

Wissenschaftliche Hausarbeit im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das Lehramt  
an Gymnasien im Fach katholische Theologie eingereicht dem Amt für  
Lehrerbildung  
-Prüfungsstelle Frankfurt am Main-

# **Das katholische Eheverständnis im Spannungsfeld der Moderne - Zur Problematik von „Amoris laetitia“**

vorgelegt von:

Maria Ries

64711 Erbach

Matr.-Nr.: 4542603

Bewerberin- Nr.: 00250200

1. Gutachter: Prof. Dr. Christof Mandry
  2. Gutachter: Prof. Dr. Knut Wenzel
- Fachbereich 07 - katholische Theologie  
Goethe-Universität Frankfurt am Main

Frankfurt am Main, 06.06.2017

## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung .....</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>Das katholische Eheverständnis .....</b>	<b>4</b>
2.1	Kirchengeschichtliche Aspekte des Eheverständnisses .....	5
2.2	Das katholische Eheverständnis nach dem II. Vatikanischen Konzil .....	9
2.3	Die Ehe als Sakrament .....	11
2.3.1	Die Bedeutung der Sakramente .....	11
2.3.2	Die sakramentaltheologische Dimension der Ehe .....	12
2.4	Kirchenrechtliche Betrachtung der Ehe .....	16
2.5	Das Eheverständnis in <i>Amoris laetitia</i> .....	19
<b>3</b>	<b>Ehe und Partnerschaft als Ressourcen der Gesellschaft.....</b>	<b>25</b>
<b>4</b>	<b>Ehe und Partnerschaft im Spannungsfeld der Moderne .....</b>	<b>27</b>
4.1	Ehe und Partnerschaft im Spannungsfeld von Freiheit und Bindung .....	28
4.2	Ehe und Partnerschaft im Spannungsfeld von traditionellem Familienbild und Emanzipation der Frau.....	34
4.3	Die Idealisierung der Liebe .....	38
4.4	Neue Formen der Familiengründung .....	41
<b>5</b>	<b>Das katholische Eheverständnis in der Diskussion .....</b>	<b>42</b>
5.1	Nicht-eheliche Partnerschaften .....	44
5.1.1	Der außereheliche Geschlechtsakt als Gegenstand katholischer Sexualmoral .....	46
5.1.2	Die Zivilehe in der kirchlichen Moralverkündung .....	48
5.1.3	Die Notwendigkeit der Differenzierung .....	50
5.1.4	Die Position von <i>Amoris laetitia</i> in Bezug auf nicht-eheliche Partnerschaften .....	52
5.2	Ehescheidung .....	55
5.2.1	Das Scheidungsverbot in der Bibel .....	58
5.2.2	Die sakramentale Unauflöslichkeit .....	61
5.2.3	Die Möglichkeit des Scheiterns.....	63
5.2.4	Die Ehe im Spannungsfeld von Sakramentalität und menschlichem Scheitern.....	66
5.2.5	Kirchliche Auflösung oder Annullierung der Ehe .....	71
5.3	Wiederverheiratete Geschiedene .....	75
5.3.1	Die Debatte um die zivile Wiederheirat .....	78
5.3.2	Die Position von <i>Amoris laetitia</i> in Bezug auf wiederverheiratete Geschiedene .....	84
5.3.3	Die Debatte um die Auslegung von <i>Amoris laetitia</i> .....	87
5.4	Homosexualität .....	91
5.4.1	Homosexuelle Handlungen .....	93
5.4.2	Homosexuelle Lebenspartnerschaften.....	95
5.4.3	Die Position von <i>Amoris laetitia</i> in Bezug auf Homosexualität .....	98
<b>6</b>	<b>Die Ehe im Spannungsfeld von Gebotsgehorsam und Gewissensbindung .....</b>	<b>99</b>
<b>7</b>	<b>Ausblick .....</b>	<b>102</b>
<b>8</b>	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>106</b>
<b>9</b>	<b>Eidesstaatliche Erklärung.....</b>	<b>119</b>

## 1 Einleitung

Das katholische Verständnis<sup>1</sup> von Ehe und Familie ist in den letzten Jahrzehnten vermehrt in die öffentliche Kritik geraten. Die kirchlich vorgetragene Ehelehre wird von vielen Menschen als rückständig und restriktiv wahrgenommen. Aus diesem Grund lässt sich in Fragen über Sexualität, Liebesbeziehungen und Ehe zunehmend ein Rückgang der lehramtlichen Normierungsautorität beobachten. Moralische Gebote, die das kirchliche Lehramt in diesen Themenbereichen vorgibt, finden im Alltag vieler Katholiken<sup>2</sup> kaum noch Beachtung. Das kirchliche Eheverständnis ist in ein Spannungsfeld der Moderne<sup>3</sup> geraten und lässt sich häufig nicht mehr mit der realen Wirklichkeit der Menschen vereinbaren.

In Deutschland ist die Zahl der katholischen Eheschließungen in den letzten 55 Jahren stark gesunken. Während sich 1960 noch über 213.000 Paare katholisch trauen ließen, fanden im Jahr 2015 nur noch circa 44.000 sakramentale Eheschließungen statt.<sup>4</sup> Die Praxis von Ehe und Familie befindet sich in der säkularen Welt in einem Umbruch, auf den das kirchliche Lehramt bisher lediglich mit der Affirmation des eigenen moralischen Geltungsanspruchs reagierte.<sup>5</sup> Während die katholische Theologie an einer exklusiven und dauerhaften Eiehe festhält, haben sich in der modernen Gesellschaft zahlreiche neue Formen von Beziehung und Lebensgemeinschaft herausgebildet, die der traditionellen Ehe ihre Vorrangstellung streitig machen.<sup>6</sup> Zudem haben verschiedene gesellschaftliche Entwicklungen dazu geführt, dass viele Menschen der Institution Ehe kritisch gegenüber stehen. In der Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Eheverständnis fokussieren sich mediale und gesellschaftliche Diskussionen meist nur auf spannungsgeladene Thematiken, wodurch die katholische Ehelehre zusätzlich in Verruf gerät. Dies

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnung „katholisches, beziehungsweise kirchliches Eheverständnis“ bezieht sich in dieser Abhandlung auf die aktuelle lehramtliche Position (dargestellt in Kapitel 2).

<sup>2</sup> Zur Verbesserung der Lesbarkeit werden in der folgenden Arbeit Personenbezeichnungen in der männlichen Form verwendet. Hierbei sind in allen Fällen sowohl Frauen als auch Männer gemeint.

<sup>3</sup> Die Begriffe Moderne und modern meinen im Kontext dieser Arbeit die neue, beziehungsweise aktuelle Zeit und die damit verbunden gängigen gesellschaftlichen Ansichten und Gepflogenheiten.  
(Vgl. Bibliographisches Institut/ F.A. Brockhaus AG (Hg.), Duden, 499.)

<sup>4</sup> Vgl. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Eheschließungen und katholische Trauungen nach Konfessions- bzw. Religionszugehörigkeit der Partner in Deutschland 1920- 2015.

<sup>5</sup> Vgl. Goertz, Sexualität und Christentum.

<sup>6</sup> Vgl. Paganini, Beziehung – Scheitern – Neuanfang, 13.

ist unter anderem der Tatsache geschuldet, dass die Kirche ihre Position bezüglich einiger Konfliktthemen dogmatisiert hat.<sup>7</sup>

Der Kirche gelingt es nur noch selten den Menschen ihre Ehelehre plausibel zu machen. Durch die Dissonanz zwischen der offiziellen katholischen Morallehre und der konkreten Lebenswirklichkeit der Gläubigen verliert sie an Glaubwürdigkeit. Darüberhinaus führt die Frage, wie sich die Kirche angesichts der veränderten Lebenswelt der Gläubigen verhalten soll, auch innerhalb der Kirche zu Disharmonie.

Vor diesem Hintergrund brachte Papst Franziskus 2014 einen synodalen Prozess in Gang, der sich mit der komplexen Problematik von Ehe und Familie auseinandersetzen sollte. Dieser fand 2016 mit der Veröffentlichung des nachsynodalen apostolischen Lehrschreibens *Amoris laetitia* seinen Abschluss. Doch die Veröffentlichung von *Amoris laetitia* bereitete den innerkirchlichen Debatten rund um die Ehelehre kein Ende. *Amoris laetitia* wurde von Klerikern und Theologen weltweit auf unterschiedlichste Weise aufgenommen. Die Interpretationen des päpstlichen Schreibens gehen häufig sehr weit auseinander und widersprechen sich mitunter stark.

Im Rahmen der umfassenden ehethologischen Diskussionen haben sich zwei kontroverse Lager herausgebildet. Die Anhänger einer Liberalisierung plädieren für die Öffnung der Ehelehre. Sie wollen versuchen die Theologie von den als vormodern verstandenen Moralvorstellungen zu lösen und die Lehre mit den Werten einer freiheitlichen und individualisierten Gesellschaft in Einklang zu bringen. Im Gegensatz dazu tritt das konservative Lager für eine Profilierung der traditionellen Ehelehre ein. Es beharrt auf den bisher geltenden Richtlinien und möchte den auftretenden Diskrepanzen zwischen Lehre und Lebenswelt der Christen durch eine bessere Katechese und eine Vertiefung der Ehelehre entgegenzutreten.<sup>8</sup>

Da das Themenfeld „Ehe“ die persönlichen Erfahrungen der Menschen betrifft, weist es einen hohen emotionalen Charakter auf und bietet somit ein besonderes Konfliktpotential.<sup>9</sup> Angesichts der Diskrepanz zwischen lehramtlichem Eheverständnis und moderner Lebenswelt sehen sich bekennende Katholiken immer häufiger skeptischen Nachfragen über die

---

<sup>7</sup> Vgl. Schockenhoff, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?, 149.

<sup>8</sup> Vgl. Söding, Geschieden- und wieder vereint?, 187.

<sup>9</sup> Vgl. Koch, „Mut zu unvollkommenen Lösungen“, 517.

kirchliche Eheologie gegenübergestellt. Aus diesem Grund erscheint es wichtig, sich näher mit einigen signifikanten Kontroversen zwischen katholischem Eheverständnis und moderner Gesellschaft auseinander zu setzen. Eine eingehende Betrachtung der verschiedenen Positionen und Problemfelder befähigt dazu, die gegensätzlichen Standpunkte und Motivationslagen zu verstehen. Dadurch ist es möglich, sich in Bezug auf die verschiedenen eheologischen Fragestellungen eine begründete Meinung zu bilden. Im Gespräch mit anderen kann man so eventuell auftretenden Fragen adäquat begegnen und diese inhaltlich kompetent beantworten. Insbesondere für die Katechese kann ein fundiertes Wissen über die katholische Ehelehre von Vorteil sein.

Die folgende Arbeit dient dem Zweck wichtige Problemfelder, die zwischen katholischem Eheverständnis und moderner Lebenswelt existieren, aufzuzeigen und zu diskutieren. Auf methodischer Ebene stellt sie dabei *Amoris laetitia* in das Zentrum der Betrachtung. Es soll untersucht werden, inwieweit das päpstliche Schreiben zur Beantwortung kritischer Fragen beitragen konnte. Angesichts gesellschaftlicher und kultureller Unterschiede, die zwischen einigen Ländern existieren, werden sich die Ausführungen hierbei hauptsächlich auf den deutschsprachigen Kulturkreis beziehen.

Die Frage nach dem Spannungsfeld von katholischem Eheverständnis und Moderne ist komplex, denn sie betrifft nicht nur gesellschaftliche und soziologische, sondern ebenso exegetische, dogmatische, sakramentaltheologische, kirchenrechtliche und moraltheologische Grundfragen. Damit eine angemessene Darstellung der verschiedenen Spannungsfelder gelingen kann, sollen daher zunächst verschiedene Facetten der lehramtlichen Eheologie vorgestellt werden. Auf diese Weise wird dem Leser ein theoretisches Wissen über die katholische Ehelehre vermittelt.

Dieses wird im zweiten Kapitel durch eine kurze Betrachtung der gesellschaftlichen Relevanz von Ehe und Familie ergänzt.

Im Anschluss daran sollen die spezifischen gesellschaftlichen Veränderungen thematisiert werden, die zu einer Bedeutungsverschiebung der Ehe geführt haben. Nachdem sowohl das kirchliche Eheverständnis als auch einige relevante Spannungsfelder der Moderne erläutert wurden, wird sich das fünfte Kapitel diversen Streitfragen der katholischen Eheologie widmen.

Nicht-eheliche Partnerschaften werden hierbei genauso Beachtung finden wie die Ehescheidung, die Wiederheirat nach Scheidung und die Homosexualität. Mit Blick auf diese Themenfelder wird die Diskrepanz zwischen der kirchlichen Ehe-theologie und der lebensweltlichen Realität der Gläubigen besonders deutlich. Da *Amoris laetitia* sich zu dieser Materie ebenfalls äußert, wird die Position des Lehrschreibens in den Ausführungen berücksichtigt. Hierbei wird sich zeigen, dass die von Franziskus angeregten Diskussionen durch die Veröffentlichung von *Amoris laetitia* nicht beendet, sondern stattdessen nochmals zusätzlich intensiviert wurden.

Da die Berufung auf das Gewissen in der Diskussion um das katholische Eheverständnis eine wichtige Rolle einnimmt, sollen im sechsten Kapitel einige Aspekte einer Gewissensentscheidung dargelegt werden. Ein Ausblick in künftige Entwicklungen bildet den Abschluss dieser Arbeit.

## **2 Das katholische Eheverständnis**

Das katholische Eheverständnis, das in der heutigen, säkularen und postmodernen Gesellschaft auf dem Prüfstand steht, ist das Ergebnis einer Jahrhunderte andauernden theologischen Entwicklung, die sich von den Anfängen des Christentums bis in die heutige Zeit erstreckt.

Um die aktuelle lehramtliche Position über die Ehe und die damit verbunden innerkirchlichen Debatten verstehen zu können, ist es notwendig, sich einige wichtige Aspekte der Ehe-theologie zu vergegenwärtigen. Aus diesem Grund soll in diesem Kapitel das katholische Eheverständnis unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchtet und veranschaulicht werden. Hierbei spielen nicht nur die geschichtliche und kirchenrechtliche Betrachtung der Ehe eine Rolle, sondern vor allem jene theologischen Überlegungen, die der Ehe als Sakrament zu Grunde liegen.

Da das nachsynodale apostolische Lehrschreiben *Amoris laetitia* einen wichtigen Beitrag zum aktuellen Stand der katholischen Ehe-theologie leistet und dabei neue Akzente setzt, darf es bei der Erläuterung des derzeitigen katholischen Eheverständnisses ebenfalls nicht außer Acht gelassen werden. Der synodale Prozess, der zur Veröffentlichung von *Amoris laetitia* führte, zeigt, dass man sich innerhalb der katholischen Kirche durchaus über die

Schwierigkeiten und Herausforderungen bewusst ist, denen sich die kirchliche Ehe gegenübergestellt sieht. Deshalb erscheint die Darlegung der theologischen Überlegungen, die Papst Franziskus in dem apostolischen Schreiben entfaltet, von besonderer Wichtigkeit.

Erst auf der Basis einer theoretischen Betrachtung des katholischen Eheverständnisses ist es möglich, das Spannungsfeld, in dem sich die katholische Eheologie derzeit befindet, veranschaulichen zu können.

## **2.1 Kirchengeschichtliche Aspekte des Eheverständnisses**

Die frühen Christen kannten keine einheitlich geregelte Form der Eheschließung. Die Ehe wurde als eine familiäre Angelegenheit betrachtet, die sich an gängigen regionalen Sitten und Gebräuchen orientierte.

Erst mit der Zeit entstanden spezifisch christliche Riten, die mit einer Trauung einhergingen. Ab dem dritten Jahrhundert wurde es zunehmend üblich, Geistliche in die häuslichen Ehezeremonien miteinzubeziehen. Unter Papst Silvester I. (314-335) formulierte man für die römische Kirche erstmals eine Vorschrift, die vorsah, dass ein Priester den Brautleuten bei der Eheschließung den Segen spenden sollte.<sup>10</sup>

Das Eheverständnis des frühen Christentums wurde maßgeblich durch Augustinus (354-430) geprägt, der die Ehe hauptsächlich als Zweck erfasste und ausschließlich aufgrund ihrer Güter wertschätzte. Nach augustinischem Verständnis war die Ehe auf drei grundlegende Ehegüter ausgerichtet: die Zeugung von Kindern (*bonum proelis*), die Treue in Form der Monogamie (*bonum fidei*) und die Unauflöslichkeit (*bonum sacramentum*). Zudem stellte die Ehe ein Instrument dar, welches zur Eindämmung der sündhaften sexuellen Triebe der Menschen diente. Der sexuelle Akt galt ausschließlich innerhalb einer Ehe als gerechtfertigt. Die geschlechtliche Vereinigung von Eheleuten erhielt ihre Legitimation durch ihre strikte Ausrichtung auf Fortpflanzung und Elternschaft.<sup>11</sup>

Neben dem augustinischen Eheverständnis hatte auch die naturrechtliche Begründung von Ehe und Familie einen starken Einfluss auf die christliche Eheologie. Das Naturrecht (*lex naturalis*) gründet sich aus der Idee, dass

---

<sup>10</sup> Vgl. Schneider, „Ego coniungo vos...“, 83.

<sup>11</sup> Vgl. Knop, *Amoris laetitia - Über die Liebe in der Familie*, 18.

dem in sich gut kreierte Menschen in der Schöpfung ein natürliches Sittengesetz eingegeben wurde. Durch den Gebrauch der Vernunft hat der Mensch Zugriff auf dieses natürliche Recht und kann das Gute vom Bösen unterscheiden. Im Naturrecht sind die moralischen Werte menschlichen Zusammenlebens grundgelegt. Es verkörpert ein teleologisches Weltbild und geht davon aus, dass gewisse Dinge bestimmte Wesenszüge in sich tragen.<sup>12</sup> Aus dieser Perspektive heraus dient die Sexualität hauptsächlich der Zeugung von Nachkommen und sollte ausschließlich in stabilen Beziehungen ausgelebt werden. Die Ehe galt daher als Naturinstitution, die die Empfängnis und die Erziehung des Nachwuchses in geeigneter Weise gewährleisten konnte.

Die Zeugung von Kindern wurde in der mittelalterlichen Theologie als primärer Zweck der Ehe betrachtet. Sexualität außerhalb der Ehe gefährdete die Bestimmung und die Aufzucht der rechtmäßigen Nachkommenschaft. Die gegenseitige Hilfestellung der Ehepartner und die Zügelung von körperlichem Verlangen stellten lediglich nützliche Nebeneffekte dar.<sup>13</sup>

Aufgrund ihrer gesellschaftlichen Funktion wurde die Ehe von der Kirche stets gefördert, dennoch galt sie gegenüber der ehelosen Enthaltensamkeit als geringer zu achtende Lebensform.<sup>14</sup>

In den ersten Jahrhunderten wurde die Ehe noch nicht als Sakrament betrachtet. Augustinus, der den Begriff des *bonum sacramentum* auf die Ehe bezog, bezeichnete damit lediglich ihren unauflöselichen Charakter ohne der zwischenmenschlichen Verbindung einen sakramentalen Status zugrunde legen zu wollen. Die ersten Belege für eine sakramentale Auslegung der Ehe finden sich im II. Laterankonzil (1139).<sup>15</sup> Allerdings führte die Bezeichnung der Ehe als Sakrament zunächst noch nicht zu einem festgeschriebenen formellen Ablauf der Eheschließung. Einen ersten Schritt zu der Herausarbeitung einer verbindlichen Gestaltung der Trauung unternahm das IV. Laterankonzil (1215), indem es heimliche Eheschließungen, sogenannte klandestine Ehen, verbot und eine öffentliche Ankündigung des Ehevorhabens verlangte. Die im IV. Laterankonzil geforderten Regelungen kamen jedoch nur langsam zur Geltung.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. Kluxen, Naturrecht, I. Philosophisch, 684 f.

<sup>13</sup> Vgl. Kneips-Port Le Roi, Die Ehe als Sakrament, 54.

<sup>14</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 283.

<sup>15</sup> Vgl. Knop, Amoris laetitia - Über die Liebe in der Familie, 22.

<sup>16</sup> Vgl. Angenendt, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum, 101.



Die theologische Entwicklung, die dazu führte, dass die Ehe nach kirchlichem Verständnis als Sakrament betrachtet wurde, fand in den Konzilien von Florenz und Trient ihren Abschluss.<sup>17</sup> Das Verhältnis von Mann und Frau, das nach dem Vorbild der Beziehung von Christus zu seiner Kirche geformt ist, wird im Epheser-Brief als tiefes Geheimnis bezeichnet (vgl. Eph 5, 32). Hierbei wurde das griechische Wort *mysterion* im Lateinischen mit *sacramentum* übersetzt. Dies führte dazu, dass im 12. Jahrhundert die Ehe zu der sich bildenden Anzahl der Sakramente hinzugezählt und im Konzil von Trient (1545-1563) bei der verbindlichen Festlegung der Sakramente berücksichtigt wurde.<sup>18</sup> Entgegen der reformatorischen Kritik, betonte das Konzil die Heilswirklichkeit des von Christus gestifteten Ehesakraments und entfaltete die sakramentale Ehe lehramtlich-theologisch. Zudem setzte sich das Konzil mit den Klandestinehen auseinander und versuchte diese zu unterbinden, da man in ihnen das Risiko von Ausnutzung und Bigamie sah.

Durch die zunehmend notwendig gewordene Bestimmung einer gültig geschlossenen Ehe, etablierte man die sogenannte Formpflicht. Diese wurde für römisch-katholische Christen zur konstitutiven Voraussetzung für die kirchenrechtliche Gültigkeit einer Eheschließung.<sup>19</sup> Man bekräftigte die fundamentale Wichtigkeit des Ehekonsenses als Voraussetzung für die Gültigkeit der Trauung. Die Rechtmäßigkeit einer Ehe basierte dementsprechend auf der willentlichen Zustimmung und Freiheit der Brautleute.

Obwohl im Ehekonsens eine gültige Ehe begründet wird, erlangt sie erst nach dem geschlechtlichen Vollzug vollkommene sakramentale Wirksamkeit. Dies geht auf Papst Alexander III. (1159-1181) zurück, der die Lehre des *matrimonium ratum et consumatum* begründete, wonach die Ehe zwar auf dem Ehekonsens, die Unauflöslichkeit jedoch erst auf dem Vollzug der Ehe basiert.<sup>20</sup>

Indem man den Akt der Eheschließung formalisierte, gelang es den freiheitlichen Konsens zu schützen, beziehungsweise zu überprüfen, und sich

---

<sup>17</sup> Vgl. Schneider, „Ego coniungo vos ...“, 85.

<sup>18</sup> Vgl. Angenendt, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum, 99.

<sup>19</sup> Eheschließungen zwischen getauften Nichtkatholiken wurden nach und nach von der Formpflicht befreit und als kirchenrechtlich gültig betrachtet. Sie gelten somit als sakramental und unauflöslich. (Vgl.: Graulich, Am Anfang war es nicht so..., 143.)

