

Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene

Von Karl Lehmann

Jeder Seelsorger und viele Katholiken kennen das dornenreiche Problem: Gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen gelangt die pastorale Sorge rasch in eine fast ausweglose Sackgasse. Selbst wo solche Menschen angesichts der konkreten Umstände die bestmögliche Bereitschaft zu einer christlich gelebten Existenz bezeugen, ist der offiziell mögliche Kontakt des Seelsorgers äußerst eingeschränkt. Zwar sind wiederverheiratete Geschiedene nicht von selbst mit der Strafe der Exkommunikation belegt (vgl. CIC, can. 2356), wie man oft annimmt, aber praktisch sind sie von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen¹, was am deutlichsten in der Verweigerung der Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie zum Ausdruck kommt. Sie gelten kirchenrechtlich als Bigamisten und ziehen sich automatisch den rechtlichen Ehrverlust (*infamia iuris*) zu.

Nun ist die Frage der sakramentalen Praxis sicher nicht das einzige Problem, das sich wiederverheirateten Geschiedenen stellt. Selbst wenn die Scheidung als Befreiung empfunden wird, bringt sie doch schwer zu tragende Folgen mit sich. Einsamkeit, die Erfahrung der Fremdheit, das Gefühl des Scheiterns, der Streit um das eigene Recht, die Zukunft der Kinder, Wohnungsfragen und finanziell-ökonomische Belastungen sind nur einige Stichworte. Gerade in dieser Situation bedeutet der Ausschluß von den Sakramenten auch eine Entfremdung von der christlichen Gemeinde, welche die in einer Zweitehe Lebenden oft hartherzig und verständnislos menschliche Distanzierung und soziale Isolation fühlen läßt. Sollte nicht die kirchliche Gemeinschaft für solche verletzte Menschen eine Atmosphäre schaffen, in der sie Geborgenheit und Halt finden könnten?

Die Pastoral hat in dieser Not immer schon nach manchmal verzweifelten Auswegen gesucht, z. B. Absage an die zweite eheliche Gemeinschaft und dadurch ermöglichte Versöhnung erst auf dem Sterbebett, Reichen der Eucharistie unter Ausschluß der kirchlichen Öffentlichkeit usw. Nicht nur im deutschen Sprachraum, sondern auch in unseren Nachbarländern² und anderswo zeigt sich in immer stärkerem Maß die Tendenz, unter gewissen Bedingungen wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zuzulassen. Während früher der einzelne Seelsorger in einem individu-

¹ Vgl. dazu J. G. Gerhartz, Exkommuniziert – ein Leben lang? In: »Signum« 41 (1969), S. 44–50; H. Heimerl, Ungeordnete Ehen vor dem Kirchenrecht. In: »Der Seelsorger« 35 (1965), S. 116–123.

² Neben dem in Anm. 5 genannten Literaturbericht vgl. den französischen Sammelband *Divorce et indissolubilité du mariage. Congrès de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale* (Chevilly-la-Rue, 18.–20. September 1970). Paris 1971, S. 127–152 (F. du Plessis, A. Petitcolas, P. de Lochet).

ellen Gewissenskonflikt eine solche positive Entscheidung traf oder die bischöflichen Ordinariate in Einzelfällen (z. B. anlässlich der Erstkommunion der Kinder) Ausnahmeregelungen vornahmen, führt das faktisch heute oft geübte Verhalten auf die Dauer zu einer schwer erträglichen »gesetzeswidrigen Pastoration«, die den Betroffenen, den Seelsorgern und der kirchlichen Ordnung abträglich ist und vielen Bischöfen schwere Sorgen bereitet. Es erscheint darum als ein Gebot der Stunde, nicht nur disziplinar mit dem »Wildwuchs«, sondern zuerst in aufrichtiger und offener Weise mit dem aufgegebenen Problem sich ernsthaft zu beschäftigen. Angesichts dieser Lage mußte man es auch erwarten, daß die verschiedenen Synoden, z. B. in der BRD und in der Schweiz, das drängende, aber unerledigte Problem aufgreifen³. Manche wollen in dieser Aufgabe sogar einen »Testfall« für diese Synode erblicken. Es ist also aus verschiedenen Gründen unumgänglich, daß sich die Verantwortlichen in der Kirche auf die Situation und die Sache besinnen. Jede Kurzschlußreaktion wäre fatal.

Im folgenden sollen zu dem gestellten Problem nur einige Anmerkungen gemacht werden. Dies ist deswegen nicht ungefährlich, weil viele Stellungnahmen zu dieser strittigen Sache letztlich daran scheitern, daß sie das Problem zu isoliert, also ohne umfassendere anthropologische und theologische Zusammenhänge, behandeln. Der Horizont, in dem die Frage selbst verhandelt wird, ist in vielen Fällen nur auf einige moraltheologisch-kasuistische oder kirchenrechtliche Einzelgesichtspunkte oder auf

³ Die gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD hat bei zahlenmäßig geringer, aber »harter Opposition« (F. Böckle, Kommissionsvorsitzender) in ihrer Sachkommission IV »Richtlinien zur pastoralen Hilfe für Geschiedene, die wiederverheiratet sind und am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen wollen« vorbereitet. Kommissionsintern wurde die Vorlage (5 Seiten) verabschiedet. Aus formalen und sachlichen Gründen hat die Zentralkommission der Synode der Vollversammlung vorgeschlagen, dieses Thema in den größeren Zusammenhang von Grundaussagen über die christlich gelebte Ehe einzubeziehen, ohne daß damit das Gewicht dieser pastoralen Not als ein Randproblem unter vielen anderen entschärft zu werden brauchte. Bei der Genehmigung der Beratungsgegenstände (die nicht unbedingt mit »Vorlagen« identisch zu sein brauchen) hat die Bischofskonferenz an ihr Einverständnis die Bedingung geknüpft, »daß die Frage der Richtlinien zur pastoralen Hilfe für Geschiedene im Gesamtzusammenhang einer Vorlage ›Christlich gelebte Ehe‹ behandelt wird«. Die Begründung dafür lautet: »Die Bischofskonferenz ist sich durchaus bewußt, daß es eine pastoral wichtige und dringliche Aufgabe ist, Geschiedenen und Wiederverheirateten Formen eines religiösen Lebens innerhalb der Kirche aufzuzeigen. Sie ist jedoch der Ansicht, daß es in unserer Zeit eine noch umfassendere und pastoral nicht weniger dringliche Aufgabe der Synode ist, den Gläubigen für das christliche Verständnis der Ehe, für Treue und für die Sakramentalität der Ehe Hilfen zu bieten. Die Bischöfe sind daher der Meinung, daß ohne waches Bewußtsein von der Unauflöslichkeit und der Sakramentalität der Ehe keine gangbaren Wege aufgewiesen werden können, wie den geschiedenen Wiederverheirateten zu einem religiösen Leben geholfen werden kann.« Die Vollversammlung der Synode billigte ihrerseits den Vorschlag der Zentralkommission am 14. 5. 1972. Zur Sache vgl. auch ein Interview mit dem Kommissionsvorsitzenden Prof. Dr. F. Böckle, in: »Herder-Korrespondenz« 26 (1972), S. 69–73. – Inzwischen hat die Sachkommission ›Ehe und Familie im Wandel der Gesellschaft‹ der Schweizerischen Synode 1972 unter dem Titel »Die Ehe im Werden und in der Krise« in den Abschnitten 24/25 die hier behandelten Fragen in einem ersten Entwurf zur Diskussion gestellt (vgl. »Schweizerische Kirchenzeitung«, Nr. 15/1972, auch als Sonderdruck). Diese Ausführungen decken sich weitgehend mit den Vorschlägen von R. Gall, Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe? Zürich/Würzburg 1970, S. 198 ff., 200 ff.

eingängige pastorale Appelle beschränkt. Andere tun die Problematik schon mit dem bloßen Hinweis auf das Dogma der Unauflöslichkeit der Ehe ab. Wenn es gelingt, den sachgerechten Ort dieses Problems sichtbar zu machen und die angemessene Fragestellung zu eröffnen, ist das Ziel dieses Beitrages mehr als erreicht⁴.

