

Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Begleitung wiederverheirateter Geschiedener – drei theologische Perspektiven

von *Andreas Wollbold, Konrad Hilpert und Elmar Güthoff*

Am 24. Juni 2014 hat die Deutsche Bischofskonferenz Überlegungen zur Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen mit einer großen Mehrheit, wenn auch nicht einstimmig verabschiedet.¹ Damit kam einerseits die Arbeit einer bischöflichen Kommission zum Abschluss, die sich seit 2012 dieser Thematik gewidmet hatte. Zum anderen legte die DBK darin einen Positionsbezug im Vorfeld der außerordentlichen römischen Bischofssynode „Die Herausforderungen der Familien im Kontext der Evangelisierung“ vom 5. bis 19. Oktober 2014 vor. Die Tatsache ihrer nachträglichen Veröffentlichung hat sicher auch den Charakter einer erneuten Bekräftigung des in den „Überlegungen“ Vorgetragenen im Blick auf die Familiensynode 2015 ebenso wie für den weiteren Weg der DBK in dieser Frage. Die nicht erreichte Einmütigkeit der Bischofskonferenz in der Annahme dieses Dokumentes offenbart aber auch einen unverkennbaren Diskussionsbedarf. Es lädt auch selbst zur weiteren theologischen Auseinandersetzung mit seinen Aussagen ein: „Sie sind bewusst thetisch formuliert und bedürfen der vertieften theologischen Erörterung. Sie entfalten keine vollständige Theologie der Ehe und Familie“ (Ü 49). Zu dieser Diskussion wollen die folgenden drei unabhängig voneinander entstandenen Beiträge von Professoren der Münchener katholisch-theologischen Fakultät aus verschiedener Sichtweise und in unterschiedlicher Einschätzung beitragen: Andreas Wollbold (Pastoraltheologie), Konrad Hilpert (Moraltheologie) und Elmar Güthoff (Kirchenrecht).

Die „Überlegungen“ der deutschen Bischöfe enthalten drei Teile:

I. Ein „statement of principles“ mit einer knappen Problemanalyse und der Absichtserklärung („Die Sorge der Kirche um Ehe und Familie“).

II. Eine Reflexion auf die gegenwärtigen Grundsätze der Pastoral mit geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen mit einem Referat von „Familiaris consortio“ 84 sowie einer bibel- und einer sakramententheologischen Begründung der kirchlichen Lehre.

III. „Fragen an die gegenwärtige Lehrverkündigung und pastorale Praxis“ mit einer Aufzählung der Schwierigkeiten der gegenwärtigen Pastoral, mit verschiedenen theologischen Punkten sowie mit „Überlegungen zu Schuld und Versöhnung“.

¹ Theologisch verantwortbare und pastoral angemessene Wege zur Begleitung wiederverheirateter Geschiedener. Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorbereitung der Bischofssynode, in: Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Arbeitshilfen 273), Bonn 2014, 42–76 [= Ü]. Den weltkirchlichen Anspruch der „Überlegungen“ unterstreicht die Tatsache, dass sie englisch, französisch, italienisch und spanisch übersetzt auf der Homepage der DBK angeboten werden (<http://www.dbk.de/themen/bischofssynode/>).

Theologisch verantwortbar und pastoral angemessen?

von Andreas Wollbold

Der Autor dieser Zeilen hat sich in einer Monographie ausführlich mit den Argumenten zur angemessenen Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen beschäftigt.² Einzelheiten dieser Sichtung der Diskussion müssen an dieser Stelle nicht wiederholt werden. Vielmehr kann sich dieser Beitrag auf die Frage beschränken: Sind die Überlegungen des bischöflichen Dokumentes sowohl theologisch verantwortbar als auch pastoral angemessen? Dabei werden vor allem einige Schwachpunkte aus der Sicht des Autors zur Sprache kommen. Wenn diese hier deutlich benannt werden, so ist dies dem Dienst an einer angemessenen Seelsorge in diesem sensiblen Feld geschuldet.³ Denn Komplexität entzieht sich in der Regel *prima facie*-Lösungen, ja eine genauere Analyse der beteiligten Faktoren bringt oft erstaunlich kontraintuitive Aspekte zum Vorschein. Gerade bei unter starker Beteiligung der öffentlichen Meinung geführten Debatten kann Wissenschaft geradezu anwaltlich solchen Komplexitätsreduktionen entgegenreten.

In der Tat ist eine solche Reduktion für die „Überlegungen“ grundlegend. Denn was an ihnen als erstes auffällt, ist das, was sie nicht enthalten. Drei Lücken sind erkennbar, eine kanonistische, eine pastorale und eine lehramtliche. Kirchenrechtliche Fragen werden im Beitrag von Elmar Güthoff behandelt. So muss an dieser Stelle nur der weitgehende Ausfall von eherechtlichen Überlegungen bedauert werden. Das ist verwunderlich, denn gerade etwa mit der Anerkennung soziokultureller Gründe der Ehenichtigkeit könnte man für nicht wenige Betroffene eine Lösung schaffen.⁴ Nun gehört die Klage über das, was eigentlich noch behandelt hätte werden müssen, für gewöhnlich zu den wichtigsten Kritiken, denn keiner kann alles behandeln. In diesem Fall berühren die pastoralen und lehr-

² Andreas Wollbold, *Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen. Gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten?*, Regensburg 2015. Alle folgenden Ausführungen sind darin ausführlicher und mit weiteren Belegen dargestellt, sodass hier auf einzelne Verweise verzichtet wird. Da sich einige der von den Bischöfen vorgetragenen Punkte auch mit Eberhard Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg i. Br. 2011, berühren, vgl. dazu auch Andreas Wollbold, *Über zwei neue Veröffentlichungen zum kirchlichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen*, in: MThZ 65 (2014) 159–169. Zu den dabei berührten arbeitsrechtlichen Fragen vgl. Stephan Haering / *ders.*, *Nichtkatholische wiederverheiratete Geschiedene und das Arbeitsrecht der katholischen Kirche*, in: AKathKr 182 (2015) 484–491.

³ Mit einigen der bischöflichen Mitglieder der Kommission ist der Autor seit Studientagen verbunden. Doch in der Wissenschaft gilt: *Plato amicus, sed magis amica veritas* (nach Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1096a: „[...] freilich widerstrebt uns eine solche Untersuchung, da uns befreundete Männer die Ideen eingeführt haben. Es scheint aber wohl besser und eine Pflicht der Wahrheit gegenüber zu sein, auch die eigenen Empfindungen nicht zu schonen, zumal da wir Philosophen sind. Denn da beide uns lieb sind, so dürfen wir es verantworten, die Wahrheit vorzuziehen“ [*Aristoteles*, *Die Nikomachische Ethik*. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, München 1991, 110]).

⁴ Vgl. Wollbold, *Pastoral* 220–230.

amtlichen Desiderate der „Überlegungen“ jedoch die Fundamente der gesamten Gedankenführung, die dadurch brüchig erscheinen. Inwiefern?

1. Die PASTORALE Vergewisserung beschränkt sich auf die Auflistung von acht *prima facie*-Problemen (Ü 57–60). Diese wirkt jedoch eher wie ein *brainstorming* der Anlässe für das bischöfliche Dokument denn als umfassende Problemanalyse. Leider fällt eine sozialwissenschaftliche Situationsanalyse vollständig aus: Wie sieht die Realität von Scheidung und neuer Partnerschaft heute aus? Welche Einstellungen und Werthaltungen verbinden sich damit? Welchen Einfluss übt die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche aus? Diese empirische Nachfrage wäre aber angesichts der sich rasant ändernden Erwartungen, Einstellungen und Verhaltensweisen im Bereich von Liebe und Partnerschaft dringend geboten, um eine wirklich situationsgerechte Pastoral zu betreiben. Dafür zwei Beispiele:

(a) Die Bischöfe lesen aus den bekannten Umfragen eine hohe Affinität der Menschen, auch der jungen, zu den christlichen Idealen von Ehe und Familie heraus:

„Zusammenfassend kann man sagen, dass eine gelingende Partnerschaft und Familie für die Gläubigen und allgemein für die Menschen in Deutschland zu einem glücklichen und sinnerfüllten Leben gehört. Auch soziologische Untersuchungen, insbesondere Jugendstudien, zeigen seit vielen Jahren eine ungebrochen hohe Wertschätzung von Partnerschaft und Familie. Nahezu alle Jugendlichen und jungen Erwachsenen streben eine auf Dauer angelegte Partnerschaft und die Gründung einer Familie an. Sie sehen in einer Liebesbeziehung den sozialen Ort, in dem sie ihre Bedürfnisse nach personaler Anerkennung, nach emotionaler Wärme und Geborgenheit verwirklichen können.“ (Ü 45)

„Ehe und Familie sind gefragt“, das ist schon beinahe zur Klischeevorstellung geworden, mit der sich selbst Kulturkonservative beruhigen, dass die Deutschen die Stürme der 68er-Jahre wenigstens in diesem wichtigen Bereich weitgehend unbeschadet überstanden haben. Wer allerdings ein wenig hinter den intuitiven Anschein der Umfragewerte schaut, erkennt dahinter doch massive Differenzen zum christlichen Ideal. In Stichworten ist dabei zu erinnern an die selbstverständliche Trennung von Partnerschaft und Ehe sowie von Zusammenleben und lebenslanger Treue, von Sexualität und Fruchtbarkeit, von privatem Glücksanspruch und sozialer Norm, von biologischem Geschlecht und kulturell konstruiertem „gender“ und natürlich auch von Liebe und Glauben. Kurz gesagt, die Liebe hat sich säkularisiert und privatisiert. Sie ist eine Funktion des individuellen Glücksstrebens und kann darum nur so lange Rechte erheben, wie sie diesen Zweck erfüllt. Andernfalls kennt man das „Recht auf eine zweite Chance“, d.h. ggf. auf eine neue Partnerschaft nach Trennung oder Scheidung. Diesen Wandel nehmen die Bischöfe an einer Stelle durchaus wahr, ohne allerdings Konsequenzen daraus zu ziehen:

„Während die Trennung vom Ehepartner in den meisten Fällen als ein auch schuldbehafteter Vorgang empfunden wird, wird das Eingehen einer neuen Lebensgemeinschaft und ggf. eine zivile Wiederheirat auch von praktizierenden Katholiken in der Regel nicht als Schuld gegenüber dem ersten Ehepartner bewertet. Im Gegenteil sehen viele Gläubige nach dem Scheitern der ersten Ehe in der zweiten Ehe eine oft unerwartete Chance, einen Neubeginn zu wagen, die Fehler und Versäumnisse der ersten Ehe zu vermeiden und die gegenseitige Hingabe

und Liebe zu erfahren, die sie in der ersten (sakramentalen) Ehe schmerzhaft vermisst haben.“ (Ü 70)

Hier müsste die Diskussion ansetzen, wie sich eine solche Auffassung von Liebe und Ehe zum christlich-sakramentalen Verständnis verhält. Ist etwa die im Jawort offensichtlich ganz selbstverständlich eingeschlossene Möglichkeit zur Chance auf einen Neubeginn überhaupt mit einem Ehekonsens im sakramentalen Sinn vereinbar? Bezeichnenderweise erwähnen die „Überlegungen“ gar nicht mehr die Verpflichtung gegenüber Gott, der doch das Band der Ehe geschlossen hat. Implizit wird die Beziehung dadurch säkularisiert und privatisiert und wird so zu einem Geschehen, das die beiden unter sich ausmachen müssen.

(b) Die sozialwissenschaftliche Forschung zu Liebe und Partnerschaft, Trennung und Scheidung ist kaum zu überblicken. Ignorieren sollte man sie darum aber nicht. Dies geschieht aber leider in vielen kirchlichen Stellungnahmen und theologischen Untersuchungen zu Scheidung und Wiederheirat. So würde man etwa von Hartmut Esser auf das Problem des „Framing“ einer Ehe aufmerksam gemacht, d.h. auf ihre sozial gestützte „Rahmung“ durch Erwartungen, Verhaltensweisen, Einsatz und Umgang mit Krisen.⁵ Dieses „Framing“ bestimmt den Ehekonsens ebenso wie den Eheverlauf entscheidend. Man kann fragen, ob das heutige „Framing“ überhaupt noch in wesentlichen Elementen der christlichen Auffassung entspricht. Vor allem aber wären Ehevorbereitung und -begleitung neu zu denken, damit die „Rahmung“ der Ehe nachhaltig Treue, Einheit und Unauflöslichkeit zu stützen vermag.

Anstatt eine solche gegenkulturelle Pastoral zu initiieren, drängt sich der Eindruck auf, dass sich die Bischöfe der kritischen Mehrheitsperspektive auf die geltende kirchliche Ordnung kurzerhand anschließen. Bezeichnenderweise endet die Skizze der „Schwierigkeiten in der gegenwärtigen Pastoral“ unkommentiert mit einem gängigen Klischee, das in der öffentlichen Meinung (auch innerkirchlich) derzeit verbreitet ist: „Jedenfalls ist in der gegenwärtigen Situation festzustellen, dass die in Familiaris consortio (Nr. 84) geäußerte Sorge, dass die Zulassung zur Eucharistie von wiederverheirateten Geschiedenen bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung bewirkt, in eine umgekehrte Richtung gegangen ist: Die Nicht-Zulassung wird als Verdunkelung des Zeugnisses der Verkündigung der Barmherzigkeit angesehen“ (Ü 60). Doch Pastoral kann kaum in der Anpassung an herrschende Sichtweisen bestehen, sondern muss die Vermittlung zwischen Evangelium und Kultur anstreben, auch und gerade dann, wenn zwischen diesen ein Bruch herrscht.⁶

⁵ Vgl. Hartmut Esser, Ehekrisen: Das (Re-)Framing der Ehe und der Anstieg der Scheidungsraten. – Marital Crises: The (Re-)Framing of Marriage and the Increase in Divorce Rates, in: Zeitschrift für Soziologie 31 (Dezember 2002) 472–496; vgl. Wollbold, Pastoral 14f. und 195–198.