<sup>20</sup> Vgl. Lintner, Geschieden und wiederverheiratet, 200.

gleichzeitig gegen heimliche Ehen abzusichern. Damit eventuelle Ehehindernisse festgestellt werden konnten, sah das Konzil von Trient vor, dass eine Hochzeit an drei aufeinanderfolgenden Festtagen angekündigt werden und die Vermählung *in facie Ecclesiae* stattfinden sollte. Damit versetzte das Konzil den jeweiligen Pfarrer in die Lage die Vorbereitung und die Verbindlichkeit der Eheschließung zu garantieren.<sup>21</sup>

Das Konsensrecht, das bereits im 12. Jahrhundert Anwendung fand und spätestens im Konzil von Trient zur verbindlichen Bedingung einer kirchlichen Ehe erklärt wurde, trug dazu bei, dass nicht mehr die patrilineare Abstammung, sondern die Paarbeziehung im Zentrum einer Ehe stand. Außerdem versetzte es die Frau in eine neue und bisher ungeahnte Rechtstellung und trug somit zumindest teilweise zu einer emanzipatorischen Entwicklung bei.<sup>22</sup> Der ehekonstitutive Konsens beeinflusste das katholische Eheverständnis demnach maßgeblich. Angenendt fasst die christliche Historie von Ehe und Sexualität daher folgendermaßen zusammen:

„Will man die christliche Geschichte von Ehe, Liebe und Sexualität in ihrer historischen Gesamtausrichtung zusammenfassen, kulminiert sie in zwei Punkten, einmal in den Auswirkungen des Satzes: ‚Die Zustimmung macht die Ehe‘, und zum anderen in der rigiden Einschränkung der Lust.“<sup>23</sup>

Das katholische Eheverständnis ist von jeher geprägt durch die Wertschätzung der Ehe als gottgewolltes Ideal einerseits und ein generelles Misstrauen gegenüber jeder Form der Sexualität andererseits. Diese Doppeldeutigkeit der Ehe wirkt sich bis heute auf die katholische Ehelehre aus. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts bezieht sich Papst Pius XI. in der Enzyklika *Casti Connubi* auf die augustinische Ehelehre, in dem er feststellt, dass sich die gesamte christliche Ehelehre anhand der drei Segensgüter Nachkommenschaft, Treue und Sakrament zusammenfassen lässt (vgl. CC 10). Erst durch das II. Vatikanische Konzil kam es zu einem Paradigmenwechsel, der dazu führte,

---

<sup>21</sup> Vgl. Graulich, *Am Anfang war es nicht so...*, 142ff.

<sup>22</sup> Vgl. Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum*, 104.;

An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass noch 1930 in der vorkonziliaren Enzyklika *Casti connubi* ein emanzipatorisches Geschlechterverhältnis von Mann und Frau als „unnatürliche Gleichstellung“ (CC 65) zurückgewiesen wurde. Erst 1965 wurde in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* die faktische und rechtliche Gleichberechtigung der Geschlechter anerkannt (GS 9).

<sup>23</sup> Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum*, 243.

dass die eheliche Partnerschaft auch jenseits ihrer Zweckmäßigkeit gewürdigt werden konnte.

## 2.2 Das katholische Eheverständnis nach dem II. Vatikanischen Konzil

Das II. Vatikanische Konzil führte zu einer Reformulierung der katholischen Ehelehre und begründete diese teilweise neu. Insbesondere die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* stellte neue Weichen für das künftige lehramtliche Eheverständnis. Sie fand für die Ehe eine neue Terminologie und bereitete damit der vorherrschenden Semantik des Vertrags ein Ende. In der Pastoralkonstitution wird die Ehe als Bund (*foedus*) bezeichnet, wodurch sie in Analogie zu dem Bund Gottes mit seiner Kirche gestellt wird.<sup>24</sup>

„Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament den christlichen Gatten. Er bleibt ferner bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat.“ (GS 48)

Das II. Vatikanum setzt in *Gaudium et spes* neue Akzente und beschreibt die Ehe als alltäglichen Lebenshorizont der Begegnung mit Christus. Aufgrund dieser neuen Perspektive kann die Ehe nicht länger als Abkommen interpretiert werden, das durch die konsensuelle Einwilligung zweier Vertragspartner zur Erreichung eines gemeinsamen Ziels geschlossen wurde und dementsprechend lediglich mit spezifischen Rechten und Pflichten verbunden ist. Der biblisch verstandene Begriff des Bundes reduziert die Ehe nicht auf bestimmte Rechtsverhältnisse, sondern bezeichnet eine personale und spirituelle Realität.<sup>25</sup> Vor diesem Hintergrund wird die Ehe nicht nur als Vertrag zur Zeugung angesehen, sondern erfährt darüber hinaus aufgrund der ehelichen Liebe Wertschätzung.

„Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauflöselichen personalen Bundes und das Wohl der Kinder fordern, daß auch die gegenseitige Liebe der

---

<sup>24</sup> Vgl. Aymans, Sakramentale Ehe, 125.

<sup>25</sup> Vgl. Scheule, Sakrament der Schwierigkeit, 209.

Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife.“ (GS 50)

Die Fortpflanzung wird im Sinne von *Gaudium et spes* nicht mehr als höchster Zweck der Ehe angesehen, sondern ist mit dem Wohl der Gatten gleichzusetzen.

Damit korrigierte das II. Vatikanische Konzil die augustinische Ehelehre und erhob die liebevolle Partnerschaft zu einem zentralen Aspekt der Ehetheologie. Dementsprechend kann die Partnerschaft (*bonum coniugum*) als eigenständiges Ehegut angesehen werden, das gleichwertig zu der Zeugung der Nachkommenschaft (*bonum proelis*) besteht.<sup>26</sup> Indem der ehelichen Liebe ein eigener Wert zugesprochen wird, kann *Gaudium et spes* auch eheliche Verbindungen, denen der Kinderwunsch versagt bleibt, mit würdigem Blick betrachten (vgl. GS 50).<sup>27</sup>

Die Liebe wird damit in der Darstellung der Ehe zu einem Grundbegriff. Sie bildet die Grundlage für das familiäre Wohl und umfasst alle Aspekte des Zusammenlebens. Die Institutionalität folgt dem Eheversprechen und stellt einen angemessenen Rahmen für die eheliche Liebe dar.<sup>28</sup> Die Liebe der Ehepartner kann in ihrer gegenseitigen körperlichen Zuwendung in besonderer Weise zum Ausdruck gebracht werden. Die Sexualität gilt nach Auffassung des II. Vatikanums nicht als in sich sündhaft, sondern bildet einen natürlichen Bestandteil der liebenden Beziehung von Mann und Frau. Der eheliche Geschlechtsakt wird nicht mehr ausschließlich in Bezug auf die Zeugung von Nachkommenschaft toleriert. Stattdessen wird ihm, wenn er als hingebungsvolle Zuwendung zum Partner praktiziert wird, eine eigene Würde zugesprochen.

Indem der sexuelle Vollzug dazu dient, die Liebe der Partner auszudrücken und zu verwirklichen, wohnt ihm eine besondere Qualität inne.<sup>29</sup>

„Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereignetsein zum

---

<sup>26</sup> Vgl. Scheule, Sakrament der Schwierigkeit, 21.

<sup>27</sup> Vgl. Wenzel, Das Zweite Vatikanische Konzil, 217.

<sup>28</sup> Vgl. Kneips-Port Le Roi, Die Ehe als Sakrament, 56.

<sup>29</sup> Vgl. Goertz, Sexualität und Christentum.

Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen.“ (GS 49)

Das von Gott gestiftete Sakrament der Ehe umfasst nach dem Verständnis des II. Vatikanischen Konzils sämtliche Aspekte der partnerschaftlichen Lebensgemeinschaft.

## **2.3 Die Ehe als Sakrament**

### **2.3.1 Die Bedeutung der Sakramente**

Nach römisch-katholischem Verständnis stellt die Ehe ein Sakrament dar. Das Ehesakrament steht nicht für sich alleine, sondern baut auf den Sakramenten der Taufe, der Firmung, der Eucharistie und der Buße auf. Dem Entschluss einer sakramentalen Eheschließung gehen daher bereits andere Sakramente voraus.

Sakramente sind Wesensvollzüge der christlichen Kirche, die sich als sichtbares Zeichen der Gegenwart Gottes in der Geschichte der Menschen versteht (vgl. SC 16). Als Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft gründet sich die Kirche aus einer ständigen Rückkopplung mit der jeweilig real-existierenden Wirklichkeit und der menschlichen Geschichte, in der sie die heilversprechende Offenbarung Gottes und dessen Präsenz erfahrbar machen möchte. Der geschichtliche Gottesbezug ist nach katholischem Verständnis immer vorhanden und wird nicht erst durch das Sakrament hergestellt, findet in ihm aber nochmals besonderen Ausdruck. Das Sakrament ist als Zeichen für die Gnade Gottes in der konkreten Wirklichkeit der Menschen greifbar. Es kann als ein Realsymbol der Liebe Gottes verstanden werden, welches an die göttliche Gnade erinnert, diese zugleich vergegenwärtigt und wirksam werden lässt.<sup>30</sup>

Die Sakramente stellen nicht die erste Ursache der Gnade, sondern lediglich eine Instrumentalursache (*causa instrumentalis gratiae*) dar. Die Wirksamkeit der Gnade entfaltet sich durch die Initiative Gottes, der sich dem Menschen liebevoll zuwendet. Dementsprechend ist Gott selbst erste Ursache (*causa principalis*) seiner Gnade.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. Müller, Bausteine zur theologischen Ethik, 234 f.

<sup>31</sup> Vgl. Wenzel, Offenbarung -Text- Subjekt, 135.

Die Gnade Gottes wird uns nicht im asymmetrischen Verhältnis von Herrscher und Beherrschtem geschenkt, sondern erfolgt in treuer, gütiger und ungeschuldeter Zusage Gottes zum Menschen. Gottes Gnade ist somit nicht das Ergebnis asketischen oder christlichen Lebens, ethischen Handelns oder religiösem Kults, sondern ein nicht einforderbares Geschenk Gottes an den Menschen. Durch die Gnade Gottes erhalten alle Menschen Wert und Würdigung ganz unabhängig von den eigenen Leistungen, sodass das Subjekt die göttliche Gnade lediglich in Dankbarkeit und Vertrauen annehmen kann.

Die Gnade Gottes entfaltet sich durch die Sakramente *ex opere operato*, das heißt sie wird selbstständig wirksam. Damit sie sich als fruchtbar erweisen kann, bedarf es von Seiten des Menschen lediglich der Zustimmung und der inneren Öffnung auf die Gnade hin. Bedingung für die Heilswirksamkeit eines sakramentalen Zeichens ist, dass der Empfänger der sakramental artikulierten Gnade kein Hindernis entgegensetzt. Die freiheitliche Annahme des sakramentalen Heilswillens ist daher eine konstitutive Voraussetzung für das Wirksamwerden der im Sakrament vergegenwärtigten göttlichen Gnade.<sup>32</sup>

### **2.3.2 Die sakramentaltheologische Dimension der Ehe**

Die Sakramente und somit auch das Ehesakrament verkörpern die konkrete Zuwendung der Gnade Gottes in die menschliche Existenz hinein.<sup>33</sup>

Wenn man von der Ehe als Sakrament spricht, spricht man von ihr als Ort, an dem die göttliche Gnade wirksam wird. Indem das menschliche Subjekt sich im sakramentalen Vollzug der Gnade performativ öffnet, weiß es darum, dass es sich den Aufgaben des Lebens nicht alleine stellen muss, sondern aufgrund der göttlichen Zuwendung unterstützt und begleitet wird. Das heilswirksame Zeichen der Sakramente kann insbesondere im Kontext der menschlichen Fragilität, Bedingtheit und Endlichkeit eine hoffnungsgebende Instanz darstellen.<sup>34</sup> Die Ehe ist somit ein geschützter Raum, in dem sich die Entfaltung und das Gelingen des individuellen Lebens vollziehen kann.

---

<sup>32</sup> Vgl. Wenzel, Offenbarung -Text- Subjekt, 135f.

<sup>33</sup> Vgl. Schneider, „Ego coniungo vos...“, 93.

<sup>34</sup> Vgl. Müller, Bausteine zur theologischen Ethik, 237.

Zugleich bezeichnet die Sakramentalität der Ehe keine neue Realität, die zur bereits gelebten Partnerschaft hinzutritt. Sie birgt lediglich die Möglichkeit in der ehelichen Liebe das von Christus verheißene Heil zu empfangen und das eigene Leben vor dem Hintergrund dieses Heils zu gestalten. Auf diese Weise kann die Ehe zum Symbol für die Liebe und Treue Gottes zu seiner Kirche werden.<sup>35</sup>

Als Realsymbol verweist das Sakrament der Ehe nicht nur auf eine Realität außerhalb der menschlichen Wirklichkeit, sondern vergegenwärtigt diese Realität und lässt sie wirksam werden. Damit steht die partnerschaftliche Liebe, die in der Ehe praktiziert wird, in doppeltem Bezug zu der Liebe Gottes. Die Ehe fungiert als Abbild der göttlichen Liebe und wird von dieser gleichzeitig gehalten und gestärkt. Eine Ehe, in der die Gnade Gottes angenommen wird, wird zur Repräsentation der Liebe Christi zu seiner Kirche.<sup>36</sup>

Vor diesem Hintergrund gewinnt der Begriff des Bundes, der im II. Vatikanischen Konzil für die Ehe verwendet wurde, seine besondere Bedeutung. Er bezieht sich auf den biblischen Bund zwischen JHWH und seinem Volk, der sowohl im Alten als auch im Neuen Testament eine Rolle spielt. Indem die Ehe ebenfalls als Bund bezeichnet wird, wird sie zum Abbild des biblischen Bundes. Gleichzeitig wird sie zum Ort der Sichtbarwerdung dieses Heilsbundes im eigenen konkreten Leben. Der Bund mit Gott bleibt durch die Ehe nicht nur ein Begriff, sondern wird im individuellen Alltag erfahrbar.<sup>37</sup> Das eheliche Bündnis spiegelt die Liebe Gottes zum Menschen und erhält somit seine sakramentale Zeichenhaftigkeit.

„Die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, fundamentaler Inhalt der Offenbarung und der Glaubenserfahrung Israels, kommt auf bedeutsame Weise im bräutlichen Bündnis zwischen Mann und Frau zum Ausdruck. [...] Ihr Liebesband wird zum Abbild und Symbol des Bundes, der Gott und sein Volk verbindet.“ (FC 12)

---

<sup>35</sup> Vgl. Schneider, „Ego coniungo vos...“, 19f.

<sup>36</sup> Vgl. Müller, Bausteine zur theologischen Ethik, 250.

<sup>37</sup> Vgl. Kneips-Port Le Roi, Die Ehe als Sakrament, 58

Mann und Frau binden sich durch die Ehe untrennbar aneinander und werden ein Fleisch (vgl. Eph 5,31). Als von Gott gestiftete Institution ist die sakramental geschlossene Ehe unauflöslich. Der unauflösliche Charakter der Ehe ist nach katholischem Verständnis nicht nur ein theologisches Konstrukt, sondern entfaltet sich auf anthropologischer Ebene aus der Einmaligkeit und Würde des menschlichen Subjekts. Die sakramentale Symbolik ergibt sich aus der Natur der partnerschaftlichen Liebe, die auf die ganzheitlich gegenseitige Annahme und die Zukunft ausgerichtet ist.<sup>38</sup>

„Die treue, unauflösliche und ausschließliche Bindung, die Christus und die Kirche miteinander vereint [...], entspricht einer ursprünglichen anthropologischen Gegebenheit, nach der der Mann sich definitiv an eine einzige Frau binden soll und umgekehrt (vgl. Gen 2, 24; Mt 19, 5).“ (SC 28)

Die Kirche betrachtet die Ehe als Institution, die bereits in der menschlichen Schöpfungsordnung grundgelegt wurde. Gott hat die Menschen aus Liebe geschaffen und zur Liebe berufen (vgl. FC 11). Er selbst ist Liebe (vgl. 1 Joh 4, 8) und formte Mann und Frau nach seinem Bilde (vgl. Gen 1, 27). Demnach bildet die Liebe zwischen Mann und Frau, die in der Ehe Festigkeit findet, einen Bestandteil der Gottesebenbildlichkeit.<sup>39</sup>

Da die *causa materialis* der Ehe in der menschlichen Grundwirklichkeit selbst besteht, kann es keine Ehe von Christen geben, die nicht zugleich Sakrament ist. Dennoch bringt erst die liturgische Feier verbunden mit den entsprechenden priesterlichen Handlungen den tatsächlichen Inhalt des Sakramentes zum Ausdruck.<sup>40</sup>

Ausgangspunkt einer sakramental gültigen Ehe ist der Konsens, durch den die Ehepartner freiheitlich ihren Willen zu einer gemeinsamen und dauerhaften Partnerschaft bekunden. Eine gerechte Eheschließung muss auf der Freiheit der Brautleute basieren, die das Sakrament der Ehe mit dem Wissen und in der Absicht begehen, ein gemeinsames Leben zu teilen, das auf Gegenseitigkeit, Gleichheit und Fruchtbarkeit gründet.<sup>41</sup> Die Freiheit

---

<sup>38</sup> Vgl. Schockenhoff, Chancen zur Versöhnung, 81.

<sup>39</sup> Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Band 1, 387.

<sup>40</sup> Vgl. Schneider, „Ego coniungo vos...“, 82 ff.

<sup>41</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 289.



und die Würde des Menschen liegen der Ehe zu Grunde und sind konstitutiv für das eheliche Versprechen.

Die Sakramentalität der Ehe wirkt dauerhaft in der ehelichen Paarbeziehung fort. Sie umfasst das gesamte gemeinschaftliche Leben der Ehegatten und ist eine dauerhafte Repräsentation der Beziehung Christi zu seiner Kirche.<sup>42</sup>

Gleichzeitig steht das Ehesakrament immer unter den Bedingungen menschlicher Endlichkeit und kann auch nur unter diesen wirken. Die im Sakrament bekundete Unauflöslichkeit, wird durch den Tod eines der Partner aufgelöst, denn im Himmel gibt es keine Ehe (vgl. Mk 12, 18-27).<sup>43</sup>

Die sakramentale Ehe stellt die Partner vor einen hohen Anspruch, dem sie nur durch die heilswirksame Gnade Gottes vollkommen gerecht werden können.

Die Rede von der Sakramentalität soll keine Überstrapazierung menschlicher Liebe bedeuten, die die Ehepartner an der Verwirklichung zu hoher Ideale scheitern lässt. Stattdessen berücksichtigt das Konzept der sakramentalen Ehe die Fehlbarkeit des Menschen. Es trägt der Tatsache Rechnung, dass eine perfekte Liebe zwischen zwei Menschen nicht bestehen kann und stellt die fragile Liebe in das Wirkfeld göttlicher Gnade. Der Mensch will um seiner selbst bejaht werden und ist auf eine endgültige Annahme hin ausgelegt. Diese endgültige Bejahung der eigenen Person kann im ehelichen Versprechen erfahrbar werden. Das Ehegelübde bringt keinen Bund auf Probe oder auf Zeit zum Ausdruck, sondern ist nach vorne hin geöffnet und auf die Dauer des gemeinsamen Lebens ausgelegt. Die Unauflöslichkeit als Wesenseigenschaft der Ehe wird durch die sakramentale Gnade gestärkt und unterstützt.<sup>44</sup> Die Ehe als Sakrament eröffnet demnach einen Horizont, der positiv zum dauerhaften Gelingen der partnerschaftlichen Verbindung beitragen kann. Durch die im Sakrament der Ehe vermittelte Gnade werden die Brautleute in die Lage versetzt, am Treueversprechen des Anfangs festzuhalten. Dieses Versprechen kann angesichts der Unvorhersehbarkeit menschlichen Lebens zu einer unumstößlichen Sicherheit werden. Vor dem Hintergrund einer unwägbaren Zukunft, kann das „Ja“ des Partners, das zeichenhaft für das „Ja“ Gottes

---

<sup>42</sup> Vgl. Kneips-Port Le Roi, Die Ehe als Sakrament, 254.

<sup>43</sup> Vgl. Scheule, Sakrament der Schwierigkeit, 214.

<sup>44</sup> Vgl. Knapp, „...bis das der Tod uns scheidet?“, 111.

zum Menschen steht, Halt und Hoffnung geben.<sup>45</sup> Für die Partner kann es eine Entlastung bedeuten, dass sie die göttliche Liebe gegenseitig für sich erbitten und unterstellen können. Aus diesem Grund vergewissern sich die Brautleute durch das Sakrament der Gnade Gottes, auf die sie das gemeinsame Leben ausrichten wollen. Die Beziehung ist durch das heilswirksame Zeichen des Sakraments auf der Zusage Gottes gegründet und durch diese verbürgt. Aufgrund der liebevollen Zuwendung Gottes unterliegt der Erfolg der Paarbeziehung nicht mehr alleine ihrer menschlichen Fehlbarkeit. Die Sakramentalität der Ehe befreit die Ehepartner von der Vorstellung alle Aufgaben aus eigener Kraft bewältigen zu müssen. Da die Ehe auf der dauerhaft glückenden Zuwendung Gottes basiert, können die Ehegatten sich im Vertrauen auf vollkommenen Rückhalt auf das Gelingen der ehelichen Liebe verlassen.<sup>46</sup>

Die sakramentale Ehe setzt ein klares Statement gegen jede Form von Idealisierung oder Übersteigerung der romantischen Liebe. Die zwischenmenschliche Liebe kann per se keine Erlösung für die Partner mit sich bringen, sondern sie bedarf der Erlösung, wenn sie gelingen soll. Die Sakramentalität der Ehe beschreibt nicht einen realitätsfernen Idealismus, sondern einen realistischen Blick auf die menschliche Wirklichkeit, der um die Zerbrechlichkeit der Lebensformen weiß.<sup>47</sup>

Die Ehe als Bündnis des Menschen zu Gott, kann den Bund der Partner stärken und zum Wachstum der zwischenmenschlichen Liebe beitragen.

## **2.4 Kirchenrechtliche Betrachtung der Ehe**

Die Bezeichnung der Ehe als Bund, die im II. Vatikanischen Konzil erstmals verwendet wurde und weitreichende Auswirkungen auf das Verständnis der sakramentalen Ehe hatte, fand auch im katholischen Kirchenrecht Eingang. Der *Codex Iuris Canonici*, der 1983 auf der Grundlage des II. Vatikanums vollständig überarbeitet wurde, definiert die Ehe als

„Ehebund durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche

---

<sup>45</sup> Vgl. Müller, Bausteine zur theologischen Ethik, 252.

<sup>46</sup> Vgl. von Stosch, Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?, 91.

<sup>47</sup> Vgl. Scheule, Sakrament der Schwierigkeit, 218.

Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung der Nachkommenschaft hingeordnet ist, [...]“ (Can. 1055 §1 CIC/1983).