Die Hauptargumente für die jetzige Haltung der Kirche

Zunächst muß die Begründung der bis jetzt gültigen Lehre und Praxis der Kirche betrachtet werden⁵. Nach dem Urteil der Kirche leben wiederverheiratete Geschiedene in einer geschlechtlichen Gemeinschaft, die keine gültige Ehe, gegen den Willen Gottes und darum Sünde ist. Solange sie diesen Zustand nicht ändern und ihren sündigen Willen nicht aufgeben wollen, fehlt ihnen die notwendige Voraussetzung für eine sakramentale Vergebung der Sünden und folgerichtig auch für den Zutritt zur Eucharistie. Wenn sie die neugewählte Lebensgemeinschaft aus gewichtigen Gründen nicht aufgeben können und gleichzeitig bereit sind, die geschlechtlichen Beziehungen aufzugeben, wie Bruder und Schwester zusammenzuleben und die nächste Gefahr zur Sünde zu meiden, können sie öffentlich zu den Sakramenten zugelassen werden. Dies ist allerdings nur dort möglich, wo ihre Situation nicht öffentlich bekannt ist und kein Ärgernis zu befürchten ist. Eine Zulassung zu den Sakramenten erfolgt demnach meist nur in einer fremden Pfarrei.

Die Substanz dieser Haltung läßt sich theologisch noch deutlicher machen: Wiederverheiratete Geschiedene leben nach dem katholischen Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe in einer ungültigen Ehe; da ihre ehelichen Beziehungen der klaren Forderung Christi widersprechen, bleiben sie in einem sündhaften Zustand (wie alle außerehelichen Geschlechtsbeziehungen). Aus ihrer objektiv ungültigen Ehe kann und muß – so wird meist ganz selbstverständlich gefolgert – auf ihren persönlich-subjektiv sündigen Willen geschlossen werden⁶. Wer aber öffentlich und auf Dauer in diesem Zustand verharren will, stellt sich einerseits bei der Zulassung zur Eucha-

⁴ Viele grundlegende Probleme einer Theologie der Ehe können in diesem kritischen Bericht nicht mitbehandelt werden, z. B. das Problem des ›Ehebandes‹ usw. Vgl. dazu einige Hinweise bei K. Lehmann, Zur Sakramentalität der Ehe. In: F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), Ehe und Ehescheidung. München 1972, S. 57–72, bes. S. 61 f. Zur Orientierung vgl. die umfangreiche Bibliographie in H. Stirnimann (Hrsg.), Christliche Ehen und getrennte Kirchen = Ökumenische Beihefte 1. Freiburg/Schweiz 1968, S. 95–124, und E. Christen, Ehe als Sakrament – neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik. In: J. Pfammatter/F. Furger (Hrsg.), Theologische Berichte I. Zürich 1971, S. 11–68.

⁵ Die folgende Skizze darf darum kurz sein, weil ich auf einen ausführlichen und neuesten Literaturbericht von W. Löser SJ, Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch. Für und wider eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. In: «Herder-Korrespondenz» 26 (1972), S. 243–248 verweisen kann. Auf die dort gesammelten Belege sei eigens aufmerksam gemacht.

⁶ Hier scheint eine der wirklich problematischen Voraussetzungen der traditionellen Begründung zu liegen. Dazu bes. H. B. Meyer, Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden? In: J. David/F. Schmalz (Hrsg.), Wie unauflöslich ist die Ehe? Aschaffenburg 1969, S. 268–306, bes. S. 284 ff.; außer der dort genannten Literatur vgl. auch A. Röper, Objektive und subjektive Moral – Ein Gespräch mit Karl Rahner. Freiburg 1971.

ristie durch ein ehebrecherisches Leben öffentlich gegen das Gebot des Herrn, andererseits legt er durch die Teilnahme am Herrenmahl zugleich ein Bekenntnis für Jesus Christus ab. Dieser unerträgliche, öffentlich zur Schau gestellte Zwiespalt widerspricht dem Sinn des Glaubens, der kirchlichen Gemeinschaft und der realsymbolischen Zeichenfunktion der Sakramente. Es ist darum besser, solche Menschen bekennen sich in Würde und Achtung zur Übertretung des Gebotes Jesu Christi und zur Übernahme aller daraus folgenden Verantwortung⁷. Sonst bleibt die Gefahr betrügerischer Manöver, die einen völlig unvereinbaren Widerspruch im Leben bedeuten können.

Bedenken gegen die Begründung der faktischen Praxis

Die Stärke dieser Argumentation ist ihre Eindeutigkeit und Stringenz. Die Bestreiter einer weiteren Gültigkeit der bisherigen Lehre und Praxis haben es naturgemäß schwer. Sie diskutieren oft auch andere Probleme, z. B. ob nicht die Nichtigkeitsgründe überhaupt ausgeweitet werden müssten, ob neben der geschlechtlich-»physischen« Vollendung des ehelichen Vollzugs nicht stärker die personal-dynamische und »existentielle« Ausreifung und Vollendung des Ehwillens berücksichtigt werden müsste, ob nicht auch eine gültige sakramentale und vollzogene Ehe durch die Kirche gelöst werden könnte, ob nicht eine zweite eheliche Gemeinschaft von Geschiedenen auch sakramental geschlossen werden könnte usw.⁸. Weil eine Lösung dieser Fragen aber unabsehbare Zeit in Anspruch nimmt, beschränken die Gegner der bisherigen Lehre und Praxis sich zunächst auf eine kritische Überprüfung der traditionellen Argumente, die gegen eine Zulassung zu den Sakramenten verwendet werden. Dabei geht es weniger um die formale Schlüssigkeit des Gedankenganges als um eine kritische Diskussion der leitenden, oft selbstverständlich angenommenen Voraussetzungen.

Zunächst jedoch beruft man sich auf die grenzenlose Vergebungsbereitschaft Gottes, die auch nicht vor schwerer Schuld durch Scheidung und Wiederheirat Halt mache, zumal wenn das damit verbundene Scheitern anerkannt sei und eine Mitschuld nach Kräften gutgemacht werde. Wo sich ein Christ entschlossen und reumütig zu seiner Schuld bekenne, dürfe er auch fest und zuversichtlich auf die vergebende Barmherzigkeit Gottes hoffen. Eine totale »Wiedergutmachung« ist oft, z. B. bei einer auf beiden Seiten unheilbar zerrütteten Ehe⁹, nicht zu erreichen. Dies gilt vor allem dann, wenn der oder die Partner eine neue Verbindung eingegangen sind, deren Trennung aus äußeren und inneren Gründen nicht durchgeführt werden kann

⁷ Auf diese und andere Überlegungen hat I. F. Görres, *Was Ehe auf immer bindet = Ehe in Geschichte und Gegenwart* 1. (Berlin 1971), energisch aufmerksam gemacht, vgl. bes. S. 74 bis 89. Doch sollten auch die unbequemen Reformaufrufe in diesem Buch nicht überhört werden, z. B. S. 69–74.

⁸ Vgl. zu diesen Fragen die umsichtigen und literaturreichen Ausführungen des Zürcher Ehegerichts R. Gall, a. a. O., (Anm. 3).

⁹ Es ist erstaunlich, wie leichtfertig der Begriff der »unheilbaren Zerrüttung« von den Problemen des staatlichen Scheidungsrechtes in theologische Erläuterungen übernommen wird, dazu kritisch meinen in Anm. 4 genannten Aufsatz, bes. S. 67 f., 70 f.

und auch z. B. wegen der Kinder aus dieser ehelichen Gemeinschaft sittlich nicht gerechtfertigt werden könnte. Anerkennung von Schuld, Reue und Bußgesinnung schließen also nicht in jedem Falle und unbedingt ein Aufgeben der neuen ehelichen Gemeinschaft und eine Rückkehr zum ersten Partner ein. Die Betroffenen haben außerdem in vielen Fällen nicht das Bewußtsein, schuldig zu sein. Das Fehlen eines solchen Schuldbewußtseins kann verschiedene Ursachen haben und darf nur sehr vorsichtig beurteilt werden¹⁰, so daß in konkreten Einzelsituationen nicht automatisch vom Zustand schwerer Sünde gesprochen werden darf.

Zwei Einzelüberlegungen spielen bei dieser Argumentation eine besondere Rolle:

1. Es kann Fälle geben, in denen wiederverheiratete Geschiedene sittlich erlaubterweise ihre ungültige Ehe auch durch eheliche Hingabe fortsetzen dürfen, wenn nämlich eine konkrete Güterabwägung ergibt, daß die Situation und der Umkreis ihrer jetzigen Pflichten nicht *in sich* schlecht sind, obgleich gegen das Gesetz der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe verstoßen wird¹¹.