⁶ „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muss somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden. Diese Begegnung findet aber nicht statt, wenn die Frohbotschaft nicht verkündet wird“ (Evangelii nuntiandi 20). Die „Überlegungen“ der Bischöfe scheinen diesen Bruch eher durch Annäherung an die gegebene Kultur als durch deren evangelisierende Erneuerung überwinden zu wollen: „Der gegenwärtig zu beobachtende Bruch zwischen der Verkündigung der Kirche und den religiösen und sittlichen Überzeugungen ei-

An dieser Stelle darf ein kurzer Seitenblick auf die beiden Befragungen bzw. Konsultationen der DBK unter den Gläubigen in Vorbereitung auf die beiden Synoden von 2014 und 2015 nicht fehlen.⁷ Aus wissenschaftlicher Perspektive steht man ratlos davor: Worum handelt es sich dabei? Sicherlich nicht um eine verlässliche empirische Auskunft. Dafür fehlt bereits die Grundbedingung jedes statistischen Schlusses von einer Stichprobe auf eine Grundgesamtheit, die Zufälligkeit oder Repräsentativität der Befragten. Die für eine Umfrage weitgehend ungeeigneten Formulierungen der Fragen wurden bereits häufig kritisiert. Man wird dies kaum den römischen Verantwortlichen anlasten, die eben eine Expertenbefragung konzipierten, die dann kurzfristig zu einer Beteiligungsaktion der katholischen Bevölkerung und Institutionen umgemünzt wurde. Dazu kommt die auffällig geringe Beteiligung, die in Verbindung mit der fehlenden Repräsentativität jede Objektivierbarkeit von vornherein ausschließt. Schließlich sind die eigentlichen Daten nicht veröffentlicht worden, sondern nur ihre interpretierende und sicher nicht interessefreie Zusammenfassung. Was also ist das? Am ehesten wird man die beiden Umfragen als einen Versuch erkennen, Partizipation von Gläubigen zu initiieren, was „ein großes Echo gefunden“ habe (Ü 44). Ein Erkenntnisgewinn war dadurch allerdings nicht zu verzeichnen und auch nicht zu erwarten. Die Behauptung der „Überlegungen“, aus den Antworten „eine ebenso detaillierte wie realitätsnahe Beschreibung der gegenwärtigen Situation von Ehe und Familie geben“ zu können (Ü 44), unterschätzt eklatant die methodischen Probleme dieses Projektes. Umso mehr drängt sich der Eindruck eines interessebedingten Gebrauchs des veröffentlichten Ergebnisses auf. Wenn man eine weitgehende Ablehnung der kirchlichen Ordnung und Lehre in dieser Frage bei den Gläubigen auszumachen meint (die keineswegs marginalen Gegenstimmen wurden weitgehend ignoriert), lässt sich leichter ein „Reformstau“ aufbauen und die Erwartung von Reformen als unumgänglich propagieren. Auch die „Überlegungen“ beschreiten diesen Weg der Argumentation: „Wenn praktizierende und kirchlich engagierte Gläubige den gegenwärtigen pastoralen Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen als Ärgernis empfinden, müssen wir ernsthaft fragen, ob Schrift und Tradition wirklich keinen anderen Weg aufzeigen“ (Ü 60). Damit erweist sich der bischöfliche Umgang mit den Umfragen einfach als ein Stück strategischer Theologiepolitik. Am Ende des Beitrags soll dies noch einmal aus statistikwissenschaftlicher Sicht betrachtet werden.

ner großen Mehrheit der Gläubigen ist zutiefst fragwürdig“ (Ü 60) – fragwürdig gewiss, aber doch im Sinn der Dringlichkeit einer Neuevangelisierung! „Der pastorale Umgang mit zivil geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen ist für viele praktizierende und kirchlich engagierte Katholiken in Deutschland der Testfall für eine evangelisierende Kirche, die sich nicht auf bestimmte Gruppen von Gläubigen zurückzieht, sondern auch die anspricht und einlädt, die mit ihrem Lebensentwurf gescheitert sind. Sie ist zum Prüfstein geworden, ob die Freude des Evangeliums auch den wiederverheiratet Geschiedenen und ihren Familien gilt“ (Ü 47). Wie aber die Freude des Evangeliums gegen die Weisung des Evangeliums aufkommen soll, bleibt das Geheimnis der Bischöfe. Der reiche junge Mann jedenfalls, von Jesus sogar mit besonderer Liebe zur Nachfolge gerufen, war nicht froh, sondern „betrübt, als er das hörte, und ging traurig weg“ (Mk 10,22).

⁷ Vgl. die Mitteilungen der DBK im Blick auf die Familiensynode 2014:

(http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2014/2014-012a-Fragebogen-Die-pastoralen-Herausforderungen-der-Familie.pdf);

und für die Synode von 2015: (http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/2015-Synode-Lineamenta2015-Antworten-deutsch.pdf).

2. Für ein bischöfliches Dokument auffällig ist der fehlende Nachweis, wie die angelegten Liberalisierungen der kirchlichen Praxis mit ORDNUNG UND LEHRE DER KIRCHE, insbesondere dem jüngeren päpstlichen Lehramt und seinen verschiedenen Äußerungen und Interventionen, zu vereinbaren ist. Die Darlegungen der geltenden Lehre im Anschluss an „Familiaris Consortio“ 84 und „Sacramentum Caritatis“ 27 und 29 im zweiten Abschnitt (Ü 50–56) stehen erratisch im Raum und werden später mit den eigenen Gedanken nicht mehr vermittelt. Nach eigener Aussage haben sich die „Überlegungen“ zum Ziel gesetzt, die Lehre unangetastet zu lassen:

„Wegweisend sind für die deutschen Bischöfe zwei Prinzipien. Zum einen darf eine Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene die Treue der Kirche zu Jesu Verbot der Ehescheidung und ihr Zeugnis für die Unauflöslichkeit der Ehe nicht mindern oder verdunkeln; sie darf nicht in Widerspruch zur kirchlichen Lehre von der Sakramentalität der christlichen Ehe geraten. Deshalb besteht unter den deutschen Bischöfen Einigkeit darüber, dass nach dem Zerschlagen der (sakramentalen) Ehe zu Lebzeiten des Partners weder eine erneute kirchliche Eheschließung möglich ist noch eine zivile Ehe kirchlich anerkannt werden kann. Zum anderen dürfen Gläubige, deren Ehe zerbrochen ist, nicht den Eindruck gewinnen, an den Rand der Kirche geraten oder gar von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein.“ (Ü 47f.)⁸

Dass aber ein derartiger Widerspruch zur kirchlichen Lehre nicht gegeben ist, müsste begründet werden. Andernfalls besteht die Gefahr, „Ja, Herr!“ zu sagen, aber seinen Willen nicht zu tun (vgl. Mt 21,28–32). Was also sind die Prüfkriterien, anhand derer die Übereinstimmung verifiziert werden könnte? Eine bloße Absichtserklärung genügt dafür nicht, zudem wenn sich der Eindruck aufdrängt, dass hier eben doch klar mit der bisherigen Lehre gebrochen wird. Vielleicht geht man davon aus, dass die vorgeschlagenen Neuerungen die Schwelle zur Veränderung der eigentlichen Lehre nicht überschreiten. So sprechen die Bischöfe von der geltenden Lehre und Ordnung nur als von einer „ernsthaften und dringlichen Empfehlung der Kirche“ (Ü 56) und von den „derzeit geltenden kirchlichen Regelungen“ (Ü 70), so als würde es sich bloß um ein veränderbares „ius mere ecclesiasticum“ handeln, wo doch nicht zu übersehen ist, dass Wesenselemente der sakramentalen Ordnung ebenso wie einzelne der Zehn Gebote betroffen sind. Auch die Schluss-*relatio* der römischen Bischofssynode spricht in der deutschen Übersetzung nur von einer „derzeitigen Regelung“⁹ bezüglich der Zulassung zu Buße und Eucharistie, die neu zu gestalten sei. Doch selbst wenn man die Frage bloß als eine rechtliche Regelung ansehen könnte, so hat sie doch zweifellos lehrmäßige Implikationen:

⁸ Ähnlich heißt es auch im Blick auf den biblischen Befund: „Die Pastoral für Gläubige, deren Ehe gescheitert ist und die zivil geschieden und wiederverheiratet sind, darf bei allem Verständnis für die schwierige Situation, in der sie leben, das Zeugnis der Kirche für die Unauflöslichkeit der Ehe nicht verdunkeln und in der Öffentlichkeit keine Missverständnisse hinsichtlich der kirchlichen Lehre hervorrufen“ (Ü 53). Dass genau dies bei einer Liberalisierung aber eintreten würde, ist wohl kaum von der Hand zu weisen.

⁹ „Relatio Synodi“ (Schlussrelatio) der Dritten Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode Nr. 52, in: Arbeitshilfen 273 (s.o. Anm. 1), 170. Im Italienischen ist dagegen deutlicher von der „disciplina attuale“ die Rede (http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_it.html [22.6.2015]).

(a) Die Unauflöslichkeit der Ehe gehört zum katholischen Glaubensgut, und eine eheähnliche Beziehung außerhalb dieser ist damit nicht zu vereinbaren.¹⁰

(b) Der Empfang der Eucharistie verlangt im Gewissen den Gnadenstand und in der Öffentlichkeit der Kirche ein Leben, das nicht in „objektivem Widerspruch“¹¹ zur gottgesetzten Ordnung steht. Gerade bei den eucharistietheologischen Gedanken in Ü 66–68 treten dagegen einige Nachlässigkeiten und klischeehafte Punkte auf. So ist die Eucharistie zwar tatsächlich „Nahrung für die Schwachen“ (Ü 67). Darum spricht jeder Gläubige beim Hinzutreten zum Altarsakrament das „Herr, ich bin nicht würdig“. Dabei stellt er sich jedoch unter das Wort („aber sprich nur ein Wort, und meine Seele wird gesund“), d.h. er bekundet seine Bereitschaft, sein Leben nach der Weisung des Herrn auszurichten. Wer dies in einem wichtigen Punkt nicht tut, muss sein Verhalten bereuen, es zu ändern bereit sein und im Bußsakrament Vergebung erlangen. Dies ist jedem zu jedem Zeitpunkt seines Lebens möglich – das ist in der Tat Gottes unfassbare Barmherzigkeit! –, aber es verlangt eben die *tätige* Reue. Dass Bemühungen Wiederverheirateter, „ein gottgefälliges Leben zu führen, offenkundig niemals ausreichen, um an den Tisch des Herren zu treten, der, als er noch auf Erden weilte, die Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern pflegte (vgl. Lk 15,2)“ (Ü 66), lässt sich kaum behaupten, es sei denn, man halte die „cohabitatio fraterna“ für unmöglich. Die sogenannten Sündermähler sind übrigens Mähler mit bekehrten Sündern. Ohne Umkehr wird die Eucharistie gerade nicht zur „Teilnahme an den Mitteln der Gnade“ (Ü 68). Der Verweis darauf an dieser Stelle bestätigt also die geltende kirchliche Ordnung und widersteht der vorgeschlagenen Liberalisierung. Der Vergleich mit der Zulassung von Nichtkatholiken zur Kommunion nach UR 8 in Ü 67 ist dagegen deplatziert, wenn man ihnen nicht unterstellen will, der Grund, warum diese die Eucharistie nicht empfangen können, bestehe in einer schweren Sünde!

Sehr leicht machen es sich die Bischöfe bei der Ablehnung des Verweises auf die geistliche Kommunion und beim Zeugnis für die Heiligkeit der Sakramente durch das Fernbleiben vom Tisch des Herrn.

- Die geistliche Kommunion, immerhin etwa von der Glaubenskongregation 1994 als eine Möglichkeit der Vereinigung mit dem eucharistischen Herrn empfoh-

¹⁰ Vgl. zusammenfassend zur Lehre *Wollbold*, Pastoral 21–29, sowie ebd. 107–118 zum Konzil von Trient und ebd. 118–127 zum II. Vatikanum.

¹¹ *Familiaris Consortio* Nr. 84 (*Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben *Familiaris Consortio* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute [22. November 1981] [= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33], Bonn 1981); ebs. etwa CIC c. 915; CEO c. 712; KKK 1649f.; *Congregazione per la Dottrina della Fede*, Sulla pastorale dei divorziati risposati (= Documenti e studi 17), Rom 1998, 36f. (dt.: *Rudolf Voderholzer* [Hg.], Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. Übersetzung und Redaktion Karl Pichler [= Römische Texte und Studien 6], Würzburg 2014); Entscheidung des Päpstlichen Rates für die Interpretation von Gesetzestexten vom 24. Juni 2000 zu einem Zweifel bezüglich c. 915 CIC, in: *AKathKr* 169 (2000) 135–138; Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche (22. Februar 2007) (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 177), Nr. 27 und 29.

len,¹² wird nur mit einem Zitat von Walter Kasper abgetan: „Denn wer die geistliche Kommunion empfängt, ist eins mit Christus; wie kann er sich dann im Widerspruch zum Gebot Christi befinden? Warum kann er dann nicht auch die sakramentale Kommunion empfangen?“¹³ (Ü 68). Es trifft zu, die Mehrzahl der Theologen forderte für die geistliche Kommunion den Gnadenstand. Sie kann aber für Paare, die etwa von der Ungültigkeit ihrer ersten Ehe sicher ausgehen können, diese aber nicht in einem Eheprozess beweisen konnten, oder für Paare, die die „cohabitatio fraterna“ praktizieren, eine gute Form sein, auch wenn sie in der sichtbar-sakramentalen Ordnung wegen des objektiven Widerspruchs ihrer Lebensweise zur Ordnung der Ehe nicht kommunizieren können.

- Gerade sehr der Kirche verbundenen Betroffenen kann der Gedanke helfen, dass sie mit dem Verzicht auf die Kommunion zugleich „ein Zeugnis für die Heiligkeit der Sakramente“ geben (Ü 68). Wiederum tun die Bischöfe diese hochstehende Gesinnung mit einem Zitat Walter Kaspers ab: „Handelt es sich hierbei nicht um die Instrumentalisierung eines Menschen, der nach Hilfe schreit, wenn wir ihn zum Zeichen für andere machen?“¹⁴ (Ü 68). Diese Entgegnung trifft allerdings überhaupt nicht den Punkt und wirkt beinahe herablassend. Wer sich so verhält, tut dies ja primär um der Wahrheit und Heiligkeit der Eucharistie willen. Denn dies ist gut in den Augen des Herrn. Dass ein solches Verhalten gleichzeitig für andere zum Zeugnis wird, ist aber ein Grundgesetz christlichen Handelns.

(c) Moralthologisch bleibt es eine Kernaussage des sechsten Gebotes, dass willentliche sexuelle Akte außerhalb der Ehe niemals erlaubt sind. An dieser Stelle läuft das Dokument der deutschen Bischöfe Gefahr, dieses Prinzip aufzuweichen:

„Der kirchliche Rat eines ehelichen Zusammenlebens ohne Geschlechtsgemeinschaft erscheint vielen Betroffenen moralisch fragwürdig, weil er das Sexuelle isoliert und die sexuelle Dimension des Lebens aus dem liebevollen Miteinander von Mann und Frau desintegriert. Er überfordert die Betroffenen in der Regel und gleicht der Wahl einer zölibatären Lebensform, zu der sie aber nicht berufen sind.“ (Ü 58)¹⁵

¹² *Congregazione per la Dottrina della Fede*, Pastorale 41 (s.o. Anm. 11). Vgl. die maßgebliche Lehräußerung des Konzils von Trient zur geistlichen Kommunion (DH 1648), *Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede*, *Sacerdotium ministeriale*. Lettera ai vescovi della chiesa cattolica su alcune questioni concernenti il ministro dell'eucaristia, in: AAS 75 (1983) 1007, III/4, sowie auf die Diskussion hin geschrieben *Paul Josef Cordes*, *Geistige Kommunion. Befreit vom Staub der Jahrhunderte*, Kisslegg 2014. Zur Theologie und den notwendigen Differenzierungen in Verständnis und Praxis der geistlichen Kommunion vgl. *Louis de Bazelaire*, Art. „Communio spirituelle“, in: DSp 2, 1294–1300; *H. Moureau*, Art. „Communio eucharistique. IV. Communio spirituelle“, in: DThC 3, 572–574; *Johann Auer*, *Geistige Kommunion. Sinn und Praxis der communio spiritualis and ihre Bedeutung für unsere Zeit*, in: *Geist und Leben* 24 (1951) 113–132.

¹³ *Walter Kasper*, *Das Evangelium der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg i. Br. 2014, 61.

¹⁴ Ebd. 61.

