. 1), 173–181 verteidigt Augustins Haltung, psychologisiert aber ein wenig, wenn er „*noxia*“ mit der „besondere[n] Belastung für die zweite Ehe“ (ebd. 181) verbindet.

⁵ Zur Ehrenrettung der in der Seelsorge Tätigen muss allerdings dann auch gesagt werden, dass die meisten Brautleute über Jahre hinweg den Kontakt zum kirchlich-sakramentalen Leben nicht gerade gesucht haben, und auch bei der unmittelbaren Hochzeitsvorbereitung stehen in der Regel handfestere Interessen im Vordergrund, wie man leicht anhand der wie Pilze aus dem Boden geschossenen Trauungs-Websites verifizieren kann.

in die eben zitierte Stelle aus „*De nuptiis et concupiscentia*“ 10,11 als unbegründet streichen können. Denn der sakramentale Abbildcharakter der Ehe im Blick auf das Verhältnis von Christus und Kirche begründet „*lege euangelii*“, nicht „*lege huius saeculi*“ eine Unbedingtheit der Treue, die man von rein menschlich-natürlichen Verbindungen nicht im gleichen Maß verlangen muss. Dass schließlich nicht wenige Betroffene einen Ehenichtigkeitsprozess scheuen, liegt nicht selten an einer mangelnden persönlichen seelsorglichen Vermittlung, die Vorbehalte ernst nehmen, aber Missverständnisse aufklären kann. Übrigens sollte man bei den Rechtsfolgen nicht von „disziplinären Sanktionen“ (20) sprechen, denn sie haben keinen Strafcharakter.

Nach so viel Kritik darf aber auch Anerkennung nicht fehlen. Die Übersicht über Änderungsvorschläge der letzten Jahrzehnte (26–35) ist kenntnisreich, nachvollziehbar und differenziert. Insbesondere ist die recht negative Einschätzung der orthodoxen „Oikonomia“-Lösung überraschend, aber gut begründet in der weitgehenden Übernahme staatlicher Scheidungsgesetzgebung in vielen Ländern und vor allem im geradezu harschen Bußcharakter der Liturgie der Wiederheirat, die darin wirklich nicht dem Wunsch der Paare nach kirchlicher Anerkennung und Gutheißung entgegenkommt.

Der biblische Befund (36–48) ist klar wiedergegeben, auch wenn die Ungewissheit der Bedeutung der matthäischen *porneia*-Klausel und die Vielfalt möglicher Lösungen etwas nivelliert werden. Redlicherweise kann Schockenhoff bei Matthäus nichts anderes sehen als ein „schroffe[s] Nein zur Möglichkeit einer erneuten Heirat“ (42). Umso weniger ist aber seine Wendung begründet: Wenn der Evangelist das Jesuswort „so einschneidend verändern kann, warum soll dies der vom Geist geführten Kirche einer späteren Zeit nicht in ähnlicher Weise möglich sein?“ (42). Die Antwort ist einfach: Weil der Geist an das Wort gebunden ist. Alles andere würde den krudesten Klischees einer römischen Kirche, die ihre Autorität über die Schrift stellt, Vorschub leisten. Überhaupt kann in Mt 5,32 und 19,9 kaum von einer einschneidenden Veränderung des Jesuswortes die Rede sein, selbst wenn man – was keineswegs feststeht – „*porneia*“ als Ehebruch verstehen will. Hier wird etwas zur Grundlage der weiteren Argumentation gemacht, was keineswegs vom erhobenen exegetischen Befund gedeckt war – ein Musterbeispiel einer Brunnenschalen-Argumentation!