2. Das zweite Argument bezieht sich auf die Wertung der geschlechtlichen Begegnung innerhalb der neugewählten ehelichen Gemeinschaft. Der Grund für die Sündhaftigkeit des Zusammenlebens wird dort fast ausschließlich in der Unerlaubtheit der geschlechtlichen Begegnung gesehen. Man setzt eine solche Lage einem vorehelichen Geschlechtsverkehr gleich (was jetzt übergangen werden soll). Ob die Wertung der menschlichen Geschlechtlichkeit, die in einer solchen Beurteilung aufscheint, sich heute noch sachlich überzeugend vertreten läßt, wird bezweifelt: Die geschlechtliche Hingabe in der Zweitehe, die ja oft der Ausdruck einer neu gewachsenen, irreversiblen und ernsthaften zwischenmenschlichen Realität ist, kann nicht ohne weiteres und von vornherein als *in sich* schlecht verurteilt werden. Da die Einzelelemente und Entscheidungsmomente bei der Beurteilung der Gesamtsituation wiederverheirateter Geschiedener schwerlich nur mit vorgegebenen moralischen Kategorien adäquat beurteilt werden können, muß die wache und selbstkritische Gewissensüberzeugung der Partner sehr viel mehr befragt und respektiert werden. Eine solche Achtung vor der Gewissensüberzeugung bedeutet weder eine kirchliche Anerkennung der Scheidung als solcher noch irgendeine Form der Gleichsetzung einer »Zivilehe« mit einer sakramentalen Ehe.

Auf der Suche nach einem Ausweg und nach einer »dritten Kraft«

Dies sind in kurzem Aufriß die Argumente der Befürworter oder Gegner der bisherigen Lehre und Praxis. Es ist keine Frage, daß sich die Gründe beider Seiten jeweils theologisch noch erheblich vertiefen ließen. Es scheint mir auch – unabhängig von der Position, die man selbst einnimmt – unbestreitbar zu sein, daß die bisherige Begründung in der üblichen Form unzureichend ist, so keine unanfechtbare Gewißheit und damit auch nicht für jeden Fall absolute Gültigkeit beanspruchen kann. Eine simple Reaffirmation der bisherigen Haltung und Lehre kann ohne eine ausdrück-

¹⁰ Vgl. W. Löser, a. a. O., S. 246 ff.

¹¹ Vgl. dazu genauer H. Heimerl, Sakramentenempfang für Wiederverheiratete. In: »Theologische Quartalschrift« 151 (1971), S. 61–65.

liche Auseinandersetzung mit ihren Bestreitungen weder Wahrheitswert noch wirkliche pastorale Folgerichtigkeit für sich reklamieren. Im übrigen stehen sich beide Positionen meist unversöhnlich gegenüber. Gibt es einen Ausweg?

Am meisten fällt auf, daß in der durchschnittlichen Beweisführung letztlich nur »sekundäre« Argumente¹² eine Rolle spielen. Dogmatisch grundlegende Ausführungen werden z. B. kaum benutzt. Es wird mehr oder weniger deutlich vorausgesetzt, daß auf Grund der lehramtlich festzuhaltenden, global gesehenen Unauflöslichkeit der christlichen Ehe ohnehin keine Modifikation der bestehenden Lehre und Praxis zu erwarten sei¹³. Deshalb finden sich auch kaum Stellungnahmen dogmatischer Theologen zu unserer Frage¹⁴. Ob nicht aber doch vom Zentrum des christlichen Eheverständnisses aus Wege zur Lösung dieses notvollen pastoralen Problems gefunden werden können, soll nun überprüft werden.

Eindeutige und doppelte Aussagen im Neuen Testament

Die Frage der Ehescheidung wird an fünf Stellen des Neuen Testaments¹⁵ behandelt (Mt 5, 32/Lk 16, 18; Mk 10, 2–12/ Mt 19, 3–9; 1 Kor 7, 10–16), wobei eine eigentümliche Differenzierung in der Stellungnahme auffällt. Nach Mk 10, 2 ff. und Lk 16, 18 gilt das Verbot der Ehescheidung ohne Einschränkung. Die matthäischen »Unzuchtsklauseln« (Mt, 32; 19, 9) und die paulinische »Konzession« (1 Kor 7, 10 f.; 7, 15) bezeugen die bedingte Möglichkeit einer Trennung der Partner. Dies gilt ganz unabhängig von der auch heute noch nicht ausreichend beantworteten Frage, ob die matthäischen Unzuchtsklauseln¹⁶ bei schwerer sexueller Verfehlung des Partners (dies ist wohl der Grundsinn des Wortes »Unzucht« bzw. »Ehebruch«: *porneia*) eine eigentliche Scheidung erlauben. Bei Paulus wird der fast widerspruchsvoll erscheinende Sachverhalt noch deutlicher: Jesu Wort zur Ehescheidung steht in uneingeschränkter Fassung und als absolute Forderung neben der durch die Vollmacht des Paulus interpretierten »Einschränkung«: Es kann eine Situation geben, in der sich

¹² »Sekundär«, weil die theologischen Grundfragen kaum behandelt werden, bzw. nur gestreift sind. Selbstverständlich behalten diese »sekundären Argumente« ihren Rang und ihre Bedeutung.

¹³ Sofern auf diese Probleme in manchen Publikationen eingegangen wird, geschieht es oft – von der Dogmatik her gesehen – dilettantisch, so daß mit Recht widersprochen werden muß.

¹⁴ Eine Ausnahme stellt jetzt dar J. Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. In: F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), a. a. O., (Anm. 4), S. 35–56, bes. S. 54 ff.

¹⁵ Die neuere Literatur dazu ist fast unübersehbar geworden. Darum seien nur die jüngsten Beiträge genannt (dort weitere Lit.): R. Schnackenburg, Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche. In: F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), a. a. O., S. 11–34; G. Schneider, Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 80 (1971), S. 85–87; R. Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung. Freiburg 1971; B. Schaller, Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung. In: E. Lohse (Hrsg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (Festschrift für J. Jeremias). Göttingen 1970, S. 226–246 (dort vor allem ausländische Lit.).

¹⁶ Außer der eben genannten Lit. vgl. A. Sand, Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31. 32 und 19, 3–9. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 20 (1969), S. 118–129.

der Christ der Ehescheidung nicht widersetzen soll, dann nämlich, wenn von den in einer »Mischehe« lebenden Ehepartnern der heidnische Teil die Scheidung fordert und vollzieht. Aus diesem Grundbefund folgt im Zusammenhang unserer Fragestellung:

1. Besonders 1 Kor 7, 10–16 beweist, daß die Weisung des Paulus sich mit dem unverkürzt geltenden Verbot der Ehescheidung durch Jesus verbindet. Jesu Wort wird durch das Verhalten des Paulus nicht eigentlich als depotenziert erfahren oder als aufgelockert verstanden.

2. In allen diesen Fällen geschieht eine Konkretisierung des ursprünglich richtungweisenden Wortes Jesu. Gerade die »Konzessionen« bezeugen indirekt, daß man das Jesuswort als bindendes und in dieser Zeit realisierbares Gebot verstanden hat¹⁷.

3. Der Apostel Paulus und die »matthäische« Gemeinde hielten sich für bevollmächtigt, gegenüber der absoluten Forderung im Worte Jesu in gewissen Fällen die Möglichkeit der Ehescheidung einzuräumen.

4. Eine Trennung wird in keinem Fall geboten (wie später in nachneutestamentlicher Zeit, z. B. bei Hermas). Auch wird nirgends die Wiederverheiratung empfohlen. Darum ist es historisch und auch von der Sache des Neuen Testaments her sinnlos, von einem »Recht« auf Ehescheidung und Wiederverheiratung in der Schrift zu sprechen.

Das spannungsvolle Ringen in der Geschichte der Kirche

Für uns heute ist es schwer, in dem Ineinander und Nebeneinander von grundsätzlich festgehaltener, absoluter Forderung Jesu und der »Konzession« in einzelnen Fällen mehr als einem Widerspruch zu entdecken¹⁸. Entweder sieht man in der Duldung einer Wiederheirat einen Verzicht auf den Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe oder man kommt zu einem beziehungs- und spannungslosen Nebeneinander zweier Aussagen, die sich gegenseitig nicht viel bedeuten¹⁹. Wir müssen wieder das Auge

¹⁷ Damit ist in Übereinstimmung vieler Exegeten eine Deutung im Sinne eines »Zielgebotes« oder eines »Verkündigungsideals« nicht möglich. Überraschenderweise bringt auch die Schweizerische Synodenvorlage (vgl. Anm. 3) unter der Nr. 24.2 eine solche Auslegung. Vgl. dazu auch Anm. 18.