¹⁵ Dieser Gedanke wird in ähnlicher Weise noch an drei weiteren Stellen aufgegriffen, und in der Tat ist er entscheidend dafür, die Zulassung zu den Sakramenten wenigstens in sogenannten Einzelfällen als unabdingbar zu fordern: 1. „Angesichts schwieriger Situationen, in denen eine Annullierung der Ehe nicht realisiert werden kann, und von Paaren, die sich außer Stande sehen, völlig enthaltsam zu leben, stellen viele Bischöfe – wenigstens im Blick auf die Mehrzahl der Betroffenen – Fragen an die Praktikabilität dieser ernsthaften und dringlichen Empfehlung der Kirche, ohne das Zeugnis für die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe in seiner Eindeutigkeit und Klarheit verdunkeln zu wollen“ (Ü 56). 2. „Die derzeit geltenden kirchlichen Regelungen

Bei diesem moraltheologischen Argument muss auf ein folgenschweres Missverständnis hingewiesen werden. Das Zitat verwechselt die Berufung als Lebensentscheidung mit dem erforderlichen sittlichen Verhalten infolge einer Lebensentscheidung. Enthaltam hat der junge Mensch vor dem Eingehen einer Ehe zu leben, ebenso der aus welchen Gründen auch immer nicht Ehefähige oder Ehemillige, auch der Mensch mit einer nicht heterosexuellen Orientierung oder der Verwitwete. Doch auch innerhalb der Ehe kann Enthaltamkeit aus Gründen der Rücksichtnahme auf den Partner, des Verzichtes auf Nachkommenschaft, bei zeitweisem oder dauerhaftem Getrenntleben oder bei entsprechender Krankheit jederzeit notwendig werden! Das Erlernen und die Wertschätzung der Fähigkeit zur Enthaltamkeit ist darum sogar eine notwendige Bedingung ehelicher Treue! Man kann dies leicht im Blick auf Soldaten in einem längeren Auslandseinsatz nachvollziehen, für die diese Forderung unbedingt und ohne jede Rücksicht auf den Einzelfall gilt. Natürlich wird eine dauerhafte Enthaltamkeit bei der Mehrzahl der Menschen nicht die eigentliche Lebenswahl sein. Dennoch kann jeder von Gott in Situationen geführt werden, in denen die Enthaltamkeit zumindest als Opfer gefordert ist. Sie ist dann notwendig und keine bloße Option. Wer sich ihr verweigert, gerät in Untreue zum eigenen Taufversprechen. Dieses schließt die Bereitschaft ein, nötigenfalls lieber sein Leben hinzugeben als in einer schwerwiegenden Sache von Christi Gebot abzuweichen – die vielen Märtyrer der Keuschheit legen dafür ein eindrucksvolles Zeugnis ab.

Es ist darum befremdend, dass die Bischöfe nicht kritischer mit der doch recht banalen Auffassung umgehen, ein enthaltsames Leben stelle eine Überforderung dar. Hier wäre vielmehr der Ort, an dem der Zusammenhang jedes Sakramentes mit dem Kreuz wieder deutlicher gemacht werden könnte. Die „Überlegungen“ laden dazu durchaus ein: „Auf der theologischen Ebene ist zu fragen, wie das Zusammenleben in Ehe und Familie als bewusste Nachfolge Christi in der Gemeinschaft der Kirche verstanden und gestaltet werden kann“ (Ü 46). Diese Nachfolge Christi ist aber Kreuzesnachfolge. Das „in guten

bewerten den sexuellen Vollzug der neuen Partnerschaft als schuldbehaftet. Diese Regelungen stehen in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Ehe ist nämlich nicht einfach eine Geschlechtsgemeinschaft, sondern eine personale Beziehung gegenseitiger Liebe, zu der auch die sexuelle Hingabe gehört. Diese prozesshafte Sicht von Ehe als einem Beziehungsgeschehen widerspricht einer isolierten Betrachtung und Bewertung sexueller Akte“ (Ü 70). 3. „Die Aufforderung zur sexuellen Enthaltamkeit in der neuen Lebensgemeinschaft kann moralisch fragwürdig sein, wenn sie den Bestand dieser Gemeinschaft, aus der nicht selten Kinder hervorgegangen sind, gefährdet. Daher ist ernsthaft zu fragen, ob man den sexuellen Vollzug dieser Lebensgemeinschaft immer und grundsätzlich als schwere Sünde verurteilen muss oder ob es nicht hier einer differenzierteren moraltheologischen Bewertung bedarf.“ (Ü 70). – Betroffenen Paaren die Notwendigkeit einer „cohabitatio fraterna“ nahezulegen ist nicht erst in heutiger Kultur eine seelsorglich anstrengende Aufgabe, die mit manchem Unverständnis oder gar Spott zu rechnen hat. Sie wird mit den Paaren nach dem „Gesetz der Gradualität“ häufig lange und manchmal wenig geradlinige Wege gehen. Einer solchen Seelsorge aber von vornherein mangelnde Praktikabilität (Ü 56) zu unterstellen, welche die „Seelsorger vor kaum zu überwindende Schwierigkeiten“ stelle (Ü 57), negiert letztlich jede Art einer Pastoral, die über bloße Bestätigung hinausgeht. Seelsorge braucht den Mut eines Hirten, für den die Herde nicht bloß Milch, Wolle und Fleisch zu spenden hat (vgl. Ez 34,3). Doch mit Gebet und Gottes Beistand wird manches gelingen, was menschlich gesehen als „kein realistischer Ausweg“ (Ü 66) erscheint. Diese übernatürliche Sicht auf die Seelsorge gilt es wiederzugewinnen. Vermutlich wird dabei aber in vielen Fällen gar nicht erst der Versuch gemacht, Menschen diese Sicht der Kirche verständlich zu machen und nahe zu bringen.

und schlechten Tagen“ des Vermählungswortes ist unendlich viel mehr als eine Floskel, es kann letztlich nur im Angesicht des Gekreuzigten gegeben werden.

(d) Auch die drei Punkte der „Überlegungen“ zu Schuld und Versöhnung (Ü 68–76) geben kaum befriedigende Antworten auf die aufgeworfenen Fragen.

(α) Schuldfrage: Zunächst einmal versündigt sich nicht jeder, der „die Lebensgemeinschaft der Ehe aufkündigt“ (Ü 70), und darum ist der Satz in seiner apodiktischen Formulierung irreführend: „In theologischer Betrachtung ist das Zerschneiden einer Ehe ein schuldbehafteter Vorgang“ (Ü 70; in Mal 2,16 geht es nicht um das Zerschneiden einer Ehe, sondern um die Entlassung der Ehefrau aus niedrigen Motiven). Es gibt viele berechtigte Gründe, dies zu tun – die Kirche kennt bekanntlich die legitime „Trennung von Tisch und Bett“ –, und dies kann durchaus dem Kindeswohl dienen. Einen Partner, der diesen Schritt aus solchen Gründen schweren Herzens vollzogen hat, von vornherein zu kulpabilisieren, ist seelsorglich gefährlich. Das Problem ist die neue Verbindung. Deren Widerspruch zum weiterhin bestehenden Eheband wird an dieser Stelle der „Überlegungen“ jedoch weitgehend vernachlässigt. Wer aber diesen Widerspruch nicht überwinden will, bei dem kann nicht von „aufrichtiger Reue“ und möglicher Vergebung im Bußsakrament (Ü 70) gesprochen werden. Bezeichnenderweise verweisen die Bischöfe an dieser Stelle nur auf das Empfinden der Betroffenen, die in der neuen Beziehung keine Schuld, sondern „eine oft unerwartete Chance“ (Ü 70) sehen. Ein persönliches Empfinden ersetzt aber nicht das theologische Argument. Unzureichend ist es dagegen, unter Berufung auf die Ehelehre von „Gaudium et Spes“ und eine „prozesshafte Sicht von Ehe“ (Ü 71) entgegen der oben angeführten Lehre von Johannes Paul II. und dem „Katechismus der katholischen Kirche“ den sexuellen Vollzug der neuen Verbindung nicht als Widerspruch zum lebenslangen Versprechen der Hingabe von Leib, Seele und Leben an einen anderen Partner in einer sakramentalen Ehe werten zu wollen. Dabei handelt es sich um ein interessebedingtes Zerrbild der Lehre des II. Vatikanums, in dessen Bundesvorstellung ja gerade die lebenslange Treue zum Wesensmerkmal der Ehe wird.

(β) Gewissen: Hier kehrt die eben beschriebene Verlagerung der Schuldfrage in die Gründe für das Ende der ersten Ehe wieder. Ebenfalls ignoriert die Bewertung der neuen Beziehung den bleibenden Widerspruch zum sakramentalen Eheband. Dies aber und nicht die Frage nach der Verantwortung für die Trennung und auch nicht die Verpflichtungen der neuen Verbindung ist der entscheidende Punkt. Warum wird dieser Widerspruch nicht wenigstens diskutiert? Die Antwort ist einfach: Wer ihn ernst nimmt, wird kaum zu Folgerungen kommen, wie sie die Bischöfe offensichtlich *à tout prix* anstreben. In diesem Zusammenhang auch ein Wort zum vielfach beschworenen Einzelfall, von dem es heißt: „Die konkrete Situation, in der der Einzelne handeln muss, beinhaltet immer einen Überschuss gegenüber dem Allgemeinen. Sittliches Handeln erfordert daher eine Bewertung dieser konkreten Situation, in die die allgemeingültigen Normen übersetzt werden müssen“ (Ü 73).¹⁶ Die Konkretheit der Situation hindert es nicht, dass jeder

¹⁶ Auch Kasper, Evangelium 80 und 60, argumentiert über die Würde und Einmaligkeit der Person, die darum nicht allein als Fall einer allgemeinen Regel betrachtet werden dürfe. Das ist sicher wahr, relativiert aber die Allgemeingültigkeit dieser Regel nicht: Jeder Mensch ist in jeder Situation zu allen Zeiten an die Zehn Gebote

Mensch immer und überall an die Zehn Gebote gebunden ist. Der katholische Gewissensbegriff – übrigens auch von „Gaudium et Spes“ 16 – besteht darin in der Anwendung der Norm auf die eigene Person.¹⁷ Unverständlich bleibt dagegen, wogegen die Bischöfe sich mit den folgenden Worte verwalten: „Jeder Mensch hat eine eigene Beziehung zu Gott, die auch die Kirche respektieren muss und die jede Form des Gewissensdrucks oder gar des Gewissenszwangs verbietet“ (Ü 74). Doch sicherlich nicht gegen die Erfordernisse des kirchlichen Sakramentenrechtes!

(γ) Die ekklesiale Dimension der Versöhnung: Wie in einer Zusammenfassung kehren hier die bereits genannten Schwachpunkte wieder: die Übernahme des Klischees der Ausgrenzung; das Übergehen des bestehenden Ehebandes, wenn von der neuen Verbindung gesagt wird, die Partner seien bereit, „ein neues Leben nach Gottes Geboten zu führen“ (Ü 75); das Nicht-Erwähnen der Möglichkeit einer „cohabitatio fraterna“; die Forderung, „dem Einzelfall gerecht werden“ zu wollen (Ü 76) und darum nach einer gewissen Zeit zu Buße und Eucharistieempfang zuzulassen, ohne das Problem des objektiven Widerspruchs auch nur zu erwähnen.

(e) Problematisch, ja verzeichnend erscheint auch die vertretene Auffassung von der Rolle des Glaubenssinns der Gläubigen bei der Lehre und Lehrentwicklung:

„Zwar besteht in jeder Zeit eine Spannung zwischen dem Anspruch des Evangeliums und der Lebenswirklichkeit und kann die Kirche das sittliche Empfinden auch einer breiten gesellschaftlichen Mehrheit nicht einfach zum Maßstab ihrer Verkündigung machen. Allerdings darf diese zweifellos richtige Einsicht nicht zum Vorwand genommen werden, die Erfahrungen und das Zeugnis der Gläubigen zu ignorieren, die um die schönen und schwierigen Seiten des Ehe- und Familienlebens aus eigener Erfahrung wissen. Gerade in den Fragen von Sexualität, Ehe und Familie ist der Glaubenssinn der Gläubigen zu hören und zu beachten. Wenn praktizierende und kirchlich engagierte Gläubige den gegenwärtigen pastoralen Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen als Ärgernis empfinden, müssen wir ernsthaft fragen, ob Schrift und Tradition wirklich keinen anderen Weg aufzeigen.“ (Ü 60)

gebunden. Der Einzelfall kann persönliche Verpflichtungen schaffen, die über die Gebote hinausgehen, nicht aber von ihnen dispensieren, wie das bei menschlichen Gesetzen der Fall sein kann.

¹⁷ Gegen diesen Gewissensbegriff wird gerne die Kantische Autonomie gestellt. Dieser Gegensatz ist aber angesichts von Kants sehr komplexer Gewissensvorstellung sehr verkürzend, beruht die Auffassung des Königsberger Philosophen doch auf dem Formalprinzip der Allgemeinheit, dem gegenüber das Böse „die alle sittliche Psychosynthese schwächende Neigung [ist], Allgemeingültiges subjektiv abzuwerten, zu verkehren oder zu zersetzen: die ‚Willkür‘“ (Willem Heubult, *Gewissen bei Kant*, in: *KantSt* 71 [1980] 445–454, hier: 451). Diese Allgemeinheit erscheint im Subjekt als rationales Gewissensgericht („Vernunftgewissen“), das losspricht oder verurteilt. Dabei integriert Kant auch das alle Vernunft übersteigende, irrationale Fühlen von Gut und Böse („Naturgewissen“) ebenso wie das auf Gott bezogene „Idealgewissen“. Alle drei Formen des Gewissens sind jedoch „Zurechnung ein- und derselben Allgemeingültigkeit“ (ebd. 448). Das religiöse Idealgewissen stiftet das „idealis[e]“ Prinzip einer durch Gottes-Gesetz und -Gericht erschlossenen kosmischen Endgültigkeit. Diese begründet neben der Moral den Bereich einer ihr begrenzt analogen Religion des moralischen oder Vernunft-Glaubens. Die Autonomie vollendet sich hier in der Theonomie, bzw. sie begründet sich sekundär aus ihr“ (ebd. 452). Allein diese wenigen Andeutungen zeigen, dass Kants Gewissensbegriff nicht schlechthin zum Anwalt des Einzelfalls und der besonderen Umstände gegen die Allgemeingültigkeit des Gesetzes und der Pflicht gemacht werden kann. Noch viel weniger taugt er zur Verteidigung einer auf Selbstbestimmung und Freiheit von äußeren Normansprüchen basierenden Sexualethik.

Trotz der Vorsichtsformeln ist der Aussagesinn eindeutig – und fragwürdig: Den Gläubigen (besser gesagt einem sehr artikulierten und organisierten Teil von ihnen) wird aufgrund ihres übernatürlichen Glaubenssinns zugesprochen, eine substanzielle Änderung von Lehre und Ordnung der Kirche anzustoßen. Das trifft weder die Vorstellung des II. Vatikanums vom Glaubenssinn noch entspricht es den religionssoziologischen Ursachen für diesen Dissens. Der übernatürliche Glaubenssinn der Gläubigen nach *Lumen gentium* 12 bezeichnet die „allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten“. Durch ihn „hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Tim 2,13), den einmal den Heiligen gegebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“ Nach dieser Schlüsselstelle besitzt der Glaubenssinn einige Wesensmerkmale, welche die theologische Durchdringung des Begriffs zu berücksichtigen hat:¹⁸

- Er ist übernatürlich, d.h. keinesfalls mit empirisch feststellbaren Auffassungen der Gläubigen zu verwechseln¹⁹ (LG 12 spricht vom „übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes“);
- er entsteht aus dem Glaubensgehorsam, in dem das Wort Gottes in der Lehre der Kirche in Ehrfurcht und Vertrauen aufgenommen wird²⁰;

¹⁸ Ergänzend müsste dazu LG 35 zum prophetischen Amt der Laien genannt werden („Sie bestellt er [sc. Christus] deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus [vgl. Apg 2,17–18; Apg 19,10], damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte“) sowie das Traditionsverständnis von DV (vgl. insbesondere DV 10: „Voller Anhänglichkeit an ihn [sc. den ‚heiligen Schatz des Wortes Gottes‘] verharrt das ganze heilige Volk, mit den Hirten vereint, bei Brotbrechen und Gebet [vgl. Apg 8,42 griech.], so daß im Festhalten am überlieferten Glauben, in seiner Verwirklichung und seinem Bekenntnis ein einzigartiger Einklang herrscht zwischen Vorstehern und Gläubigen“) sowie ergänzend GS 52 („sensus christianus fidelium“) und PO 9 (Aufspüren der Charismen „mit Glaubenssinn“). Alle Stellen unterstreichen die oben angeführten Wesensmerkmale des Glaubenssinns.