Dasselbe findet sich in der Darstellung der kirchlichen Tradition (49–70). Dabei stellt Schockenhoff die einhellige Ablehnung von Ehescheidung und Wiederheirat in den ersten drei Jahrhunderten dar. Doch bald richtet er das Augenmerk auf eine „Nebenlinie der Überlieferung: die Duldung flexibler Anpassungen“ (53), d. h. eine gewisse Toleranz gegenüber der Wiederheirat, die dann u. a. auch zur orthodoxen Oikonomia-Regelung geführt habe. Es würde den Rahmen sprengen, wenn hier die vorgetragenen Zeugen dieser Nebenlinie einzeln untersucht würden. Nur als Ausdruck von Interessentheologie nachvollziehbar ist freilich die Tendenz, Augustinus (und Hieronymus) als strengere Ausnahmen von einer toleranteren Praxis darzustellen, die dann später in der lateinischen Kirche zugunsten ersterer verdrängt wurde (so zusammenfassend 137).⁶

⁶ Damit reproduziert er letztlich die These von *J. Moingt*, *Le divorce pour motif d'impudicité* (Matth 5,32; 19,9), in: RSR 56 (1968) 337–384, die jedoch mit guten Gründen in Frage gestellt wurde von *H. Crouzel*, *Les Pères de l'Église ont-ils permis le remariage après séparation?*, in: BLE 70 (1969) 3–43. Das Problem bei

Der Autor schließt selbst: Es „muss die Frage offen bleiben, welche Konsequenzen die einzelnen Autoren für das Weiterleben der Ehegatten nach ihrer Trennung daraus zogen“ (63). Selbst bei weiter Auslegung der relevanten Stellen wird man aber nicht mehr darin finden können als ein Nicht-Einschreiten im Einzelfall, nirgends aber (außer beim Ambrosiaster) eine positive Anerkennung einer neuen Verbindung.

Wenig überzeugend ist auch die Darstellung der Haltung der katholischen Kirche zur *Oikonomia*-Regelung der Orthodoxie. Nachdem sie zunächst eher negativ beurteilt wurde (30–35), wird nun gesagt, dass sie vom Westen insbesondere in Trient „als eine Lösung toleriert wird, die vom Evangelium her als immerhin möglich erscheint“ (68), was zweifellos Wortlaut und Intention des vieldiskutierten Kanon 7 über die Ehe auf dem Konzil von Trient⁷ mit einer Fragestellung überzieht, die das Konzil aus politischen und theologischen Gründen vermeidet, damit aber noch nicht schlechthin gutheißen wollte.⁸ Diese Haltung steigert sich noch zu einer angeblichen „gleichrangige[n] Anerkennung“ der Riten des Westens und des Ostens und damit auch der einschlägigen disziplinarischen Regelungen im Ostkirchendekret des II. Vatikanums (69), sodass der Abschnitt in der Behauptung gipfelt: „Dass sie [sc. die westliche Kirche] die Vollmacht besitzt, andere Wege zu erproben, zeigt ihr der Seitenblick auf die orthodoxen Kirchen, deren abweichende pastorale Praxis sie ausdrücklich als mit dem Evangelium vereinbar anerkennt“ (70). Nein, die orthodoxe Wiederverheiratungspraxis hat die Westkirche auch auf dem II. Vatikanum niemals positiv anerkannt. Im Gegenteil, der *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* hat diese Regelung ausdrücklich nicht für die mit Rom verbundenen Ostkirchen übernommen.⁹

Überlegt und gut begründet leitet Schockenhoff seine systematischen Überlegungen zur Ehe (71–98) mit einem Plädoyer zu einem ernsthaften Einsatz für die Unauflöslichkeit der Ehe ein. Dieser bewahrt vor „eine[m] Missbrauch des Wortes ‚Barmherzigkeit‘“, der dazu verleitet, „den Anspruch moralischer Normen aufzugeben oder diese solange weichzuspülen, bis sie von den meisten Menschen nur noch als rhetorische Leerformel betrachtet werden, denen keine verbindliche handlungsleitende Kraft mehr zukommt“

Moingt (ebenso wie bei P. Nautin, G. Tenholt u. a.) ist die apriorische Voraussetzung, die Kirchenväter hätten die Erlaubnis zur Wiederheirat stets mitgedacht, wenn sie von der Trennung nach Ehebruch sprachen, es sei denn, sie schlossen diese ausdrücklich aus. Ausdrücklich und klar findet sich diese Erlaubnis aber einzig beim Ambrosiaster.

⁷ H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum), hg. von P. Hünemann, Freiburg im Breisgau u. a. ⁴³2010, 1807.

⁸ Vgl. dazu L. Bressan, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori* (AnGr 194), Rom 1973.