¹⁸ Die folgenden Überlegungen sind ein erster Versuch, dogmatisch diese Doppelseitigkeit auf einen Begriff zu bringen. Doch ist damit die umfassendere Aufgabe einer grundsätzlichen hermeneutischen Besinnung noch nicht geleistet, die sich auch auf das Problem des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, auf den Sinn von »Gebot« (Jesu) usw. konzentrieren muß. Ebenso muß kritisch der Sprachgebrauch von »absolut« in diesem Zusammenhang untersucht werden. In einer scharfsinnigen Studie hat dies B. Schüller, *Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: »Theologie und Philosophie«* (1971), S. 321–341, im Blick auf »radikal« unternommen. Doch läßt sich diese Frage in unserem Zusammenhang nicht ohne umfangreichere exegetische Arbeit bewältigen.

¹⁹ Dies gilt auch für manche exegetische Erklärungsversuche, die durch das Herausarbeiten verschiedener traditionsgeschichtlicher Schichten (etwa bei Mt 5 und 19) oder durch Hypothesen anderer Art (notwendige Änderung des Jesusgebotes durch die Parusieverzögerung) sich nicht mehr nach dem Sinn des Zueinanders der heutigen Textaussagen fragen – eine Bemühung, um die der systematische Theologe nicht herumkommt.

für die Tatsache schärfen, daß in bestimmten Situationen die reale Möglichkeit der Ehescheidung und Wiederheirat eingeräumt wird, ohne daß dies grundsätzlich im Sinne einer Aufweichung und Lockerung der uneingeschränkten Forderung Jesu verstanden wird.

Diese zweifache Sicht ist auch nachneutestamentlich bezeugt. Nirgends wird diese äußerste Spannung deutlicher als an einer Stelle im Matthäuskommentar des Origenes: »Schon haben auch einige der Vorsteher der Kirche gegen das Geschriebene gestattet, daß eine Frau zu Lebzeiten des Mannes heiraten kann. Sie handeln damit allerdings gegen das Schriftwort, wo es heißt: ›Die Frau ist gebunden, solange der Mann lebt‹ (1 Kor 7, 39) und: ›darum würde sie als Ehebrecherin gelten, wollte sie, solange ihr Mann noch lebte, einem anderen zu eigen werden‹ (Röm 7, 3). Und doch war dieses Verhalten nicht gänzlich ohne Grund. Man darf nämlich annehmen, daß sie diese Handlungsweise zur Vermeidung von Schlimmerem zugestanden haben, allerdings im Widerspruch zu dem von Anfang an gesetzten Recht und zum Schriftwort.«²⁰ Zeugnisse dieser Art könnten leicht vermehrt werden²¹. Die immer wieder sich ereignenden Dramen menschlicher Ehwirklichkeit verlangten eine Antwort: Ehebruch eines Mannes mit der Schwester seiner Frau, die Untreue der zur »Hure« gewordenen Gattin, das künftige Schicksal eines bei Nacht und Nebel (auf immer?) von seinem Lebensgefährten verlassenen Ehepartners, gewaltsame Trennung von Ehen und Familien durch Krieg, Gefangenschaft, Willkür von Mächtigen, Verschleppung usw. Die Kirche hat in einer langen Tradition für solche Notfälle Auswege im Sinne einer milderer Praxis gefunden. Manche Entscheidungen sind sogar durch qualifizierte päpstliche Dekrete (z. B. Leo des Großen, Gregor II. usw.) vollzogen worden²². Dabei war man sich allerdings stets des Widerspruchs zur Schrift bewußt und erblickte in diesem Verhalten die Möglichkeit, noch Schlimmeres zu vermeiden (also in Anwendung des Prinzips der Güterabwägung). Vor der Duldung einer zweiten Ehe wurde darum auch eine Kirchenbuße verordnet²³.

²⁰ In Mt 14, 23 = PG 13, 1245.

²¹ Für die Antike vgl. B. Köting, Digamus, In: RAC III, Sp. 1016–1024; J. Moingt, Ehescheidung »aufgrund von Unzucht« (Mt 5, 32/19, 9). In: J. David/F. Schmalz (Hrsg.), a. a. O., (Anm. 6), S. 178–222; P. Stockmeier, Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche. In: »Theol. Quartalschrift« 151 (1971), S. 39–51; jetzt durch Materialfülle entscheidend: H. Crouzel, L'Église primitive face au divorce = Théologie historique 13. Paris 1971. Die Kontroverse J. Moingt/H. Crouzel bedürfte noch der kritischen Überprüfung durch weitere Fachleute.

²² Vgl. dazu B. Primetshofer, Zerbrochene Ehe und Ehescheidung. In: »Theol.-praktische Quartalschrift« 119 (1971), S. 117–130; P. Manns, Die Unauflösbarkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher. In: N. Wetzel (Hrsg.), Die öffentlichen Sünden oder Soll die Kirche Ehen scheiden? Mainz 1970, S. 42–75, 275–302; E. Schillebeeckx, Le mariage I = Cogitatio fidei 20. Paris 1966; die Beiträge von J. Gaudemet und G. Fransen in: R. Metz/J. Schlick (Hrsg.), Le lien matrimonial = Hommes et Église 1. Straßburg 1970, S. 81–105, 106–126; R. Weigand, Das Scheidungsproblem in der mittelalterlichen Kanonistik. In: »Theologische Quartalschrift« 151 (1971), S. 52–60 (Lit.).

²³ Beispiele bei H. Crouzel, a. a. O., S. 148 ff. (Basilius berichtet von mehrjährigen Kirchenbußen); für das Frühmittelalter vgl. P. Manns, a. a. O., S. 60 ff.

Theologische Klärung des Überlieferungsbefundes

Die übliche dogmengeschichtliche Sicht des Ehesakramentes und seiner Unauflöslichkeit hat dieser anderen und zweiten Linie kirchlichen Verhaltens, die immer mit der absoluten Forderung unbedingter Treue in der Ehe zusammengesehen werden muß, nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Solche Fälle galten eher als archaische Spuren dogmatisch noch nicht auf den normativen Stand gebrachter rückläufiger Tendenzen und als Ausdruck einer fragwürdigen pastoralen Nachsicht. Diesen Zeugnissen wurde unter der Herrschaft einer bestimmten Denkform keine wirklich theologische Relevanz zugebilligt. Richtig daran ist, daß man die beschriebene Praxis im einzelnen nicht unesehen theologisch aufwerten darf: Dahinter stecken z. B. theologisch ungeklärte Vorstellungen, problematische pastorale Praktiken, Zufälligkeiten usw. Seit der Wende zum dreizehnten Jahrhundert setzte sich in den Entscheidungen der Päpste und in der Kanonistik das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe ganz entschieden durch (auch im Blick auf nichtvollzogene christliche Ehen, außer im Falle des Klostereintritts). Ein systematisiertes Eherecht, das die Bedingungen für das Zustandekommen einer Ehe und mögliche Nichtigkeitsgründe auf Grund der gemachten Erfahrungen »apriorisch« zu erfassen und logisch zu ordnen suchte²⁴, wollte damit ein nachträgliches Scheitern unbedacht geschlossener Ehen vermeiden bzw. ihre Ungültigkeit besser erweisen helfen. Der menschliche und religiöse Rang dieses Sieges des konkret zu realisierenden Grundsatzes von der unbedingten Treue in der Ehe ist kaum zu überschätzen. Und dennoch ist das Ringen der Tradition mit den konkreten Nöten und Einzelschicksalen bei ungebrochener Gewißheit und bleibender Überzeugung von der Unauflöslichkeit der Ehe ein eindrucksvolles Zeugnis, das nicht nur mit theologischem Entwicklungsrückstand, »Laxismus« und noch nicht genügend geläutertem sittlichem Bewußtsein gleichgesetzt oder dadurch erklärt werden kann. Dieses mutige Aushalten der Spannung zwischen der keinen Augenblick angezweifelte Grundforderung Jesu *und* der pastoralen Sorge für Gescheiterte in umgrenzten Notfällen – abgesehen von der zugestandenen Problematik in Einzelfällen – hat exemplarische und wegweisende Bedeutung auch für die heutige Kirche.

Die spätere Beschränkung auf den gerichtlichen Weg, die ausschließlich prozessuale Fragestellung und das Übergewicht formaler Gesichtspunkte (z. B. Formfehler usw.) beinhalten bei allen unaufgebbaren Vorzügen einer auch rechtlichen Klärung gegenüber der früheren Praxis der Kirche eine Einengung, die in dieser ausschließlich und einzig gewordenen Form weder durch die Schrift selbst noch durch die Breite des kirchlichen Traditionszeugnisses für immer gerechtfertigt ist. Hier wird sichtbar, wie auch in Theologie und Kirche jeder »Fortschritt« in einer Sache – oft nach langer »Inkubationszeit« und ohne wichtige reformerische Erfolge zu bestreiten – seinen Schatten wirft. Die innere Not mancher Verantwortlicher für die kirchliche Ehegerichtsbarkeit ist deutlich geworden²⁵, die Fragen sind klar gestellt²⁶ und

²⁴ Diese Struktur ist m. W. noch wenig erforscht, vgl. jedoch J. Dauviller, *Le mariage dans le droit classique de l'Église*. Paris 1933; G. H. Joyce, *Die christliche Ehe*. Leipzig 1934; H. Portmann, *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung des 11. und 12. Jahrhunderts*. Emsdetten 1938.