¹⁹ „Weil der Glaubenssinn offenbarungsbezogen und offenbarungsgebunden ist, ist er nicht schlankweg identisch mit der Meinung von Christen: er kann daher weder schlüssig aus statistischen Erhebungen abgeleitet noch mit der Mehrheitsmeinung (Konsens = Übereinstimmung der Majorität) gleichgesetzt werden (Soziologismus)“ (Wolfgang Beinert, *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte*, in: *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Hg. von Dietrich Wiederkehr [= QD 151], Freiburg i.Br. 1994, 66–131, hier: 118). Eine wichtige Klärung der theologischen Bedeutung des Glaubenssinns hat die Internationale Theologenkommission 2014 vorgelegt, in der es u.a. heißt: „Es ist klar, dass es keine einfache Gleichstellung zwischen dem ‚Sensus fidei‘ und der öffentlichen oder mehrheitlichen Meinung geben kann. Sie sind in keiner Weise dasselbe“ (Internationale Theologische Kommission, *Sensus Fidei* im Leben der Kirche [2014], Nr. 118 [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_ge.html]). Vgl. *Dario Vitali*, „Sensus fidelium“ e opinione pubblica nella Chiesa, in: *Gregorianum* 82 (2001) 689–717 (mit einer ausgezeichneten Sammlung der einschlägigen Stellungnahmen des Lehramtes zur öffentlichen Meinung in der Kirche).

²⁰ LG 12 verweist auf *Augustinus*, *De praedestinatione sanctorum* 14,17 (PL 44,980). Der Kirchenlehrer führt dabei die Tatsache an, dass das Wort von Weish 4,11 („Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus“) schon seit langer Zeit jedes Jahr vom Lektor im Gottesdienst vorgetragen wird „et ab omnibus Christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, poenitentes, catechumenos, cum veneratione divinae auctoritatis audiri“. Deutlicher als im Zitat von LG 12 kommt hier also das gemeinsame Stehen unter dem Wort Gottes zum Ausdruck. „Auctoritas“ kann dabei Autorität bedeuten, vom Kontext her legt sich jedoch die göttliche Urheber-schaft des Buches der Weisheit nahe, weil diese von manchen semipelagianischen Gegnern des Augustinus in Frage gestellt wurde. *Robert W. Schmucker*, *Sensus fidei. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwick-*

- er äußert sich im synchronen und diachronen Konsens („consensus fidelium“), d.h. im genannten unverlierbaren Festhalten am einmal gegebenen Glauben, und nicht als dessen kritisches Gegengewicht²¹; sein Subjekt ist die Kirche in ihrer Gesamtheit, nicht der Laie, einzelne Gläubige oder auch Gruppierungen oder Mehrheiten;
- er vertieft und realisiert diese Lehre, verändert sie aber nicht.²²

Ohne die Berücksichtigung dieser Charakteristika führt jeder Versuch, aus diesem Glaubenssinn eine Art Korrektiv zur geltenden Lehre zu machen, an der Auffassung des II. Vatikanums vorbei.

In der neueren Theologie hat der Glaubenssinn der Gläubigen ein beachtliches Echo gefunden.²³ Dabei wurde er aber nicht selten auch zu einer Projektionsfigur für eine Art eigenständiges Lehramt der Laien. Nicht zuletzt die Interessen des sogenannten Reformkatholizismus und des kirchlichen Dissenses haben sich dieses Axioms bedient. Insbesondere in strittigen ethischen Fragen wie der Empfängnisverhütung und eben auch der wiederverheirateten Geschiedenen wurde der Abstand zwischen kirchlicher Lehre und dominanter Auffassung unter den Kirchenmitgliedern nicht selten unter Rekurs auf dieses

lungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (= Theorie und Forschung 560. Theologie 36), Regensburg 1998, 218, weist nach, dass die endgültige Aussage von LG 12 noch einmal stärker die Bindung des Glaubenssinn an das Lehramt hervorgehoben hat: „Gegenüber der früheren Textvorlage betont das Konzil auch wieder eine umfassendere Bedeutung lehramtlicher Verkündigung: es leitet das Gottesvolk, das in treuer Gefolgschaft in der Lehre der Hirten nicht irgendein Menschenwort, sondern wirklich Gottes Wort empfängt und es im Glauben unverlierbar festhält.“

²¹ Auch diese Eigenschaft ist übernatürlich, also nicht mit einem breiten empirisch feststellbaren Konsens zu verwechseln. Im Gegenteil, „[i]n der Geschichte des Volkes Gottes war es oft nicht die Mehrheit, sondern eher eine Minderheit, die den Glauben treu gelebt und bezeugt hat“ (Internationale Theologische Kommission, *Sensus Fidei* im Leben der Kirche [2014], Nr. 118, II). Zum geistgewirkten Ursprung des Konsenses vgl. auch DV 8 und 10.

²² „Das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt mit seinen Aussagen den *sensus fidei* als einen Faktor der Dogmenentwicklung. Seine Funktion aber erstreckt sich nicht so weit, daß er eine eigenständige Bezeugungsinstanz für eine Wahrheit ist, als ob es gleichsam ein Lehramt der Gläubigen aufgrund des Glaubenssinns gäbe, sondern vielmehr bleibt er der Führung und der Verkündigung des Lehramtes aufs innerste verpflichtet“, schließt *Schmucker*, *Sensus* 309f., seine Monographie zum Thema. Zur entsprechenden Lehre des II. Vatikanums vgl. ebd. 120–293; *Christoph Ohly*, *Sensus fidei fidelium*. Zur Einordnung des Glaubenssinns aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum (= Münchener theologische Studien. III: Kanonistische Abteilung 57), St. Ottilien 1999, 173–272, sowie die sehr umsichtigen und kenntnisreichen Beiträge von *Dario Vitali*: *Dario Vitali*, *Universitas fidelium in credendo falli nequit* (LG12). II „sensus fidelium“ al concilio Vaticano II, in: *Gregorianum* 86 (2005) 607–628; *ders.*, La totalità dei fedeli non può sbagliarsi nel credere (LG 12). Il Sensus fidelium come voce della tradizione, in: *Urbaniana University Journal* 66 (2013) 37–70; *ders.*, “Sensus fidelium” e opinione pubblica nella Chiesa, in: *Gregorianum* 82 (2001) 689–717 (s. Anm. 19). Paradigmatisch bedeutsam ist der Denkweg von *Avery Dulles*, der in einer wachsenden Vertiefung des in LG 12 Gemeinten in den 70er-Jahren zunächst eine Demokratisierung der Kirche befürwortete, dann aber die Bindung der Gläubigen an das Wort Gottes in der Auslegung des Lehramtes hervorhob (vgl. *Paul G. Monson*, *Sentire cum concilio*. Vatican II and the “sensus fidelium” in the thought of Avery Cardinal Dulles, in: *Gregorianum* 95 [2014] 39–58).

²³ Vgl. grundlegend neben den in Anm. 19 und 22 genannten Veröffentlichungen auch *Dominik Burghardt*, *Institution Glaubenssinn*. Die Bedeutung des *sensus fidei* im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze, Paderborn 2002; *Daniel J. Finucane*, *Sensus fidelium*. The use of a concept in the post-Vatican II era, San Francisco 1996; *Dario Vitali*, *Sensus fidelium*. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede, Brescia 1993; *ders.*, La funzione della Chiesa nell’intelligenza della fede, in: *Rassegna di teologia* 49 (2008) 13–30.

Axiom theologisch aufgeladen.²⁴ Damit wurde die skizzierte Lehre des II. Vatikanums jedoch häufig deutlich überschritten und zudem noch mit einigen verwandten, aber keineswegs identischen Axiomen vermischt, so der Deutung der Zeichen der Zeit, der Rezeption, des prophetischen Amtes der Gläubigen und überhaupt des Verhältnisses von Amt und Laien, dem Dialog in der Kirche, der Autonomie, der freien Meinungsäußerung in der Kirche nach c. 212 § 3 und überhaupt von Lernprozessen und Veränderung in der Kirche.²⁵ Dadurch wurden die genannten Themen bzw. die organisierte Dissensmeinung in der Kirche theologisch unzulässig überhöht. Denn natürlich gibt es innerkirchliche Pluralität, Konflikt und Lernen, und natürlich kann dies nicht einfach autoritativ bewältigt werden, sondern es kommt allen Gläubigen bei den notwendigen Meinungsbildungsprozessen eine aktive Rolle zu. Dass solche mühsamen und störungsanfälligen Prozesse aber gelingen, setzt bereits den *sensus fidei* der Gläubigen voraus, d.h. das übernatürliche Festhalten an dem einen und unveränderlichen Glauben und ein entsprechendes Streben nach Heiligkeit. Ohne dieses Fundament würde die Kirche daran zerbrechen oder sich zumindest verweltlichlichen. Zur Ermächtigung der Stimme der Laien (oder öffentlichkeitsnaher Gruppen des Laienkatholizismus) taugt das Axiom sicher nicht. Klaus Mörsdorf hat darum gegenüber Yves Congar davor gewarnt, dass ein solches Verständnis „...letzten Endes auf eine Spaltung der Kirche hinausläuft“. [...] Die Kirche wird nicht wie bei Congar auf zwei Pfeiler gebaut, die zwar miteinander verbunden sind, aber dennoch auch voneinander abgehoben werden können. Durch das Prinzip der ‚Haupt-Leib-Einheit‘ west in ihr vielmehr ein gestaltgebendes Gesetz, welches diese damit als die Gemeinschaft, als das Volk Gottes kennzeichnet, das von Gott selbst in hierarchischer Ordnung gesetzt worden ist.“²⁶ So geht LG 12 einen Mittelweg, der die aktive Rolle aller

²⁴ Vgl. *Giuseppe Angelini*, The „sensus fidelium“ and moral discernment, in: James F. Keenan (Hg.), *Catholic theological ethics in the world church. The plenary papers from the first Cross-Cultural Conference on Catholic Theological Ethics*, New York 2007, 202–209; *ders.*, Il „sensus fidelium“ in materia morale, in: *Teologia* 32 (2007) 56–70; *Francesco Compagnoni*, „Sensus fidelium“ e discernimento morale, in: Paul Valadier (Francia), *Giuseppe Angelini* (Italia), *Nathanïël Yaovi Soede* (Costa d’Avorio), in: *Rivista di teologia morale* 38 (2006) 533–539 (Zusammenfassung einer Podiumsdiskussion mit den genannten drei Theologen); *Filomena Sacco*, La dimensione ecclesiale della morale tra magistero e *sensus fidelium*. Resoconto del XXV congresso nazionale dell’Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM), Agrigento, dal 2 al 5 luglio 2014, in: *Studia moralia* 52 (2014) 377–383 (mit einem guten Überblick der Tagungsbeiträge); *Janet E. Smith*, The „sensus fidelium“ and „*Humanae vitae*“, in: *Angelicum* 83 (2006) 271–297; *Stefano Zamboni*, La dimensione ecclesiale della morale tra magistero e *sensus fidelium*, in: *Rivista di teologia morale* 46 (2014) 577–580.

²⁵ Bei grundsätzlicher Sympathie für diese Versuche räumt *Franz-Xaver Kaufmann*, Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive, in: *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Hg. von Dietrich Wiederkehr (= QD 151), Freiburg i.Br. 1994, 132–160 (s. Anm. 19), hier 143, ein: „Die neuerliche Rede vom Glaubenssinn im Zuge der communautairen Theologie beinhaltet dem gegenüber [sc. LG 12] charakteristische Akzentverschiebungen. Der Glaubenssinn wird bemüht, um den Tradierungsprozeß des Glaubens im Horizont tiefgreifender kultureller Veränderungen offenzuhalten für Lernprozesse, im Rahmen derer die Rezeption des tradierten Glaubens zum Gelingen gebracht werden soll.“

²⁶ *Ohly*, *Sensus* 165f., mit Zitat von *Klaus Mörsdorf*, Die Stellung der Laien in der Kirche, in: *ders.*, *Schriften zum Kanonischen Recht*. Hg. von Winfried Aymans / Karl-Theodor Geringer / Heribert Schmitz, Paderborn u.a. 1989, 411–431, hier: 412. *Burghardt*, *Institution* 21, gibt in diesem Zusammenhang den wichtigen Hinweis, dass LG 12 im zweiten Kapitel von LG steht, das vom Volk Gottes als Ganzem handelt, nicht im vierten über die Laien (LG 30–38). Nach Dominik Burghardt verkehrt jede Deutung des Glaubenssinns in Konkurrenz zum kirchlichen Lehramt „die Aussageabsicht der Konzilstexte in ihr Gegenteil“ (ebd. 205). Auch *Beinert*, *Glau-*

Gläubigen in der Bewahrung des Glaubens und seiner Ausfaltung festhält, sie aber an die Gemeinschaft mit der amtlichen Lehrautorität bindet: „Dadurch ist eine einseitige ekklesiologische Sicht des Glaubenssinnes als *sensus laicorum* einerseits bzw. eines rein passiv rezipierenden Verhaltens seitens der Laien gegenüber lehramtlichen Vorgaben andererseits auch an dieser Stelle ausgeschlossen.“²⁷ Umso mehr verwundert es, dass die Bischöfe unreflektiert und ohne weitere Diskussion von einer Korrektur lehramtlicher Positionen durch den *sensus laicorum* ausgehen.

Man kann die bischöfliche Position aber auch statistikwissenschaftlich in Frage stellen. Bei Meinungsumfragen finden sich häufig sogenannte rechtssteile Verteilungen, d.h. ein Großteil der Antworten bejaht eine Frage mit Höchstwerten („trifft vollkommen zu“ bis „trifft weitgehend zu“). Diese „[r]echtssteile[n] Verteilungsformen findet man oft dann, wenn Fragen gestellt werden, auf die es eine Antwort gibt, die sowohl von geringer praktischer Betroffenheit als auch von großer sozialer Erwünschtheit ist, etwa allgemeine Fragen zu Tier- und Umweltschutz, zum Lebensgenuss etc. Die Befragten können dann, weil sie selbst kaum betroffen sind, leicht ganz positive Einstellungen äußern, so dass die häufigsten Antworten im positiven rechten Bereich sind.“²⁸

Auf die Auffassungen von Gläubigen in Fragen der Sexual- und Ehemoral bezogen, legt diese statistikwissenschaftliche Erkenntnis einige Interpretationen nahe:

- Es besteht ein starker gesellschaftlicher Konsens bei diesen Fragen in deutlicher kognitiver Dissonanz zu katholischen Auffassungen.²⁹ Der Konsens schafft eine hohe soziale Erwünschtheit und marginalisiert den Dissens.
- Wenn sich Personen, die einem einen Dissens vertretenden sozialen Gefüge (hier der katholischen Kirche) angehören, dem Konsens anpassen, ist dies ein Indiz dafür, dass die überzeugungsstiftenden Instanzen dieses Gefüges bei ihm weitgehend ausgefallen sind.
- Die geringe Eigenbetroffenheit legt es nahe, dass die Befragten auch ihr eigenes Leben in diesen Fragen unabhängig von den kirchlichen Auffassungen gestalten.

Diese Vermutungen wären noch zu validieren. Auf jeden Fall mahnen sie jedoch zur Vorsicht, dominante Einstellungen unter Kirchenmitgliedern als Äußerung des Glaubenssinns anzusehen. Näherliegend ist die Vermutung, dass sich darin einfach weitgehend ungefiltert die derzeitigen allgemeinen Auffassungen „von großer sozialer Erwünschtheit“ widerspiegeln. Insofern wäre dann aber die Tatsache, dass auch viele Kirchenaktive diese Auffassungen teilen, eher ein Indiz dafür, dass die Kirchenmitgliedschaft keinen

bensinn 115, kritisiert, dass die Theologie häufig den Glaubenssinn fälschlich „auf die sogenannten Laien“ bezieht, neigt allerdings in seinem ansonsten kenntnisreichen Beitrag wohl selbst etwas zu dieser Perspektive.