⁹ Den besten Überblick über die Haltung der katholischen Kirche in dieser Frage gibt L. Bressan, *Il divorzio nelle chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico* (Collana nuovi saggi teologici 11), Bologna 1976. Aus den reichhaltigen und aus unzähligen Quellen gespeisten Ergebnissen lässt sich in diesem Zusammenhang festhalten: 1.) Seitdem die katholische Kirche die (sich erst nach und nach ausbildende) *Oikonomia*-Praxis der Orientalen wahrnahm, hat sie immer wieder, besonders aber seit dem Konzil von Trient, Vorbehalte dazu formuliert. 2.) Diese Vorbehalte waren jedoch häufiger kanonistischer Art, weil man darin primär ein disziplinarisches Problem sah. In der Tat betonten die orthodoxen Theologen in der Regel vor allem die Unauflöslichkeit der Ehe und thematisierten häufig gar nicht oder nur am Rande die kirchliche Wiederheirat. 3.) In der Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl stehende Orientalen oder die Union suchende Kirchen behielten die *Oikonomia*-Praxis auf Drängen Roms nicht bei.

(72 f.). Aus einer existenzialanthropologischen Reflexion leitet er die Bedeutung unwiderruflicher Lebensentscheidungen und näherhin einer unwiderruflichen Liebe her, die angesichts der Zeitlichkeit des Daseins Einmaligkeit stiftet. So geschieht in der Liebe unbedingte Annahme und Bejahung des Anderen. Das ist schön, das ist anspruchsvoll, vielleicht sogar bereits zu anspruchsvoll, und dass immer wieder Menschen an diesem hohen Ideal scheitern, ist dann beinahe unausweichlich. Da trifft Thomas Rusters Kritik: Das Wissen um die Unzerstörbarkeit des Ehebandes „kommt aber auch nicht aus dem Unbedingtheitsanspruch dieser Liebe selbst, obwohl viele Theologen diese Behauptung gerne aufstellen. [...] Aber das würde nicht nur bedeuten, die Differenz zum Sakrament einzuebnen, es würde auch bedeuten, all denen, deren Liebe zu Ende gegangen ist, vorzuhaltend, es sei bei ihnen keine echte, keine wahre Liebe gewesen“ (Ruster 81, vgl. ebd. 42, wo der Wunsch nach totaler Anerkennung zu Recht der Phase der Verliebtheit zugerechnet wird). Ein wenig erstaunt auch, welche geringe Rolle in diesem Eheverständnis Sinnlichkeit, Sexualität und Kinderwunsch spielen. Hier zeigt sich eine gewisse Leerstelle eines realistischen Eheverständnisses in der neueren Theologie, die an dieser Stelle immer noch im Bannkreis eines steilen Personalismus steht. Freilich, bei Schockenhoff erfüllt der hohe Anspruch auch die Funktion, das Thema des Scheiterns wie selbstverständlich als anthropologische Konstante einführen zu können, ohne noch einmal auf den von Ruster genannten Widerspruch zu reflektieren, dass dadurch die Unbedingtheit der Annahme aufgegeben wird.