Zudem wird der ehekonstitutive Konsens betont und die Eheschließung als ein gegenseitiger Akt des Sich-Schenkens und als bedingungslose Annahme des Anderen verstanden. Erst durch den freien Willensakt der Partner kann eine kirchenrechtlich gültige Ehe geschlossen werden (vgl. Can. 1057 CIC/1983).<sup>48</sup> Der Konsensaustausch markiert den Beginn der ehelichen Partnerschaft und der damit verbundenen Rechten und Pflichten. Hierbei unterliegt die Eheschließung von katholischen Christen der Formpflicht, die die Mitwirkung der Kirche notwendig macht. Das Kirchenrecht sieht vor, dass eine gültige Eheschließung in Anwesenheit eines Ordinarius, Orts Pfarrers oder Diakons und zwei Zeugen geschlossen werden muss. Auf diese Weise kann der freie Wille der Partner und die Rechtmäßigkeit des Eheversprechens festgestellt werden.<sup>49</sup> Rechtmäßig ist das Zustandekommen der Eheschließung, wenn der Konsens ordnungsgemäß (*legitime*) kundgetan wurde und die Ehepartner rechtlich zur Eheschließung befähigt (*iure habiles*) sind. Um die rechtliche Befähigung der Partner feststellen zu können, listet das kanonische Gesetzbuch sogenannte trennende Ehehindernisse auf. Diese machen die Partner kirchenrechtlich unfähig eine gültige Ehe zu beschließen. Zu den Ehehindernissen gehören unter anderem mangelndes Alter, Impotenz, eine bereits geschlossene Ehe, die Weihe oder ein anderes öffentliches und ewiges Gelübde, Religionsverschiedenheit, die Entführung der Braut und die Blutsverwandtschaft (vgl. Can. 1083-1093 CIC/1983).<sup>50</sup> Die rechtliche Befähigung zu einer gültigen Verehelichung kann jedoch nicht nur aufgrund der Unfähigkeit zu einer Vermählung (*inhabilitas*), sondern auch aufgrund eines Unvermögens (*incapacitas*) zur Eheschließung untersagt bleiben. Letzteres liegt dann vor, wenn einer der Brautleute keinen hinreichenden Vernunftgebrauch aufweist (vgl. Can. 1095 §1 CIC/1983) oder unter einem Mangel an Urteilsvermögen leidet (vgl. Can. 1095 §2 CIC/1983).<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Vgl. Hoffmann-Klein, Unauflösliche Ehe und wiederverheiratete Geschiedene, 162.

<sup>49</sup> Vgl. Graulich, Am Anfang war es nicht so..., 139 ff.

<sup>50</sup> Vgl. Graulich, Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst, 152.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 152.

Ein gültig geschlossener Ehebund zwischen Getauften, dem keine trennenden Ehehindernisse zu Grunde lagen, ist immer zugleich Sakrament (vgl. Can. 1055 §2 CIC/1983). Rechtlich hängt die Sakramentalität der Eheschließung dadurch nicht mit dem Glauben der Partner zusammen, sondern mit der Taufe. Da der Glaube der Eheanwärter nicht ermittelt werden kann, muss die Taufe als Kriterium für das Sakrament der Ehe dienen. Dies bedeutet, dass von jedem Christen, der heiratet, erwartet wird, dass er dies im Bewusstsein um die Sakramentalität der Ehe tut.<sup>52</sup> Im Hinblick auf das Sakrament gewinnen die Einheit und die Unauflöslichkeit als Wesenseigenschaften der christlichen Ehe besondere Beständigkeit (vgl. Can.1056 CIC/1983). Eine kirchenrechtlich gültig geschlossene Ehe muss daher bis zum Tod einer der beiden Partner als unauflöslich gelten.

Dies gilt auch für die Ehen von getauften Nichtkatholiken, denn diese wurden 1741 durch die *Declaratio Benedictina* von der Formpflicht befreit und gelten somit ebenfalls als sakramental und unauflöslich.<sup>53</sup>

Sowohl für Katholiken als auch für nicht Katholiken gilt daher, dass der Ehevertrag untrennbar mit dem Sakrament der Ehe verbunden ist. Die Ehepartner erhalten keine Wahl eine nicht-sakramentale Ehe zu schließen.<sup>54</sup>

Damit eine standesamtlich geschlossene Ehe auch für Katholiken volle Gültigkeit erhält, müssen diese jedoch eine Dispens einholen, denn das Sakramentalverständnis der Kirche sieht für Katholiken die Formpflicht und damit den liturgischen Vollzug als einen wichtigen Bestandteil der ordentlichen Rechtsform an.<sup>55</sup> Allerdings kennt das kanonische Recht für zivile Ehen die sogenannte Heiligung an der Wurzel. Diese macht es möglich, Ehen, die nicht von Anfang an kirchlich geschlossen wurden, rückwirkend kirchenrechtlich gültig zu machen. Sie dient als pastorales Instrument durch das eine Ehe nachträglich einen sakramentalen und unauflöschlichen Status erhalten kann.<sup>56</sup>

Seit der letzten Überarbeitung des kanonischen Gesetzbuchs, die 1983 im Rahmen des II. Vatikanischen Konzils stattfand, wurde das im *Codex Iuris Canonici* enthaltene Eherecht nicht mehr grundlegend verändert. Auch die

---

<sup>52</sup> Vgl. Aymans, Sakramentale Ehe, 127f.

<sup>53</sup> Vgl. Graulich, Am Anfang war es nicht so...,143.

<sup>54</sup> Vgl. Aymans, Sakramentale Ehe, 129.

<sup>55</sup> Vgl. Schneider, „Ego coniungo vos...“, 97.

<sup>56</sup> Vgl. Graulich, Am Anfang war es nicht so...,151.

innerkirchlichen Debatten, die zur Veröffentlichung des apostolischen Lehrschreibens *Amoris laetitia* führten, brachten bisher nur wenige rechtliche Konsequenzen mit sich.

## **2.5 Das Eheverständnis in *Amoris laetitia***

Die Veröffentlichung des apostolischen Schreibens *Amoris laetitia* markiert den vorläufigen Abschluss eines synodalen Wegs, der von Papst Franziskus eingeschlagen wurde, um sich mit den wichtigen Fragen von Ehe und Familie auseinander zu setzen.

Das Vorgehen, das zur nachsynodalen Verlautbarung von *Amoris laetitia* führte, bildete eine Neuheit und entsprang dem päpstlichen Wunsch die Bischofssynoden stärker in die gesamtkirchlichen Diskussionen und die Entscheidungsfindung mit einzubeziehen. Zu diesem Zweck rief Papst Franziskus bereits im Herbst 2014 eine außerordentliche Synodenversammlung ein, welche sich mit den entscheidenden Thematiken von Ehe und Familie beschäftigen sollte. Dieser ersten Synode folgte im Herbst 2015 eine ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, die sich ebenfalls der besagten Materie widmete. Zur Vorbereitung der Synoden fand nicht nur eine Befragung der verschiedenen Bischofskonferenzen statt, sondern auch eine Meinungsumfrage an der Basis. Hierbei konnten sich die Gläubigen weltweit zu dem Problemfeld äußern. Die hohe Beteiligung der Gläubigen an der Umfrage zeigt, dass die katholische Gemeinschaft diesen Themenfeldern, von denen sie sich selbst betroffen fühlt, ein besonders hohes Interesse entgegenbringt.<sup>57</sup>

Das nachsynodale Schreiben *Amoris laetitia* stellt nicht einfach eine Verlautbarung des obersten Lehramts dar, sondern ist das Ergebnis intensiver Diskussionen. Es war nicht die Absicht des Papstes, mit der Macht der ihm verliehenen Autorität neue lehramtliche Inhalte zu verkünden. Stattdessen basiert *Amoris laetitia* auf gemeinsamen Beratungen. Es bündelt die Erträge der beiden Bischofssynoden, sowie der Umfragen und führt diese weiter.<sup>58</sup>

Bereits der Titel, den Franziskus für die Verlautbarung wählt, ist richtungsweisend. Er stellt das programmatische Motiv dar, unter dem der

---

<sup>57</sup> Vgl. Koch, *Amoris laetitia*, 364.

<sup>58</sup> Vgl. Goertz/ Witting, *Wendepunkt für die Moralthologie?*, 36.

gesamte Text zu verstehen ist. Franziskus spricht über *Amoris laetitia*, die Freude der Liebe, die er den Menschen nahebringen will. In diesem Zusammenhang bezieht er sich nicht nur auf eine romantische Liebe, sondern eine tragfähige, dauerhafte Liebe, die einem dynamischen Prozess unterliegt.

Diese Liebe wird zum ethischen Leitgedanken, der sich durch das gesamte Schreiben zieht. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich in der deutschen Übersetzung an mehr als 450 Textstellen Variationen des Wortes Liebe finden.<sup>59</sup> Die Liebe ist das zentrale Thema und zugleich auch Ziel und Weg, auf dessen Linie *Amoris laetitia* argumentiert. Das päpstliche Schreiben wirbt für den Erhalt einer affektiven Liebe, die in der Ehe Beständigkeit, Festigkeit und Endgültigkeit erfahren soll und die Gefühle von Zärtlichkeit und erotischer Leidenschaft ebenfalls mit einbezieht.

Die Institutionalität der ehelichen Verbindung erschließt sich bei Franziskus nicht ausschließlich aus ihren rechtlichen und gesellschaftlichen Funktionen, sondern auch aus ihrer Bestimmung als Schutzraum für die Liebe der Partner, in der diese wachsen kann. Sie entspringt dem menschlichen Wunsch nach stabilen Formen. *Amoris laetitia* möchte die Ehe nicht auf ihre Formalität, ihre Rituallität oder die mit ihr einhergehenden Konventionen reduzieren, sondern sie von der Liebe her begreifen. Diese Liebe fußt in der Freundschaftslove und wird als deren höchste Verwirklichungsstufe betrachtet.<sup>60</sup>

Interessant ist hierbei, dass Franziskus nicht von der Liebe als *caritas* spricht, sondern stattdessen das lateinische Wort *amor* verwendet. Die begriffliche Wendung *amor* hat im Gegensatz zu dem Begriff *caritas* eine sinnliche Komponente und schließt die leidenschaftliche Dimension der Liebe mit ein.<sup>61</sup> *Amoris laetitia* greift in der Rede über die Sexualität die thomatische Lehre auf, wonach die Lust als Gefühlsregung weder als gut noch als schlecht zu bewerten ist (vgl. AL 145). Die moralische Bewertung menschlicher Leidenschaft kann erst auf der Basis der zugrundeliegenden Haltung erfolgen. Wie das II. Vatikanische Konzil weist auch *Amoris laetitia* eine augustinische Verurteilung der Lust zurück und betrachtet diese stattdessen wohlwollend als Ort des Vollzugs ehelicher Liebe.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Vgl. Goertz/ Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie?., 74.

<sup>60</sup> Vgl. Hilpert, Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde, 256 f.

<sup>61</sup> Vgl. Goertz/ Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie?, 12.

<sup>62</sup> Vgl. Schockenhoff, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?, 155.

„Wir müssen die erotische Dimension der Liebe keineswegs als ein geduldetes Übel oder als eine Last verstehen, die zum Wohl der Familie toleriert werden muss, sondern müssen sie als Geschenk Gottes betrachten, das die Begegnung der Eheleute verschönert.“

(AL 151)

Die partnerschaftliche Leidenschaft wird in *Amoris laetitia* nicht nur als Quelle der Fruchtbarkeit betrachtet, sondern erhält insbesondere als Ausdrucksgestalt der Liebe besondere Wertschätzung. Die eheliche Sexualität wird nicht nur in Bezug auf die Elternschaft gewürdigt, sondern wird dieser vorgeordnet. Die Fortpflanzung stellt daher keinen autonomen Zweck mehr dar, sondern muss als ein Gut betrachtet werden, das sich aus der ehelichen Liebe ableitet.

*Amoris laetitia* wendet sich zudem gegen eine naturrechtliche Konzeption der geschlechtlichen Lust, die die Ehe als Vollzugsort von legitimer, weil naturgemäßer Sexualität versteht. Die Kategorie der Natur wird in *Amoris laetitia* fast gänzlich durch die Kategorie der Person abgelöst.<sup>63</sup> Ehe wird in diesem Kontext nicht hauptsächlich als Ort der Familiengründung verstanden, sondern vor allem als ein Raum betrachtet, in dem Liebe, Zärtlichkeit und Leidenschaft ausgetauscht werden können.<sup>64</sup>

„Denn die Ehe ist ‚nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt‘, sondern damit die gegenseitige Liebe ‚ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife‘.“ (AL 125)

Im Gegensatz zu *Gaudium et spes* findet an dieser Stelle eine Bedeutungsverschiebung statt. Die Vorrangstellung der Liebe stellt das Resultat eines geschichtlichen Lernprozesses dar und darf keineswegs als selbstverständlich betrachtet werden. Die Ausrichtung auf die Liebe wird in *Amoris laetitia* mit einer expliziten Selbstkritik verknüpft, die Bedauern darüber zum Ausdruck bringt, dass die bisherige lehramtliche Verkündigung und Pastoral die eheliche Liebe durch die Fokussierung auf die Nachkommenschaft oftmals überlagert hat (vgl. AL 36).<sup>65</sup>

Mit der Akzentuierung der ehelichen Liebe geht auch die Wertschätzung der Person als Subjekt einher. Die Gleichberechtigung und Wechselseitigkeit der

---

<sup>63</sup> Vgl. Goertz/ Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie?, 65.

<sup>64</sup> Vgl. Knop, *Amoris laetitia* - Über die Liebe in der Familie, 19 f.

<sup>65</sup> Vgl. Hilpert, Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde, 261.

Geschlechter bildet für Franziskus in diesem Zusammenhang fundamentalen Bestandteil einer gerechten Paarbeziehung. Die Wertschätzung der jeweiligen Identität, der individuellen Rolle und der damit verbundenen Aufgaben trägt maßgeblich zur Qualität der Ehe bei. Die Freude, für die Franziskus wirbt, kann sich in der Ehe nur entfalten, wenn sie als Institution betrachtet wird, in der die Partner die unvertretbare Individualität und Freiheit des anderen achten. Die gesellschaftliche Entwicklung, die weltweit zu der immer deutlicheren Anerkennung der Würde der Frau führt, wird in *Amoris laetitia*, als Werk des Heiligen Geistes bezeichnet (vgl. AL 54).

Zudem lehnt das apostolische Schreiben jede Form von sexueller Unterdrückung und Gewalt kategorisch ab. Die Aufnötigung von Geschlechtsverkehr oder die geschlechtliche Unterwerfung des Partners kann niemals als Ausdruck einer wahren Liebe verstanden werden.<sup>66</sup>

Als ein Bündnis, das auf Konsens beruht, in dem die Würde des Partners geachtet wird und in dem die partnerschaftliche Liebe Ausdruck findet, spiegelt die Ehe den Bund Gottes mit seiner Kirche. Das nachsynodale Schreiben *Amoris laetitia* rezipiert den Bundesbegriff, der im II. Vatikanum zur Anwendung kam, und folgt der Argumentationslinie von *Gaudium et spes*. Franziskus greift das konziliare Eheverständnis auf und beschreibt das Idealbild der Ehe als einen Bund zwischen Mann und Frau, in der gegenseitige Liebe und Treue praktiziert wird und die auf Kinder ausgerichtet ist.<sup>67</sup>

„Die christliche Ehe, ein Abglanz der Vereinigung Christi zu seiner Kirche, wird voll verwirklicht in der Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die sich in ausschließlicher Liebe und freier Treue einander schenken, einander gehören bis zum Tod, sich öffnen für die Weitergabe des Lebens und geheiligt sind durch das Sakrament.“ (AL 292)

Die Ehe wird in *Amoris laetitia* gegenüber dem Stand der Ehelosigkeit als gleichwertige kirchliche Berufung verstanden. Sie ist damit konkrete Form der Nachfolge Christus und ein christologisches Zeichen. Außerdem verkörpert sie die sakramentale Darstellung der göttlichen Trinität.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Vgl. Knop, *Amoris laetitia* - Über die Liebe in der Familie, 20f.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 24.



Wie schon *Gaudium et spes* betrachtet auch *Amoris laetitia* die eheliche Liebe als eine Repräsentation der Liebe Christus zum Menschen. Allerdings relativiert Franziskus die hohen Ansprüche, die mit einem solchen Vergleich einhergehen. Im Hinblick auf die menschliche Fehlbarkeit und Endlichkeit kann die eheliche Liebe niemals ein vollkommenes Abbild der Liebe Gottes verkörpern. Die Liebe, die in der Ehe gelebt wird, stellt lediglich ein zerbrechliches Abbild der göttlichen Liebe dar und kann das Bündnis zwischen Christus und der Kirche nicht gänzlich perfekt darstellen.<sup>69</sup>

„Man sollte nicht zwei begrenzten Menschen die gewaltige Last aufladen, in vollkommener Weise die Vereinigung nachzubilden, die zwischen Christus und seiner Kirche besteht, denn die Ehe als Zeichen beinhaltet einen ‚dynamischen Prozess von Stufe zu Stufe entsprechend der fortschreitenden Hereinnahme der Gabe Gottes‘.“  
(AL 122)

Ehe und partnerschaftlichen Beziehungen werden in *Amoris laetitia* als dynamische und prozessuale Wirklichkeiten aufgefasst. Sie sind kein starrer Sachverhalt, sondern ein gemeinsamer Lebensentwurf, der die Partner vor immer wieder neue Herausforderungen stellt. Die Liebesbeziehung kann sich innerhalb des Schutzes, den die Institutionalität bietet, den jeweiligen Aufgaben stellen und an ihnen wachsen.<sup>70</sup> Begreift man die Ehe als einen Prozess, kann man die jeweiligen Realisierungsbedingungen berücksichtigen. So entsteht die Möglichkeit die Vielfalt an komplexen Beziehungssituationen wahrzunehmen, denn jede eheliche Verbindung hat eine ganz eigene Dynamik, die in unterschiedlichen Ausdrucksformen, Gefährdungen, Ritualen und Verbindlichkeiten zum Ausdruck kommen kann. Selbstkritisch bemerkt Franziskus, dass die übertriebene Idealisierung des Ehesakraments, die die realen Situationen der Familie außer Acht gelassen hat, der Ehe in der Vergangenheit geschadet hat (vgl. AL 36).

Da allgemeine Regelungen der tatsächlichen Lebenswirklichkeit der Christen nicht gerecht werden, bringt Franziskus ihnen eine grundlegende Skepsis entgegen. Er betont zwar die Wichtigkeit einer einheitlichen Lehre, bemerkt

---

<sup>69</sup> Vgl. Goertz/ Witting, Wendepunkt für die Moralthologie?, 75.

<sup>70</sup> Vgl. Hilpert, Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde, 265.

jedoch auch, dass diese kein Hindernis für eine pastorale Unterscheidung darstelle.<sup>71</sup>

Hierbei bezieht er sich auf Thomas von Aquin und führt aus, dass ein und dieselbe Norm mit Blick auf die Situation zu unterschiedlichen praktischen Bewertungen führen kann. Die aristotelische Tugendethik wird in der thomasischen Lehre mit der ethischen Prinzipienreflexion verbunden. In dem *Amoris laetitia* diese Konzeption aufgreift, überwindet es die neuscholastische Aktmoral.<sup>72</sup>

Franziskus bezieht sich in *Amoris laetitia* auf das theologische Prinzip der Gradualität und verwendet es phänomenologisch zur Erfassung der realen Situation der Ehepartner und zu ihrer gewissenhaften Beurteilung. Anhand der Gradualität soll nicht nur die Situation selbst, sondern auch die jeweilige Verantwortung der Personen für die aktuellen Begebenheiten und die Möglichkeiten für die Zukunft betrachtet werden.<sup>73</sup> Die Aufmerksamkeit gilt hierbei dem Subjekt der Moral und dem moralischen Ethos des Einzelnen. Das Gewissen der Gläubigen spielt in diesem Kontext eine entscheidende Rolle. Da die Betroffenen mit ihrer jeweiligen Lage vertraut sind, unterliegt die Einschätzung der Gegebenheiten in erster Linie ihrem eigenen Gewissen. Franziskus betrachtet es als Aufgabe der Kirche „die Gewissen zu bilden, nicht aber [...], den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen“ (AL 37).

Die Gläubigen sollen als Subjekt der Kirche ernstgenommen werden.<sup>74</sup> Dies hat erhebliche pastorale Konsequenzen. Die Schwierigkeiten, die in einer Ehe auftreten können, sollen im Sinne von *Amoris laetitia* nicht pastoral verurteilt, sondern ernst genommen werden. Franziskus geht es nicht um eine Gerichtsrede, sondern um eine Lobrede über die Liebe.<sup>75</sup> Aus diesem Grund findet er in *Amoris laetitia* einen neuen pastoralen Sprachduktus und schlägt einen bisher ungekannten Ton an. Franziskus will in seinem apostolischen Schreiben weder kritisieren oder moralisieren noch indoktrinieren. Stattdessen möchte er realistisch von den Freuden und den Schwierigkeiten sprechen, die im Rahmen ehelicher Liebe auftreten können.<sup>76</sup> Es geht ihm weniger um die

---

<sup>71</sup> Vgl. Schockenhoff, Theologischer Paradigmenwechsel und neue pastorale Spielräume, 241.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 244.

<sup>73</sup> Vgl. Knop, *Amoris laetitia* – Über die Liebe in der Familie, 30

<sup>74</sup> Vgl. Goertz/ Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie?, 90 f.

<sup>75</sup> Vgl. Sievernich, Von der Bischofssynode zum post-synodalen Schreiben *Amoris laetitia*, 232.

<sup>76</sup> Vgl. Kasper, „*Amoris laetitia*“: Bruch oder Aufbruch?, 724.

Einschärfung von Gesetzmäßigkeiten und Verboten als um die Veranschaulichung der Chancen, die die Ehe als gewählter Lebensweg mit sich bringen kann. Die moralischen Gesetze der Kirche sollen nicht als Selbstzweck verstanden werden.

Aus diesem Grund ruft er zur Wiederentdeckung der Barmherzigkeit auf. Sie soll im Zentrum der pastoralen Bewertung und Begleitung der verschiedenen familiären Konstellationen stehen.<sup>77</sup> Die Barmherzigkeit ist eine zentrale Vokabel der Theologie des Papstes. Sie „ist für Franziskus das erste Attribut der alles und alle umfassenden, helfenden und verzeihenden Güte Gottes.“<sup>78</sup> Aus der Barmherzigkeit erfolgt die Grundbestimmung, dass die Kirche „niemanden auf ewig“ (AL 296) verurteilen möchte.