²⁷ Ohly, *Sensus* 266.

²⁸ Volker Müller-Benedict, *Grundkurs Statistik in den Sozialwissenschaften*. 2., überarbeitete Auflage, Wiesbaden 2003, 82.

²⁹ Auch die evangelischen Auffassungen zu Unauflöslichkeit und Ehescheidung unterscheiden sich deutlich von den katholischen. So sieht die „Orientierungshilfe“ der EKD von 2013 in der Weisung Jesu nur eine Erinnerung an die notwendige Verlässlichkeit von Beziehungen: „Das Scheidungsverbot Jesu erinnert die Paare und Eltern an ihre Verantwortlichkeit und macht Kirche und Gesellschaft deutlich, dass Verlässlichkeit für jede Gemeinschaft konstitutiv sind, weil sie die Schwächeren schützen und damit erst den Spielraum für Freiheit und Entwicklung eröffnen“ (Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD], Gütersloh ²2013, Nr. 46).

signifikanten Einfluss auf die Ausbildung dieser Meinungen ausübt – aus pastoraler Sicht keine sehr erfreuliche Vermutung. Sie würde darauf hindeuten, dass zumindest im Bereich von Liebe, Partnerschaft und Ehe die seit Jahren dringlich geforderte Neuevangelisierung der Gläubigen (und auch die Selbstevangelisierung der Hirten!) noch in den Kinderschuhen steckt.

In diesem Zusammenhang muss auch darauf hingewiesen werden, dass die Lehr- und Dogmenentwicklung der Kirche keineswegs nach dem Modell gesellschaftlich-politischer Reform zu verstehen ist, so als könnte die Kirche in einzelnen Aussagen von Dogma und Moral heute etwas lehren, was im Gegensatz zu dem steht, was gestern galt. Denn kirchliche Tradition ist kein kulturelles Faktum, das von menschlichen Sozialgefügen in bestimmten historischen Situationen entwickelt wird und das darum bei veränderten Situationen und vertiefter Einsicht grundlegend verändert werden kann.

Insgesamt hinterlassen die „Überlegungen“ den Eindruck, den Vorstoß der Oberrheinischen Bischöfe von 1993 der Substanz nach unverändert neu vorzulegen, jedoch die lehramtliche Entwicklung seitdem teilweise zu ignorieren, insbesondere das Schreiben der Glaubenskongregation von 1994, aber auch etwa das Apostolische Schreiben „Sacramentum Caritatis“ von 2007 u.v.a. Pastoral vermisst man eine nüchterne Situationsanalyse zu Liebe, Ehe, Scheidung und Wiederheirat. Die grundlegenden Schwierigkeiten einer Diastase zwischen herrschenden Auffassungen über Partnerschaft und der kirchlichen Lehre, zwischen Autonomieanspruch und einer ernsthaften Annahme von Gottes Willen und Weisung, aber auch die mangelnde Evangelisierung, die zumeist schon jahrelange Praxis von Paaren fernab der kirchlichen Ordnung, das Fehlen von Gebet und sakramentalem Leben, werden gar nicht erst angegangen. So bricht sich die Berufung auf die Anerkennung der Realität, um die von den Bischöfen ins Gespräch gebrachte Veränderungen der kirchlichen Ordnung notwendig erscheinen zu lassen, an der mangelnden Realitätsvergewisserung der „Überlegungen“. Damit leisten sie kaum den versprochenen Beitrag zu einer realitätsgerechten Pastoral und atmen keineswegs Mut und beherzten Aufbruch, sondern einen seltsam resignativen Geist: „Der Zug ist abgefahren. Steigen wir darum in einen anderen ein!“

Lehramtlich bleibt der Anspruch, das „Zeugnis für die Unauflöslichkeit der Ehe nicht mindern oder verdunkeln“ zu wollen (Ü 47), nirgendwo eingelöst und erweckt darum den Eindruck einer bloßen Schutzbehauptung. So wird die Vergewisserung der geltenden Lehre und Ordnung in Teil II nicht mit den Anfragen aus Teil III vermittelt. Die zur Stützung der eigenen Thesen vorgetragene Theologie wirft deutlich mehr Probleme auf, als sie zu lösen versteht, und bleibt wissenschaftlich enttäuschend. Nicht wenig erscheint auf die eigenen Absichten hin gedreht, so der Begriff der Versöhnung und der des Glaubenssinns. Die apriorische Verwerfung der geistlichen Kommunion ist nicht gerechtfertigt. Das Problem des fortbestehenden Ehebandes – einer Wirklichkeit, die Gott selbst geschaffen hat und die darum von heiligem Recht geschützt ist – wird weitgehend außer Acht gelassen und die Schuldfrage auf die von bleibenden Verpflichtungen gegenüber Partner und Kindern reduziert. Der Sakramentenbegriff wird teilweise seiner öffentlichen, sichtbaren Seite entkleidet („objektiver Widerspruch“) und infolgedessen fällt die kanonistische Sichtweise aus. Der Gewissensbegriff überzeugt nicht. Das barsche und

wiederholte Verdikt über die „cohabitatio fraterna“ als häufig nicht praktikabel und unrealistisch befremdet. An dieser Stelle würde ein wenig kollektive Gewissensforschung über die mangelnde Eheverkündigung und -katechese der letzten Jahrzehnte in unseren Ortskirchen dagegen gut tun. Eine recht umfassende Kritik also, keine Frage. Wer aber die Komplexität der Materie kennt, wird auch die Demut aufbringen, unbefriedigende Lösungsversuche nicht weiter zu verfolgen, anstatt das weitere Vorgehen einfach auf Sand zu bauen. Demut gewiss auch zur Gewissensforschung: Was hat die Kirche in den letzten Jahrzehnten dafür getan, dass das Evangelium von der Familie hierzulande inkulturiert bleibt und nicht fremd wird im eigenen Haus?

Eine Frage der Glaubwürdigkeit der Kirche

Eine moraltheologische Würdigung der „Überlegungen“ der Deutschen Bischöfe „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung“ (2014)

von Konrad Hilpert

I. „Pastoral angemessen“

Der etwas umständliche Titel umreißt ziemlich präzise, was diese „Überlegungen“ der deutschen Bischöfe sein wollen und was nicht: „theologisch verantwortbare“ Wege zur Begleitung wiederverheirateter Geschiedener, also nicht eine theologische Abhandlung und auch nicht eine umfassende Darlegung der kirchlichen Lehre. Und es sollen zugleich „pastoral angemessene“ Wege sein, also nicht Handlungsanleitungen oder ein Drehbuch für die pastoralen Praktiker. Impulse dieser Art gibt es zwar auch, besonders gegen Schluss des Dokuments; sie stehen aber weder im Zentrum noch sind hinreichend konkret, außer dass sie sich gegen generelle Lösungen aussprechen.

Vielmehr werden für das, was mit „pastoral angemessen“ näher hin gemeint ist, im Verlauf des Textes drei konkrete Parameter genannt, nämlich:

1. die Berücksichtigung der Erfahrungen der christlichen Eheleute und Familien sowie der Realität derer, deren Ehe gescheitert ist und die eine neue zivile Ehe geschlossen haben (43).³⁰ „Gerade in den Fragen von Sexualität, Ehe und Familie ist der Glaubenssinn der Gläubigen zu hören und zu beachten.“ (60);

³⁰ Der Text der Überlegungen wird im Folgenden nach der Druckfassung in den Arbeitshilfen Nummer 273 „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz“, Bonn 2014, S. 42–76 zitiert. Die Zahlen im Text beziehen sich auf die Seiten dieser Fassung.

2. das Verstanden-Werden-Können der kirchlichen Regelungen im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen (46f.);

3. die Wahrnehmung der nichtintendierten, aber faktisch eintretenden Folgen der bisherigen Regelungen für die Selbsterfahrung der Betroffenen und ihr Verhältnis zur Kirche (46–48); die Betroffenen „dürfen sich in unseren Gemeinden und Gruppen nicht ausgegrenzt fühlen.“ (75).

II. „Und theologisch verantwortbar“

„Theologisch verantwortbar“ ist eine Umschreibung für Spielräume einer erneuerten Pastoral, die bei ungeschmälerter Treue zu Jesu Verbot der Ehescheidung und der kirchlichen Lehre von der Sakramentalität der Ehe (vgl. 47) gefunden worden sind. Um diese Spielräume herauszufinden haben neben den langjährigen Diskussionen in der Bischofskonferenz die vielen Studien der theologischen Disziplinen sowie der Gesprächsprozess „Im Heute Glauben“ eine wichtige Rolle gespielt. Dies wird ausdrücklich bestätigt (vgl. 43).

Welches sind diese Spielräume, aus denen sich möglicherweise etwas im Blick auf die gegenwärtigen Herausforderungen der Ehe- und Familienpastoral gewinnen lässt?

1. *Jesu Verbot der Ehescheidung*: In den Evangelien und bei Paulus ist bestens bezeugt, dass Jesus die zeitgenössische jüdische Scheidungspraxis abgelehnt hat mit der Begründung, dass Einheit und Unauflöslichkeit in der Schöpfung angelegt seien (vgl. 52). Die Nachahmung der vorbehaltlosen Liebe Gottes im eigenen (Ehe-)Leben wurde bereits von den Zeitgenossen als eine Provokation empfunden. Das Mehr gehört zur Reich-Gottes-Botschaft, die die Kirche zu bezeugen hat.

Trotz dieser Eindeutigkeit enthält die Schrift aber „keine konkreten Anweisungen“ (60), wie mit den wiederverheirateten Geschiedenen, die ja ein Faktum sind, umzugehen sei. Bereits in neutestamentlicher Zeit gab es offensichtlich die Notwendigkeit oder sogar Unumgänglichkeit, dass Scheidungsverbot Jesu situationsbezogen anzuwenden: Zeugen dafür sind die sogenannten Unzuchtsklauseln bei Matthäus, die eine Trennung bei Ehebruch erlauben, und die später *Privilegium Paulinum* genannte Erlaubnis im ersten Korintherbrief (7,15), dass ein christlicher Ehepartner den ungläubigen Partner aus der Ehe entlassen kann, sofern der es wünscht. Dieses Ringen um eine den Realitäten Rechnung tragende Anwendung des Grundsatzes der Unauflöslichkeit ging auch in der Zeit der Herausbildung einer kirchlichen Lehre durch die so genannten Kirchenväter weiter.

2. *Ethos und Recht*: Das Verbot der Ehescheidung stellt eine Kritik des damals bestehenden Rechtes dar, dass dem Einzelnen (zunächst nur dem Mann) erlaubt hat, sich dem Ethos der uneingeschränkten Zuwendung zum anderen zu entziehen. Heute besteht, ohne dass das hier ausdrücklich gesagt würde, in gewisser Weise die umgekehrte Situation: Das kirchliche Recht geht davon aus, dass dieses Ethos mit dem Rechtsakt angeeignet und gelebt wird und lässt deshalb keine Art von Scheidung zu, auch dann nicht, wenn Ereignisse oder Entwicklungen eingetreten sind, die die Lebensgemeinschaft der gegenseitigen Hingabe und Treue zerbrechen und das Ethos der Zuwendung zum Partner erodieren.

ren ließen oder zerstört haben. Zwar gibt es die Rechtsfigur der Annullierung. Aber die Voraussetzungen zu deren Inanspruchnahme treffen allenfalls auf einen kleinen Teil der Fälle zu. Sie baut nämlich darauf auf, dass es von vornherein am Willen zu einer christlichen Ehe gemangelt habe (57), und sie mutet dem Betroffenen die Einschätzung zu, ihre „bisher geführte Ehe sei ein ‚Nichts‘“ (57).

In dieser Überlegung wird auch etwas über die Funktion des (Kirchen-)Rechts mit gesagt: Es hat eine dienende Funktion im Hinblick auf Glauben-Können und einer vom Evangelium inspirierten Lebensführung, ist also weder Selbstzweck noch Herrschaftsinstrument. Sinn der rechtlichen Bestimmungen kann es demzufolge nicht sein, einen moralischen Anspruch mit Härte, Strafandrohung und Ausweglosigkeit durchzusetzen, sondern zu ordnen, eine erprobte Form an die Hand zu geben, so fragile Haltungen wie Vertrauen, Versprechen zu sichern, für den Konfliktfall die Chancen des Schwächeren zu stärken, Konflikte durch weitsichtige Regelungen möglichst vermeidbar zu machen, aber eben auch Verfahrensweisen bereit zu halten, wie damit umzugehen ist, wenn Beziehungen scheitern. Die Beschränkung auf die Vorgabe eines Rahmens für das gewünschte Verhalten und die Erklärung, dass Scheidung definitiv nicht in Frage kommt, reichen nicht mehr aus und stehen in Spannung zum Kernanliegen des Evangeliums, dass Gott niemand fallen lässt, das für die Kirche und ihr Recht verpflichtend ist.

3. Das *Zerbrochen-Sein der Lebens- und Liebesgemeinschaft* ist aber nicht nur eine Frage an das Recht und seine Theorie vom fortbestehenden Eheband, sondern auch eine *Anfrage an die Theologie des Sakraments* Ehe. Denn die Zusage Christi gilt ja der bestehenden und lebendigen „innigen Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“.³¹ Was aber bedeutet Sakramentalität dann, wenn die Ehe zerbrochen ist, eine Versöhnung der Partner nach menschlichem Ermessen ausgeschlossen ist und die reale Lebensgemeinschaft nicht wieder aufgenommen werden kann?

Hier wird ohne Zweifel eine dogmatische Verlegenheit benannt. Die westliche theologische Tradition geht auch in diesem Fall vom Fortbestehen der Ehe aus; sie kennt kein Analogon zur orthodoxen Auffassung, dass eine Ehe nicht nur durch den Tod eines der Partner enden kann, sondern auch durch „den Tod im übertragenen Sinne“, also „durch ein Vorkommnis, welches die moralischen und religiösen Grundlagen der Ehe zerrüttet“, worunter nach orthodoxem Kirchenrecht konkret Ehebruch, Lebensbedrohung, böswilliges Verlassen, Abtreibung, Wahnsinn und anderes mehr zu rechnen sind.³² Bereits die vorige Bischofssynode über Ehe und Familie von 1980 hatte in ihrer Propositio 14, Nr. 6, angeregt, „auch der Praxis der Kirchen des Ostens Rechnung (zu) tragen, um so besser die pastorale Barmherzigkeit herauszustellen“.³³ Die vorliegenden „Überlegungen“ referieren diese andere sakramententheologische Vorstellung unter der metaphorischen Bezeichnung „moralischer Tod“, melden aber auch Einwände gegen diese Interpretationsfigur an. Diese sind teils grundsätzlicher Art (Verdeckung des Ursprungs einer Ehe-

³¹ Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 48.

³² Näheres bei *Anagyros Anapliotis*, Ehescheidung und Oikonomia im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche, in: *Markus Graulich / Martin Seidnader* (Hg.), *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, Freiburg i. Br. 2014, 127–144.

³³ Text in: *Günter Virt*, Die vergessene Tugend der Epikie, in: *Theodor Schneider* (Hg.), *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie*, Freiburg i. Br. 1995, 267–283, hier: 281f.

scheidung in einem Versagen), teils praktischer Art (der Fortbestand der Verpflichtungen gegenüber dem Ehepartner und die Verantwortlichkeit für den Unterhalt und die Erziehung der Kinder). Trotzdem bleibt im Ergebnis die Feststellung und Selbstaufforderung gültig, dass bei aller Berechtigung der kirchlichen Lehre zum Fortbestehen des Ehebandes auch nach einer Trennung diese Lehre nicht dazu führen dürfe, „Menschen in lebensgeschichtliche Sackgassen zu führen, aus denen kein realistischer Ausweg mehr gefunden werden kann“ (66).