²⁵ Vgl. dazu R. Gall, a. a. O. (Anm. 3), S. 197 f. (Lit.).

²⁶ Vgl. z. B. R. Schnackenburg, a. a. O. (Anm. 15), S. 24 ff., 27 ff., 32 ff.

überdies sind selbst untergründige Veränderungen im Eherecht und im Eheprozeßwesen nicht zu leugnen²⁷. Es erhebt sich die Frage, ob das prozessuale Verfahren der einzige Weg bleiben muß, auf dem »Gerechtigkeit« in einem ursprünglichen Sinne zum Sieg gebracht werden kann.

Der Sinn des Dogmas von Trient

Nun scheinen alle Versuche einer Neuorientierung der Praxis an den glasklaren Worten des Konzils von Trient zu scheitern: »Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie gelehrt hat und lehrt: Nach evangelischer und apostolischer Lehre . . . könne wegen eines Ehebruchs des einen Ehegatten das eheliche Band nicht gelöst werden und beide, auch der unschuldige Teil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, könnten zu Lebzeiten des anderen Ehegatten keine andere Ehe eingehen; und der Mann begehe einen Ehebruch, der nach Entlassung der ehebrecherischen Frau eine andere heiratet, ebenso die Frau, die nach Entlassung des ehebrecherischen Mannes sich mit einem anderen vermähle, der sei ausgeschlossen«²⁸. Die Forschungen von P. Fransen über diesen Text haben gezeigt, daß auch dieses Konzil noch um die in der kirchlichen Überlieferung dokumentierte Spannung weiß, auch wenn dies im unmittelbaren Text nicht sofort sichtbar ist. So ist erwiesen, daß durch diese Entscheidung die Praxis der Ostkirchen nicht negativ betroffen wird, welche im Sinne des Origenes und Basilius eine mildere Praxis kennt. (Eine gültige sakramentale Ehe zu Lebzeiten des ersten Gatten gibt es auch im Osten nicht; die zweite Ehe wird zwar toleriert, erhält aber keineswegs eine der ersten Ehe vergleichbare kirchliche Anerkennung. Der Sakramentenempfang wird auf dem Weg der »Ökonomie« gewährt.) Die Ostkirchen halten freilich lehrmäßig ganz eindeutig an der Unauflöslichkeit der Ehe fest²⁹. Nur die Praxis der Tolerierung einer zweiten Ehe hat einen anderen Stellenwert³⁰. Das Konzil von Trient hat diese östliche Seelsorgspraxis *bewußt* nicht verurteilt, sie vielmehr als Bestandteil einer partikularkirchlichen »Lebensform« (Ritus) gelten lassen.

Die Väter in Trient wollten vor allen Dingen die Bestreitung der Vollmacht der Kirche zu einer lehramtlichen und moralischen Gestaltung der christlichen Ehe zurückweisen, wobei besonders Luther der Theorie und Praxis der römisch-katholischen

²⁷ Belege bei P. Huizing, Das kanonische Ehescheidungsrecht seit dem Konzil von Trient. In: N. Wetzlar (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 22), S. 76–93.

²⁸ DS 1807 = NR 657 (7. can. d. Entscheidungen d. Konzils von Trient über die Ehe). Vgl. – die eigenen Forschungen zusammenfassend – P. Fransen, Das Thema »Ehescheidung nach Ehebruch« auf dem Konzil von Trient (1563). In: »Concilium« 6 (1970), S. 343–348 (Lit.); H. Jedin, Die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Konzil von Trient. In: K. Reinhardt/H. Jedin, Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn = Ehe in Geschichte und Gegenwart 2. Berlin 1971, S. 61–135 (Lit.).

²⁹ Vgl. J. Meyendorff, Marriage: An Orthodox Perspective. St. Vladimir's Seminary Press 1970, S. 11 ff., 21 ff., 32 ff., 35 ff. und 42 ff.; E. Méliá, Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Église orthodoxe. In: R. Metz/J. Schick (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 22), S. 180–197.

³⁰ Dazu auch J. Kotsonis, Problèmes de l'économie ecclésiastique = Recherches et synthèses, dogme II. Gembloux 1971, S. 187 ff.

Kirche schriftwidriges Verhalten vorgeworfen hatte. Demgegenüber stellt das Konzil klar: Lehre und Praxis der abendländischen Kirche geschehen »gemäß (*iuxta*) der Lehre des Evangeliums«. P. Fransen³¹ hat den genaueren Sinn dieser präzisen Formulierung herausgearbeitet: Die abendländische Praxis, so wie sie sich immer stärker durchgesetzt hat, ist *nicht* schlechthin die Lehre des Evangeliums; damit wird in gewisser Weise offengelassen, ob es andere schriftgemäße Verhaltensweisen gibt, die sich auch auf die Schrift berufen können; die eigene Lehre und Praxis werden aber insofern geschützt und verteidigt, als sie *positiv* für »gemäß der Lehre des Evangeliums« erklärt werden. Theorie und Praxis der katholischen Kirche sind also ungeachtet anderer Auslegungsmöglichkeiten von der Offenbarung inspiriert, entsprechen der Richtung des Evangeliums und konkretisieren dieses. Im übrigen wurde der Text – was nicht unterschätzt werden darf – nicht nur im Blick auf die Ostkirchen, sondern auch mit Rücksicht auf anderslautende katholische Lehrmeinungen zur Auslegung der Unzuchtsklauseln (Cajetan) und zur Duldung einer zweiten Ehe (Ambrosius, in Wirklichkeit aber Ambrosiaster) so behutsam formuliert.

Konsequenzen für eine dogmatisch begründete Pastoral geschiedener Ehen

Das Konzil von Trient hat damit auch die unzweifelhaft gegebene Linie einer milderen Praxis in bestimmten Notsituationen, wie diese in der antiken und mittelalterlichen Tradition des Abendlandes bezeugt wird, nicht verurteilt. Damit wird aber für eine heute so dringend notwendige und wirklich verantwortungsbewußte Pastoral für gescheiterte Ehen unter gewissen Bedingungen (von denen später die Rede sein wird) auch lehramtlich ein echter, offener Spielraum sichtbar. Mit dieser These ist noch nicht behauptet, die abendländische Kirche müsse die ostkirchliche Praxis übernehmen. Sie wird deren Fehler sogar sorgsam vermeiden müssen. Wer die Möglichkeit einer neuorientierten Praxis aber nicht real als solche anerkennt, nimmt dogmengeschichtlich gesicherte Erkenntnistatbestände nicht an und verteidigt nur in sehr unscharfer Weise die wirklich verbindliche Lehre der Kirche³². Für die Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten ist damit ein verlässliches dogmatisches Fundament gefunden, von dem aus die pastorale Aufgabe behutsam geklärt werden kann. Das umstrittene Problem braucht somit nicht länger im dogmatischen Niemandsland, mit pseudo-dogmatischen Ansprüchen oder nur im Bereich letztlich »sekundärer« moralkasuistischer und kanonistischer Einzelbestimmungen verhandelt zu werden, sondern findet in diesem Zusammenhang einen tragenden Boden und verlässlichen Grund. Das Problem selbst wird dadurch freilich nicht einfacher, wie gleich zu zeigen sein wird.

³¹ P. Fransen, a. a. O. (Anm. 28), S. 345 f., 347, und J. Ratzinger, a. a. O. (Anm. 14), S. 49 f.

³² Die Anerkennung solcher gesicherter dogmenhistorischer Untersuchungen ist allerdings die Voraussetzung für die oben entwickelten Überlegungen. Wer eine solche Fruchtbarmachung historisch kritischer Forschungsergebnisse der dogmatischen Methode verwehrt, kann allerdings Theologie heute nicht mehr wissenschaftlich betreiben. Das Mißtrauen des Nichtfachmanns, hier würde das Dogma umfunktioniert und manipuliert, ist zwar verständlich, aber dennoch unbegründet.

Pastorale Neuordnung – in welchem Sinne?