Obwohl Franziskus die bestehenden Lehren über Ehe und Familie gar nicht oder wenn überhaupt nur marginal ändert, beschreibt die apostolische Verlautbarung *Amoris laetitia* einen Perspektivwechsel. Aus diesem Grund sind Goertz und Witting der Meinung, dass *Amoris laetitia* einen neuen pastoralen Weg der Differenzierung beschreitet, der ein einfaches Zurück zu bisher geltende Normen nur schwer möglich macht.<sup>79</sup>

### **3 Ehe und Partnerschaft als Ressourcen der Gesellschaft**

Die Ehe ist nicht nur eine kirchliche, sondern auch eine staatliche Institution. Als solche hat sie gesellschaftliche Funktionen und geht gesetzlich mit bestimmten Rechten und Pflichten einher. Die Ehe und die Familie stellen eine kaum zu überschätzende Ressource der Gesamtgesellschaft dar, die wesentlich zu deren Tragfähigkeit beiträgt. In ihren Zuständigkeitsbereich fallen sowohl die biologische Regeneration, als auch die Erziehung der nachfolgenden Generationen und damit einhergehend die Bildung des Humanvermögens.<sup>80</sup> Lange Zeit diente die Ehe als Mittel zur Regelung der Erbfolge und zur Herstellung von Familienbanden. Sie machte es möglich sexuelle Rechte und Pflichten zu erlangen und die Legitimität der Kinder zu gewährleisten. Insbesondere zur Feststellung der Vaterschaft leistete die Ehe einen wichtigen

---

<sup>77</sup> Vgl. Hilpert, Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde, 251.

<sup>78</sup> Goertz/ Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie?, 77.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 73.

<sup>80</sup> Vgl. Weiß, Ehe, nichteheliche Lebensgemeinschaften und eingetragene Lebenspartnerschaften im säkularen staatlichen Umfeld aus kirchlicher Sicht, 448.

Beitrag und diene so dem allgemeinen Wohl. Außerdem fiel die Aufgabe der Kindererziehung ebenfalls in den familiären Bereich, der über die Ehe definiert werden konnte.<sup>81</sup> Da die menschliche Nachkommenschaft über eine lange Zeit hinweg pflegebedürftig ist, erfüllte die Ehe eine evolutionäre Zweckmäßigkeit. Aus diesem Grund galt die Ehe in verschiedenen Kulturen schon immer als schützenswerter Raum. Die Gesellschaften hatten ein Interesse daran, Ehe und Familie zu privilegieren, zu schützen und zu fördern, denn sie entsprang nicht nur dem Wunsch der Partner, sondern brachte der Gemeinschaft ebenso Vorteile.<sup>82</sup> Auch in Deutschland erfreut sich die Ehe einer besonderen Rechtsgunst. Der Artikel 6 des Grundgesetzbuchs stellt Ehe und Familie unter den besonderen Schutz des Staates.<sup>83</sup> Eine Eheschließung signalisiert die rechtswirksame Bereitschaft der Partner füreinander Verantwortung zu tragen. Sie zeigt eine sichtbare und nach außen transparente Verlässlichkeit, die einer inoffiziellen Partnerschaft nur teilweise zugesprochen werden kann. Das staatliche Ehegelübde entzieht die Beziehung dem Belieben der Partner und kann als Ordnungsgrundlage des Gemeinwesens dienen.<sup>84</sup> Außerdem kann die Ehe als eine Vorstufe zur Familie verstanden werden, wodurch ihr besonderer Rechtsschutz zusätzlich legitimiert wird.

Die Ehe kann jedoch nicht nur als eine Ressource der Gesellschaft, sondern darüberhinaus als eine Ressource für die Ehepartner verstanden werden. Sie bedeutet für diese ein eindeutiges Band der Zugehörigkeit, Identität, Verwandtschaft und Verantwortung.

Dass Ehe und Familie wichtige Funktionen im Leben eines Menschen einnehmen können, zeigt auch die wirtschaftswissenschaftliche Glücksforschung. Hier werden intakte familiäre Bande unter den sieben Glücksfaktoren als der wichtigste angesehen.<sup>85</sup>

Allerdings hat sich die soziologisch fassbare Form der Ehe in der Geschichte verändert. Während die Ehe früher einen Dienst am Fortbestand der Gesellschaft leistete, wurde sie im Laufe der Zeit immer mehr zur Festigung der emotionalen Verbindung herangezogen. In der heutigen Zeit wird die Ehe

---

<sup>81</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 123. ;

Vgl. Thomas, Ehe und Familie – Wurzel, nicht Konstrukt der Gesellschaft, 123.

<sup>82</sup> Vgl. Spieker, Ehe und Familie als Ressource der Gesellschaft, 33.

<sup>83</sup> Vgl. Deutscher Bundestag, Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland.

<sup>84</sup> Vgl. Schockenhoff, Am „besonderen Schutz“ festhalten, 190.

<sup>85</sup> Vgl. Spieker, Ehe und Familie als Ressource der Gesellschaft, 34.

zunehmend als ein Vertrag verstanden, der zwischen zwei autonomen Individuen geschlossen wird und unter bestimmten Umständen auch wieder aufgelöst und geschieden werden kann.<sup>86</sup>

Längst ist die Ehe nicht mehr der einzige gesellschaftlich anerkannte Bereich, in dem Kinder gezeugt und erzogen werden können. Familie wird immer weniger über die Ehe definiert. Hinzu kommt, dass die Ehe als Rechtsinstitution in der Vergangenheit zunehmend Konkurrenz bekommen hat. Eingetragene Lebenspartnerschaften zwischen gleichgeschlechtlichen Paaren erhalten ebenfalls staatliche Anerkennung und Privilegien. Überdies plädieren immer mehr Politiker für eine staatliche Unterstützung von nicht-ehelichen Partnerschaften.

Nicht allein die Ehe, sondern jede Form der stabilen Partnerschaft, wird als gesellschaftliche Ressource betrachtet. Daher unterscheidet das staatliche Recht in Deutschland die Ehe immer weniger von anderen Lebensformen.<sup>87</sup>

Sowohl die kirchliche, als auch die staatliche Ehe ist in das Spannungsfeld der postmodernen Gesellschaft geraten.

#### **4 Ehe und Partnerschaft im Spannungsfeld der Moderne**

Die sich zunehmend schneller verändernden Lebensbedingung, die unter anderem durch eine immer stärkere Gewichtung von Individualität und Freiheit bedingt sind, haben dazu beigetragen, dass die Institution der Ehe in der heutigen Zeit häufig von anderen Lebensformen abgelöst wird. Die große Pluralität an Lebensentwürfen ist kennzeichnend für die postmoderne Gesellschaft. Dies wird auch anhand der gesellschaftlichen Umdeutung des Begriffs der Ehe deutlich. Für einen Großteil der deutschen Bevölkerung bedeutet Ehe nicht mehr zwangsläufig eine lebenslange Bindung, die auf die Zeugung von Kindern ausgerichtet ist. Ob innerhalb einer Ehe Kinder gezeugt werden oder nicht, obliegt einzig und alleine dem freien Entschluss der Partner, die aufgrund der Empfängnisverhütung dazu befähigt sind, sich bewusst gegen die Zeugung von Nachkommen zu entscheiden.

---

<sup>86</sup> Vgl. Schallenberg, Ethik des Scheiterns und sakramentale Ordnung, 187.

<sup>87</sup> Vgl. Scheule, Die Ehe - gut für uns, 7.

Die Verschiedengeschlechtlichkeit innerhalb der ehelichen Institution ist keineswegs mehr selbstverständlich und führte in der Vergangenheit vermehrt zu öffentlichen und politischen Debatten.<sup>88</sup>

Die Schwächung der traditionellen Ehe als allgemein anerkannte gesellschaftstragende Beziehungsform ist das Resultat einer Vielzahl an soziologischen Entwicklungen, die sich im Laufe des letzten Jahrhunderts vollzogen haben. Diese sollen im Folgenden thematisch aufgegriffen und vertieft werden.

#### **4.1 Ehe und Partnerschaft im Spannungsfeld von Freiheit und Bindung**

Die menschliche Freiheit ist ein herausstechendes Kennzeichen der modernen Gesellschaft und kann als eine der größten politischen Errungenschaften unserer Zeit angesehen werden.<sup>89</sup> Die Freiheit, die wir in modernen demokratischen Staaten erfahren, ist jedoch nicht nur politischer, sondern auch gesellschaftlicher Natur. Traditionelle Strukturen, welche das familiäre und soziale Zusammenleben regelten, sind in der heutigen Zeit oft nicht mehr vorhanden und schränken den individuellen Handlungsspielraum von Personen nicht länger ein. Zudem wird die freiheitliche Wahl der eigenen Lebensweise durch die wachsende Mobilität, die zunehmende Globalisierung und die zügig voranschreitende Technisierung ebenfalls verstärkt.

Die großen gesellschaftlichen, politischen und technologischen Entwicklungen, welche sich in den letzten Jahrhunderten vollzogen haben, haben die Menschen in eine offene Weltgesellschaft hineingeworfen. Sie bietet für jedes Individuum eine Vielzahl an Optionen zur Gestaltung des eigenen Lebens.<sup>90</sup> Diese Masse an Möglichkeiten führt dazu, dass die Zukunft immer schlechter planbar und voraussehbar wird.

Vor dem Hintergrund einer unwägbaren Zukunft erscheint es vielen Menschen nicht mehr sinnvoll, ein Versprechen zu geben, welches die eigene Freiheit bindet.

Die Ehe, die in der Romantisierung zunehmend als Freiheitsakt definiert wurde, gerät dadurch in das Spannungsfeld zwischen Freiheit und Bindung. Die eheliche Partnerschaft stellt eine bewusste Übernahme von Rechten und

---

<sup>88</sup> Vgl. Koch, „Mut zu unvollkommenen Lösungen“, 518.

<sup>89</sup> Vgl. Illouz, Warum Liebe weh tut, 115.

<sup>90</sup> Vgl. Scheule, Die Ehe- gut für uns, 7.

Pflichten dar. Sie geht mit Begrenzung und Verzicht einher und bedeutet daher in gewisser Weise eine Einschränkung der eigenen Freiheit.<sup>91</sup>

Eine dauerhafte Bindung einzugehen heißt, eine zukunftsweisende Wahl zu treffen. Das eheliche Versprechen bringt zwar eine Vielzahl an Handlungsmöglichkeiten mit sich, schließt jedoch andere grundsätzlich aus. Jemandem dauerhafte Treue zu versprechen, heißt daher auch bewusst einen begrenzten Lebensraum zu wählen.<sup>92</sup>

Grundsätzlich bedeutet jedoch jede Form von Handlung immer zugleich eine Einschränkung der eigenen Freiheit. Die menschliche Freiheit ist prinzipiell nicht beweisbar. Man kann sie lediglich als existent voraussetzen. Freiheit muss als unbedingt und transzendental gedacht werden. Sie wurzelt in ihrem eigenen nicht determinierten Entschluss. Sobald die Freiheit in einer Handlung Anwendung findet, verliert sie ihre Unbedingtheit und wird bedingt.<sup>93</sup>

Dies beschreibt ein Grunddilemma der menschlichen Freiheit. Sie ist zwar auf Unbedingtheit angelegt, kann diese jedoch nicht endgültig realisieren, sondern nur danach streben. Die menschliche Freiheit sucht nach Erfüllung. Da sie unbedingt ist, kann nur die menschliche Freiheit selbst adäquater Inhalt der eigenen Freiheit sein. Aus dieser Perspektive heraus muss man die Freiheit des Anderen zum Gehalt der eigenen Freiheit machen, um vollkommene Freiheit erlangen zu können. Die Freiheit des anderen muss dabei eine Würde erhalten, die der Würde der eigenen Freiheit entspricht. Dies ist dann möglich, wenn man durch die eigene bedingte Freiheit, die Freiheit des Anderen würdigt, anerkennt und bejaht.<sup>94</sup>

Die frei gewählte Hingabe der Menschen zueinander stellt demnach eine Verwirklichungsform menschlicher Freiheit dar. In dem ehelichen Versprechen, welches die Freiheit des anderen zum Gehalt der eigenen Freiheit macht, kann menschliche Freiheit daher realsymbolische Erfüllung finden.<sup>95</sup> Dies kann jedoch nur gelingen, wenn das eheliche Versprechen selbst freiheitlich geschieht und auf der Autonomie der Partner beruht.<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> Vgl. Römelt, *Zweite Ehe und Kommunionempfang*, 233.

<sup>92</sup> Vgl. Müller, *Bausteine zur theologischen Ethik*, 249.;  
Vgl. Knapp, „... bis der Tod uns scheidet?“, 113.

<sup>93</sup> Vgl. von Stosch, *Christlicher Glauben als Rezept für eine glückliche Ehe?*, 87.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 88f.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 92.

<sup>96</sup> Vgl. Farley, *Verdammt Sex*, 331 f.

Gleichzeitig entscheidet sich das Individuum durch die Ehe für eine bereits vorgegebene Wirklichkeit, die durch ihren institutionellen Charakter und für Gläubige auch durch die Sakramentalität nicht mehr veränderbar ist.<sup>97</sup>

Eine Eheschließung geht mit einer dauerhaften Verpflichtung einher. Sie lässt uns eine institutionelle Bindung eingehen, welche die eigene Sexualität und das gesamte gemeinsame Leben reglementiert. Durch die eheliche Bindung räumt man dem jeweiligen Partner einen Anspruch über sich selbst ein.<sup>98</sup> Die Verpflichtung, die man innerhalb einer Partnerschaft, beziehungsweise einer Ehe eingeht, ist dabei grundsätzlich gegenseitig. Im Eheversprechen treffen zwei Freiheiten aufeinander. Beide Partner erheben gleichsam Anspruch aufeinander und nehmen diesen entgegen. Die eheliche Bindung impliziert bereits einen Zweifel gegenüber der Zukunft und den eigenen noch kommenden Handlungen. Mit Hilfe des Eheversprechens versuchen die Gatten zu verhindern, dass sie in der Zukunft auf eine Art und Weise handeln, die sie gegenwärtig grundsätzlich ablehnen. Eine Verpflichtung einzugehen bedeutet, sich selbst Regeln aufzustellen, die nicht eingehalten werden, weil man muss, sondern weil man will. Die Ehe als Verpflichtung bedarf eines gegenseitigen Einverständnisses und dem persönlichen Einsatz. Durch das Eingehen einer partnerschaftlichen Verpflichtung sollen sich zuverlässige Erwartungen darüber einstellen, wie freie Personen sich zukünftig verhalten werden.

Viele Menschen sind jedoch in der heutigen Zeit nicht mehr dazu bereit, eine beständige Verbindung einzugehen. Dies hat mehrere Gründe. Zum einen hat sich die Lebensspanne der Menschen stark verlängert, so dass die Erfüllung einer lebenslangen Verpflichtung zunehmend unrealistisch wird.<sup>99</sup> Zum anderen haben Mobilisierung und Technisierung dazu beigetragen, dass die tatsächliche oder gedachte Auswahlmöglichkeit an potentiellen Partnern stark gestiegen ist. Angesichts dieses Übermaßes an Optionen wird es problematisch, eine dauerhafte Entscheidung zu treffen. Die wachsende Zahl an Möglichkeiten hemmt die Fähigkeit, sich auf einen einzigen und immer gleichbleibenden Beziehungspartner festzulegen.<sup>100</sup> Man sucht nicht länger nach einem zufriedenstellenden Lebensgefährten, sondern strebt zunehmend

---

<sup>97</sup> Vgl. Schallenberg, Ethik des Scheiterns und sakramentale Ordnung, 188.

<sup>98</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 286.

<sup>99</sup> Vgl. ebd., 291.

<sup>100</sup> Vgl. Illouz, Warum Liebe weh tut, 174.



nach optimierten Lösungen. Diese Maximierungsstrategie, die viele Menschen verfolgen, erschwert die dauerhafte Paarbeziehung maßgeblich.<sup>101</sup> Indem man sich liiert, trifft man eine Wahl und verzichtet gleichzeitig auf die Möglichkeit sein eigenes Wohl weiter zu steigern. Aus diesem Grund haben immer mehr Menschen Angst sich langfristig zu binden. Illouz unterscheidet diesbezüglich zwischen zwei verschiedenen Formen der Bindungsangst. Die hedonistische Bindungsangst definiert sich dadurch, dass angesichts der großen Vielfalt an Möglichkeiten keine Entscheidung getroffen werden kann. Im Gegensatz dazu ist die willenlose Bindungsangst dadurch gekennzeichnet, überhaupt keinen Partner zu wollen.<sup>102</sup>

Ein langfristiges Partnerschaftsprojekt, das ein Versprechen in die Zukunft darstellt, widerspricht dem modernen Ideal der eigenen Selbstverwirklichung. Der Begriff der Selbstverwirklichung bringt ein dauerhaftes Streben nach einem anderen Selbst zum Ausdruck. Dieses Streben geht mit einem andauernden Wachstum und ständiger Veränderung einher. Selbstverwirklichung bedeutet daher eine instabile Kontrolle über die eigene Person und suggeriert, dass man morgen ein anderer Mensch sein wird als heute.<sup>103</sup> Wenn man sich jedoch seiner selbst in der Zukunft nicht sicher sein kann, kann man auch Niemandem sonst eine unbedingte Zusage geben, welche in diese unsichere Zukunft hineinreicht.

Die moderne Gesellschaft versteht sich häufig als eine individualistische Gesellschaft, in der der eigene Fortschritt höher angesehen wird, als die gemeinschaftliche Lebensführung. Dadurch verliert die Familie im Leben vieler Menschen zunehmend an Wichtigkeit. Sie suchen ihre Verwirklichung nicht mehr in der familiären Sicherheit, sondern in der eigenen Leistung und dem ständigen Überschreiten der vorangegangenen Situation. Es kommt zu einem unsteten Lebenswandel, der durch ständige Veränderung gekennzeichnet ist.

Die Tendenz eines fortschreitenden Individualismus der Gesellschaft wird in dem postsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* ebenfalls an mehreren Stellen thematisiert. Hierbei greift Franziskus auf die Formulierungen der *Relatio Synodi* der Außerordentlichen Bischofssynode von 2014 zurück und äußert

---

<sup>101</sup> Vgl. Illouz, Warum Liebe weh tut, 181.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 154.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., 189.

Bedenken über die Risiken, die eine individualistische Gesellschaft mit sich bringt.

„Andererseits 'muss ebenso die wachsende Gefahr betrachtet werden, die im ausufernden Individualismus zum Ausdruck kommt, der die familiären Bindungen entstellt und dazu führt, jedes Mitglied der Familie als eine Insel zu betrachten, wobei in einigen Fällen die Vorstellung eines Subjekts überwiegt, das sich nach eigenen Wünschen formt, welche wiederum als etwas Absolutes angesehen werden'.“ (AL 33)

Die Pluralität an wechselnden Lebenssituationen führt zu einer Destabilisierung von beständigen familiären oder partnerschaftlichen Bindungen und zu einer Segmentierung der individuellen Lebensläufe.

Viele Menschen sind der Ansicht, dass die ständig veränderten Lebenslagen, welche jedes Individuum in einer Erlebnis- und Genussgesellschaft durchlebt, ein hohes Reaktions- und Anpassungsvermögen fordern. Dadurch verlieren stabile Formen der Lebensentwürfe häufig ihren Reiz.

Aufgrund der immer komplexer werdenden Lebenssituationen neigt die postmoderne Gesellschaft daher dazu, lediglich Beziehungen einzugehen, die sich in einen überschaubaren Zukunftshorizont erstrecken. Dies schützt die jeweiligen Partner vor der eigenen Selbstüberforderung und vor zu hohen Erwartungen. Das Vertrauen in die Verlässlichkeit von Institutionen nimmt angesichts dieser gegenläufigen Voraussetzungen immer weiter ab.<sup>104</sup>

Die Mitglieder der modernen Weltgesellschaft möchten häufig ihre eigene Freiheit in zwischenmenschlichen Beziehungen nicht durch einen institutionellen Rahmen begrenzen. Angesichts der fortschreitenden sexuellen Emanzipation erscheint dies vielen Menschen auch gar nicht mehr nötig. Die Ausübung der Sexualität und die damit verbundenen emotionalen und sexuellen Erfahrungen haben sich in der heutigen Zeit größtenteils von ihrem ehemals verpflichtenden Charakter entkoppelt. Die institutionelle Ehe wird nicht länger als einziger Raum zum Ausleben der sexuellen Bedürfnisse angesehen. Der außereheliche Geschlechtsakt findet mittlerweile gesellschaftliche Anerkennung und kann ohne Verlust des eigenen Ansehens

---

<sup>104</sup> Vgl. Schockenhoff, Chancen zur Versöhnung, 77.

praktiziert werden. Mit jemandem sexuell aktiv zu werden ist nicht länger gleichbedeutend mit einer festen Bindung an diese Person. Vielmehr wird der Geschlechtsakt häufig als eine Form der Befreiung interpretiert. Im Hinblick auf diese Befreiung setzt man sich über moralische Verbote und ehemalige Tabus hinweg und versucht in der eigenen Sexualität eine antiinstitutionelle Art der Individualität auszuüben. Sexuelle Lust ist immer häufiger auf eine ständige Überschreitung angelegt.

Die moralischen Grundsätze, denen man im Rahmen der sexuellen Emanzipation noch folgt, bestehen nun nicht mehr darin die sexuelle Exklusivität der Ehe zu berücksichtigen oder die Normen der Monogamie zu beachten, sondern darin die gegenseitige Freiheit und Autonomie des anderen zu respektieren und zu bekräftigen.<sup>105</sup>

Angesichts der neuen Freiheit, empfinden viele Menschen plötzlich Empörung gegenüber den restriktiven Strukturen und der zurückbleibenden Moral, die in der Vergangenheit zur Anwendung kamen. Die früheren Gegebenheiten, die diese Strukturen und moralische Einschränkungen notwendig gemacht hatten, werden heute kaum noch verstanden.<sup>106</sup>

Gleichzeitig erscheinen grade vor dem Hintergrund des Übermaßes an menschlichem Handlungsspielraum moralische Normen notwendiger denn je zu werden. Die Ethik muss sich einerseits der Frage stellen, welche Grenzen es wert sind erhalten zu bleiben und andererseits darüber reflektieren, welche Grenzen zum Wohl der Gesellschaft überschritten werden müssen.<sup>107</sup> Die gerechte Ausübung menschlicher Freiheit darf sich nicht unbedacht über alle vorhandenen ethischen Richtlinien hinwegsetzen, sondern muss bestimmte Werte weiterhin achten. Das Lehrschreiben *Amoris laetitia* betrachtet den unreflektierten Gebrauch menschlicher Freiheit ebenfalls kritisch.

„Im Grunde ist es heute leicht, die echte Freiheit mit der Vorstellung zu verwechseln, dass jeder urteilen mag, wie er meint, als gebe es jenseits der einzelnen Menschen keine Wahrheiten, Werte und Grundsätze, die uns orientieren.“ (AL 34)

---

<sup>105</sup> Vgl. Illouz, Warum Liebe weh tut, 117.

<sup>106</sup> Vgl. Angenendt, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum, 211.

<sup>107</sup> Vgl. Schallenberg, Ethik des Scheiterns und sakramentale Ordnung, 183.