4. Die Lehre von der Sakramentalität der Ehe hat sich im Lauf der Theologiegeschichte auf der Grundlage der biblischen Texte zur *wechselseitigen Abbildlichkeit* zwischen dem Ehebund und dem Bund Gottes mit dem Volk Israel bzw. der Kirche entwickelt, bis sie – vergleichsweise spät, nämlich erst im 12. Jahrhundert und als letztes der klassischen Siebenzahl der Sakramente – auf dem 2. Konzil von Lyon (1276)³⁴ formell anerkannt wurde. In den „Überlegungen“ heißt es dazu, dass „das bundestheologische Verständnis der Ehe [...] zweifellos eine theologische und spirituelle Vertiefung der Eheologie [bedeute], die einerseits die personale Beziehung der Ehepartner deutlicher als zuvor zur Sprache bringt und andererseits die christliche Ehe stärker im Leben der Kirche verankert“ (62).

Zugleich wird aber zu bedenken gegeben, dass die hergestellte Analogie auch ihre Grenzen hat. Denn zum einen umfasst die bildgebende menschliche Beziehungsrealität nicht nur Ehe und Treue, sondern auch Untreue, die überboten wird. Und zum anderen besteht eine Asymmetrie, insofern der Bund im einen Fall mit dem Tod des Ehepartners endet, also ein zeitlicher ist, so dass auch wieder eine neue Ehe eingegangen werden kann, während der Bund im Falle Gottes ein ewiger ist. Die entscheidende Erkenntnis, die daraus gewonnen wird, lautet, dass „die Treue des unendlichen, ewigen Gottes in der Ehe zweier Menschen [...] nur in endlicher, zeitlicher Weise dargestellt wird“ (63).

Das bedeutet aber auch, dass die eheliche Liebe die göttliche „immer nur unvollkommen und gebrochen“ abbilden kann (63), oder mit anderen Worten hinter ihr prinzipiell zurückbleibt. Das gilt für alle, die Ehe leben und nicht nur für jene, die mit ihrer Liebe gescheitert sind. Umgekehrt sind eben auch diejenigen, die mit ihrer Liebe gescheitert sind, mit ihrem Lieben in Gottes größerer Liebe eingeschlossen (vgl. 64). „Wenn die Unendlichkeit zwischen dem Bund Gottes mit seinem Volk und dem Ehebund theologisch nicht beachtet wird, droht in der kirchlichen Verkündigung und Pastoral ein moralischer Rigorismus, der die Bundestheologie um wichtige Einsichten verkürzt.“ (64) Und ebenso droht – so könnte man ergänzen – ein moralischer Hochmut, der sich über die Einsicht, dass auch Eheleute, die miteinander verbunden bleiben, im Alltag über die Jahre hinweg einander etwas schuldig bleiben, erhebt.

5. Der Epheserbrief bezieht die Aussagen über die Abbildlichkeit zwischen der Liebe von Mann und Frau und dem Bund Gottes mit seinem Volk ausdrücklich auf das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche (Eph 5,31f.). Diese Sicht wurde zur biblischen Grundlage für das Verständnis der Ehe als *wirksames Heilszeichen (Sakrament)*. Ehe ist damit nicht nur Abbild des Liebesbundes Christi und der Kirche, sondern auch Mittel der Teilhabe an ihm oder, theologisch anspruchsvoll formuliert, Ort der Heiligung der Part-

³⁴ DH 860.

ner: Hier können sie die verwandelnde Liebe Gottes erfahren und „werden zur Weitergabe dieser Liebe befähigt und beauftragt“ (53).

Da der Bund Christi mit der Kirche auch in der Eucharistie sakramentalen Ausdruck findet, besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Ehesakrament und der Eucharistie, der in den „Überlegungen“ folgendermaßen umschrieben wird: „Zum einen stellt der Ehebund zeichenhaft den Bund Christi mit seiner Kirche dar, der in der Eucharistie immer wieder erneuert und bekräftigt wird. Zum anderen stärkt die Eucharistie das Zusammenleben in der Ehe und in der Familie und befähigt sie zur Nachfolge Christi im Alltag.“ (55)

Deshalb müssen geschiedene Wiederverheiratete, die aktiv am Leben der Gemeinde teilnehmen und sich bemühen, in ihrer Lebensführung Gottes- und Nächstenliebe zu praktizieren, ihren Ausschluss von der sakramentalen Kommunion schmerzlich empfinden. Ohne diese Regelung, die auch von vielen Priestern für nicht anwendbar gehalten wird (vgl. 59), theologisch zu delegitimieren, räumen die „Überlegungen“ doch eine uneingelöste Spannung zum Verständnis der Eucharistie als Mittel der Gnade und als Nahrung für die Schwachen ein (67). Es wird die Frage gestellt, ob die offizielle theologische Begründung für den Ausschluss von zivil geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen „nicht zu stark“ den Zeichencharakter der Eucharistie“ für die Einheit der Kirche „betont und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade vernachlässigt“ (68). Der Verweis auf die Möglichkeit des Empfangs der geistlichen Kommunion sei nicht folgerichtig (vgl. 68), während der andere Standardeinwand, durch die Nichtteilnahme werde ein Zeugnis für die Heiligkeit der Sakramente gegeben, de facto eine Instrumentalisierung der Menschen bedeute, die nach Hilfe schrien (68).³⁵

6. Zur Botschaft von der Liebe Gottes gehört zentral das Geschenk der „Umkehr, die den Menschen aus lebensgeschichtlichen Sackgassen befreit und einen Neubeginn ermöglicht“ (62). Wenn das aber zutrifft, dürfen sich Verkündigung und Pastoral nicht nur der Treue zu Jesu Verbot der Ehescheidung verpflichtet sehen, sondern genauso auch dieser Botschaft von der *Möglichkeit umzukehren und neu anfangen zu dürfen* (vgl. 62). Gerechtigkeit und Erbarmen gehörten zusammen und finden ihren vollsten Ausdruck im Verzeihen (62, im Anschluss an *Dives in misericordia* [1980] von Johannes Paul II). Ekklesiologisch geht es um den Versöhnungsauftrag der Kirche und ihrer Hirten (vgl. 74f.). Auch und gerade die Gläubigen, deren Ehe zerbrochen ist und die geschieden und wiederverheiratet sind, dürften sich „in unseren Gemeinden und Gruppen nicht ausgegrenzt fühlen“ (75), und sollen in der kirchlichen Gemeinschaft die Erfahrung machen, dass „Gott niemals müde [wird] zu verzeihen“ (75).

III. Komplexe Realitäten

„Überlegungen“ sind nicht die Gattung von Text, in der theoretische Probleme ausführlich dargelegt, erörtert und mögliche Lösungen vorgeschlagen werden, schon gar nicht,

³⁵ Beide Widerlegungen in Anlehnung an: *Walter Kasper*, Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg i. Br. 2014, 61f.

wenn die Blickrichtung „der pastorale Umgang“ mit einer bestimmten Personengruppe, „die gegenwärtige Lehrverkündigung“ und die gegenwärtige „pastorale Praxis“ ist. Aber auch in „Überlegungen“ kann sich niederschlagen, wie Probleme wahrgenommen und mit welchen theoretischen Hintergrundwissen sie strukturiert und angegangen werden. Im konkreten Text sind es wenigstens vier Themen, deren Sichtweise überrascht, weil sie jeweils über das Übliche hinausgeht. Das sind die Betrachtung der Ehe, die des Zerbrechens einer Ehe, die Feststellung von Schuld und schließlich die Rolle der Sexualität.

1. *Ehe* ist als eine *ganzheitliche und umfassende Lebensgemeinschaft* im Blick. Wie Partnerschaft, Familie und Liebesbeziehungen lässt sie sich nicht auf eine einzelne Handlung, etwa das Treueversprechen oder die Eheschließung, zurückführen, so wichtig diese Augenblicke und performativen Akte für alles Weitere auch sein mögen. Ehe ist ein Ort, wo Lebensführung geschieht und Zusammenleben im Alltag stattfindet, ein Raum, der den Partnern Möglichkeiten des Menschseins eröffnet (vgl. 54), ein Prozess, innerhalb dessen Reifung stattfindet, ein zeitliches Kontinuum mit Ereignissen und Entwicklungen, ein komplexes Ganzes also aus Entscheidungen, Handlungen und langfristigen Entwicklungen. Und sie ist bei allen theologischen Einsichten, ethischen Idealen, allgemeingültigen Normen und spirituellen Sinngewebungen als gelebte immer auch konkret verortet. Das heißt, dass sie auch etwas zu tun hat mit den Lebensentwürfen der Partner, mit deren Suche nach Glück und Erfüllung; und es bedeutet ferner, dass die Lebensgemeinschaft jeweils kontextuiert ist oder sich in bestimmten Situationen befindet. Die bestimmte oder konkrete „Situation“, sei sie nun die reale, die gegenwärtige oder auch eine schwierige oder gar eine krisenhafte, gehört zu den meist verwendeten Begriffen in diesem Dokument. Dies geschieht mit der offensichtlichen Absicht, die Komplexität, Schwierigkeit und Verschiedenartigkeit der „Lebensform“ Ehe (dieser Begriff selbst kommt aber nur ein einziges Mal vor) zu fassen zu bekommen und nicht der Gefahr der Vereinfachung und der Idyllisierung zu erliegen. Denn erst auf dieser Grundlage der Erfassung der jeweiligen Situation kann eine Bewertung stattfinden, die auf allgemeingültige Normen Bezug nimmt, die dann dem Handeln zugrunde gelegt wird. Denn „die konkrete Situation, in der der Einzelne handeln muss, beinhaltet immer einen Überschuss gegenüber dem Allgemeinen“ (73).

2. So wie in den „Überlegungen“ die Ehe als ganze als eine komplexe Lebensform begriffen wird, wird hier auch das *Zerbrechen einer Ehe als komplexer Vorgang* wahrgenommen. Während in der üblichen Sicht das Eingehen einer neuen Verbindung als der entscheidende Punkt gilt, an dem der moralisch entscheidende Bruch erfolgt, wird in den „Überlegungen“ registriert, dass eine wachsende Zahl von Betroffenen ihr Versagen und ihre Schuld im Zeitraum davor verorten und das entscheidende Faktum nicht mit einer punktuellen Bruchstelle gleichsetzen, sondern mit einem Prozess der Trennung vom ersten Partner (vgl. 57 und 70). Ein solcher Prozess der Trennung durchläuft Phasen, die sehr plastisch beschrieben werden (68f.):

- die Phase der Missverständnisse und Vorwürfe, Enttäuschungen und Verletzungen, der Erfahrungen der Untreue,
- die Phase der Versöhnungsversuche, die scheitern,
- die Phase der schmerzhaften Erkenntnis, dass ein weiteres Zusammenleben nicht mehr möglich ist,
-----Moment der Trennung-----
- die Phase des neu Lernens, allein durchs Leben zu gehen, der Bewältigung der wirtschaftlichen und sozialen Folgen,
- die Phase der Suche nach einer neuen Grundlage für die Beziehung zu den gemeinsamen Kindern,
-

Diese Beschreibung von typischen Phasen des Prozesses der Trennung erinnert nicht von ungefähr an bekannte Analysen des Trauerprozesses. Denn auch die Einsicht in das definitive Scheitern der eigenen Ehe ist ein Vorgang, in dessen Verlauf das Zerschneiden einer zentralen Lebensperspektive, Verlust und Abschied, das Abhandenkommen von Hoffnungen, Vertrauen und Sinn erfahren werden können und Trauerarbeit nötig ist, um mit dem Scheitern leben zu lernen und irgendwann neu anzufangen.

3. Diese Sicht wirft auch ein differenzierteres Licht auf die *Frage nach der Schuld*. Mehrfach wird betont, dass das Zerschneiden einer Ehe von den Akteuren als „schuldbehafteter“ Prozess empfunden wird (68, 70, 70). Das Zerschneiden ist demnach nicht nur eine Erfahrung des Zerschneidens von Lebensplänen und Hoffnungen, sondern auch das Ergebnis von Missverständnissen und Verletzungen, von Untreue, von Verstoßung und Aufkündigung der Lebensgemeinschaft, von Bruch eines gegebenen Versprechens, von Verfehlungen und Unterlassungen, die in den Partnern selbst ihren Ursprung haben (vgl. 70).

Nicht als Schuld empfunden wird hingegen das Eingehen der neuen Lebensgemeinschaft und die zivile Wiederheirat. Darin werden vielmehr eine zweite Chance und die Möglichkeit eines Neubeginns gesehen, der die Fehler und Versäumnisse der ersten Ehe zu vermeiden hilft. Das wird als die Sicht vieler Betroffener berichtet. Eine Diskussion oder Kommentierung dieser Sicht der Betroffenen bleibt in den Überlegungen aus. Freilich wird wenig später folgende Feststellung getroffen:

„Welche Ursachen und Gründe letztlich zum Zerschneiden einer Ehe geführt haben, sind objektiv, also von außen kaum benennbar. Denn gerade der intime Bereich der ehelichen Lebensgemeinschaft entzieht sich zu Recht selbst den Blicken naher Verwandter und enger Freunde. Auch den beiden Partnern ist nicht immer klar, welche Entscheidungen, welche Handlungen und welche oft langfristigen Entwicklungen schlussendlich zum Zerschneiden der Ehe geführt haben [...].“ (72)

4. Die soeben beschriebene präzisierende Antwort auf die Frage nach der Schuld nötigt auch noch einmal zu einer Rückfrage nach dem *Stellenwert der Sexualität*. Denn die geltenden kirchlichen Regelungen über die wiederverheirateten Geschiedenen begründen deren Ausschluss von den Sakramenten mit ihrem Verharren in einer schweren Sünde,

nämlich dem Ehebruch, als welcher der sexuelle Vollzug der neuen Partnerschaft gewertet wird – selbst wenn das gemeinsame Eheleben mit dem Partner der ersten Ehe längst irreparabel zerbrochen ist. Entsprechend den in *Familiaris consortio* (1980) niedergelegten Grundsätzen (Nr. 84) darf es für diesen Personenkreis das Bußsakrament, das den Weg zum Eucharistieempfang öffnen würde, nur geben bei Reue über das Geschehene und der „Bereitschaft zu einem Leben, das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht“, was gemäß den „Überlegungen“ der deutschen Bischöfe im Klartext bedeutet: „Wenn die neue Verbindung aus ernsthaften Gründen, etwa wegen der Erziehung der Kinder, nicht gelöst werden kann, müssen sich die beiden Partner ‚verpflichten, völlig enthalten zu leben‘.“ (52)

Dieses Angebot eines ehelichen Zusammenlebens ohne Geschlechtsgemeinschaft erscheine aber vielen Betroffenen als „moralisch fragwürdig“ (58). Und zwar nicht nur aus dem nächstliegenden Grund, dass es die Betroffenen „in der Regel“ überfordere und der Wahl der zölibatären Lebensform gleiche, „zu der sie aber nicht berufen sind“ (58). Sondern auch deshalb, weil es „das Sexuelle isoliere und die sexuelle Dimension aus dem liebevollen Miteinander von Mann und Frau desintegriere“ (58). Die isolierte Betrachtung und Bewertung sexueller Akte stehe in Spannung zu der Auffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils, insofern dieses in seiner Ehelehre die Geschlechtsgemeinschaft als integrales und expressives Element einer personalen Beziehung gegenseitiger Liebe verstanden wissen wollte. Das bedeutet im Hinblick auf die neue Verbindung: Wenn es tatsächlich – wie anerkannt – ernsthafte Gründe geben kann, sie nicht aufzulösen, sollte diese Verbundenheit und Verpflichtung zu gegenseitiger Liebe, Verantwortung und Treue auch in Gesten der Intimität Ausdruck finden dürfen. Die eigentlich nicht gewollte sexuelle Enthaltensamkeit kann den Bestand der zweiten Gemeinschaft gefährden (vgl. 71). Im Hinblick auf die erste, in vielen Verpflichtungen tatsächlich weiterwirkende Ehe aber würde ein solcher Verzicht jedoch bedeuten, dass diese erste Ehe nach der Trennung auf die Sexualgemeinschaft reduziert würde (vgl. 71). Daher – so die Überlegungen – sei ernsthaft zu fragen, ob man den sexuellen Vollzug der zweiten Lebensgemeinschaft „immer und grundsätzlich als schwere Sünde verurteilen müsse“ (71).³⁶

IV. Versuch einer Gesamtwürdigung

Die „Überlegungen“ der Deutschen Bischofskonferenz sind ein sehr elaboriertes und respektables Votum. Sie stellen nicht nur einen guten (und hoffentlich wirksamen) Beitrag zu der von Papst Franziskus endlich wieder freigegebenen und ermutigten Diskussion über die Familienpastoral und die Absicht der Bischöfe dar, „in den Fragen von Sexualität, Ehe und Familie wieder sprachfähig zu werden“ (45). Sie tun das, indem in diesem Dokument auf der Höhe der theologischen Reflexion argumentiert wird, was heißt: nicht nur in redlicher Wahrnehmung der Situation, wie sie ist, samt der schwierigen Probleme, die damit verbunden sind, sondern auch mit hermeneutischem Blick auf die einschlägigen

³⁶ Siehe zu diesem Punkt jüngst auch: *Peter Neuner*, Nicht immer schwere Sünde, in: *HerKorr* 69/6 (2015) 299–302.

biblischen Referenzstellen, systematisch und historisch fundiert und wichtige Einsichten der Moralthologie (z. B. bezüglich des Gewissens, bezüglich komplexer Handlungen, bezüglich der Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Schuld) konsequent übernimmt.