In diesem Sinne nutzt die nun entwickelte Theologie des Scheiterns (99–125) die Unklarheit des Begriffs „Scheitern“ aus, um die anthropologische Unausweichlichkeit von „Scheitern, Niederlagen und Versagen“ (121) und ihre positive Bedeutung für Reifung, Menschwerdung und das Erlernen von Demut mit dem Verlassen von Gottes Gebot, also der Sünde, zu vermischen. Zweifellos, im ersten Sinn darf gerade die Kirche kein „gegen das Scheitern abgeschottete[r] Raum [sein], in dem man nur anerkannt ist, solange die eigene Lebensführung ‚stimmt‘ und der Anschein einer bruchlosen Normalbiographie wenigstens nach außen hin aufrecht erhalten bleibt“ (103). Gegen die Gefahr von Gemeinden, die in bürgerlicher Wohlanständigkeit ersticken und die *outcasts* aus ihrer Mitte verdrängen, kann man dies nicht deutlich genug einfordern. Sünde aber ist nicht Abweichung von gesellschaftlich vorgegebenen Normalbiografien. Im Gegenteil, eine neue Verbindung nach Trennung und Scheidung wird allermeist als normal und wünschenswert angesehen, während sich bewusst allein Lebende oft als ausgegrenzt empfinden. Diese Ambivalenz des Begriffs setzt sich in den biblischen Paradigmen Schockenhoffs fort, ja sie verstärkt sich noch in der völligen Ausblendung des doch Evidenten: Jesu Umkehrruf ergeht ausnahmslos an alle, und gerade die Sünder ergreifen ihre Chance. Aber es ist die Chance zum neuen Leben aus seiner Liebe und nicht bloß das Verharren im alten Leben. Die „Perspektive für ein neues Leben“ (110) bei der Ehebrecherin besteht doch gerade im „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (Joh 8,11). Ähnliches gilt bei allen angeführten Bibelstellen. Auch das Reden vom Scheitern Jesu (116–119) – bezeichnenderweise ohne jeden biblischen Beleg – überzeugt nicht; hier verharret die Theologie in der Haltung der Emmausjünger und erkennt nicht den Sinn des göttlichen $\delta\epsilon\iota$ der Selbsthingabe Jesu am Kreuz. Kein Wunder, dass der Moraltheologe am Ende zu einem

Verständnis der Rechtfertigung kommt, das die Verpflichtung des Gerechtfertigten auf den Gehorsam gegenüber Gottes Weisung ausblendet.

Dieselbe Unschärfe von „Scheitern“ setzt sich folgerichtig auch beim Begriff der Versöhnung fort, der das Leitbild für die Kirche abgibt (126–136). Das ist umso verhängnisvoller, als Schockenhoff ihr an dieser Stelle vorwirft, sie könne „nicht mehr glaubwürdig den Versöhnungsauftrag erfüllen“ (126). Hier muss man schlicht sagen: Die angeführten Belege für diesen Auftrag – vor allem 2 Kor 5,14–6,1 und der Bußstreit mit den Novatianern, in dem der Moraltheologe sich ohne kritische Prüfung der These Giovanni Cereti anschließt, der Kanon 8 von Nizäa habe von den Novatianern die Anerkennung der Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene verlangt – sind schwach, und die Stigmatisierung der unveränderten kirchlichen Praxis als den „Novatianern und ihrem elitären Moralbewusstsein“ gleich, weil sie „einer bestimmten Gruppe von Menschen jede Versöhnungsmöglichkeit verweigern würde“ (135), ersetzt gedankliche Genauigkeit durch ungutes Moralisieren.¹⁰ Dasselbe gilt leider auch vom Gewissensbegriff (137–143), der die Verpflichtung durch das bleibende Eheband ausblendet – „ist dann die Unauflöslichkeit nur noch eine Ex-post-Aussage für geglückte lebenslange Ehen?“, fragt Ruster (205) darum – und noch mehr von der Diskussion des Kirchenrechtes (144–151), die eine Karikatur aufbaut und durch deren Widerlegung zu einer Entkräftung der einschlägigen Regelungen zu kommen hofft. Die Behandlung der Eucharistie als „Mahl der Sünder“ (152–172) übergeht ebenso konsequent, dass es sich um das Mahl der bekehrten, in Taufe und Buße gereinigten Sünder handelt. Das Kommuniongebet um die Gabe, dass die heilige Speise „nicht Gericht und Verdammnis, sondern Segen und Heil“ bringen möge, bringt in diesem Zusammenhang die „*lex orandi*“ deutlich zur Sprache. Spätestens an dieser Stelle