Die freiheitliche Lebensweise der Moderne bringt in den Augen vieler Menschen Unsicherheit und Angst mit sich. Die Ausübung der eigenen Freiheit kann sogar teilweise zur Verzweiflung führen, wenn sie beispielsweise mit einer ontologischen Verunsicherung oder dem Gefühl der Ungewissheit einhergeht. Die durch die Freiheit bedingte Unvorhersehbarkeit der Zukunft bedeutet einen Mangel an Sicherheit.<sup>108</sup>

Insbesondere vor dem Hintergrund dieser Unsicherheit kann eine institutionell gesicherte Bindung durchaus Halt gebend sein. Ein Versprechen kann zu einer Insel der Sicherheit werden und der Zukunft das Ungewisse nehmen. Das Eheversprechen, mit dem wir unsere eigene Freiheit teilweise begrenzen, kann zu einem sicheren Ausgangspunkt für das zukünftige Leben werden.<sup>109</sup> Das eheliche Treuegelübde ist daher dazu in der Lage dem menschlichen Grundbedürfnis nach Verlässlichkeit und Geborgenheit nachzugehen.

#### **4.2 Ehe und Partnerschaft im Spannungsfeld von traditionellem Familienbild und Emanzipation der Frau**

Die Entwicklung, die zu einer freiheitlichen und offenen Weltgesellschaft führte, brachte auch für das traditionelle Familienbild einen Wandel. Die klare Rollenaufteilung in unterschiedliche Aufgabenbereiche von Mann und Frau existiert in der heutigen Zeit größtenteils nicht mehr. Dies hängt nicht nur mit dem steigenden Bildungsniveau von Frauen zusammen, sondern ebenso mit ihrer wachsenden Berufsbeteiligung. Zudem haben die Technisierung der Hausarbeit und die geringere Zahl an Kindern in der Vergangenheit dazu beigetragen, dass die Frau immer größere Handlungsspielräume erhielt.<sup>110</sup> Der medizinische Fortschritt leistete ebenfalls einen entscheidenden Beitrag zu einer besseren Stellung der Frau. Er führte dazu, dass die Mütter- und Kindersterblichkeit immer weiter zurückging, so dass eine Geburt heute deutlich weniger Risiken birgt. Gleichzeitig geben Verhütungsmittel der Frau die Möglichkeit zur Beeinflussung der Familienplanung und tragen so zusätzlich dazu bei, dass Frauen immer mehr Einfluss auf den eigenen Lebensentwurf nehmen können.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Vgl. Illouz, Warum Liebe weh tut, 116.

<sup>109</sup> Vgl. Scheule, Sakrament der Schwierigkeiten, 216.

<sup>110</sup> Vgl. Kaufmann, Ehe II. Soziologisch, 468.

<sup>111</sup> Vgl. Angenendt, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum, 211.

Dadurch konnte sich die Frau im Laufe des letzten Jahrhunderts immer deutlicher von ihrer männlichen Bevormundung befreien. Ein patriarchales Eheleitbild erschien ihr vor dem Hintergrund ihrer wachsenden Emanzipation zunehmend als unplausibel. Während in der Vergangenheit der Status der Frau unmittelbar mit der Ehe und der Verbundenheit zu einem Mann einherging, erhielt die Frau nun die Möglichkeit auf anderen Wegen gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen. Die immer größere ökonomische Unabhängigkeit der Frau stärkte die Tendenz zu einer Heirat aus Liebe.<sup>112</sup>

Diese Romantisierung der Partnerschaft trieb die Gleichstellung von Mann und Frau ebenfalls voran. Die zwischenmenschliche Liebesbeziehung wird in der modernen Gesellschaft als einen Ort verstanden, an dem sich die Partner in der freien Entfaltung der Persönlichkeit gegenseitig fördern und unterstützen und die Würde des anderen respektieren. Dementsprechend wurden Partnerschaft und Ehe demokratisiert und basieren zunehmend auf einer ebenbürtigen Beziehung.<sup>113</sup>

Vor dem II. Vatikanischen Konzil wies die katholische Kirche die emanzipatorischen Bewegungen durch *Casti connubi* als unnatürlich zurück (vgl. CC 65). Erst in der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* wurde die Gleichstellung der Frau anerkannt (vgl. GS 9).<sup>114</sup> *Amoris laetitia* folgt dieser Linie und bringt Wohlgefallen darüber zum Ausdruck, dass die ehemalige Unterdrückung der Frau überwunden wurde.

„Die identische Würde von Mann und Frau ist uns ein Grund zur Freude darüber, dass alte Formen von Diskriminierung überwunden werden und sich in den Familien eine Praxis der Wechselseitigkeit entwickelt.“ (AL 54)

Durch die größeren Gestaltungsoptionen für das eigene Leben erheben Frauen immer häufiger den Anspruch, sich auch außerhalb ihrer häuslichen Verpflichtungen zu verwirklichen. Sie werden erwerbstätig und versuchen sich im Berufsleben zu profilieren. Dies hat Konsequenzen für die Rollenzuweisung, die innerhalb einer Familie besteht. Die Berufsausübung bringt für die Frau neue Aufgaben und Pflichten, die teilweise zu den alten

---

<sup>112</sup> Vgl. Farley, *Verdammter Sex*, 277.

<sup>113</sup> Vgl. Goertz/ Witting, *Wendepunkt für die Moraltheologie?*, 11.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., 21.

Aufgaben hinzuaddiert werden. Sie muss versuchen Familienleben und Beruf zu koordinieren. Die gestiegenen Mobilitätsanforderungen und die wechselnden, beziehungsweise unregelmäßigen Arbeitszeiten erschweren dies zusätzlich.<sup>115</sup> Das Leben von modernen Frauen gerät dadurch in die Diskrepanz zwischen dem Wunsch nach Eigenständigkeit und dem Rückbezug auf die Mutterschaft.

Durch die zunehmende Gleichberechtigung verschiebt sich die Aufgabenteilung, wobei auch Männer in der Kinderziehung und bei der Erledigung häuslicher Arbeiten gefragt sind. Dies gibt der Frau die Möglichkeit sich frei entfalten zu können. Es ist zu einem allgemeinen gesellschaftlichen Bestreben geworden, die Familienstrukturen zugunsten einer flexibleren Alltags-, Lebens- und Arbeitsgestaltung zu verändern. Die Zeugung von Kindern wird dadurch vermehrt als eine Lebensentscheidung auf Zeit betrachtet. Die Mutterschaft verliert gegenüber dem Beruf mehr und mehr ihre Vorrangstellung. Gesellschaftlich wird sie häufig nicht mehr mit der gebührenden Anerkennung betrachtet.<sup>116</sup>

Diese Tendenz wird in *Amoris laetitia* ebenfalls thematisiert. Das apostolische Schreiben würdigt zwar das gestiegene Bildungsniveau und die Berufstätigkeit von Frauen, problematisiert jedoch gleichzeitig die „Schwächung der mütterlichen Gegenwart“ (AL 173).

„Wir erkennen es heute als sehr rechtmäßig und sogar wünschenswert an, dass die Frauen studieren, arbeiten, ihre Fähigkeiten entfalten und persönliche Ziele haben möchten. Zugleich aber dürfen wir nicht das Bedürfnis der Kinder verkennen, die die Gegenwart der Mutter brauchen.“ (AL 173)

Die gesellschaftliche Abwertung der Mutterschaft beeinträchtigt darüber hinaus die Notwendigkeit der Ehe als Institution der Fortpflanzung negativ. Die Emanzipation der Frau hat die Struktur der Ehe und Familie nachhaltig verändert. Neben dem Berufsleben bedeutet jede andere Form von Verpflichtung in der heutigen Zeit eine zusätzliche Belastung.

Doch immer mehr Menschen lehnen diese Doppelbelastung von Arbeit und Familie ab. Sie wählen eine Lebensweise, die weniger Verantwortung mit sich

---

<sup>115</sup> Vgl. Schockenhoff, Chancen zur Versöhnung, 77.

<sup>116</sup> Vgl. Meves, Die Familie im Spannungsfeld der Gesellschaft, 18.

bringt oder verschieben die Familienplanung im eigenen Leben nach hinten.<sup>117</sup> Der Eintritt in die Arbeitswelt veranlasst Frauen häufig zu einem Hinauszögern von Ehe und Schwangerschaft. Dies führt jedoch dazu, dass Frauen mit steigendem Alter unter einem größeren Zeitdruck handeln, wenn es um die Suche nach einem geeigneten Vater für ihre Kinder geht. Das Ende der Fruchtbarkeit markiert im Liebesleben von Frauen einen wichtigen Umbruch.<sup>118</sup> Hinzu kommt, dass die moderne Schönheitsindustrie das Aussehen der Frau immer mehr unter dem Aspekt der Vergänglichkeit betrachtet, so dass Frauen zusätzlich unter Druck gesetzt werden. Frauen in den Dreißigern und Vierzigern zeigen auf Grund dieses Gefühls einer begrenzten Zeit eine höhere Bereitschaft sich an einen Mann zu binden. Sie verpflichten sich früher und schneller einem festen Partner.<sup>119</sup> Im Gegensatz dazu stehen Männer immer weniger unter dem Erwartungsdruck der Vaterschaft und unterliegen bei der Zeugung von Kindern auch keinen zeitlichen Einschränkungen. In einem traditionellen Patriarchat galt die Sicherung der Nachkommenschaft als wichtiges Mittel zur Festigung der eigenen Macht und zur Tradierung des jeweiligen Namens. Männer benötigten legitime Kinder und Erben, um sich gesellschaftlich profilieren zu können. Da jedoch in der heutigen Zeit das Patriarchat zunehmend angefochten wird, ist der Fortpflanzungsdruck der Männer gesunken. In der modernen Gesellschaft ist der wichtigste Imperativ der Männlichkeit die Autonomie und der wirtschaftliche Erfolg.<sup>120</sup> Vor diesem Hintergrund schwindet der Wunsch des Mannes eine feste Bindung einzugehen. Hinzu kommt, dass die Befreiung der Sexualität die sexuelle Erreichbarkeit von Frauen erleichterte. Die Emanzipation schmälert für die Frau die Notwendigkeit sich an einen Mann zu binden und ermöglicht es ihr den Sexualakt unabhängig von einer Verpflichtung zu praktizieren. Hierbei spielt der gesellschaftliche und ökonomische Status des Mannes immer weniger eine Rolle. Dies wiederum führt dazu, dass Männer ungeachtet ihrer gesellschaftlichen Stellung oder ihrer beruflichen Erfolge Zugang zu Sex erhalten können. Dadurch wurde Sexualität für Männer immer mehr zu einem eigenständigen Statussymbol, mit dessen

---

<sup>117</sup> Vgl. Meves, Die Familie im Spannungsfeld der Gesellschaft, 17.

<sup>118</sup> Vgl. Illouz, Warum Liebe weh tut, 147.

<sup>119</sup> Vgl. ebd., 148f.

<sup>120</sup> Vgl. ebd., 146.

Hilfe sie die eigene Dominanz und Autonomie bestätigen und veranschaulichen können.<sup>121</sup>

Die Bewertung des Sexualakts als Mittel zur Demonstration der eigenen Dominanz schmälert bei Männern den Wunsch nach einer soliden und beständigen Partnerschaft. Daher wird eine feste Bindungsform tendenziell häufiger durch die Frau angestrebt. Diese bezweckt durch die Ehe die Zeugung und Erziehung von Nachkommen in einem institutionellen und durch Monogamie geschützten Rahmen.<sup>122</sup>

Neben der Abwertung von Partnerschaft, existieren jedoch auch gegenläufige Tendenzen. Die Befreiung der Menschen aus traditionellen Strukturen ging mit der Destabilisierung von familiären und gesellschaftlichen Verbindungen einher. Die ausgedünnten zwischenmenschlichen Beziehungen führen dazu, dass immer mehr Menschen ihren sozialen Halt in einer Liebesbeziehung suchen.<sup>123</sup> Die Partnerschaft wird von vielen als Schlüssel zum Glück betrachtet. Sie wird zunehmend idealisiert.

#### **4.3 Die Idealisierung der Liebe**

Die Liebe gilt in der heutigen Zeit als das Fundament von Partnerschaft und Ehe. Sie ist der Grund für das Zustandekommen und den Erhalt einer zwischenmenschlichen Beziehung. Die Entwicklung, die zu einer Zunahme an Liebesheiraten führte, fand jedoch nur langsam statt, denn in der Vergangenheit wurden die Funktionen von Ehe und Partnerschaft als zu wichtig betrachtet um sie von Gefühlsregungen abhängig zu machen.<sup>124</sup> Die heutige Ehe, die oftmals ausschließlich auf liebevollen und erotischen Gefühlen basiert, stellt keineswegs das Urmodell von Partnerschaft dar. Vielmehr ist sie das Ergebnis vielfältiger Prozesse, die die Ehe als Institution zur Zeugung von Nachkommen ablösten und eine Umdeutung des Begriffs der Ehe mit sich zogen.<sup>125</sup>

Die Liebe als Ausgangspunkt der Partnerschaft geht mit einem veränderten Erwartungsprofil an die Ehe einher und birgt gleichzeitig ein höheres Risiko,

---

<sup>121</sup> Vgl. Illouz, Warum Liebe weh tut, 143.

<sup>122</sup> Vgl. ebd., 146.

<sup>123</sup> Vgl. Angenendt, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum, 229.

<sup>124</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 274.

<sup>125</sup> Vgl. Splett, Ehe als Bund, 145.



dass die bestehenden Anforderungen nicht erfüllt werden.<sup>126</sup> Die Liebe, die zum zentralen Aspekt einer Beziehung geworden ist, wird in der Öffentlichkeit häufig überformt dargestellt. In der modernen Ehe und Partnerschaft wird sie dadurch nicht nur immer wichtiger, sondern gleichzeitig auch immer schwieriger. Die Menschen suchen in der Liebe nach einer endgültigen Anerkennung und Bejahung der eigenen Person und verkennen dabei häufig, dass sie jenseitige Hoffnungen nicht im Diesseits finden können.<sup>127</sup>

Die Darstellung der Romantik und der Liebe in den Medien zeigt ein stark idealisiertes und unrealistisches Bild zwischenmenschlicher Zuneigung, welches sich nur schwer in die tatsächliche Realität von Ehe und Familie übertragen lässt. Die romantische Darstellung von Beziehung bildet nur selten Modelle der Zweisamkeit ab, die sich auch dauerhaft als tragfähig erweisen können. Sie liefern kein Rüstzeug, welches die Partner auf einen Übergang von der Verliebtheit in das reale Alltagsleben vorbereitet.<sup>128</sup> Dadurch wird das dauerhafte Glück der Partner immer häufiger als das wichtigste Ziel einer Beziehung betrachtet. Jede Form von Leid, Zweifel oder Schwierigkeiten werden aus dem erstrebten Bild der Liebe verdrängt. Die Identifizierung einer beständigen Partnerschaft mit einem Ort, an welchem keine Trauer und kein Leid entstehen können, stellt jedoch einen Trugschluss dar. Oftmals kann insbesondere das gemeinsame Überwinden von Krisen und Schwierigkeiten zu einer dauerhaft tragfähigen Liebe führen.<sup>129</sup> Das Streben nach einer idealen Liebe, in der es kein Unglück gibt, muss auf Dauer zwangsläufig scheitern. Es ist daher wichtig, dass Männer und Frauen sich darüber im Klaren sind, dass sie in einer Beziehung keine ganzheitliche Erfüllung finden können. Der jeweilige Partner darf nicht vollständig für das eigene Wohl verantwortlich gemacht werden, denn einem solchen Anspruch kann er nicht gerecht werden.<sup>130</sup>

Streit und gegenseitige Enttäuschung sind nicht zwangsläufig ein Indiz für einen falschgewählten Lebensweg, sondern können auch zu einem Fortschritt und Wachstum in der Beziehung führen. Wenn die Partner sich konstruktiv und produktiv den Problemen stellen, können diese zu einer positiven

---

<sup>126</sup> Vgl. Hilpert, Ehe, Partnerschaft, Sexualität, 86.

<sup>127</sup> Vgl. Angenendt; Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum, 229.

<sup>128</sup> Vgl. Scheule, Die Ehe – gut für uns, 10.

<sup>129</sup> Vgl. Zulehner, Differenzierung ist nötig, 132.

<sup>130</sup> Vgl. Müller, Bausteine zur theologischen Ethik, 255.

Entwicklung der Partnerschaft führen und von einem illusionären Bild des Partners befreien.<sup>131</sup> Die Bereitschaft zum Ikonoklasmus ist für eine stabile Partnerschaft notwendig und ermöglicht eine realistische Sicht auf den Lebensgefährten. Dies befähigt zu einer Vergebungsbereitschaft, die für eine dauerhafte Paarbeziehung essentiell ist. Gleichzeitig müssen die Partner sich jedoch ebenfalls eingestehen, dass sie einander nie vollkommen erfassen können. Auf diese Weise kann das Gefühl der Sehnsucht zum anderen zumindest teilweise kultiviert werden.<sup>132</sup> Gelingt es den Partnern nicht, sich gegenseitig in Bezug auf Fehler und Schwächen zu achten und Krisen zu überwinden, kann die Liebe nicht beständig sein.

Die moderne Gesellschaft, in der zwischenmenschliche Beziehungen allein auf der Empfindung von Liebe basieren, verwechselt diese häufig mit dem Gefühl des Verliebt-Seins. Sobald die anfänglichen Schmetterlinge im Bauch verfliegen, neigt man daher dazu die Beziehung zu beenden und sich einen neuen Partner zu suchen. Es kommt zu einer passageren Monogamie, in der die einzige tatsächliche Treue nur zu den eigenen Gefühlen besteht.<sup>133</sup> Beziehungen, die sich nach diesem Prinzip richten, lassen für die unauflösliche Institution der Ehe keinen Platz. Je mehr die Ehe mit einer passageren erotischen Liebesbeziehung und Sexualgemeinschaft gleichgesetzt wird, umso schwieriger wird es für viele Menschen, sich an die Beschränkungen und Richtlinien zu halten, die der Ehe einstmalig Beständigkeit versicherten. Sie können die Normen und Werte, welche der ehelichen Institution ursprünglich innewohnten, nicht mehr nachvollziehen.<sup>134</sup>

Aus diesem Grund wenden sie sich neuen Formen der Partnerschaft zu, die ihren eigenen Vorstellungen eher entsprechen. Diese gehen mit anderen Wertevorstellungen einher und äußern sich in einer vielfältigen und komplexen Gestaltung familiären Lebens.

---

<sup>131</sup> Vgl. Schockenhoff, Chancen zur Versöhnung, 88.

<sup>132</sup> Vgl. von Stosch, Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?, 95.

<sup>133</sup> Vgl. Scheule, Die Ehe - gut für uns, 10.

<sup>134</sup> Vgl. George, Was ist die Ehe – und was ist sie nicht, 91.

#### 4.4 Neue Formen der Familiengründung

In der modernen Gesellschaft wurde die kirchliche Ehe zunehmend von anderen Formen der Familiengründung abgelöst. Die Wirklichkeit einer säkularisierten Welt ist durch die Pluralisierung und Privatisierung der Lebensformen gekennzeichnet. Die traditionelle und unauflösliche Ehe betrachten viele nur noch als ein theoretisches Konstrukt, das keinen Bezug mehr zu den tatsächlichen Erfahrungen modernen Lebens hat. Die christliche Ehe und Familie stellt ein stark idealisiertes Bild der familiären Wirklichkeit dar, dem die tatsächlich erlebten Beziehungen meist nicht gerecht werden können.<sup>135</sup> Während die kirchliche Lehre weiterhin an einer auf Ehe basierenden Familie als einzige authentische Lebensform festhält, wenden sich die Menschen in der heutigen Zeit immer häufiger anderen Lebensformen zu. Dadurch gerät die kirchliche Ehe in ein Spannungsfeld zwischen dem lehramtlichen Idealbild einer ehelichen Verbindung und der gelebten menschlichen Realität.

Im Gegensatz zu der kirchlichen Betrachtungsweise werden Ehe und Familie gesellschaftlich nicht länger als konzeptionell verbunden angesehen. Politik und Öffentlichkeit betrachten sie zunehmend als zwei unterschiedliche und nicht mehr zwingend zusammengehörige Instanzen.<sup>136</sup> Immer mehr Menschen leben in nicht-ehelichen Partnerschaften, in denen sie teilweise auch Kinder zeugen. Zudem werden Frauen häufig ohne festen Lebenspartner schwanger. Darüber hinaus ist es nicht unüblich, dass sich Eheleute trennen und Partnerschaften beendet werden. Viele Menschen stellen sich daher der Aufgabe der Kinderziehung alleine. Andere schließen sich zu Patchwork-Familien zusammen und lassen Kinder aus unterschiedlichen, vorherigen Partnerschaften gemeinsam aufwachsen. Hinzu kommt, dass es immer mehr homosexuelle Paare gibt, die sich ihren Kinderwunsch auf unterschiedliche Weise erfüllen.

Trotz dieser Pluralisierung der Lebensformen bleibt die Monogamie im westlichen Kulturkreis das am meisten praktizierte Modell von Partnerschaft. Sie ermöglicht eine hohe Intimität und eine Intensivierung der zwischenmenschlichen Beziehung. Außerdem können sich in einer

---

<sup>135</sup> Vgl. Farley, *Verdammt Sex*, 288.

<sup>136</sup> Vgl. Heimbach-Steins, *Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung*, 302.

monogamen Partnerschaft Freundschaft und Gemeinschaft am Besten entfalten.<sup>137</sup> Dennoch ist die Monogamie innerhalb einer Beziehung häufig nicht auf Unauflöslichkeit ausgelegt. Oft binden sich Partner nicht mehr auf Lebenszeit aneinander. Indem Paare sich innerhalb einer Beziehung zwar treu sind, bei Beendigung der Beziehung jedoch eine neue Bindung eingehen können, betreiben sie eine serielle Monogamie.<sup>138</sup>

Da die unauflösliche Ehe nicht länger die einzige natürliche Form zwischenmenschlichen Zusammenlebens darstellt, kann auch das sakramentale Eheverständnis dies nicht mehr als Plausibilität betrachten.<sup>139</sup> In einem säkularen Umfeld, in dem die Ehe mit alternativen Lebens- und Familienstrukturen konkurrieren muss, gerät die lehramtliche Position der Kirche zunehmend unter Druck. Es kommt zu einem offensichtlichen Kompetenzverlust der kirchlichen Lehre als Orientierungshilfe in sozialen und partnerschaftlichen Beziehungen. Viele Menschen stellen sich die Frage, wodurch die Kirche es rechtfertigt Urteile über Fragen zu fällen, die in der heutigen Zeit nur noch dem Gewissen unterstellt zu sein scheinen.<sup>140</sup>

## **5 Das katholische Eheverständnis in der Diskussion**

Vor dem Hintergrund einer modernen und offenen Gesellschaft gerät das kirchliche Eheverständnis vermehrt in die Diskussion. Es wird als lebensfremd bezeichnet und steht teilweise in einem eklatanten Widerspruch zu den Ansichten und Handlungen vieler Gläubigen. Zwischen den persönlichen Erfahrungen, beziehungsweise dem Erleben der Menschen und den lehramtlichen Äußerungen über grundlegende Fragen zwischenmenschlichen Zusammenlebens besteht häufig eine tiefe Kluft.<sup>141</sup> Die Gründe für diese Kluft liegen keineswegs ausschließlich in dem negativen Einfluss eines fehlgeleiteten Zeitgeistes, sondern müssen auch auf Seiten des Lehramts gesucht werden, welches den Bezug zu der realen Lebenswelt des Gottesvolkes zunehmend verloren hat.<sup>142</sup>

---

<sup>137</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 290.