Zwei Sorgen bewegen das Dokument von Anfang bis Ende und machen aus ihm eine Einheit, die mehr ist als nur „Überlegungen“ im wörtlichen Sinne. Beide betreffen die Schnittstelle zur Öffentlichkeit. Die eine ist das Bemühen, durch die Beantwortung der gegenwärtigen Fragen bezüglich der Ehe- und Familienpastoral die Glaubwürdigkeit der Kirche zu stärken (vgl. 43). Die andere ist das Bemühen, dass die Lösungsvorschläge keine Verdunkelung des Zeugnisses von der Unauflöslichkeit der Ehe bewirken (vgl. 47, 49, 51, 53). Das Dokument erkennt diese Gefahr aber nicht nur nach der Seite hin, dass ein Element der Lehre verschattet werden könnte, sondern auch nach der Seite hin, dass überkommene Praxen und das Festhalten an geltenden Regelungen das Zeugnis der Verkündigung der Barmherzigkeit unsichtbar machen könnten (vgl. 60). Für den unbefangenen Leser könnte es dabei beschämend oder sogar abstoßend wirken, dass dort, wo die Versöhnungspraxis der Kirche thematisiert wird, gegen hartgesottene innerkirchliche Kritiker sogar auf die Vergebbarkeit eines Mordes hingewiesen werden muss, um die Notwendigkeit eines versöhnlicheren Umgangs mit den wiederverheirateten Geschiedenen zu plausibilisieren (75). Das schließt zwar an eine altkirchliche Diskussion um den angemessenen Umgang mit den sogenannten Kapitalsünden an, wird aber, losgelöst aus diesem theologiegeschichtlichen Kontext, heute wohl eher als Verharmlosung des Mords denn als Betonung der Schuldhaftigkeit des Wiederverheiratet-Seins missverstanden werden können.

Die Ehenichtigkeitsverfahren und ihre Grenzen in den Überlegungen der Deutschen Bischofs- konferenz zur Vorbereitung der Bischofssynode

von *Elmar Güthoff*

1. Die rechtliche Grundlage

1.1 *Das Problem als solches*

Eines der drängendsten Probleme der Pastoral ist die traurige Situation der rein zivil wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, die viele Rechtsbeschneidungen erleiden müssen und hier beispielsweise auch nicht zur Kommunion zugelassen werden dürfen. Das trifft auch auf den Partner der Zivilehe zu, auch wenn dieser zuvor noch nicht verheiratet

war, wodurch sich die pastorale Problematik noch einmal verschärft.³⁷ In den zurückliegenden Jahrzehnten hat es viele Überlegungen zu möglichen rechtlichen Änderungen und pastoralen Milderungen gegeben. Auf diesem Hintergrund sind auch die „Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorbereitung der Bischofssynode“³⁸ aus dem Jahr 2014 zu verstehen.

1.2 C. 915 CIC/1983

Das Kirchenrecht sagt an keiner Stelle ausdrücklich, dass geschiedene und rein standesamtlich wiederverheiratete Katholiken nicht zur Kommunion zugelassen werden dürfen. Nach c. 915 dürfen diejenigen nicht zur Kommunion zugelassen werden, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren.³⁹ Nach Heribert Schmitz sind damit „jene Gläubigen umschrieben, die *erstens* in einer offenkundig schweren Sünde leben, d. h. die ein Leben im Zustand der schweren Sünde führen, das öffentlich/allgemein bekannt und so offenbar ist, daß daran weder in objektiver Hinsicht, also am objektiven Tatbestand der schweren Sünde, noch in subjektiver Hinsicht, also an der persönlichen Schuld, Zweifel bestehen, und die *zweitens* in diesem Zustand hartnäckig verharren, d. h. den offenkundig schwer sündhaften Zustand trotz Hinweis und Ermahnung mit unveränderter Entschlossenheit, bewußt und willentlich, vorsätzlich und ohne jeden Entschuldigungsgrund beibehalten und nicht aufgeben“.⁴⁰ Diese Kriteriologie scheint auf die rein standesamtlich wiederverheirateten geschiedenen Katholiken zuzutreffen.

1.3 Universalkirchliche Präzisierungen

Unmissverständlich äußerte sich Johannes Paul II. in dem Apostolischen Schreiben *Familiaris Consortio* aus dem Jahr 1981: „Die Kirche bekräftigt [...] ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen. Sie können nicht zugelassen werden; denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht“ (Nr. 84).⁴¹

Auch der Katechismus der Katholischen Kirche aus dem Jahr 1992 enthält eine klare Aussage: „Falls Geschiedene zivil wiederverheiratet sind, befinden sie sich in einer Situa-

³⁷ Nachfolgend ist nur von den zivil geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen die Rede; gleichwohl treffen deren katholischen Zivilehepartner und alle nur zivil verheirateten Katholiken die gleichen Rechtsbeschränkungen, auch wenn sie zuvor noch nicht verheiratet waren.

³⁸ „Theologisch verantwortbare und pastoral angemessene Wege zur Begleitung wiederverheirateter Geschiedener. Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorbereitung der Bischofssynode“, in: Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Arbeitshilfen 273), Bonn 2014, 42–76 (als Klammerzusatz mit Seitenangabe zitiert).

³⁹ Nach c. 712 CCEO müssen jene vom Empfang der Eucharistie ferngehalten werden, deren Unwürdigkeit öffentlich bekannt ist.

⁴⁰ Heribert Schmitz, Taufe, Firmung, Eucharistie, in: AKathKR 152 (1983) 369–407, 403f.

⁴¹ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris Consortio*, 22. 11. 1981, in: AAS 74 (1982) 81–190.

tion, die dem Gesetze Gottes objektiv widerspricht. Darum dürfen sie, solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen“ (Nr. 1650).

Die Kongregation für die Glaubenslehre wiederholte im Rahmen eines Schreibens an alle Bischöfe über den Kommunionempfang von rein zivil wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen aus dem Jahr 1994 die entsprechenden Aussagen des Apostolischen Schreibens *Familiaris Consortio* und des Katechismus der Katholischen Kirche ausdrücklich und bekräftigte sie (Nr. 4).⁴²

Aus dem Jahr 2000 stammt eine Erklärung des Rates für die Gesetzestexte, die darauf eingeht, dass c. 915 die nur zivil wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen nicht ausdrücklich nennt. Es wird ausdrücklich erklärt, dass diese Personengruppe von den allgemeinen Kriterien des c. 915 erfasst ist; zudem werden die zuvor zitierten klaren Äußerungen des Apostolischen Schreibens *Familiaris Consortio*, des Katechismus der Katholischen Kirche und des Schreibens der Kongregation für die Glaubenslehre wiederholt und bekräftigt.⁴³

Benedikt XVI. wiederholte dies im nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum Caritatis* aus dem Jahr 2007; wie er schreibt, hat die Elfte Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2005 „die auf die Heilige Schrift [...] gegründete Praxis der Kirche, wiederverheiratete Geschiedene nicht zu den Sakramenten zuzulassen, bestätigt“ (Nr. 29).⁴⁴

1.4 Zusammenfassung

Nach katholischer Auffassung ist die Unauflöslichkeit der sakramentalen und vollzogenen Ehe (c. 1056) göttlichen Rechts. Rein zivil wiederverheiratete Geschiedene stehen somit aufgrund ihrer ungültigen Zweitehe in einem objektiven Widerspruch zur Schöpfungsordnung. Die zuvor zitierten Dokumente ziehen daraus die Schlussfolgerung, dass sie – solange dieser Zustand andauert – nicht zur Kommunion zugelassen werden dürfen. Die Nichtzulassung zur Kommunion wird also ausschließlich mit diesem objektiven Widerspruch begründet und nicht mit der tatsächlichen Sündhaftigkeit des Gläubigen, die nur der Beichtvater beurteilen kann.

2. Die Dokumente des Jahres 2014

Im Jahr 2014 waren die Erwartungen in weiten Teilen der kirchlichen Öffentlichkeit im Hinblick auf eine Aufhebung oder Lockerung dieser Regelung hoch, wobei vielfach

⁴² Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an alle Bischöfe der Katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, 14. 09. 1994, in: AAS 86 (1994) 974–979.

⁴³ Rat für die Gesetzestexte, Erklärung, 24. 06. 2000, in: Communicationes 32 (2000) 159–162 und AKathKR 169 (2000) 135–138.

⁴⁴ Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*, 22. 02. 2007, in: AAS 99 (2007) 105–180.

übersehen wurde, dass diese Regelung in den zuvor aufgezeigten universalkirchlichen Äußerungen zum Teil unter Verweis auf die Schöpfungsordnung erfolgte.

Die dritte Außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode im Oktober 2014 hat die Nichtzulassung rein zivil wiederverheirateter geschiedener Gläubiger nicht ausdrücklich wiederholt, setzt die einschlägigen Regelungen in dieser Materie aber voraus (Abschlusstext, Nr. 52).⁴⁵ Jedoch hat sich die Bischofssynode nicht für eine Wiederzulassung der rein zivil wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie ausgesprochen (ebd.). Die Bischofssynode zeigte aber die seit Jahrhunderten von der Kirche praktizierten Ehenichtigkeitsverfahren als Ausweg der Kirche für viele nur standesamtlich wiederverheiratete Geschiedene auf und unterbreitete Vorschläge zur Reform dieser Verfahren (Abschlusstext, Nr. 48f).⁴⁶

In den „Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorbereitung der Bischofssynode“ aus dem Jahr 2014 wird die geltende Rechtslage ebenfalls vorausgesetzt (S. 47); zudem wird der zuvor zitierte Art. 84 von *Familiaris Consortio* referiert (S. 50–52). Im Hinblick auf die geltende Rechtslage werden das Unverständnis bei vielen Gläubigen und Seelsorgern sowie Probleme in der Anwendung hervorgehoben (S. 46–49, 57–60, 71). Vor allem aber werden „Theologisch verantwortbare und pastoral angemessene Wege zur Begleitung wiederverheirateter Geschiedener“ gesucht. Die Ehenichtigkeitsverfahren werden zwar an mehreren Stellen genannt, stehen aber nicht im Zentrum der Überlegungen. Dass es sich bei diesen Verfahren um eine Antwort der Kirche auf die leidvolle Situation der geschiedenen und rein zivil wiederverheirateten Gläubigen handelt, kommt nur einmal am Rande zum Ausdruck: „Damit wird der Weg für eine neue kirchliche Eheschließung frei“ (S. 55). Nachfolgend sollen die Stellen untersucht werden, an denen sich das Dokument mit den Ehenichtigkeitsverfahren befasst.⁴⁷

3. Der Hinweis auf die Ehenichtigkeitsverfahren und die Vermittlung eines Beratungsgesprächs

Zutreffend stellt das Dokument fest: „Im Falle des Zerbrechens einer Ehe ist es die Aufgabe der Seelsorger, die Betroffenen auf die Möglichkeit der Annullierung hinzuweisen und ihnen ein Beratungsgespräch am kirchlichen Gericht zu empfehlen“ (S. 55).

Die Seelsorger werden an dieser Stelle zu Recht in die Pflicht genommen; wenn sie vom Scheitern einer Ehe erfahren, sollten sie die betroffenen Gläubigen auf die Möglich-

⁴⁵ Relatio Synodi, Dritte Außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung“. Vatikanstadt 2014. Zu den darin genannten Anregungen zur Revision der Ehenichtigkeitsverfahren vgl. Elmar GÜthoff, Kirchenrechtliche Überlegungen zum katholischen Problem der rein zivil wiederverheirateten Geschiedenen, in: Vorträge der Ringvorlesung der Ludwig-Maximilians-Universität München aus dem Wintersemester 2014/15, Berlin 2015 (im Druck), Manuskript S. 5–9.

⁴⁶ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben (Anm. 6), Nr. 9.

⁴⁷ Die Verfahren zur Auflösung einer nicht sakramentalen Ehe zugunsten des Glaubens und einer nicht vollzogenen Ehe werden im Abschlussdokument der Bischofssynode 2014 und im Dokument der Deutschen Bischofskonferenz aus dem gleichen Jahr nicht genannt.

keit zur Durchführung eines Ehenichtigkeitsverfahrens hinweisen und eine kirchenrechtliche Fachberatung empfehlen, wobei man auch an die Vermittlung eines solchen Beratungsgesprächs durch die Seelsorger denken sollte. Die kompetente Beratung vor der Durchführung eines kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahrens ist sehr wichtig, weil es hier nicht nur um die Vermittlung der Vorteile eines solchen Verfahrens für die Partner geht; vor allem aber geht es bei der Fachberatung um das Aufdecken möglicher Ehenichtigkeitsgründe. Diese Beratung geschieht in der Regel durch das Gericht. Möglich wäre aber auch eine Beratung durch einen wirklich sachkundigen Berater, der nicht dem Gericht angehört.⁴⁸ Seelsorger ohne entsprechende Zusatzausbildung sollten diesen Dienst der Fachberatung nicht übernehmen, da sie dafür nicht hinreichend qualifiziert und in der Regel mit anderen Aufgaben vollends ausgelastet sind. Der passende Zeitpunkt für das Durchführen eines Ehenichtigkeitsverfahrens ist das Scheitern bzw. die Scheidung der Ehe und nicht die erneute Eheschließung auf dem Standesamt, was durch die entsprechende Formulierung des Dokumentes der Deutschen Bischofskonferenz gut zum Ausdruck kommt.

4. Mögliche Ehenichtigkeitsgründe

4.1 Ansatzpunkte und Umstände

Diverse Gläubige „haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, dass die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war“ (S. 51). An dieser Stelle lassen die Deutschen Bischöfe zutreffend erkennen, dass in diesen Fällen die Offenheit für ein kirchliches Ehenichtigkeitsverfahren gegeben sein dürfte, auch wenn das Bewusstsein für einen konkreten Ehenichtigkeitsgrund nicht vorhanden ist.