¹⁰ Die Thesen von G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva* (Studi e ricerche 26), Bologna 1977, selbst ein durchaus beeindruckendes Stück „Interessentheologie“ aus pastoraler Betroffenheit, sind nicht unwidersprochen geblieben, und dabei sind in zentralen Stücken deutliche Schwächen der Beweisführung zu Tage getreten. Dies gilt für seinen beinahe durchgängigen Rückgriff auf das „*argumentum silentii*“, für seine unzulässige Voraussetzung, die Möglichkeit von Buße und Versöhnung für Ehebrecher meine die in einer neuen Verbindung Lebenden ebenso wie für die entscheidende Passage aus *Epiphanius*, *Panarion omnium haeresium* 59,4 (GCS 31,368,12–369,5), die ihrerseits den Schlüssel zur Interpretation des Kanon 8 auf dem Konzil von Nizäa abgeben soll, wonach von den in die kirchliche *communio* zurückkehrenden Novatianern auch die Anerkennung von nach Scheidung wiederverheirateten Gläubigen verlangt worden sei. Dass es sich um diese Gruppe und nicht um die nach dem Tod ihres Gatten Wiederverheirateten handeln soll, stützt sich bei Cereti letztlich nur auf die wenig überzeugende Konjektur eines η (oder) durch den Herausgeber des GCS-Bandes, K. Holl; vgl. G. Pelland, *La pratica della chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati*, in: *Congregazione per la Dottrina della Fede, Sulla pastorale dei divorziati risposati* (Documenti e studi 17), Rom 1998, 99–131, hier: 115–121; *Ders.*, *Le canon tridentin concernant le divorce. A propos d'un ouvrage récent*, in: *Science et Esprit* 26 (1974) 365–373; *Ders.*, *Le dossier patristique relatif au divorce*, in: *ScEs* 24 (1972) 285–312 u. 25 (1973) 99–119; H. Crouzel, *Encore sur le divorce et remariage selon Epiphane*, in: *VigChr* 38 (1984) 271–280; *Ders.*, *Les digamoi visés par le Concile de Nicée dans son canon 8*, in: *Aug.* 18 (1978) 533–546; *Ders.*, *Divorce et remariage dans l'Eglise primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique*, in: *NRTh* 98 (1976) 891–917. Geschichte räumt Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung* (wie Anm. 1), 133 f. zwar unter Verweis auf Pelland und Crouzel ein, dass der Kanon 8 von Nizäa sich auf die Wiederheirat nach Verwitwung beziehen kann und diese Interpretation „auch heute von renommierten Kirchenhistorikern vertreten wird“ (134), und er fügt bzgl. Cereti eine Vorbehaltsklausel ein („wenn die vorgetragene Auslegung seiner Bestimmung hinsichtlich der wiederverheirateten Geschiedenen stimmt“ [136]), aber Schockenhoffs Gedankengang setzt Cereti als zutreffende Darstellung ohne weitere Diskussion voraus. Diese und die darin vorgetragenen massiven Gegenargumente aber einfach zu ignorieren führt jedoch nicht weiter.

merkt man Schockenhoffs Gedankengang an, dass die Opportunität über die Authentizität gesiegt hat.

Die Schlussthesen (173-184) fordern neben einer Beschleunigung von Ehenichtigkeitsverfahren die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten und kirchliche Segensfeiern für diese. Damit kommt das Interesse an sein Ziel, die Gründe dafür aber, so muss man leider sagen, überzeugen in keinem Kapitel. Unschärfen des Begriffs ausnützen, Nebenlinien zur maßgeblichen Tradition machen, den Umkehrruf Jesu folgenlos verhallen lassen, schließlich die vorbehaltlose Übernahme der (verständlichen) Sichtweise derer auf die Kirche, die gegen ihr Eheband leben, und vor allem, das vermag es sicher nicht, die schwierige Frage der Pastoral der wiederverheirateten Geschiedenen einer Lösung näher zu bringen. Mit solchen bewusst unscharfen Argumentationen mag man pastoralen Druck abbauen, eine Hilfe für die Kirche auf ihrer Gratwanderung in dieser „*difficilissima quaestio*“¹¹ wird man hier kaum finden.