Bisher haben wir die beiden Linien einer ungebrochenen Gewißheit von der Gültigkeit der absoluten Forderung Jesu und einer tolerierenden Praxis nur in ihrem spannungsvollen Beieinander gesehen. Jetzt ist genauer nach der Zuordnung beider zu fragen. In beiden Linien steckt *jeweils* eine Lehre für die Praxis *und* ein praktisches Verhaltensmoment, das der aufschließenden dogmatischen Reflexion bedarf. Bei genauerem Zusehen zeigt sich allerdings, daß die beiden Überlieferungsstränge nicht in einem parallelen und gleichberechtigten Nebeneinander stehen, weil nämlich der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe eine vergleichsweise höhere und ganz anders gerichtete, normierende Kraft für sich beansprucht als die von Fall zu Fall gegebene Einräumung einer milderen Praxis. Die Spannung in der Überlieferung bringt ja gerade die fast widersprüchliche Gegenläufigkeit zum Ausdruck, daß das Herrenwort zwar »an sich« das einzige Richtige und Rechte darstellt, ein davon in der Einzelsituation abweichendes Verhalten aber »nicht gänzlich ohne Grund« ist. Die »Konzessionen« haben also in gewisser Weise gerade die Funktion, auf den verbindlichen Rang der grundsätzlichen Weisung Jesu aufmerksam zu machen und für ihre prinzipielle und reale Aufrechterhaltung nach Kräften zu sorgen.

Die Einräumung einer milderen Praxis darf nicht zu einem eigenen, gegenüber dem Grundsatz der Unauflöslichkeit relativ oder jedenfalls faktisch gleichgültigen Ordnungskomplex werden. Dieser liegt diesseits der Schwelle des unzweifelhaft im Glauben Gesollten, hat also *für sich allein* prinzipiell keinen »Ort«. Es gibt darum im Grunde auch kein »Recht« eigener Art auf Trennung, Wiederverheiratung und eventuell folgender Zulassung zu den Sakramenten. Wohl kann und muß die Kirche für die pastorale Regelung solcher Notsituationen eine verantwortliche und bis zu einem gewissen Grad auch rechtlich praktikable Ordnung schaffen. Aber vom Zentrum der Lehre von der unbedingten Treue in der Ehe her kann es keinen *Rechtsanspruch* im erwähnten Sinne geben.

Jesu Beispiel: keine rechtfertigende »Erlaubnis«

Bereits Mk 10, 2 ff. verwehrt ein solches Denken, wie es im Streitgespräch mit den Pharisäern zum Ausdruck kommt. Die Pharisäer fragen nach einer »Erlaubnis«, nach einer gesetzlichen Bestimmung, die einen Bereich von Handlungsfreiheit einräumt, der schließlich auf den eigenen Vorteil zielt. Jesus geht aber auf die Fragestellung »Erlaubnis« überhaupt nicht ein, sondern betont mit der Gegenfrage: »Was hat Mose euch *geboten?*« den ursprünglichen Willen Gottes. Die Gegner zielen auf Ausnahmesituationen, die durch allgemeine gesetzliche Dispensen legitimiert werden sollen. »Jesus fragt nach Gottes Willen, die anderen nach dem, was ihnen zukommt. Durch diese Fragestellung aber, wie man innerhalb des Erlaubten möglichst viel für sich ausschlagen könne, ist die Ehe schon zerstört, bevor sie eingegangen ist.«³³ Gerade weil der ursprüngliche Gotteswille in eindeutiger Klarheit bei Jesus wieder zum

³³ E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus = NTD 1. Göttingen 1967, S. 115.

Vorschein kommt, ist die Möglichkeit abgewehrt, sich durch Berufung auf ein fragliches »Recht« von selbst vor Gott gerechtfertigt zu wissen. »Jesus durchbricht damit wie in den Antithesen der Bergpredigt auch sonst die Sphäre des Rechts, das seine Gegner mit dem Gotteswillen gleichgesetzt und zur letzten Autorität gemacht haben, um hinter einer formalen Legalität das Unrecht ihres Lebens zu verbergen. Indem Jesus den Willen Gottes gegen das Recht stellt, deckt er das hinter der geltenden Ordnung sich in Unordnung befindliche Leben auf.«³⁴ Der Anspruch Jesu ist also größer und mehr als nur ein äußerlich verstandenes »Gesetz«, was freilich den verbindlichen Charakter seiner Forderung nur noch steigert.

Zur theologischen und praktischen Logik einer Ausnahmesituation

Jesu Verhalten mahnt auch uns, in einer pastoralen Regelung für gescheiterte Ehen kein falsches »Recht« zu sehen. Wenn dennoch in der Schrift und in der Tradition für bestimmte und begrenzte Situationen die Ehescheidung zugestanden wird, dann ist ja unübersehbar deutlich gemacht, daß ein Spielraum eröffnet wird, der »an sich« nicht sein sollte und den man im Blick auf die sündige Wirklichkeit des Menschen doch »nicht gänzlich ohne Grund« ausschließen kann³⁵. Was also in diesem Bereich »rechtlich geordnet« wird – hier gerät auch unsere Sprache in die Nähe gefährlicher Doppelzüngigkeit und Verkehrung –, ist im Grunde nur in seiner Relativität auf die menschliche »Herzenshärte« möglich und erweist sich auch in der Schrift als eine »Notordnung des alten Äon«³⁶. Das Geheimnis des Bösen liegt in einer Regelung, in der Nicht-Sein-Sollendes zu einem normierenden Faktor werden kann. Die Kirche kann hier nicht *in gleicher Weise* ein »Recht« zur Trennung, Scheidung und Wiederverheiratung zulassen, wie sie ihre an das Herrenwort gebundene Lehre und Praxis ordnen muß. Sie hält ja nicht willkürlich an diesem unzweifelhaften Auftrag Jesu fest, und es ist eine tiefe theologische Ermessensfrage, in welchem Grad sie die eingeräumten Möglichkeiten zur Tolerierung einer zweiten Ehe auch zu einer (immer fragwürdigen) »Ordnung« ihrer Praxis umsetzen darf. In den Ostkirchen sind es ja, wie leicht nachzuweisen ist³⁷, nicht nur im strengen Sinne pastorale Gründe gewesen, die jene Praxis befördert haben. Die Mißstände sind auch heute noch offenkundig. Was im Sinne einer äußersten Möglichkeit am Rande als »Konzession« sichtbar wird, darf in keinem Fall so zur Regel werden, daß die bald überwiegende Praxis des alltäglichen Lebens den ursprünglichen Sinn und die Forderung des Jesuswortes ver-

³⁴ G. Bornkamm, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament. In: Glaube und Geschichte I = Gesammelte Aufsätze III. München 1968, S. 56–59, Zit. 57 f.

³⁵ Im Grunde gilt dies schon für die »Trennung von Tisch und Bett«, die nach dem kanonischen Recht relativ leicht möglich ist (vgl. CIC, can. 1128, 1129, 1131).

³⁶ G. Bornkamm, a. a. O., S. 58.

³⁷ Vgl. N. van der Wal, Aspekte der geschichtlichen Entwicklung in Recht und Lehre. Einfluß des profanen Rechts auf die kirchliche Eheauffassung im Osten. In: »Concilium« 6 (1970), S. 337–339; P. von Chersones, Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche. In: J. David/F. Schmalz (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 6), S. 337–351, bes. 343 ff., 349 ff., und die in Anm. 29 genannte Lit.

deckt. Sonst wird auch der in der Theorie aufrechterhaltene Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe ungläubwürdig und faktisch doch durchgreifend verletzt³⁸.