<sup>138</sup> Vgl. Spieker, Ehe und Familie als Ressource der Gesellschaft, 40.

<sup>139</sup> Vgl. Scheule, Sakrament der Schwierigkeit, 218.

<sup>140</sup> Vgl. Knop, Sakrament der Nachfolge, 235.

<sup>141</sup> Vgl. Zulehner, Differenzierung ist nötig, 129.

<sup>142</sup> Vgl. Söding, Geschieden – und wieder vereint?, 219.

Die kirchliche Ehelehre zeichnet sich durch eine stark idealistische Betrachtungsweise der Ehe aus, die zu einer Abwertung der real gelebten Partnerschaften und zu einer Verharmlosung von Schwierigkeiten und Abgründen, die innerhalb einer Ehe existieren können, führt.<sup>143</sup> Vor diesem Hintergrund können viele Menschen den mit der Lehre verbundenen Normen nicht mehr gerecht werden und scheitern bei dem Versuch die von der Kirche als verbindlich festgelegten Regeln einzuhalten. Wenngleich viele Christen an einer konstanten Relevanz der Ehe festhalten und sich nach einer gelingenden Partnerschaft sehnen, können sie dem kirchlichen Standpunkt nicht mehr in allen Aspekten folgen.<sup>144</sup>

Die kirchliche Definition von Ehe zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Ehe als eine heterosexuelle Lebensgemeinschaft versteht, die auf lebenslanger Monogamie beruht und für die Zeugung von Kindern offen ist. Jedes dieser drei Hauptwesensmerkmale einer sakramentalen Ehe birgt Schwierigkeiten und kann zum Anlass kontroverser öffentlicher Diskurse werden. Das normative Eheleitbild wird in der säkularen Gesellschaft nicht mehr als unveränderlicher Fixpunkt verstanden, sondern als dynamischer Begriff aufgefasst, dessen Entwicklung sich an den gesellschaftlichen Werten orientiert.

Der offene Dissens, der mit der kirchlichen Ehelehre einhergeht, besteht nicht ausschließlich zwischen der Kirche und den Gläubigen, sondern auch zwischen der von Rom erwarteten Pastoral und der pastoralen Praxis der Ortskirchen.<sup>145</sup>

Der Papst spricht in *Amoris laetitia* die wichtigsten Diskussionsfelder moderner Gretchenfragen an, ohne sie in den Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung zu stellen. Vielmehr geht es ihm darum, die Freude an der Ehe und dem christlichen Glauben neu zu entfachen.<sup>146</sup>

Anhand der Bezeichnung „irreguläre Situationen“ werden in *Amoris laetitia* verschiedene Formen der Partnerschaft thematisiert, die von dem katholischen Eheleitbild abweichen. Auf diese Weise äußert Franziskus sowohl zu nicht-ehelichen Partnerschaften, als auch zu geschiedenen Ehen und zu der Wiederheirat nach einer Scheidung. Darüberhinaus werden homosexuelle Partnerschaften in *Amoris laetitia* in groben Zügen behandelt.

---

<sup>143</sup> Vgl. Heimbach-Steins, Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung, 300.

<sup>144</sup> Vgl. Koch, *Amoris laetitia*, 365.

<sup>145</sup> Vgl. Zulehner, Differenz ist nötig, 130.

<sup>146</sup> Vgl. Sievernich, Von der Bischofssynode zum post-synodalen Schreiben *Amoris laetitia*, 230.

Im Rahmen der folgenden Betrachtung sollen einige der wichtigsten Streitfragen der katholischen Ehelehre analysiert und diskutiert werden. Hierbei soll überprüft werden, in wie weit das nachsynodale Schreiben zur Lösung bestehender Spannungen beitragen kann.

### **5.1 Nicht-eheliche Partnerschaften**

In den letzten Jahrzehnten ist die Zahl der Menschen, die in nicht-ehelichen Partnerschaften leben, stark gestiegen. Das Zusammenleben von unverheirateten Paaren stellt in der Öffentlichkeit kaum noch Gegenstand der Empörung dar. Stattdessen wird es als Ausdruck der veränderten Lebenswelt angesehen.

Uneheliches Zusammenleben basiert auf einem freien Entschluss und tritt in allen Bevölkerungsschichten und Altersgruppen gleichermaßen auf. Die kirchliche Konfession spielt hierbei kaum eine Rolle. Nicht-eheliche Verbindungen lassen sich sowohl bei kirchlich gebundenen als auch bei kirchlich nicht-gebundenen Menschen nachweisen.<sup>147</sup> Die Gründe hierfür sind sicherlich vielfältig. Vor dem Hintergrund fortschreitender Pluralisierungsprozesse wird eine nichteheliche Lebensform von vielen Menschen im Gegensatz zur Ehe bevorzugt, da sie den modernen Anforderungen menschlichen Lebens besser zu entsprechen scheint. Oftmals resultieren nicht-eheliche Partnerschaften aus der Angst eine langfristige Bindung einzugehen, der die Partner auf Dauer nicht gerecht werden können. Viele bezweifeln, dass sie zu einer lebenslangen Bindung in der Lage sind und wählen Lebensformen, die mit weniger Verpflichtungen einhergehen.<sup>148</sup> Andere haben das Vertrauen in die Institution der Ehe verloren und wollen ihre Beziehung nicht durch institutionelle Vorgaben einschränken.

Dennoch lehnen nicht alle unehelichen Partnerschaften die Ehe grundsätzlich ab. Sie möchten sich aber zu dem aktuellen Zeitpunkt noch nicht zur Ehe entschließen und schieben die Heirat hinaus. Angesichts der gestiegenen Scheidungsrate sind viele Paare vorsichtig geworden und tendieren dazu die gemeinsame Beziehung zuerst ohne bleibende Verpflichtung auszuleben.

---

<sup>147</sup> Vgl. Hilpert, Ehe, Partnerschaft, Sexualität, 82 f.

<sup>148</sup> Vgl. Angenendt, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum, 231.

Insbesondere junge Partner wollen sich vor der Ehe erst ausreichend kennenlernen.<sup>149</sup>

Aufgrund der vielfältigen Ausprägungsformen von Partnerschaft erscheint es schwer die verschiedenen Arten nicht-ehelicher Beziehungen einheitlich zu definieren. Grundsätzlich sind nicht-eheliche Partnerschaften dadurch gekennzeichnet, dass sie die rechtliche Ausgestaltung einer Beziehung nicht nutzen und zunächst nicht mit einem Versprechen auf Lebenszeit einhergehen. Die Kirche betrachtet nicht-eheliche Partnerschaften prinzipiell kritisch. Sie versteht die Ehe als eine der menschlichen Natur innewohnende Entität, die nicht durch andere Formen menschlichen Zusammenlebens verfälscht oder beschädigt werden darf.

„Ehe und Familie sind Einrichtungen, die gefördert und gegen jegliches Missverständnis bezüglich ihrer Grundwahrheit verteidigt werden müssen, denn jeder Schaden, der ihnen zugefügt wird, ist in der Tat eine Verletzung, die dem menschlichen Zusammenleben als solches beigebracht wird.“ (SC 29)

Das katholische Lehramt konstatiert, dass Christen, die in einer nicht-ehelichen Partnerschaft leben und die Ehe ablehnen, das Geschenk der sakramentalen Gnade verweigern und dadurch die bedeutsame religiöse Dimension der Ehe verkennen.<sup>150</sup> Wenn eine nicht-eheliche Partnerschaft jedoch gänzlich auf sexuellen Kontakt verzichtet und auf die Ehe als höchste Verwirklichungsform ausgerichtet ist, wird sie vom kirchlichen Lehramt akzeptiert und gutgeheißen.

„Diese Beziehungen können als gut und richtig gelten, solange sie Ausdruck der Vorläufigkeit sind und nicht intensiver gestaltet werden, als es dem Grad der zwischen den Partnern bestehenden personalen Bindung und der daraus resultierenden Vertrautheit entspricht. Weil volle geschlechtliche Beziehungen ihren sinnvollen Ort in der Ehe haben, gehören auch eheähnliche Beziehungen, bei denen nur der letzte leibliche Kontakt nicht vollzogen wird, nicht in den vorehelichen Raum.“<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Vgl. Weiß, Ehe, nicht-eheliche Partnerschaft und eingetragene Lebenspartnerschaft im säkularen staatlichen Umfeld aus kirchlicher Sicht, 457

<sup>150</sup> Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Band 2, 383.

<sup>151</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität, 174.

Das voreheliche Kennenlernen stellt eine wichtige Voraussetzung des auf gegenseitiger Liebe und Zuneigung beruhenden Ehesakraments dar. Das Sakrament der Ehe verlangt einen freiheitlichen Entschluss der Partner, die sich vollständig füreinander entscheiden und gegenseitig ganzheitlich bejahen. Ein solcher Entschluss sollte nicht ohne eine gewisse Zeit der gemeinsamen Annäherung und Vorbereitung geschehen. Aus diesem Grund heißt es im Katholischen Erwachsenen-Katechismus der deutschen Bischofskonferenz:

„In der Zeit vor der Ehe sollen junge Menschen sich prüfen, ob sie in ihren Anschauungen und Interessen zueinander passen, und sich darüber klar werden, ob sie den Schritt der Ehe wagen wollen.“<sup>152</sup>

Das kirchliche Lehramt toleriert nicht-geschlechtliche Beziehungen, welche als Vorstufe zur kirchlichen Ehe dienen. Allerdings spielen sexuelle Komponenten innerhalb der meisten nicht-ehelichen Partnerschaften durchaus eine Rolle.

### **5.1.1 Der außereheliche Geschlechtsakt als Gegenstand katholischer Sexualmoral**

Das Ausleben der eigenen Sexualität wird in der modernen Gesellschaft von vielen Paaren als natürlicher Bestandteil ihres Liebesverhältnisses betrachtet. Der außereheliche Geschlechtsakt gilt in der heutigen Kultur größtenteils als normal und ist in den wenigsten Fällen negativ besetzt.<sup>153</sup>

Dennoch steht er in einem drastischen Kontrast zu der offiziellen lehramtlichen Position, die den nicht-ehelichen Sexualakt als Unzucht bezeichnet.

„Unzucht ist die körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind. Sie ist ein schwerer Verstoß gegen die Würde dieser Menschen und der menschlichen Geschlechtlichkeit selbst [...].“ (KKK 2353)

Der Katechismus der Katholischen Kirche verurteilt jede Form außerehelicher Sexualität.

„Der Geschlechtsakt darf ausschließlich in der Ehe stattfinden, außerhalb der Ehe ist er stets eine schwere Sünde und schließt vom Empfang der Heiligen Kommunion aus.“ (KKK 2353)

---

<sup>152</sup> Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Band 2, 380.

<sup>153</sup> Vgl. Bacq, Die christliche Tradition und der Wandel der Familie, 19.



In der kirchlichen Verkündigung wird der Raum einer legitimen und würdevollen sexuellen Vereinigung ausschließlich in der kirchlichen Ehe verortet. Jede potentielle Form außerehelicher Sexualakte wird von der Kirche als unnatürlich und entwürdigend betrachtet. Auf diese Weise kommt es zu einem konfrontativen Nebeneinander von gelebter Beziehung und kirchlicher Missbilligung.

Das kirchliche Verbot von nicht-ehelicher Sexualität stellt jedoch keine willkürliche normative Vorgabe dar, sondern wird vom kirchlichen Lehramt durchaus moralisch begründet. Der menschlichen Lust wohnt ein enormer energetischer Motor inne, der oftmals ein hohes Potential der Grenzüberschreitung aufweist. Die auf Liebe und gegenseitiger Annahme gründende Ehe ist nach kirchlicher Auffassung dazu in der Lage, die menschliche Sexualität in sittliche Bahnen zu leiten. Die kirchliche Position geht davon aus, dass der Geschlechtsakt nur dann moralisch vertretbar ist, wenn er in vollständiger gegenseitiger Liebe und Annahme vollzogen wird.

„Infolgedessen ist die Sexualität, in welcher sich Mann und Frau durch die den Eheleuten eigenen und vorbehaltenen Akte einander schenken, keineswegs etwas rein Biologisches, sondern betrifft den innersten Kern der menschlichen Person als solcher. Auf wahrhaft menschliche Weise wird sie nur vollzogen, wenn sie in jene Liebe integriert ist, mit der Mann und Frau sich bis zum Tod vorbehaltlos einander verpflichten.“ (FC 11)

Die gegenseitige Annahme der Partner ist nach kirchlicher Ansicht ausschließlich in jenen Situationen vollkommen wahrhaftig, in denen sie auf einer ganzheitlichen und unauflösbaren Beziehung gründet. Die leibliche Verbindung zwischen Mann und Frau wird als Realsymbol einer umfassenden personalen Hingabe betrachtet, die aus der Kraft der übernatürlichen Liebe Christi wahrhaftig verwirklicht werden kann (vgl. FC 80).

„Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension, miteinschließt. Wenn die Person sich etwas vorbehielte, zum Beispiel die Möglichkeit, in Zukunft anders zu entscheiden, so wäre schon

dadurch ihre Hingabe nicht umfassend.“ (FC 11)

Außereheliche Sexualität kann dazu führen, dass der jeweilige Sexualpartner als Mittel missbraucht wird.<sup>154</sup> Dies gilt auch für diejenigen Partnerschaften, die zwar grundsätzlich für die Ehe offen sind, aber für die das gegenseitige Kennenlernen den sexuellen Akt miteinschließt.

„Wer den anderen ‚erproben‘ will, ob er seinen sexuellen Vorstellungen entspricht, macht den anderen zum Mittel; wenn dieser die ‚Probe‘ nicht besteht, fühlt er sich missbraucht, er wird zutiefst verwundet und bleibt enttäuscht zurück.“<sup>155</sup>

Die negative Bewertung außerehelicher Sexualität entspringt zudem der Tatsache, dass Sexualität als Teilhabe am göttlichen Schöpfungsplan verstanden wird. Sexualität und Fortpflanzung werden als zwei auf natürliche Weise verbundene und voneinander nicht trennbare Institutionen betrachtet (vgl. HV 12). Angesichts der unwiederbringlichen Verknüpfung zwischen dem Geschlechtsakt und der Zeugung befürchtet man, dass der außereheliche Sexualakt eine ungewollte Schwangerschaft verursachen kann. Man argwöhnt, dass eine voreheliche Intimbeziehung, die zu der Zeugung eines Kindes führt, eine Abtreibung, eine Hochzeit aufgrund von Pflichtgefühlen oder eine Vernachlässigung des Kindes mit sich bringen könnte. Jede dieser Möglichkeiten ist in den Augen der Kirche grundsätzlich zu vermeiden.<sup>156</sup>

### **5.1.2 Die Zivilehe in der kirchlichen Moralverkündung**

Eine standesamtlich geschlossene Ehe, die von katholisch getauften Christen eingegangen wurde, wird von der Kirche nicht als gültig anerkannt. Da eine katholische Ehe der Formpflicht unterliegt, bleibt die zivile Ehe für Katholiken kirchenrechtlich weitgehend ohne jede Konsequenz. Im Gegensatz dazu gelten zivile Ehen von Nichtkatholiken als kirchenrechtlich gültig. Sie sind somit unauflöslich.<sup>157</sup>

Eine durch Katholiken geschlossene standesamtliche Ehe wird von der Kirche als „irreguläre Situation“ bezeichnet und somit mit anderen Formen nicht-ehelicher Partnerschaft identifiziert. Zivilehen stellen in den Augen der Kirche

---

<sup>154</sup> Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Band 2, 380.

<sup>155</sup> ebd.

<sup>156</sup> Vgl. ebd., 381.

<sup>157</sup> Vgl. Graulich, *Am Anfang war es nicht so...*, 148.

keine Idealform des Ehebundes dar. Sie sind rein weltlich organisiert und verkennen den sakramentalen Charakter der Ehe. Vor dem Hintergrund der kirchlichen Ehelehre kann eine Lebensgemeinschaft, die durch ein öffentliches Versprechen begründet wurde, jedoch nicht vollständig mit einer nicht-ehelichen Partnerschaft gleichgesetzt werden.<sup>158</sup> Aus diesem Grund bemerkte bereits Papst Johannes Paul II., dass ein Unterschied zwischen zivilen Ehen und ungebundenen Beziehungen besteht,

„denn hier findet sich wenigstens eine bestimmte Verpflichtung zu einem fest umschriebenen und wahrscheinlich dauerhaften Lebensstand, wenn auch mit einem solchen Schritt oft der Blick auf eine eventuelle Scheidung verbunden ist.“ (FC 82)

Der besondere Umstand einer zivilen Ehe wird demnach von der katholischen Pastoral in der Bewertung der Partnerschaft teilweise berücksichtigt. Von Seiten der Kirche wird die Zivilehe insofern gewertschätzt, als dass auch sie in gewisser Weise eine öffentliche Verpflichtung und eine dauerhafte gegenseitige Annahme der Partner bedeutet.<sup>159</sup> Dennoch betont Johannes Paul II., dass die standesamtlich verbürgte Partnerschaft für die Kirche nicht annehmbar ist (vgl. FC 82). Solange kein kirchlicher Ehebund geschlossen wurde, müssen zivilverheiratete Katholiken von den Sakramenten ausgeschlossen werden.

„Obwohl man ihnen mit viel Liebe begegnen und sie zur Teilnahme am Leben in der Gemeinde einladen wird, können sie von den Hirten der Kirche leider nicht zu den Sakramenten zugelassen werden.“ (FC 82)

Aus diesem Grund betrachtet die Kirche es als pastorale Notwendigkeit standesamtlich getrauten Christen das Sakrament der Ehe näher zu bringen und sie auf dem Weg in eine kirchlich anerkannte Ehe zu begleiten (vgl. AL 293).

---

<sup>158</sup> Vgl. Graulich, *Am Anfang war es nicht so...*, 148.

<sup>159</sup> Vgl. Ernst, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*, 154.

### 5.1.3 Die Notwendigkeit der Differenzierung

Durch die strenge Verknüpfung von Ehe und Familie werden seitens der Kirche alle Formen nicht-ehelicher Beziehung als defizitär und irregulär betrachtet. Die innere Geisteshaltung der Partner spielt hierbei kaum eine Rolle.<sup>160</sup>

Die kirchliche Kategorisierung von Sexualität außerhalb der Ehe als schlecht und innerhalb der Ehe als gut wird von einem Großteil der Gesellschaft als pauschalisierend und diffamierend empfunden. Uneheliche Partnerschaften sind meist nicht nur auf die Befriedigung sexueller Bedürfnisse ausgelegt. Sie stellen gleichermaßen einen Raum des zärtlichen Miteinanders, der Festigung der Partnerwahl, der Verantwortung, der Belastung und der Routine dar. Aus diesem Grund wird eine allgemeine negative Konnotation als unangebracht und zu allgemein betrachtet. Gemeinsamkeit, Liebe, gegenseitige Fürsorge und Zuneigung können nicht nur innerhalb einer ehelichen Bindung, sondern auch außerhalb der kirchlichen Ehe gelebt und erfahren werden. In nicht-ehelichen Beziehungen bemühen sich die Partner häufig sehr darum, füreinander Verantwortung zu übernehmen und sich gegenseitig treu zu sein. Der kirchliche Standpunkt verkennt diese Bemühungen.<sup>161</sup> Die einheitliche Verurteilung jeder Form von außerehelicher Sexualität erscheint vor dem Hintergrund der Vielfalt an partnerschaftlichen Lebenssituationen kaum zu rechtfertigen. Daher wird von vielen Gläubigen eine angemessene moralische Unterscheidung gefordert.<sup>162</sup>

In diesem Kontext bemerkt Hilpert, dass die theologische Betrachtung der Ehe als Institution und Sakrament nicht den Maßstab einer moralischen Bewertung von nicht-ehelichen Partnerschaften darstellen darf. Stattdessen fordert er, dass die in der Beziehung gelebten Werte personaler Gemeinschaft die Grundlage für die Beurteilung einer zwischenmenschlichen Verbindung bilden sollten. Bei einer Berücksichtigung der gelebten Wirklichkeit von Paaren wird deutlich, dass nicht-eheliche Partnerschaften kein einheitliches Phänomen darstellen und eine Differenzierung notwendig machen.<sup>163</sup>

Dies gilt auch für die Ausübung außerehelicher Sexualität.

---

<sup>160</sup> Vgl. Heimbach-Steins, Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung, 301.

<sup>161</sup> Vgl. Hilpert, Ehe, Partnerschaft, Sexualität, 84.

<sup>162</sup> Vgl. Söding, Geschieden- und wieder vereint?, 152.

<sup>163</sup> Vgl. Hilpert, Ehe, Partnerschaft, Sexualität, 84.

„Es ist offensichtlich, dass der wahllose Geschlechtsverkehr mit beliebigen Partnern anders zu bewerten ist, als die intime Beziehung im Rahmen eines Liebesverhältnisses oder intime Beziehungen zwischen Partnern, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind.“<sup>164</sup>

Sexualität kann nicht alleine anhand des Rückbezugs auf einen institutionellen Rahmen oder eine natürliche Funktion als gut oder schlecht bezeichnet werden. Vielmehr ist die Ausgestaltung der sexuellen Handlungen und die zu Grunde liegende Haltung für den würdevollen Geschlechtsakt entscheidend. Der sexuelle Kontakt innerhalb einer nicht-ehelichen Beziehung ist moralisch anders zu bewerten, als der sexuelle Akt zwischen einander emotional gänzlich unverbundenen Personen. Gegenseitige Achtung und Würdigung sind als moralischer Anspruch an die Sexualität höher zu bewerten als eine institutionelle Einrichtung.<sup>165</sup>

Die Orientierung an Bibeltexten kann ebenfalls nicht als zulängliche Grundlage moralischer Urteile herangezogen werden. Die katholische Sexualmoral wurde von je her eher naturrechtlich als biblisch begründet. Sie lässt sich nur schwer auf alt- oder neutestamentliche Überlieferungen zurückführen. Aufgrund des relativ frühen Heiratsalters war in der Entstehungszeit der Bibel außereheliche Sexualität noch kein gesellschaftliches Thema. Normen der Sexualmoral können aus diesem Grund nicht ohne weiteres aus biblischen Befunden abgeleitet werden.<sup>166</sup>

Insbesondere in Bezug auf zivile Ehen erscheint die Betitelung von sexuellen Handlungen als schwere Sünde oftmals ungerechtfertigt. Die kirchenrechtliche Begründung der Negativbewertung von standesamtlich geschlossenen Ehen entbehrt auf moralischer Ebene häufig ihrer Grundlage. Zivilehen, die auf dem Willen zu einer unauflösbaren Bindung und gegenseitigem Einverständnis beruhen, können von der Kirche nicht einfach als irregulär, beziehungsweise inexistent angesehen werden. Wie die kirchliche Ehe stellen sie eine dauerhafte Verpflichtung dar und gründen ebenfalls in gegenseitiger Hilfe, Zuwendung und Liebe. In diesem Kontext argumentiert Graulich, dass das Nichteinhalten

---

<sup>164</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität, 174.