Anders geht das Ehepaar Ruster vor. In bewundernswerter Symphonie beleuchten sie ein zweifaches Thema aus der Sicht der Ehe- und Partnerschaftsberatung und der systematischen Theologie: Sinn und Grund der Sakramentalität der Ehe sowie den Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen. Dabei steuert Heidi Ruster anhand von Beispielen viel anschaulichen Realismus in heutige Beziehungswirklichkeiten bei, die an dieser Stelle nur erwähnt, aber nicht ausreichend gewürdigt werden können. Allenfalls wird man etwas vorsichtig sein, die in der kirchlichen Beratung gemachten Erfahrungen als seismografisch für Partnerschaft und ihre Probleme heute anzusehen. Zu spezifisch sind dafür die Motive, eine entsprechende Beratungsstelle aufzusuchen, zu weit ist die Beraterische Empathie und Wertschätzung der Klienten vom nüchtern-distanzierten Blick des Sozialwissenschaftlers entfernt. Thomas Ruster greift diesen Ton auf, und es gehört zu den sympathischsten Zügen seiner Ausführungen, wenn er warmherzig und alltags-sprachlich verständlich heutigen Paaren den Glauben an die Sakramentalität der Ehe nahebringt.

Zur Sakramentalität bemerkt der Theologe, gegenwärtig sei das in der katholischen Lehre vorausgesetzte Axiom hinfällig geworden, nach dem die sakramentale Ehe die Naturehe sei, die zwischen Getauften zur Würde eines Sakramentes erhoben wurde. Dabei verwechselt Thomas Ruster allerdings Natur und Faktizität. Schon im Gespräch mit den Pharisäern über die Scheidung muss Jesus hinter die Faktizität der „Hartherzigkeit“ (vgl. Mt 19,8) der Jetztzeit auf den ursprünglichen Schöpfungswillen zurückgreifen, der erst wieder durch den Anbruch des Gottesreiches sichtbar und lebbar wird. Hier hätte der Autor auf seine treffenden Aussagen zu Sakramenten als „Konfigurationen des Gottesreichs“ (81–86) zurückgreifen können, aber auch auf die zur Ehe des Hosea (125–132). Die Dämonisierung des Heute als einer „ehfeindlichen Zeit“ (32) von „familienfeindlichen Mächten“ (116 und 118) in Nähe, ja Identität mit „gottfeindliche[n], götzendienerische[n] Mächten[n]“ (146, vgl. 125–132; Hoseas Ehe ist allerdings ein Gleichnis, sodass von einer „Gleichsetzung von Hurerei und Götzendienst“ [126] nicht gesprochen werden kann), die Ehen scheitern lassen, würde sich damit erübrigen. Diese aber braucht Thomas Ruster, um zu fordern: „Es kann nicht sein, dass die christlichen Eheleute in

¹¹ *Augustinus*, *Retract.* 2,57 (CCL 57,136).

jedem Einzelfall allein den Beweis antreten müssen, dass die Zuversicht des Glaubens gegen die Mächte und Gewalten siegt“ (132). Das bedeutet sie sind letztlich Opfer gesellschaftlicher Verhältnisse, die trotz des Anbruchs des Reiches Gottes und des Sieges Christi über die Mächte und Gewalten stärker sind als ihr Bemühen. Diese Annahme ist bedenklich, wie sich noch zeigen wird. Hosea etwa nimmt doch seine Frau trotz fortgesetztem Ehebruch und formeller Scheidung (Hos 2,4bc) wieder auf (Hos 3,1-5); die „Verheißung der Erneuerung des Bundes“ in Hos 2,20 (132) eröffnet keineswegs die Möglichkeit, eine neue Ehe zu beginnen. Vielmehr zeichnet sich hier die eschatologische Möglichkeit von Treue trotz Ehebruchs aus der Kraft Gottes ab.