Auf diesem Hintergrund kann man erahnen, warum die abendländische Kirche in Trient für sich und die Wahrheit des christlichen Glaubens mit aller Entschiedenheit daran festhielt, in ihrer – zugegebenermaßen strengeren und härteren – Praxis getreu der Lehre des Evangeliums vorzugehen. Darum hat J. Ratzinger³⁹ völlig Recht, wenn er im Grunde gar nicht von einer »Doppelseitigkeit des Sachverhalts«, nämlich Unauflöslichkeit der Ehe und Ehescheidungspraxis, sprechen möchte, sondern nur von *einer* in sich klaren Realität, die freilich gleichsam am Rande Einbrüche und Unschärfen aufweist. »Die Kirche kann gar nicht beides. Sie kann *an sich* nur eines: ›Gemäß der Lehre des Evangeliums und des Apostels‹ leben und lehren. Aber sie kann die Grenzfälle nicht völlig ausschließen, in denen sie zur Verhütung von Schlimmerem unterhalb dessen verbleiben muß, was sie *eigentlich* sollte.«⁴⁰

Größere Entschiedenheit für die unbedingte Treue und die Form einer Ausnahmeregelung

Pastorale Hilfen, die wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche helfen sollen, können – wenn sie den unerläßlichen theologischen Kontext wahren wollen – von der Natur der Sache her keine in sich geschlossene Ordnung oder eine separate Zusammenstellung von Richtlinien darstellen. Sonst entsteht nur allzuleicht eine neue »Gesetzlichkeit«, wie Paulus sie drastisch genug beschrieben hat. Man kann also nicht durch einige stereotype traditionelle Formulierungen die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe einfach »voraussetzen« und dann eine ausführliche Neuregelung der Pastoral gescheiterter Ehen vorlegen. Wer nicht gleichzeitig mit noch größerer Entschiedenheit und Leidenschaft das Bewußtsein für die unbedingte Treue in der Ehe weckt, verwirkt sich theologisch das Recht, ernsthaft und verantwortlich pastorale Hilfe für wiederverheiratete Geschiedene zu schaffen. Darum wird unsere Frage eben nicht nur mit moraltheologischen Erwägungen zu einer differenzierten Beurteilung konkreter Notsituation zureichend geklärt, vielmehr lauert auch hier die Gefahr einer neuen und um nichts besseren Kasuistik.

Von den dargelegten Überlegungen her stellt sich die Frage, ob die Kirche hier überhaupt eine *allgemeine Norm* aufstellen kann. Viel mehr als auf eine immer problematisch bleibende Ordnung, die ewig in dem schwierigen Dilemma bleibt, »an sich« Unmögliches doch allgemein möglich zu machen, wird es auf die Ausbildung, geistliche Befähigung, Diskretion und Klugheit jener Christen und besonders der Seelsorger ankommen, die in einem offen geführten Gespräch mit wiederverheirateten Geschiedenen die jeweilige Situation ermeszen und daraus verantwortungsvolle

³⁸ Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. (Anm. 14), S. 49–51.

³⁹ Vgl. auch ähnlich J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe. In: H. Greeven u. a., Theologie der Ehe. Regensburg/Göttingen 1969, S. 81–115, bes. 111–113; H. U. v. Balthasar, Christ auf Zeit. In: Klarstellungen. Freiburg 1971, S. 178 f.

⁴⁰ J. Ratzinger, Zur Frage ... (Anm. 14), S. 51.

Hilfen geben können. Dieser Gesichtspunkt scheint mir in der Diskussion ziemlich übersehen worden zu sein.

Konkrete Bedingungen einer neuorientierten Pastoral

Veränderungen der kirchlichen Ehcordnung werden offenbar vor allem dann deutlich wirksam, wenn eine missionarische Übergangssituation Antworten auf neue Fragen verlangt. Dies läßt sich in neutestamentlicher Zeit besonders für Paulus (1 Kor 7, 10 ff.)⁴¹, für den Überschritt des antiken Christentums in die germanische Welt⁴² und im sechzehnten Jahrhundert für neu aufgetauchte Fragen in den Missionsländern⁴³ feststellen. Dies sind Grenzsituationen von einem kollektiven Ausmaß, und es stellt sich die Frage, ob und wie weit solche Entscheidungen auf das traditionelle Rechtsgefüge zurückwirken.

1. Wider die Rede von der »billigen Gnade«.

Unsere Lage heute ist anders, aber doch nicht ohne Zusammenhang mit dieser Erfahrung der Kirche. Von vielen pastoraltheologischen Einzelerwägungen her wird die Frage unausweichlich, wie weit sich die Kirche heute auf eine andere Verhaltensweise zu den wiederverheirateten Geschiedenen besinnen muß. Jedenfalls kann die Kirche in klaren Notsituationen deutlich umgrenzte Ausnahmen zur Verhütung von noch Schlimmerem grundsätzlich zulassen. Man wird sich bei einer solchen Stellungnahme freilich der unvermeidlichen Gefahr bewußt werden müssen, daß die Einräumung solcher Ausnahmen im Sinne einer Erweiterung des ursprünglichen Gotteswillens und also auch einer laxistischen Auffassung von Ehe und Ehescheidung mißbraucht wird. Wer auch nur einen kurzen und schüchternen Blick aus der Ferne in die Sprechzimmer unserer Scheidungsanwälte und die gerichtliche Scheidungspraxis werfen kann, wird sich klarer werden, daß so vieler »Herzenshärte« gegenüber manche unbedachte Rede von der »Pflicht« zur Barmherzigkeit naiv klingt. In der heutigen Diskussion um die Erneuerung der Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene werden die großen und ohnehin leicht verletzbaren Worte von der Vergebung, der Nachsicht und dem Frieden nicht selten leer und ausgelaugt gebraucht. Sicher kann manche gutgemeinte und aus der Erfahrung der Not kommende Äußerung nur aus dem verständlichen Protest gegen manche Enge, Zwicklichtigkeit⁴⁴ und Härte des geltenden Eherechts und der Ehegerichtsbarkeit erklärt werden. Dennoch hört sich die Rede von Barmherzigkeit und Vergebung manchmal so an, daß einem dabei M. Luthers Wort von der »billigen Gnade« in den Sinn

⁴¹ Vgl. dazu H. Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*. In: H. Greeven u. a., a. a. O. (Anm. 39), S. 73–77; R. Schnackenburg, ebd., S. 21 ff.

⁴² Vgl. die in Anm. 22 genannte Lit.

⁴³ Dazu H. Huizinga, a. a. O. (Anm. 27), S. 81–87 (die dort vorgetragene minimalistische Interpretation des Konzils von Trient muß freilich bestritten werden).

⁴⁴ Um nur ein Beispiel zu nennen: die kirchliche Anerkennung und Trauung einer zweiten bürgerlichen Ehe nach einer nur zivil geschlossenen ersten Ehe (die z. B. nach längerer Zeit und mutwillig aufgegeben wird). Vgl. zu den Problemen auch J. Neumann, *Unauflösliches Eheband?* In: »Theologische Quartalschrift« 151 (1971), S. 1–22 (Lit.).

kommt, als ob wirkliche Nachsicht und ein ernsthafter Neuanfang ohne Umkehr und einschneidenden Gesinnungswandel möglich wären. Wer Barmherzigkeit ohne Gericht und Liebe ohne Gerechtigkeit postuliert (und umgekehrt) oder aus dieser menschlich unauflösbaren Spannung durch eine einseitige Parole herauszukommen glaubt, muß sich nach der Gültigkeit seines Gottesbildes fragen lassen.

2. Bedingungen einer Zulassung.

Wenn die Kirchenväter und das Mittelalter im Zusammenhang der Tolerierung einer zweiten Ehe ernste Kirchenbußen auferlegten, dann sind wir heute unter anderen Voraussetzungen gehalten, in aller Behutsamkeit Bedingungen einer solchen Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zum vollen kirchlichen Leben zu formulieren. Zur Klärung der Situation sind drei Fragenbereiche zu überprüfen: die Verantwortung für die erste Ehe, die Verfaßtheit der neu eingegangenen Ehe, die Bitte um Teilnahme am sakramentalen Leben der Gemeinde. Soweit ich sehe, haben sich die meisten Autoren auf folgende Kriterien eines solchen Handelns geeinigt (die hier durch einige eigene Gesichtspunkte ergänzt werden):

a) Die Tolerierung einer Zweitehe und die damit verbundene Zulassung zu den Sakramenten darf in keiner Weise die verbindliche Grundform der unauflösbaren Ehe in Frage stellen. Eine entsprechende Pastoral muß bei den Betroffenen und in der christlichen Gemeinde das Bewußtsein einer Ausnahmesituation und einer Hilfe in klar umgrenzten Notfällen wecken und stärken.

b) Wo beim Scheitern der ersten Ehe schweres Versagen mit im Spiel war, müssen die übernommene Verantwortung und die begangene Schuld erkannt und bereut werden. Etwaiges Unrecht und ein angerichteter Schaden müssen nach Kräften gutgemacht werden, was unter gewissen Umständen eine Rückkehr zum ersten Partner nicht ausschließt.

c) Wenn eine Rückkehr zum ersten Partner nicht möglich ist, muß glaubhaft gemacht werden, daß die erste Ehe beim besten Willen praktisch nicht wiederherstellbar ist. Dabei wird besonders darauf zu achten sein, ob die erste Ehe in einer für *beide* Partner irreparablen Weise zerbrochen ist⁴⁵.

d) Eine hernach eingegangene zweite Ehe muß sich über einen längeren Zeitraum hinweg im Sinne eines entschiedenen Willens⁴⁶ zum dauerhaften Zusammenleben nach der Ordnung der Ehe und als sittliche Realität bewährt haben⁴⁷. Es muß auch geprüft werden, ob das Festhalten an dieser Bindung gegenüber dem Partner und den Kindern der gegenwärtigen Ehe eine neue sittliche Verpflichtung geworden ist. Beide Partner sollten außerdem bekunden, daß sie aus dem christlichen Glauben zu leben

⁴⁵ Vgl. dazu R. Gall, a. a. O., S. 200 ff.