Zu möglichen Ehenichtigkeitsgründen äußert sich das Dokument der Deutschen Bischofskonferenz wie folgt: „Wenn bei der Eheschließung besondere Umstände vorlagen, die das Zustandekommen einer Ehe verhinderten, kann diese von einem Ehegericht⁴⁹ annulliert werden. [...] Solche Umstände können in der Unkenntnis eines oder beider Partner über das Eheversprechen, im mangelnden Ehemillen oder auch in psychischen Mängeln bestehen“ (S. 55f).

4.2 Ehenichtigkeitsgründe

Was ist mit diesen „Umstände(n)“ gemeint? Es geht um die Frage, ob bei der Eheschließung zumindest bei einem der Eheschließenden ein kanonischer Ehenichtigkeitsgrund

⁴⁸ Im Abschlussdokument der Bischofssynode wird den Diözesanbischöfen die Bestellung von kompetenten Beratern empfohlen (Nr. 49, im Anschluss an Art. 113 § 1 DC), die nicht dem Diözesangericht angehören und mögliche Interessenten unentgeltlich über die Durchführung eines Ehenichtigkeitsverfahrens beraten.

⁴⁹ Gemeint ist mit dem Begriff „Ehegericht“ an dieser Stelle das zuständige Gericht I. Instanz (in der Regel das Diözesangericht), das grundsätzlich für Verfahren aller Art zuständig ist, in der Praxis aber fast nur Ehenichtigkeitsverfahren führt. In Betracht käme aber auch ein Regionalgericht I. Instanz, das auch nur für Eheverfahren eingerichtet werden kann.

vorlag, also ein Ehehindernis oder ein Formmangel, die aber in der Praxis der Ehenichtigkeitsverfahren kaum eine Rolle spielen und daher in den Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz zu Recht nicht genannt wurden. In den meisten Fällen wird es sich bei diesen „Umstände(n)“ um Konsensmängel handeln, die im Dokument der Deutschen Bischofskonferenz an dieser Stelle exemplarisch aufgelistet werden, wobei das fehlende Mindestwissen über die Ehe (c. 1096) in der Praxis kaum vorkommt und die psychische Eheunfähigkeit (c. 1095) an einigen Gerichten oft als Klagegrund gewählt wird. Ähnlich oft werden in der Praxis „Mängel im Ehemillen“ – hier vor allem Partialsimulationen gemäß c. 1101 § 2 – geltend gemacht. Zutreffend stellt das Dokument der Deutschen Bischofskonferenz fest, dass diversen zivil geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen „wohl auch das rechte Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe“ (S. 57f) fehlt, was den Nichtigkeitsgrund Ausschluss der Unauflöslichkeit der Ehe gemäß c. 1101 § 2 möglich erscheinen lässt, wenn der Ausschluss durch einen positiven Willensakt erfolgte.

5. Vorbehalte gegenüber Ehenichtigkeitsverfahren

Während die Ehenichtigkeitsverfahren im Abschlussdokument der Bischofssynode positiv als Hilfe der Kirche für die rein zivil wiederverheirateten Geschiedenen verstanden werden (Nr. 48f), werden im Dokument der Deutschen Bischofskonferenz auch Vorbehalte gegenüber den Ehenichtigkeitsverfahren zum Ausdruck gebracht.

5.1 *Das Empfinden der Gläubigen*

Zunächst wird zutreffend festgestellt: „Nicht selten widerstrebt die Annullierung der kirchlichen Ehe dem Empfinden der Gläubigen, deren Ehe zerbrochen ist“ (S. 57). Vielen Gläubigen fehlt nachvollziehbarerweise der Wunsch nach der Durchführung eines Ehenichtigkeitsverfahrens, denn erfahrungsgemäß drängeln sich nur wenige Menschen nach der Durchführung von Gerichtsverfahren. In Ehenichtigkeitsverfahren ist man aber nicht der Angeklagte und kann nicht verurteilt werden; stattdessen kann man nur gewinnen, denn bei einem positiven Ausgang des Verfahrens kann man kirchlich heiraten und nachfolgend die Sakramente der Buße und der Eucharistie empfangen. Konstruktiver als der Hinweis darauf, dass vielen Gläubigen die Durchführung eines Ehenichtigkeitsverfahrens widerstrebt, wäre es, den Nutzen der Ehenichtigkeitsverfahren aufzuzeigen und für ihre Durchführung zu werben.

5.2 *Entwicklungen im Verlauf der Ehe*

Zutreffend heißt es im Dokument der Deutschen Bischofskonferenz: „Vielen hat es auch nach eigenem Verständnis nicht am Willen zu einer christlichen Ehe gemangelt, sondern (es) sind im Laufe des Ehelebens Ereignisse und Entwicklungen eingetreten, die schließlich zum Zerbrechen der Ehe geführt haben“ (S. 57). Selbstverständlich kann nicht jede gescheiterte Ehe nichtig sein. Wenn die Gründe für das Scheitern der Ehe erst während

der Ehe auftraten, bedeutet das aber nicht, dass die Durchführung eines Ehenichtigkeitsverfahrens aussichtslos wäre.

- Viele Gläubige haben den Wunsch oder gar den Willen nach einer christlichen Ehe, was aber nicht bedeutet, dass auf ihrer Seite oder auf der Seite des anderen Partners kein Ehenichtigkeitsgrund vorlag. Man kann den Wunsch nach einer christlichen Ehe haben, aber dennoch mit einem Ehehindernis behaftet sein, mit einem Formfehler heiraten, nicht das erforderliche Mindestwissen über die Ehe haben, arglistig getäuscht werden, einem Eigenschaftsirrturn erliegen, eine Bedingung setzen oder psychisch eheunfähig sein.
- Angesichts des Grundrechts auf Ehe kann eine Eheschließung grundsätzlich auch dann gültig sein, wenn man nicht den Willen nach einer christlichen Ehe hat. Hingegen ist die Ehe ungültig, wenn man die Ehe nicht so will, wie die Kirche sie versteht und z. B. ein Wesenselement oder eine Wesenseigenschaft der Ehe ausschließt.
- Es trifft zu, dass es manchmal erst im Laufe der Ehe zu Ereignissen und Entwicklungen kommt, die dann zum Zerbrechen der Ehe führen. Diese Ereignisse und Entwicklungen können im Zusammenhang mit einem Ehenichtigkeitsgrund stehen, müssen es aber nicht notwendig. Der Ehenichtigkeitsgrund verhindert das Zustandekommen einer Ehe und ist nicht notwendig der Grund oder Anlass für das Scheitern der Ehe.
- Schließlich bemisst sich die Frage der Gültigkeit der Ehe nicht „nach eigenem Verständnis“ (S. 57). Daher ist die Fachberatung vor der Durchführung eines Ehenichtigkeitsverfahrens besonders wichtig, denn hier kann der grundsätzlich neutrale Experte Ehenichtigkeitsgründe entdecken, die man als persönlich Betroffener nicht im Blickfeld hat. Die hoheitliche Entscheidung über die Nichtigkeit der Ehe treffen nicht die Betroffenen oder ein Berater, sondern das kirchliche Gericht und zwar nach einer Beweiserhebung.

5.3 Der Begriff „Annullierung“

Weiter kritisiert das Dokument zutreffend, der Begriff „Annullierung“ sei „trotz klarer Information in der Sache nicht hilfreich, weil [...] (er) den Eindruck erwecke, die bisher geführte Ehe sei ein ‚nichts‘“ (S. 57). Es trifft sicher zu, dass der der Sache nach zutreffende Begriff der „Annullierung“ heute für viele Menschen befremdlich sein dürfte, weil er den falschen Eindruck erwecken kann, die Kirche radiere durch das Urteil die erste Ehe aus, erkläre sie als ein „nichts“ (ebd.) und mache sie durch diesen Hoheitsakt null und nichtig. Durch das positive Urteil des kirchlichen Gerichtes wird aber lediglich festgestellt, dass die Ehe beim Eheabschluss nicht gültig zustande gekommen ist. Es wird nur rückblickend festgestellt, dass bei der Eheschließung nicht das zustande gekommen ist, was die Kirche unter einer Ehe versteht, ohne dass den geschiedenen Partnern dieser Teil ihres Lebens, der für viele Betroffene bis zu einem bestimmten Punkt auch eine glückliche Zeit, aus der auch vielfach Kinder hervorgegangen sind, gewesen ist, genommen oder zerstört werden soll. Ein solches Urteil erfolgt auch nicht aufgrund einer Laune der Kir-

che, sondern nur nach einem von wenigstens einem der ehemaligen Ehepartner beantragten Verfahren nach einer gescheiterten und in der Regel auch zivil geschiedenen Ehe. Durch das Urteil des kirchlichen Gerichts wird die betreffende Ehe also nicht hoheitlich vernichtet. Vielmehr werden die ehemaligen Partner durch die Kirche in die Lage versetzt, eine neue und in sehr vielen Fällen auch sakramentale Ehe einzugehen bzw. ihre inzwischen eingegangene Zivilehe nachträglich gültig zu machen. Kein Betroffener sollte auf das wirkungsvolle Hilfsangebot der Kirche für die rein zivil wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen verzichten, weil man dieses Hilfsangebot auch mit einem heute schwer vermittelbaren Begriff benennen kann! Es empfiehlt sich daher, das irreführende Substantiv „Annullierung“ nicht zu verwenden und stattdessen z. B. von einem „Eheverfahren“ zu sprechen; diese Bezeichnung findet sich auch in den kirchenamtlichen Dokumenten und in der Fachliteratur, wo die Bezeichnung „Annullierung“ weitgehend nicht verwendet wird. Die kirchlichen Eheverfahren sind eine Chance für die rein zivil wiederverheirateten Geschiedenen zu einer kirchlichen Eheschließung und zum nachfolgenden Empfang der Sakramente der Eucharistie und der Buße. Diesen Nutzen gilt es, den Gläubigen zu vermitteln, wobei auf irreführende Begriffe zu verzichten ist.

5.4 Schlussfolgerung

Aus den zuvor zitierten drei Prämissen wird im Dokument der Deutschen Bischofskonferenz dann eine Schlussfolgerung gezogen: „Deshalb ist der kirchenrechtliche Weg einer Eheannullierung nur für einen kleinen Teil der Betroffenen gangbar“ (S. 57). Da die drei Prämissen, auf denen diese Schlussfolgerung basiert, zuvor hinterfragt wurden, erscheint sie nicht überzeugend. Der sicher nicht einfache und auch nicht angenehme Weg des Ehenichtigkeitsverfahrens ist jedem Gläubigen nach dem Scheitern seiner Ehe zu empfehlen, da er die Möglichkeit zu einer erneuten kirchlichen Eheschließung und nachfolgend grundsätzlich dauerhaft zum Empfang der Sakramente der Eucharistie und der Buße im Frieden mit der Kirche eröffnet.

Zutreffend stellt das Dokument aber fest: „Eine Lösung des Problems ist er nicht“ (S. 57). Wenn etwa die Hälfte der gescheiterten Ehen nichtig ist, dann ist das kirchliche Eheverfahren für diejenigen, deren Ehe nicht für nichtig erklärt werden konnte, nicht die Lösung des Problems.

6. Die Unmöglichkeit einer Nichtigkeitserklärung

6.1 Terminologie

Viermal ist die Umschreibung der Eheverfahren im Dokument der Deutschen Bischofskonferenz sprachlich negativ: So ist die Rede davon, dass die bzw. eine „Ehe nicht annulliert werden kann“ (S. 56, 76). In anderem Zusammenhang geht es darum, dass „die rechtliche Möglichkeit der Annullierung sich als nicht realisierbar herausstellt“ (S. 49).

Schließlich geht es um „Situationen, in denen eine Annullierung der Ehe nicht realisiert werden kann“ (S. 56). Es stellt sich die Frage, was damit genau gemeint ist.

Geht es darum, dass einer der inzwischen zivil wiederverheirateten Gläubigen nicht bereit zur Durchführung eines kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahrens ist? Oder aber hat eine seelsorgliche Beratung dazu geführt, dass man meint, ein Verfahren sei aussichtslos? Letztlich kann es nur darum gehen, dass die Nichtigkeit der fraglichen Ehe durch das kirchliche Gericht in zwei Instanzen nicht festgestellt werden konnte, dass also nicht zwei gleichlautende positive Urteile vorliegen.

6.2 Mögliche Konsequenzen

Im Titel des Dokumentes der Deutschen Bischofskonferenz ist von „pastoral angemessene(n) Wege(n) zur Begleitung wiederverheirateter Geschiedener“ die Rede, bei denen es darum geht, einzelnen rein zivil wiederverheirateten geschiedenen Katholiken den Kommunionempfang zu ermöglichen. Könnte man das Beschreiten solcher Wege in Erwägung ziehen, wenn die Nichtigkeitserklärung einer bestimmten Ehe nicht möglich ist? Die erforderliche Gewissheit darüber, dass eine Ehenichtigkeitserklärung nicht erfolgen kann, hat man aber in den meisten Fällen erst, wenn die I. und II. Instanz die Nichtigkeit der Ehe nicht feststellen konnten.

Auf dem Hintergrund der geltenden Rechtslage sind solche pastoralen Lösungen nicht zulässig, auch wenn sie nur zum Kommunionempfang für bestimmte wiederverheiratete geschiedene Gläubige führen, deren Nichtigkeit der Ehe durch zwei positive Urteile nicht erwiesen werden konnte. Wenn der negative Ausgang eines Ehenichtigkeitsverfahrens gewiss ist, bedeutet dies für den oder die davon Betroffenen eine große Härte, die im Ausschluss vom Kommunionempfang zumindest bis zum Tod des ersten Ehepartners besteht. Erst nach dem Tod des ersten Ehepartners kann man die zweite Ehe konvalidieren oder sanieren lassen, was nachfolgend den Kommunionempfang ermöglichen würde. Eine vorherige Zulassung zur Kommunion nach zwei negativen Urteilen im Rahmen des Ehenichtigkeitsverfahrens stünde aber im Widerspruch zum Recht und zur Praxis der Kirche.

Könnte sich die Kirche in einem solchen Einzelfall und nach gründlicher Prüfung der Umstände⁵⁰ allein aus Barmherzigkeit und Liebe und ohne Begründung eines Rechtsanspruches als inkonsequent erweisen, sich darüber hinwegsetzen und erlauben, was sie nicht erlauben darf? „Wenn es eine Gemeinschaft auf dieser Welt gibt, die solche Brüche und die damit verbundenen Heilungsprozesse aushalten kann, dann die Kirche – sonst

⁵⁰ Eine mögliche Kriteologie findet sich bereits 1981 in *Familiaris Consortio*: „Die Hirten mögen beherzigen, daß sie um der Liebe willen zur Wahrheit verpflichtet sind, die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden. Es ist ein Unterschied, ob jemand trotz aufrichtigen Bemühens, die frühere Ehe zu retten, völlig zu Unrecht verlassen wurde oder ob jemand eine kirchlich gültige Ehe durch eigene schwere Schuld zerstört hat. Wieder andere sind eine neue Verbindung eingegangen im Hinblick auf die Erziehung der Kinder und haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, daß die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war“ (Nr. 84, vgl. S. 51 im Dokument der Deutschen Bischofskonferenz). In der Praxis dürfte sich die Klärung der Frage, „ob jemand [...] völlig zu Unrecht verlassen wurde“ (ebd.), als kompliziert, vielfach nicht möglich und heikel erweisen, zumal diese Frage im Ehenichtigkeitsverfahren grundsätzlich nicht zu beantworten ist.

wäre sie nicht Heilsgemeinschaft, die das Erbarmen Gottes gerade den Gestrauchelten zuwendet und die barmherzig handelt wie Gott, der das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht“.⁵¹

⁵¹ *Helmuth Pree*, Kirchenrecht und Barmherzigkeit – Rechtstheologische und rechtstheoretische Aspekte. Abschiedsvorlesung vom 15. 07. 2015, Manuskript, S. 17.