Die Sakramentalität der Ehe wird angenähert über die systemtheoretische Einsicht, dass die Beziehung eine eigenständige Wirklichkeit ist, gegenüber der die Partner sich verhalten. Dennoch trägt das Sakrament etwas entscheidend Neues dazu bei, nämlich die von Gott gegebene Gnade und Kraft. Sie überragt alles menschliche Bemühen, aber auch Schuld und Scheitern: „Das Scheitern der Ehe ist eine Möglichkeit, die den Partnern entzogen ist. Das Eheband ist stärker als alles, was gegen die Ehe spricht. Es ist jenes ‚etwas‘, das die Ehe trägt und erhält“ (80). Das ist schön und, noch einmal sei es ausdrücklich gesagt, es wird in warmen und nachvollziehbaren Worten erklärt. Aber Thomas Ruster hat auch hier ein Problem mit Natur und Gnade. Ist es nicht so: Die sakramentale Gnade hilft dem menschlichen Bemühen, verpflichtet es aber auch? „Unauflöslichkeit ist keine Forderung, sie ist eine Wirklichkeit“ (79), das ist darum keine korrekte Alternative. Bei dem Dortmunder Systematiker erscheint die Unauflöslichkeit auf die bleibende Wirklichkeit des Ehebandes beschränkt (traditionell übrigens die „*res et sacramentum*“ und nicht die „*res sacramenti*“ des Ehesakramentes), die eigenartig über dem menschlichen Verhalten und der Treuepflicht steht. So entspricht eine Supranaturalisierung des Sakramentes der genannten Dämonisierung der ehefeindlichen Welt. Als wenn er dieses Missverhältnis bemerkt hätte, versucht er dann wieder psychologisierend das bleibende Eheband in der Erfahrung nachzuweisen, dass durch eine neue Partnerschaft nach Scheidung „eine neue Art von Beziehung entstanden [ist], doch dies schließt nicht aus, dass die alte Beziehung in gewisser Weise weiterbesteht, auch wenn sie als gelebte Ehe aufgehört hat zu existieren. Aber das Eheband besteht dennoch fort, die Bindung an die erste Beziehung dauert an“ (165 sowie das gesamte neunte Kapitel). Nein, im Sakrament werden die notwendigen Hilfen gegeben, den Aufgaben der Ehe – insbesondere der Unauflöslichkeit – treu zu bleiben, ggf. auch nach einer notwendig gewordenen Trennung.

Natur und Gnade – vehement tritt Thomas Ruster dafür ein, dass es Ehen unter Getauften geben kann, die nicht sakramental sind. Das könnten nach ihm dann auch zivile Ehen nach Scheidung sein. Dazu muss er fordern, dass nicht die Brautleute sich das Sakrament spenden, sondern „allein Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Die Feier des Sakramentes aber ist Sache der ganzen Gemeinde“ (142). Natürlich ist Gott der Ausspender aller sakramentalen Gnade, aber das beantwortet noch nicht die Frage nach dem menschlichen „*minister sacramenti*“. Dafür den Amtsträger und die kirchliche Trauungsliturgie zu fordern widerspricht dem dogmen- und liturgiegeschichtlichen Befund, der für die ersten Jahrhunderte keine eigentliche Trauungsliturgie und erst recht nicht einmal die Andeutung einer neutestamentlichen Einsetzung des Sakramentes in

diesem Sinne nachweisen kann. Gewiss kann man sich mit diesem Problem auseinandersetzen, aber Thomas Ruster tut es nicht. Wo sich der Dreh- und Angelpunkt seiner Lösung befindet, da geht bei ihm alles vielmehr auf einmal sehr schnell und ohne wirkliche Diskussion der Gegenargumente. So setzt er sich etwa mit kräftigen Worten für die Trennung von Sakrament und Vertrag ein, was von Kanonisten als „Realdistinktion“ bezeichnet wird. Dann könne es echte Ehen unter Christen geben – insbesondere die zivile Wiederheirat nach Scheidung –, die eben von der Kirche nicht als Sakrament gefeiert und anerkannt werden.¹² Allerdings wäre auf Wunsch auch bei diesen Ehen eine kirchliche Segnungsfeier denkbar. Nun, da ist dann doch das Prokrustesbett gezimmert, um die Lösung perfekt zu machen: Scheitern von Ehen liegt an den ehefeindlichen Mächten in der Gesellschaft und kann den Eheleuten nicht zur Last gelegt werden. Ihr Eheband besteht zwar weiterhin, aber daraus leitet sich keine Forderung ab. Sie können neue Verbindungen eingehen und dafür auch die zivile Eheschließung vollziehen. Diese erkennt die Kirche an und verlangt auch keine Einschränkungen beim Sakramentenempfang (151).