⁴⁶ Die Sittlichkeit der geschlechtlichen Beziehungen in einer Ehe hängt nicht nur von der rechtlichen Anerkennung ihrer Gültigkeit ab; wie das Kirchenrecht ausdrücklich anerkennt (vgl. CIC, can. 1085), kann auch in einer ungültigen Ehe ein echter Ehewille bestehen; sonst könnte es auch keine *sanatio in radice* geben. Bei der Frage der Zulassung zur Eucharistiegemeinschaft ist diese Überlegung außerordentlich wichtig.

⁴⁷ Manche Autoren stellen noch die Frage, ob im Einzelfall nicht doch ein Zusammenleben wie Bruder und Schwester (ohne geschlechtliche Beziehungen) als sinnvoll und zumutbar gefordert werden könnte.

versuchen und aus religiösen Gründen und nach ernsthafter Gewissensprüfung die Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche erbitten.

e) Beide Partner und der verantwortliche Seelsorger tragen Sorge dafür, daß kein berechtigtes Ärgernis in der Gemeinde entsteht oder sich der Eindruck nahelegt, die Kirche nehme die Unauflöslichkeit in der Ehe nicht mehr Ernst.

Unter solchen Voraussetzungen und Bedingungen könnte m. E. wiederverheirateten Geschiedenen die Zulassung zum Bußsakrament und zur Kommuniongemeinschaft gewährt werden. Entscheidend bleibt jedoch die Voraussetzung: Nur vom Rang des ursprünglich von Jesus Gebotenen her läßt sich das Nicht-Gesollte »regeln«. »Wird der Grenzfall zum Normalfall, so ist es mit dem Wesen von Christ und Kirche vorbei.«⁴⁸

3. Keine Sonderpastoral – Aufgabe der ganzen Gemeinde.

Mit der Herausstellung eines dogmatisch offenen Spielraums ist freilich noch längst nicht die pastorale Situation bewältigt. Hier sollten nur die fundamentalen theologischen Voraussetzungen zur Sprache kommen. Es ist klar, daß eine Fixierung auf einen Katalog von Bedingungen und moraltheologischen Kriterien bedenklich wäre. Nur darf man nicht von vornherein erklären, eine Neuorientierung der pastoralen Praxis sei völlig unmöglich und unzumutbar. Man kann die Sorgen eines Bischofs und Seelsorgers in dieser Richtung von ihrer Verantwortung her wohl verstehen⁴⁹. Aber sollten unsere Gemeinden so unfähig sein, Ausnahmesituationen der beschriebenen Art zu verstehen und als solche anzunehmen? Steckt nicht auch hinter mancher Weigerung, die Dinge einmal neu zu sehen zu versuchen, eine nicht minder entsetzliche »Herzeshärte«? Es wird viel Zeit und Arbeit notwendig sein, damit die Christen fähig werden, die Not ihrer Brüder und Schwestern zu verstehen, ihre Gewissensentscheidung zu achten und ihnen wirklich brüderliche Gemeinschaft zu gewähren. Die ganze Gemeinde muß der Ehenot schon vor Trennung und Wiederverheiratung durch eine gründliche ehevorbereitende und ehebegleitende Hilfe begegnen⁵⁰. Unterlassungssünden auf diesem Feld machen die Unauflöslichkeit der Ehe in unserer heutigen Welt noch viel anfälliger. Was geschieht auf der Ebene unserer Gemeinden in dieser Sache?

Eine wirkliche Pastoral für gescheiterte Ehen bezieht sich auf die ganze Gemeinde und verlangt jedem eine Sinnesänderung ab. Täuschen wir uns nicht, wo Jesus bereits »Ehebruch« verwirklicht sieht: »Jeder, der eine Frau mit begehrlchen Augen ansieht, ist in seinem Herzen bereits in ihre Ehe eingebrochen« (Mt 5, 28). Solange wir ein solches Wort nicht todernst nehmen, wird der erboste Fingerzeig auf wiederverheiratete Geschiedene leicht zu einer pharisäischen Lüge. Eine »Sonderpastoral« für gescheiterte Ehen kann sich leicht ins Gegenteil ihrer guten Absicht verkehren.

⁴⁸ H. U. v. Balthasar, Klarstellungen. Freiburg 1971, S. 179.

⁴⁹ Ob die Einrichtung einer »pastoralen Ehekommission« (so jetzt auch das Schweizerische Synodendokument unter Nr. 24; vgl. R. Gall, a. a. O., S. 198 f.) die Entscheidungen genügend objektiviert und erleichtert, müßte erst noch geklärt werden. Der diesbezügliche Optimismus ist jedenfalls nicht gerechtfertigt.

⁵⁰ Vgl. dazu das umfangreiche Werk von G. Struck/L. Löffler (Hrsg.), Einführung in die Eheberatung. Mainz/Zürich 1971, sowie F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 4), S. 84–108, 109–118 (Beiträge von K. H. Mandel und G. Struck).

Worauf es in einer neuorientierten Pastoral für gescheiterte Ehen ankommt, ist – bei Licht besehen – nicht so verschieden von dem, worum sich die Christen überhaupt mühen und die verantwortlichen »Hirten« der Kirche sorgen sollen. Nur in einem größeren Kontext ist die Gewähr dafür gegeben, daß eine neuorientierte Pastoral nicht Trennung und Scheidungswilligkeit begünstigt, sondern den Scheidungsverzicht fördert, den Jesus geboten hat. Erst dann ist uns auch jene Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit verheißen, die wir uns nicht selbst verschaffen können und nach der wir doch ständig suchen. Nur in Langmut und in der Gelassenheit des eifernden, gerechten und liebenden Gottes läßt sich jene Haltung als Geschenk gewinnen, die das Fundament jeder wirklichen pastoralen Sorge ist: »Nicht durch Strenge übertreiben, nicht durch schwächliche Nachgiebigkeit revoltieren.«⁵¹

Schulung ohne Schule

Zu Paolo Freires »Pädagogik der Unterdrückten«

Von Paul-L. Weinacht

»Gibt es irgendeine Schule, in der man in 40 Stunden lesen lernen kann?« fragte ein bekannter amerikanischer Erziehungswissenschaftler. Als sein deutscher Gesprächspartner ungläubig den Kopf schüttelte, fügte er hinzu: »Aber nach der Methode meines Freundes Freire, eines brasilianischen Pädagogen, können 80 % der Erwachsenen in 30 bis 60 Stunden lesen lernen.«

Es ist merkwürdig genug, daß die brasilianische Regierung trotz des weitverbreiteten Analphabetentums unter den Eingeborenen und Landarbeitern von der Wundermethode des Professors Freire nichts wissen will. Ihr Erfinder wanderte vielmehr ins Gefängnis und wurde später aus dem Land gejagt. Denn die Methode steht nicht für sich allein. Sie hängt an einer ausgearbeiteten politischen Theorie und einer intensiven sozialen Praxis. Beide: Theorie und Praxis sind für den Lernerfolg mitverantwortlich. Und beide haben politische und soziale Folgen, an denen der gegenwärtigen brasilianischen Regierung wenig gelegen ist.

Wir haben also die dreifache Frage: Was ist die Praxis dieser wundersamen Methode und was ist ihre Theorie? Und wir fragen zum Schluß: Was bedeutet Freire für die Bundesrepublik?

Die Praxis sieht so aus: Fachleute verschiedener Ausbildungsrichtungen, insbesondere Soziologen, Nationalökonomien, Psychologen, bilden ein Team. Dieses Team wird auf eine Gegend angesetzt, in der die Zahl der Analphabeten unter den Erwach-

⁵¹ Gregor von Nazianz, zit. bei J. Kotsonis, a. a. O. (Anm. 30), der diesen Satz seinem Buch als Motto voranstellt. – Zur Sache vgl. noch F. Böckle, Die gescheiterte Ehe, Thesen und Vorschläge aus moraltheologischer Sicht. In: F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), a. a. O., S. 121 bis 132; H. Heimerl, Verheiratet und doch nicht verheiratet. Wien 1970, bes. die Beiträge von P. Alonso, Ch. Munier, B. Häring und den Schlußbeitrag des Hrsg.