<sup>165</sup> Vgl. Goertz, Sexualität und Christentum.

<sup>166</sup> Vgl. ebd.

der Formpflicht keinen Aufschluss über den der Ehe zu Grunde liegenden naturrechtlichen Konsens geben kann. Wenn einem nicht-katholischen Paar im Rahmen einer standesamtlichen Trauung kirchenrechtliche und sakramentale Gültigkeit zugesprochen wird, erscheint es ungerechtfertigt sie den katholischen Partnern bei gleichen Voraussetzungen abzusprechen.<sup>167</sup> Obwohl dem sakramentalen Charakter einer Ehe Rechenschaft getragen werden muss, kann auch die zivilrechtlich geschlossene Ehe die Liebe Gottes zumindest graduell widerspiegeln. Nicht ohne Grund gibt es die pastorale Möglichkeit der Heiligung an der Wurzel, durch die eine zivil geschlossene Ehe nachträglich einen sakramentalen Status erhalten kann.

Wenngleich die zivile Ehe aus kirchlicher Sicht nicht die Idealform eines Ehebundes darstellt, muss die Lebenssituation von katholischen Paaren, die sich (noch) nicht kirchlich binden wollen, ernst genommen werden.<sup>168</sup>

#### **5.1.4 Die Position von *Amoris laetitia* in Bezug auf nicht- eheliche Partnerschaften**

Papst Franziskus greift in *Amoris laetitia* die Notwendigkeit der Differenzierung von außerehelichen Lebensformen auf und mahnt zur Unterscheidung. Für ihn steht fest, dass es außerhalb der Ehe nicht nur Todsünde geben kann (vgl. AL 301).

Hierbei geht es Franziskus keinesfalls darum, die objektive Irregularität nicht-ehelicher Beziehungen zu leugnen oder sie in Frage zu stellen.<sup>169</sup> Der Papst bekräftigt, dass alle Formen nicht-ehelicher Vereinigung dem Ideal der christlichen Ehe grundsätzlich widersprechen. Dennoch sieht er die Möglichkeit gegeben, dass andere Lebensformen das Leitbild zumindest teilweise oder analog realisieren können (vgl. AL 292). Die göttliche Gnade kann auch im Leben jener Menschen wirksam werden, die mit dem kirchlichen Idealbild der Ehe nicht korrespondieren.<sup>170</sup>

„[Die Kirche] erkennt an, dass Gottes Gnade auch in ihrem Leben wirkt, und ihnen den Mut schenkt, das Gute zu tun, um liebevoll füreinander zu sorgen und ihren Dienst für die Gemeinschaft, in der sie leben und arbeiten, zu erfüllen.“ (AL 291)

---

<sup>167</sup> Vgl. Graulich, Am Anfang war es nicht so..., 151f.

<sup>168</sup> Vgl. ebd.

<sup>169</sup> Vgl. Ernst, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*, 152.

<sup>170</sup> Vgl. ebd., 139.

Franziskus hebt bei der Betrachtung von nicht-ehelichen Partnerschaften die Werte der Liebe und die gegenseitige Verantwortung hervor und betont, dass auch diese die Liebe Gottes widerspiegeln können (vgl. AL 294).<sup>171</sup>

„Die Synodenväter haben betont, dass die Kirche nicht unterlässt, die konstruktiven Elemente in jenen Situationen zu würdigen, die noch nicht oder nicht mehr in Übereinstimmung mit ihrer Lehre von der Ehe sind.“ (AL 292)

*Amoris laetitia* folgt mit Blick auf außereheliche Lebensformen der „Logik der Integration“ (AL 299) und argumentiert bei der Bewertung irregulärer Situationen im Sinne von Barmherzigkeit und Eingliederung.<sup>172</sup> Der klassische deontologische Normenkatalog wird in *Amoris laetitia* in Bezug auf die Sexualmoral nicht erwähnt. Handlungen werden nicht als *in sich schlecht* oder *in sich gut* bezeichnet. Franziskus betont zwar allgemeine Verbote, doch er spricht mehr von Tugenden als von Gesetzen. Statt moralische Fragen präskriptiv zu thematisieren, wählt er einen narrativen Erzählstil und spricht seine Leser direkt an.<sup>173</sup>

Die partielle Verwirklichung ehelicher Werte in zwischenmenschlichen Lebensformen wird in *Amoris laetitia* mit „noch nicht“ oder „nicht mehr“ umschrieben. Noch nicht-eheliche Partnerschaften bergen das Potential einer ehelichen Verbindung und unterliegen einer Entwicklung, die zur sakramentalen Ehe führen kann.<sup>174</sup> Vor diesem Hintergrund verweist Franziskus auf das Prinzip der Gradualität. Dieses bietet bei der Bewertung nicht-ehelicher Partnerschaften die Möglichkeit der Abstufung. Es kann dazu dienen, die in außerehelichen Beziehungen gelebte Moral in angemessener Weise zu würdigen. Die Gradualität befähigt dazu, die voreheliche Sexualität nicht einfach als Unzucht zu betrachten, sondern sie als Ausdruck der Suche nach der Verwirklichung des Ideals ehelicher Gemeinschaft zu verstehen.<sup>175</sup> Nicht-eheliche Paare sollen auf dieser Suche nach der Erfüllung des christlichen Ideals der Ehe durch die Kirche unterstützt und begleitet werden (vgl. AL 294).

---

<sup>171</sup> Vgl. Ernst, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*, 156.

<sup>172</sup> Vgl. ebd.

<sup>173</sup> Vgl. Goertz/ Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie?, 82.

<sup>174</sup> Vgl. Hilpert, Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde, 272.

<sup>175</sup> Vgl. Söding, Geschieden- und wieder vereint?, 213.

*Amoris laetitia* ermutigt zur pastoralen Unterscheidung. Nicht jede Form außerehelicher Sexualität kann vollkommen gleich bewertet werden. Dies gilt in besonderer Weise hinsichtlich der Zivilehen, die sich durch ihren verpflichtenden Charakter von ungebundenen Formen partnerschaftlichen Beziehungen abheben (vgl. AL 293). Papst Franziskus bezeichnet es als Besorgnis erregend, dass immer mehr Menschen eine rein rechtliche Form der Eheschließung der sakramentalen Ehe vorziehen und fordert zur pastoralen Begleitung junger Paare auf (vgl. AL 293). Gleichzeitig betrachtet *Amoris laetitia* die öffentliche Zurschaustellung der in „irregulären Situationen“ ausgelebten Sünde durchaus kritisch und ruft zur Umkehr auf.<sup>176</sup>

„Selbstverständlich kann jemand, wenn er eine objektive Sünde zur Schau stellt, als sei es Teil des christlichen Ideals, oder wenn er etwas durchsetzt was sich von der Lehre der Kirche unterscheidet, nicht den Anspruch erheben Katechese zu halten oder zu predigen, und in diesem Sinn gibt es etwas, was ihn von der Kirche trennt (vgl. Mt 18,17). Er muss erneut der Verkündigung des Evangeliums und der Einladung zur Umkehr Gehör schenken.“  
(AL 297)

Durch *Amoris laetitia* und die darin zum Ausdruck gebrachte Notwendigkeit der Differenzierung ebnet Franziskus den Weg zu einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit ethischen Normen der katholischen Sexualmoral. Indem er bestehende Regeln nicht bloß Kraft seiner lehramtlichen Autorität wiederholt und bekräftigt, sondern sie relativiert und den jeweiligen pastoralen Begleitern Kompetenzen der Unterscheidung zuspricht, gewährt er ihnen im Umgang mit nicht-ehelichen Paaren einen gewissen Handlungsspielraum.<sup>177</sup> Dennoch hält Franziskus an bestehenden Normen fest ohne diese tatsächlich zu ändern. Vor diesem Hintergrund weisen Goertz und Witting darauf hin, dass die barmherzige Wertschätzung und Eingliederung nicht-ehelicher Partnerschaften in manchen Fällen gar nicht notwendig ist. Sofern außereheliche Beziehungen oder zivile Ehen auf Liebe und Exklusivität beruhen, bedürfen sie keiner Barmherzigkeit im Sinne der Vergebung von Unrecht, denn die von ihnen gelebte Lebensweise kann ebenfalls ein Spiegel

<sup>176</sup> Vgl. Ernst, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*, 154.

<sup>177</sup> Vgl. Goertz/ Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie?, 83.



der Liebe Gottes sein. Nicht-eheliche Partnerschaften verlangen keine Barmherzigkeit, sondern die Anerkennung ihrer freiheitlich gewählten Lebensform.<sup>178</sup>

Papst Franziskus bezeichnet die Ehe analog zur Ehelosigkeit als Berufung. Wenn die Ehe als Sakrament eine Berufung im Sinne der Nachfolge Christi darstellt und nicht nur als Bekräftigung einer schöpferischen Naturinstitution verstanden wird, dann wäre es konsequent sie einer persönlichen Wahl zu unterstellen. Aus diesem Grund schlussfolgert Knop, dass das als Berufung verstandene Ehesakrament optional gedacht werden muss.<sup>179</sup> Im Umkehrschluss würde dies bedeuten, dass man auch jene Lebenspartnerschaften ernst nehmen muss, die der Berufung der Ehe (noch) nicht nachkommen wollen.

## 5.2 Ehescheidung

Nach katholischem Eheverständnis drücken die Partner in der Eheschließung den Willen zur vorbehaltlosen und ganzheitlichen Annahme des Anderen aus. Die ganzheitliche Annahme schließt die zeitliche Dimension mit ein und erstreckt sich auf die Dauer des gesamten gemeinsamen Lebens bis in den Tod. Dies kommt auch in der katholischen Eheliturgie zum Ausdruck.<sup>180</sup> Hier bezeugen sich die Partner im Vermählungsspruch:

„[...] vor Gottes Angesicht nehme ich dich an als meine Frau (bzw. mein Mann). Ich verspreche dir die Treue in guten und in bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit, bis dass der Tod uns scheidet. Ich will dich lieben achten und ehren alle Tage meines Lebens.“<sup>181</sup>

Im Treuespruch äußern die Christen nicht nur einen frommen Wunsch oder eine optimistische Einschätzung, dass ihre Ehe dauerhaft sein werde. Es ist ein Versprechen, das gehalten werden muss, das allumfassend und zukunftsweisend für das gesamte weitere Leben ist. Die Brautleute binden sich durch das Ehegelübde unwiderruflich aneinander. Aus diesem Grund darf die kirchliche Ehe nicht leichtfertig eingegangen werden. Die Partner müssen sich

<sup>178</sup> Vgl. Goertz/Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie?, 80.

<sup>179</sup> Vgl. Knop, Amoris laetitia- Über die Liebe in der Familie, 26.

<sup>180</sup> Vgl. Müller, Bausteine christlicher Ethik, 248.

<sup>181</sup> Liturgische Institute Salzburg, Trier und Zürich (Hg.), Die Feier der Trauung, 26f.

darüber bewusst sein, dass eine sakramentale Ehe aus kirchlicher Perspektive unauflöslich ist.<sup>182</sup> Die Unauflöslichkeit ist nach katholischer Auffassung eine grundlegende Wesenseigenschaft der Ehe, die durch die Schöpfungsordnung Gottes und die Anforderungen von Nachkommenschaft und Gesellschaft begründet ist.<sup>183</sup> Der unauflöbliche Charakter der Ehe leitet sich nicht aus der Sakramentalität ab, sondern aus den Eigenschaften, die der Ehe als gottgewollte Institution von Natur aus zukommen. Das Merkmal der Unauflöslichkeit ist elementarer Bestandteil des Naturinstituts Ehe.<sup>184</sup>

Aus diesem Grund hält das kirchliche Lehramt ungebrochen an dem Verbot der Ehescheidung fest.

„Die Ehescheidung ist ein schwerer Verstoß gegen das natürliche Sittengesetz. Sie gibt vor, den zwischen den Gatten freiwillig eingegangenen Vertrag, bis zum Tod zusammenzuleben, brechen zu können. Die Ehescheidung mißachtet den Bund des Heiles, dessen Zeichen die sakramentale Ehe ist [...]“. (KKK 2384)

Nach geltendem Kirchenrecht ist eine sakramental geschlossene und vollzogene Ehe generell nicht scheidbar (vgl. Can. 1141 CIC/ 1983). Die Kirche bleibt ihrer Tradition treu und verteidigt die Unauflöslichkeit der Ehe zum Schutz der christlichen Moral.<sup>185</sup>

Allerdings ist in der modernen Gesellschaft die Ehescheidung längst zur Norm geworden. Angesichts der hohen Scheidungsrate erscheint es illusorisch von der Unauflöslichkeit der Ehe zu sprechen. Das kirchliche Idealbild einer lebenslangen Partnerschaft verliert vor dem Hintergrund der tatsächlich gelebten Realität an Plausibilität. Das Insistieren auf der Unauflöslichkeit wird von vielen als ein uneinsichtiges Beharren wahrgenommen, das an einer Idealvorstellung festhält, die nicht mehr mit den veränderten Lebenssituationen in Einklang gebracht werden kann. Daher weichen viele katholische Christen aus Angst dem Ideal nicht zu entsprechen und zu scheitern vor einer sakramentalen Eheschließung zurück.<sup>186</sup>

---

<sup>182</sup> Vgl. Müller, Bausteine christlicher Ethik, 248.

<sup>183</sup> Vgl. Knapp, „...bis der Tod uns scheidet...?“, 106.

<sup>184</sup> Vgl. Hoffmann- Klein, Unauflöbliche Ehe und wiederverheiratete Geschiedene, 166.

<sup>185</sup> Vgl. Lintner, Geschieden und wiederverheiratet, 196.

<sup>186</sup> Vgl. Knapp, „...bis der Tod uns scheidet...?“, 105.

Dennoch bleibt die Sehnsucht nach einer dauerhaften Intimbeziehung für viele Menschen weiter bestehen. Trotz der hohen Scheidungsrate entspricht eine feste Beziehung dem anthropologisch tief verwurzelten Bedürfnis nach verlässlicher Beheimatung, dem Gefühl des Aufgehobenseins und einer Sinnperspektive für das eigene Leben.<sup>187</sup> Der Gedanke eine Ehe zu schließen, die das ganze Leben bestehen bleibt, entspricht häufig dem aufrichtigen Wunsch der Menschen. Nichts desto trotz bedeutet dies nicht, dass eine Trennung angesichts auftretender Krisen ausgeschlossen sein muss.<sup>188</sup> Obwohl das eheliche Leitbild weiterhin Bedeutung hat, fassen nur noch wenige Menschen die Ehe als unwiderrufliche lebenslange Verpflichtung auf.<sup>189</sup> Ein großer Teil der Gesellschaft vertritt ein personal-säkulares Ehebild und versteht die Ehe als eine Einrichtung, die ausschließlich dem Wohl des Paares dient. In diesem Kontext erscheint eine Trennung angebracht, wenn das Glück der Partner in der Beziehung nicht mehr gewährleistet werden kann. Die wenigsten Menschen gehen davon aus, dass der Glaube über eventuelle Krisen hinweghelfen kann. Das Prinzip der Unauflöslichkeit scheint ihnen veraltet.<sup>190</sup> Die Liebe, die sowohl nach gesellschaftlicher als auch nach kirchlicher Auffassung das Fundament einer tragfähigen Beziehung bildet, kann enden. In den Augen der meisten Menschen markiert das Ende der Liebe das Ende der Beziehung.<sup>191</sup>

Das kirchliche Eheverständnis verwehrt sich dieser Meinung und verweist auf die Gnade Gottes, die innerhalb der Ehe wirken und über Ehekrise hinweghelfen kann. Da der Mensch mehr ist als das momentane Befinden, möchte die Kirche die Ehe nicht von einer situativen Gefühlsregung abhängig machen. Die der kirchlichen Ehe zu Grunde liegende Würde geht über eine bloße Verliebtheit hinaus.<sup>192</sup> Die Kirche weißt daher unbeirrt daraufhin, dass die partnerschaftliche Liebe in der Ehe an Festigkeit gewinnen kann. Der institutionelle Charakter der Ehe soll kein repressives Mittel darstellen, sondern die Möglichkeit des inneren Wachstums und des Schutzes bieten.<sup>193</sup> Die Partner müssen stetig nach dem ursprünglichen Ausgangspunkt der

---

<sup>187</sup> Vgl. Knapp, „...bis der Tod uns scheidet...?“, 111.

<sup>188</sup> Vgl. Schockenhoff, Chancen zur Versöhnung, 72.

<sup>189</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 290.

<sup>190</sup> Vgl. Zulehner, Differenzierung ist nötig, 130.

<sup>191</sup> Vgl. Kneips-Port Le Roi, Die Ehe als Sakrament, 56.

<sup>192</sup> Vgl. Hoffmann-Klein, Unauflösliche Ehe und wiederverheiratete Geschiedene, 165.

<sup>193</sup> Vgl. Knop, Sakrament der Nachfolge, 237.

gegenseitigen Liebe suchen und sich immer wieder auf den gemeinsam gewählten Lebensweg zurückzubedenken. Das kirchliche Eheleitbild stellt eine Zielvorstellung dar, die durch einen Prozess der Suche angestrebt wird, aber angesichts von Enttäuschungen, Streit und Spannungen nur selten vollkommen erreicht werden kann.<sup>194</sup> Trotz der Unwegsamkeit verschiedener ehelicher Situationen kann sich die Kirche nicht dazu durchringen, die Ehescheidung zwischen getauften Christen zu legitimieren. Dies ist jedoch nicht nur Ausdruck einer konservativen Sturheit, sondern hängt mit verschiedenen theologischen Aspekten zusammen, die der Ehe zu Grunde liegen.

### **5.2.1 Das Scheidungsverbot in der Bibel**

Das kirchliche Scheidungsverbot hat ursprünglich biblische Wurzeln. Im Neuen Testament wird es an insgesamt fünf Stellen als Jesustradition bezeugt. In den synoptischen Evangelien kommt das Verbot der Ehescheidung viermal zur Sprache und auch bei Paulus wird es aufgegriffen und auf Jesus zurückgeführt.<sup>195</sup>

Das Markusevangelium überliefert ein Streitgespräch zwischen Jesus und den Pharisäern, in dem Jesus sich zu der in der Tora erlaubten Praxis der Ehescheidung äußert (vgl. Mk 10, 2-12). Jesus nimmt zu der Frage Stellung, ob es einem Mann erlaubt sei seine Frau zu verlassen und verneint diese. Seine Äußerungen beziehen sich daher vor allem auf das Verstoßen der Ehefrau, das er auf die menschliche Härtherzigkeit (*σκληροκαρδία*) zurückführt. Jesus betont, dass die Scheidung dem ursprünglichen Heilswillen Gottes zuwiderläuft, der Mann und Frau in der Ehe zu einem Fleisch verbunden hat (vgl. Gen 2, 24), so dass es keine Scheidung geben dürfe (vgl. Mk 10, 6-9).<sup>196</sup>

Der Rückgriff auf den Schöpfungsbericht ist hierbei theologisch wegweisend, denn er bringt eine bestimmte Anthropologie zum Ausdruck. Die Ehe verkörpert demzufolge eine ursprüngliche Bestimmung des Menschen, den Gott als Mann und Frau geschaffen hat (vgl. Gen 1, 27). Diese Bestimmung umschließt auch die Zeugung von Nachkommenschaft, denn Mann und Frau sollen fruchtbar sein und sich mehrern (vgl. Gen 1, 27).<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Vgl. Heimbach-Steins, Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung, 305.

<sup>195</sup> Vgl. Knapp, „...bis der Tod uns scheidet...?“, 106.

<sup>196</sup> Vgl. Müller, Bausteine zur theologischen Ethik, 242.

<sup>197</sup> Vgl. Söding, In favorem fidei, 55 f.

Aus dieser theologischen Schriftauslegung folgert Jesus: „Was Gott verbunden hat (συνεζευξεν), das darf der Mensch nicht trennen (χωριζέτω)“ (Mk 10, 9). Er formuliert damit keinen Rechtssatz, sondern eine dem Recht zu Grunde liegende moraltheologische Maxime. Dieser Grundsatz wird im Anschluss im Gespräch mit den Jüngern in eine rechtsförmige Gestalt transferiert. Hierbei verschiebt sich die Kritik an der Scheidung auf das Verbot der Wiederheirat.

„Wer seine Frau aus der Ehe entlässt (απολύση) und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch (μοιχᾶται). Auch eine Frau begeht Ehebruch (μοιχᾶται), wenn sie ihren Mann aus der Ehe entlässt (ἀπολύσασα) und einen anderen heiratet.“ (Mk 10, 10 ff)<sup>198</sup>

Bei Lukas findet sich eine ähnliche Formulierung. Hier lehrt Jesus:

„Wer seine Frau aus der Ehe entlässt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch (μοιχεύει); auch wer eine Frau heiratet, die von ihrem Mann aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch (μοιχεύει).“ (Lk 16, 18)

Wie schon im Markusevangelium wird auch bei Lukas vorausgesetzt, dass trotz einer Scheidung und Wiederheirat die erste Ehe weiter fortbesteht. Im Gegensatz zu Markus fehlt jedoch bei Lukas die alttestamentliche Begründung.<sup>199</sup>

Im Matthäusevangelium taucht das Verbot der Ehescheidung ebenfalls auf. Zum einen bildet es im Rahmen der Bergpredigt Gegenstand einer Antithese (vgl. Mt 5, 31) und zum anderen wird es ähnlich wie bei Markus in einem Schulstreitgespräch angesprochen (vgl. Mt 19, 3-12).

In der Bergpredigt wird das Eheverbot explizit in Bezug zu Dtn 24, 1 gesetzt. Wie schon bei Markus und Lukas steht die Monogamie im Fokus der Scheidungsthematik. Die Monogamie verhindert den Ehebruch. Nicht die Personen stehen im Mittelpunkt der Argumentation, sondern die von Gott gewollte Ehe selbst.<sup>200</sup> Bei Matthäus stellt die Unzuchtsklausel ein besonderes charakteristisches Element dar. Sie legitimiert eine Ehescheidung und eine zweite Heirat im Falle von Unzucht (πορνεία) (vgl. Mt 19, 9). Gleichzeitig

<sup>198</sup> Vgl. Söding, In favorem fidei, 56 f.

<sup>199</sup> Vgl. ebd., 59f.

<sup>200</sup> Vgl. ebd., 62f.

kommt im Matthäusevangelium die Problematik der Umsetzbarkeit einer nicht scheidbaren Ehe zum Ausdruck. Die Jünger zeigen sich durch die strengen Vorgaben zurückgeschreckt und merken an, dass es unter diesen Voraussetzungen wohl besser sei, ehelos zu bleiben. Darauf antwortet Jesus:

„Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht und manche haben sich selbst dazu gemacht - um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es.“ (Mt 19, 11f.)