Doch diese Lösung weist erhebliche Probleme auf, und am entscheidenden Punkt wird sie widersprüchlich. Wenn nämlich das Eheband weiterhin besteht, dann steht dieses einer neuen Verbindung doch im Wege: „[...] *wer eine andere heiratet, der begeht Ehebruch*“ (Mt 19,9). Wenn Ruster das bleibende Eheband so stark unterstreicht, propagiert er dann nicht genau genommen Polygamie? Selbst diejenigen Theologen und Kanonisten, die seit Melchior Cano die Identität von Vertrag und Sakrament bestreiten – m. E. bis heute ohne eine überzeugende Alternative vorlegen zu können –, haben damit kaum die Möglichkeit zur Wiederheirat nach Scheidung im Sinn gehabt. Und überhaupt, was ist dann die zweite Ehe? Sicher nicht sakramental. Also doch ein bloßer Vertrag?

Thomas Ruster gehört zu den kreativsten Systematikern hierzulande, wie Karl Kardinal Lehmann im Geleitwort bestätigt (7). Es gelingt ihm immer wieder, überraschende Gedanken zu formulieren, Entferntes miteinander zu verbinden und neue Thesen aus der Literatur einzuarbeiten. Doch im vorliegenden Band geht dies immer wieder auf Kosten der Genauigkeit der Argumentation, und eine gründliche Auseinandersetzung mit Problemen und Gegenargumenten steht aus. Auch im Detail entwickelt er vieles recht *nonchalant*, etwa in der genannten Hosea-Auslegung oder im zustimmenden Referat der These von Luzia Sutter Rehmann, das Ehescheidungswort Jesu richte sich gegen die Männer, die ihre Frauen, die Jesus nachfolgten, verstoßen wollten, oder mit Franz Josef Schierses Meinung, „aus den Worten Jesu lasse sich keinesfalls eine allgemeine Gesetzgebung über die

¹² Diese Denkfigur kann sich allerdings bereits auf eine breitere Diskussion stützen, so bei *H. Zapp*, Zur Realdistinktion von Ehevertrag und Sakrament, in: A. Weiß; S. Ihli (Hg.), *Flexibilitas iuris canonici*. FS für Richard Puza zum 60. Geburtstag (Adnotationes in Ius Canonicum 28), Frankfurt am Main 2003, 341–367, der schließt: „Die Trennung von Ehevertrag und Sakrament ermöglichte – ohne ‚Scheidung‘ der Erstehe – eine erneute Ehe, die von der Kirche als christliche, wenn auch nichtsakramentale Ehe anerkannt würde“ (ebd., 366). Das eigentliche Problem einer zweiten Ehe bei einem bestehenden Eheband ist mitnichten durch die Realdistinktion gelöst, aber dieses Problem nennt Zapp nicht einmal!

Ehe ableiten“¹³ (123 f.); das ist angesichts der Fülle der exegetischen Literatur doch recht eklektisch. Oder das Verständnis von Bundestreue als „einander gerecht werden“ bei bleibender Verschiedenheit im Gegensatz zur „Einheits- und Verschmelzungsidee eines Platon“ (51) vereinfacht die alttestamentliche Vielschichtigkeit der Bundesvorstellungen – auf jeden Fall gehört die Treue zu den verbundenen Verpflichtungen dazu – und reduziert Platon gleichzeitig zu einem Klischee, das der Differenziertheit (und der Differenzbewusstheit!) der Diskussion des Eros im „*Symposion*“ kaum gerecht wird. In seinem Ausblick (Kapitel 11) wird Ruster selbst ein wenig arg differenzbegeistert, wenn er das Leitbild der Familie zugunsten der Vielfalt der Familienformen verabschiedet und dies auch noch biblisch begründen will, anstatt „ein bestimmtes Modell von Ehe, das sich in seiner Gestalt ebenfalls geschichtlich entwickelt hat, für allein normativ zu halten“ (199). So bleibt Thomas und Heidi Rusters Vorschlag trotz vieler lesenswerter Seiten alles in allem doch ein mit allzu leichter Hand verfasster Entwurf, welcher der „*difficilissima quaestio*“ nicht wirklich gewachsen ist.

¹³ Zur Rechtsfähigkeit der Scheidungsaussagen Jesu vgl. dagegen knapp, aber differenziert K. Backhaus, Das kategorische Verbot der Ehescheidung bei Jesus. Ursprungssinn und Sinnentwicklung im Neuen Testament, in: *De Processibus Matrimonialibus* 17/18 (2010/2011) 61–79.