Die Ehe wird durch das Verbot der Ehescheidung demnach nicht eingeschränkt, sondern aufgewertet und in die direkte Nachfolge Jesus gestellt.<sup>201</sup>

Zuletzt findet sich das Verbot der Ehescheidung bei Paulus, der in den Korintherbriefen zahlreiche pastorale Probleme thematisiert und hierbei unter anderem auf die Ehe eingeht. Paulus führt das Verbot der Trennung auf Jesus, den Herrn, zurück und sagt:

„Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen (χωρισθῆναι), wenn sie sich aber trennt (χωρισθῆ), so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich wieder mit dem Mann - und der Mann darf die Frau nicht verstoßen (ἀφιέναι).“ (1 Kor 10f.)

Die Jesustradition, die im ersten Korintherbrief geltend gemacht wird, ist zwar nicht identisch mit den synoptischen Evangelien jedoch in der Formulierung sehr stark mit ihnen verwandt.<sup>202</sup> Alle fünf neutestamentlichen Textverweise bringen eine eindeutige Ablehnung gegenüber der Ehescheidung, beziehungsweise der Wiederheirat zum Ausdruck. Obwohl sich bei Johannes keine ähnliche Perikope finden lässt, kann man annehmen, dass einem Großteil der frühen Christen Jesus Position zur Scheidung einer Ehe bekannt gewesen sein dürfte.<sup>203</sup> Die auffällige Breite an Überlieferungen, weist darauf hin, dass das Verbot der Ehescheidung schon damals keinesfalls unproblematisch gesehen wurde. Im Matthäusevangelium werden die bestehenden Zweifel an

---

<sup>201</sup> Vgl. Söding, In favorem fidei, 64 f.

<sup>202</sup> Vgl. ebd., 65 ff.

<sup>203</sup> Vgl. ebd., 51.

der jesuanischen Weisung durch die Jünger sogar offen angesprochen (vgl. Mt 19, 10f.).<sup>204</sup>

Vor dem Hintergrund der Vielzahl an Textnachweisen kann die Authentizität des jesuanischen Gebots bezüglich der Scheidung kaum bezweifelt werden. Der neutestamentliche Befund, der das Verbot der Ehescheidung auf die Autorität Jesu zurückführt, bindet die Kirche. Sie ist dazu verpflichtet, die Unauflöslichkeit der Ehe moralisch zu fördern und rechtlich zu schützen.<sup>205</sup> Aus Treue zum Wort sieht sich die Kirche nicht dazu befugt, eine Ehe zu scheiden, deren Unauflöslichkeit dem Schöpfungswillen Gottes und den Weisungen Jesu entspricht.<sup>206</sup> Dennoch lassen die verschiedenen neutestamentlichen Perikopen, welche sich mit dem Thema der Scheidung befassen, einen gewissen Handlungsspielraum, wenn es um adäquate Formen geht das jesuanische Gebot umzusetzen oder Glaubenswege zu weisen. Zudem äußern sie sich nicht dazu, wie verfahren werden muss, wenn das Gebot Jesu unwiderruflich verletzt worden ist.<sup>207</sup> Das Neue Testament setzt zwar Ehe und Familie als Institutionen voraus. Es liefert jedoch keine einheitliche Ehelehre, die sich in eindeutigen Rechtsnormen oder einem systematischen Eherecht äußert. Aus diesem Grund weist Hünemann darauf hin, dass kirchliche Richtlinien die Regelungen des Neuen und Alten Testaments nicht unreflektiert und fundamentalistisch übernehmen dürfen.<sup>208</sup> Man würde die Worte Jesu missverstehen, würde man sie lediglich als ethische Forderungen betrachten. Vielmehr müssen die jesuanischen Äußerungen über Ehe und Familie vor dem Kontext der gesamten Verkündigung und seines Wirkens verstanden werden. Die Theologie, welche der Ehe zu Grunde liegt, erschöpft sich nicht in dem moralischen Verbot der Ehescheidung.<sup>209</sup>

## **5.2.2 Die sakramentale Unauflöslichkeit**

Die kirchliche Ablehnung der Ehescheidung begründet sich nicht alleine in den entsprechenden neutestamentlichen Perikopen, sondern ebenfalls in den daraus resultierenden sakramentaltheologischen Überlegungen.

---

<sup>204</sup> Vgl. Söding, *Geschieden- und wieder vereint?*, 191.

<sup>205</sup> Vgl.: Söding, *In favorem fidei*, 79.

<sup>206</sup> Vgl.: Schallenberg, *Ethik des Scheiterns und sakramentale Ordnung*, 196.

<sup>207</sup> Vgl.: Söding, *In favorem fidei*, 79.

<sup>208</sup> Vgl.: Hünemann, „*Revolutionierung der Ehe*“, 67.

<sup>209</sup> Vgl.: Müller, *Bausteine zur theologischen Ethik*, 241.

Die Ehe ist ein gottgewolltes Sakrament, durch das die Ehepartner einen heiligen Bund der Liebe eingehen, der prinzipiell unauflöslich ist. Aus sakramentaltheologischer Sicht kann ein einmal geknüpftes Eheband durch den Menschen nicht gelöst werden. Daher kann es keine Ehescheidung geben. Dies bekräftigte auch Papst Johannes Paul in der Rota Ansprache vom 21.01.2000, indem er festhielt:

„Angesichts der Zweifel und geistigen Verwirrungen [...], ist es notwendig, erneut zu bekräftigen, daß die gültige und vollzogene sakramentale Ehe nie aufgelöst werden kann, nicht einmal durch die Vollmacht des Römischen Pontifex. Die gegenteilige Behauptung würde die These implizieren, daß es keine absolut unauflösliche Ehe gibt, was im Gegensatz zu dem Sinn stünde, in dem die Kirche die Unauflöslichkeit des Ehebandes lehrt und immer gelehrt hat.“<sup>210</sup>

Die katholische Kirche kann und will die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe nicht aufgeben, denn gerade das würde das Vertrauen in die kirchliche Ehe maßgeblich erschüttern.<sup>211</sup>

Die Sakramentalität der Ehe endet nicht mit der Eheschließung, sondern wirkt durch die gesamte Zeit der Ehe fort. Die Eheleute müssen sich das durch das Wirken des heiligen Geistes empfangene Sakrament täglich neu als „Sakrament im Vollzug“ spenden.<sup>212</sup> Das Festhalten an dem gemeinsamen Eheband wird für die Partner zu einem lebenslangen Auftrag, dessen Anspruch Probleme und Schwierigkeiten nicht mindern können. Selbst vor dem Hintergrund auftretender Krisen haben die Partner nicht das Recht das in dem ehelichen Versprechen gegebene Jawort aufzuheben oder zurückzunehmen.<sup>213</sup> Dennoch zeigt die empirische Realität, dass es auch in sakramentalen Ehen zu unüberwindbaren Zerwürfnissen kommen kann. Es stellt sich die Frage, was zu tun ist, wenn von Gott her die Versöhnung zwar jederzeit möglich ist, diese aber menschlich nicht gelingt. Das Ideal eines von Gott gewollten und

---

<sup>210</sup> Vgl. Johannes Paul II., Ansprache von Johannes Paul II. an die Römische Rota (21. 01. 2000).

<sup>211</sup> Vgl. Knapp, „...bis der Tod uns scheidet...?“, 109 ff.

<sup>212</sup> Vgl. Schneider, „Ego coniungo vos...“, 100.

<sup>213</sup> Vgl. Ernst, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld, 158.



geschützten Treuebunds übersieht viel zu leicht die reale Möglichkeit menschlichen Scheiterns.<sup>214</sup>

### **5.2.3 Die Möglichkeit des Scheiterns**

Die christliche Ehe stellt ein Ideal dar, welches mit noblen Werten und Vorstellungen einhergeht. Teilweise ist es jedoch schwer diesem gerecht zu werden. Obwohl Krisen in einer Ehe zunächst immer als Wachstums- und Reifungschance aufgefasst werden sollten, können sie in manchen Fällen trotz der aufrichtigen Bemühungen der Partner zum Scheitern führen. Angesichts dieser Gefahr des Scheiterns stellt jede Ehe ein Wagnis dar.<sup>215</sup> Wenngleich in der Ehe als Sakrament die göttliche Gnade wirkt, ist es möglich, dass auch Christen in ihrer Ehe unglücklich sind. Insbesondere in Situationen, in denen sich Menschen gegenseitig öffnen, machen sie sich verwundbar.<sup>216</sup> In Streit und Enttäuschung können sich die Ehepartner daher gegenseitig stark verletzen und sich so immer weiter voneinander entfernen. Auf diese Weise kann es dazu kommen, dass eine Ehe als personale Lebensgemeinschaft stetig an Substanz verliert. Wenn eine Ehe so zerrüttet ist, dass eine Versöhnung für die Partner nicht mehr denkbar ist, dann erscheint ihnen die Trennung manchmal unausweichlich. In unglücklichen Beziehungen machen Paare häufig Erfahrungen, die keineswegs als Zeichen einer erlösten Welt gewertet werden können. Vielmehr empfinden die Partner es teilweise als Erlösung, wenn sie sich letztlich voneinander trennen.<sup>217</sup> In solchen Situationen können die Ehegatten keine Möglichkeit der Heilung mehr erkennen und empfinden das eheliche Zusammenleben als unzumutbare Last. Oftmals können die zerstrittenen Parteien selbst nicht begreifen, welche Entwicklungen den Anstoß zum Auseinanderbrechen der ehelichen Liebe gaben.<sup>218</sup>

Die Gründe, die zum Scheitern einer Beziehung führen, sind vielfältig und im Nachhinein nicht immer nachvollziehbar. Eine Trennung ist kein punktuell Geschehen, sondern wird durch zunehmende Entzweiung, Streitigkeiten und vermehrt auftretende Trennungsgedanken verursacht.<sup>219</sup> Nicht immer kann die Scheidung durch einen fehlgeleiteten Zeitgeist, die menschliche Schwäche

---

<sup>214</sup> Vgl. Kneips- Port Le Roi, Die Ehe als Sakrament, 64.

<sup>215</sup> Vgl. von Stosch, Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?, 98.

<sup>216</sup> Vgl. ebd., 85.

<sup>217</sup> Vgl. ebd., 98.

<sup>218</sup> Vgl. Schockenhoff, Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung, 281.

<sup>219</sup> Vgl. Römelt, Zweite Ehe und Kommunionempfang, 236.

oder das Unvermögen zur Treue erklärt werden. Eine Ehe kann auch deshalb missglücken, weil man sich in dem jeweiligen Partner getäuscht hat oder weil die gegenseitige Verliebtheit mehr auf Projektion als auf Realität beruhte.<sup>220</sup> Zudem ist durch den medizinischen Fortschritt und das steigende Alter der Menschen die effektive Zeit des Zusammenlebens von Ehepartnern deutlich länger geworden, als sie früher einmal war. Dadurch wird das eheliche Versprechen „bis das der Tod uns scheidet“ sehr viel härter auf die Probe gestellt.<sup>221</sup>

Oftmals empfinden die Partner gegenüber ihrer zerstörten Liebe Macht- und Hoffnungslosigkeit. Sie sehen sich nicht dazu in der Lage an dem ehemals gegebenen ehelichen Versprechen festzuhalten und es stellt sich ihnen die Frage welchen moralischen Wert das Aufrechterhalten einer ruinierten Beziehung hat. Wenngleich die Treue zum Partner und die gegenseitige Verlässlichkeit einen hohen Stellenwert haben, ist es denkbar das die Treue zur Selbsttäuschung werden kann, wenn sie an etwas festhält, das keinerlei Halt mehr gibt.<sup>222</sup>

Der katholische Ehediskurs verkennt oftmals die realen Situationen innerhalb von Ehe und Familie und blendet Leid, Verzweiflung und Entfremdung, die in ihnen erlebt und erfahren werden, vollständig aus.<sup>223</sup> Der Erwartungsdruck, der durch das idealisierte Bild von Ehe an eine Beziehung gestellt wird, lastet zum Teil immens auf den Partnern. Obwohl die christliche Ehe-theologie sich durch wohl überlegte Ideale und moralische Wertevorstellungen kennzeichnet, muss sie zugleich die Fehlbarkeit des Menschen mitbedenken. Das eheliche Versprechen birgt Risiken. Wer sich auf die Ehe einlässt, setzt sich der Möglichkeit des Scheiterns aus.<sup>224</sup>

Ursprünglich leitet sich der Begriff des Scheiterns aus dem Spalten von Holzscheiten ab. Wenn man vom Scheitern spricht, dann bezieht man sich damit auf das Auseinanderbrechen der eigenen Lebenssituation. Scheitern meint gänzlich ohne Erfolg bleiben und ist somit wesentlich stärker als sinnverwandte Begriffe wie missglücken, missraten oder fehlschlagen, die allesamt nur ein partielles Misslingen beschreiben. Anders als eine Krise kann

---

<sup>220</sup> Vgl. Hoffmann-Klein, Unauflösbare Ehe und wiederverheiratete Geschiedene, 166.

<sup>221</sup> Vgl. Söding, Geschieden- und wieder vereint?, 203.

<sup>222</sup> Vgl. Schockenhoff, Chancen zur Versöhnung, 95.

<sup>223</sup> Vgl. Scheule, Sakrament der Schwierigkeit, 216.

<sup>224</sup> Vgl. Schockenhoff, Chancen zu Versöhnung, 100.

das Scheitern nicht zum Guten gewendet werden. Stattdessen bezeichnet es einen unwiderruflichen Einschnitt in das eigene Leben, der mit einem bleibenden Verlust einhergeht. Das Scheitern einer Beziehung kann von den Partnern als ein seelisches und psychisches Sterben erlebt werden, dass auch nach langer Zeit und einem neuen Wiederbeginn nur teilweise geheilt werden kann.<sup>225</sup>

Der Mensch definiert sich selbst meist über seinen Erfolg und das Gelingen seiner Pläne und Träume. Jede Form von Misserfolg wird negativ gewertet und als Verlust, schlechte Reputation oder gar Schande gedeutet. Vor diesem Hintergrund wird das Scheitern häufig zu einem Tabuthema, welches für die Betroffenen mit Stigmatisierung und Verachtung einhergeht. Ein konstruktiver Umgang mit dem eigenen Scheitern wird dadurch erschwert oder gar verhindert.<sup>226</sup> Im Kontext einer gescheiterten Ehe und den damit einhergehenden negativen Gefühlen, empfinden viele das christliche Postulat der Unauflöslichkeit als unversöhnlich und unbarmherzig. Moralische Vorwürfe verstärken das Leiden der Partner und lasten schwer auf deren Gewissen. Viele Eheleute entwickeln angesichts ihrer Trennungskonflikte Selbstzweifel, Scham und negative Selbstwertgefühle. Sie gehen mit dem Ende der Beziehung keineswegs leichtfertig um. Umso stärker die Selbstbindung an das eheliche Ideal war, desto stärker empfinden die Eheleute Schuld und Hilflosigkeit gegenüber ihrem Scheitern.<sup>227</sup> Wenn es zum Scheitern einer Ehe kommt, fühlen sich die beteiligten Partner häufig alleine gelassen. Das Management ihres Scheiterns ist ausschließlich ihnen selbst überlassen und sie erfahren keinerlei institutionelle Unterstützung. Das christliche Ideal erscheint ihnen als kompromiss- und mitleidslos. Statt sich durch die Institution der Ehe geschützt und wertgeschätzt zu fühlen, fühlen sie sich ausweglos und eingesperrt.<sup>228</sup>

Dabei ist die in der Ehe gelebte Beziehung nicht immer tatsächlich schützenswert. Unter dem Deckmantel der ehelichen Liebe kann es zu großem Unrecht und schwerer sexueller, psychischer und physischer Gewalt gegenüber dem Partner oder der Partnerin kommen. Diesen Abgründen menschlichen

---

<sup>225</sup> Vgl. Schockenhoff, Chancen zu Versöhnung, 101 f.,

<sup>226</sup> Vgl. Paganini, Beziehung-Scheitern-Neuanfang, 23.

<sup>227</sup> Vgl. Schockenhoff, Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung?, 282.

<sup>228</sup> Vgl. Hilpert, Ehe, Partnerschaft, Sexualität, 88.

Zusammenseins wird in der kirchlichen Eherhetorik nur selten Beachtung geschenkt. Sie müssen jedoch berücksichtigt werden, wenn man zu einer angemessenen moralischen Beurteilung der jeweiligen Situation kommen möchte.<sup>229</sup> Wenn die theologische Ethik sich nur an moralischen Gesetzmäßigkeiten orientiert und daraus Anforderungen, Zurechtweisungen und Ermahnungen ableitet, erweist sie sich spätestens vor dem Hintergrund des realen Scheiterns als lebensfremd.<sup>230</sup> Die Lebensrealität moderner Menschen scheint die kritische Frage der Ehescheidung längst überwunden zu haben. Heute geht es vielmehr um die Frage, wie man sich angesichts der Zerbrechlichkeit von Ehen und den damit verbundenen Traumata verhalten soll.<sup>231</sup>

#### **5.2.4 Die Ehe im Spannungsfeld von Sakramentalität und menschlichem Scheitern**

Im Sakrament der Ehe wird die Hilfe Gottes tragfähig und wirksam. Doch gescheiterte Ehen zeigen, dass dies nicht immer zutrifft.<sup>232</sup> In einer Ehescheidung dokumentiert sich, dass die sakramental geschlossene Ehe offensichtlich kein Heilszeichen Christi war. Das Eingeständnis, dass auch Ehen zerbrechen können, die im Vertrauen und im Glauben an Gott geschlossen wurden, regt zu kritischen Nachfragen an das sakramentale Eheverständnis an. Die sakramentale Konzeption von Ehe sieht sich der Frage gegenübergestellt, ob die Gnade Gottes im Fall der gescheiterten Ehe unwirksam war und wie mit einer Ehe zu verfahren ist, die offensichtlich kein Zeichen der Liebe Gottes (mehr) darstellt.<sup>233</sup>

Im Kontext einer Scheidung wird die Spannung zwischen menschlicher Kontingenz und theologischer Berufung besonders deutlich. Die Erfahrung des Scheiterns bildet eine Konstante des Menschseins und wird aus philosophischer Perspektive sogar als *conditio humana*, also als Grundkondition menschlicher Existenz betrachtet.<sup>234</sup> Der christliche Glaube weiß um die Möglichkeit des Scheiterns und verspricht insbesondere vor dem Hintergrund menschlicher Endlichkeit Hoffnung. Dies wird in besonderer

---

<sup>229</sup> Vgl. Heimbach-Steins, Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung, 307.

<sup>230</sup> Vgl. Schockenhoff, Chancen zur Versöhnung, 97.

<sup>231</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 326.

<sup>232</sup> Vgl. Müller, Bausteine zur theologischen Ethik, 226.

<sup>233</sup> Vgl. Schockenhoff, Chancen zur Versöhnung, 83.

<sup>234</sup> Vgl. Pagagini, Beziehung-Scheitern- Neuanfang, 17.

Weise im Kreuzestod Jesu deutlich, der zunächst als völliges Scheitern gedeutet wurde und von der göttlichen Heilsmacht dennoch nicht unberührt blieb.

Vor diesem Hintergrund hat das Scheitern einer Ehe eine eschatologische Perspektive. Die Unauflöslichkeit der göttlichen Zusage verspricht Hoffnung. Selbst dann, wenn die Möglichkeit der Versöhnung nicht mehr existiert, können die Ehepartner zuversichtlich sein, dass der aus der Trennung resultierende Schmerz nicht ewig fortbesteht.<sup>235</sup> Die sakramentale Ehe will nicht nur die unbedingte Liebe Gottes zum Ausdruck bringen, sondern angesichts der Möglichkeit des Scheiterns Mut machen. Dennoch bleibt die menschliche Darstellung göttlicher Liebe fehlbar und ambivalent. Die Wirklichkeit bleibt häufig hinter dem im Sakrament zum Ausdruck gebrachten Zeichen der Liebe zurück, so dass sie das Bundeszeichen verdunkelt.<sup>236</sup> Wenn eine sakramentale Ehe scheitert, dann repräsentiert sie gerade nicht, dass was sie zu sein vorgibt. Sie ist kein Realsymbol für die Treue und Entschiedenheit der Liebe Gottes, sondern verkörpert das Gegenteil. Die Aufforderung, dass Ehegatten auch nach dem Scheitern der Ehe diese weiterhin als unauflöslich betrachten sollen, lässt die Ehe als sakramentalen Torso zurück, dessen Anspruch nur noch als Mahnung bestehen bleibt: Eine Mahnung dafür, dass die sakramentale Gnade ohne das Mitwirken der Menschen keine Entfaltung zeigen kann.<sup>237</sup> Damit die göttliche Gnade in der Ehe wirksam wird, ist der Glauben und das Gottvertrauen der Ehepartner notwendig. Doch nur wenige Katholiken kennen die lehramtliche Ehedogmatik und können sie mit der Stimme ihres Herzens und Gewissens verbinden.<sup>238</sup> Aus diesem Grund begrüßt Tück die synodale Forderung nach einem umfassenden Ehecatechumenat. Tück bemängelt die gängige pastorale Praxis der Eheschließung, die es nicht vermag dem Brautpaar die Bedeutung des Ehesakraments zu vermitteln. Er befürchtet, dass die objektive Gültigkeit der sakramentalen Ehe eine Karikatur wird, wenn sie sich nicht der subjektiven Anwendung bewähren kann.<sup>239</sup> Wenngleich das Sakrament der Ehe *ex opere operato* wirkt, bedarf es zumindest insofern einer Beteiligungsperspektive der Ehepartner, als dass sie

---

<sup>235</sup> Vgl. Knapp, „...bis der Tod uns scheidet?...“, 115.

<sup>236</sup> Vgl. Tück, Ehe und Familie im Gegenwind, 624.

<sup>237</sup> Vgl. Schockenhoff, Die Unauflöslichkeit der Ehe und die zivilen Zweitehen von Getauften, 103.

<sup>238</sup> Vgl. Söding, Geschieden- und wieder vereint?, 197.

<sup>239</sup> Vgl. Tück, Ehe und Familie im Gegenwind, 624.

sich auf die Sakramentalität der Ehe einlassen und sich für Gottes Gnade öffnen müssen. Wenn den Ehepartnern dies nicht gelingt, dann hat das Auswirkungen auf das Sakrament. Knop weist darauf hin, dass die Ehe nicht aufgrund des liturgischen Ritus, des Zeichens der Verpflichtung oder der gesellschaftlichen Konventionen ein Sakrament ist. Der sakramentale Charakter einer Ehe ist von Außenstehenden nicht zu erkennen, daher sieht sie die Möglichkeit gegeben, dass nicht jede Ehe unter getauften Christen automatisch Sakrament ist.<sup>240</sup> Versteht man die sakramentale Ehe im Sinne von *Amoris laetitia* als Berufung (vgl. AL 72), bedeutet dies, dass nicht alle Christen gleichermaßen zu einer sakramentalen Eheschließung auserkoren sind. Knop schließt daraus, dass nicht alle Ehen unter Getauften ohne weiteres als Sakrament betrachtet werden können.<sup>241</sup>

In einem ähnlichen Sinn argumentiert Aymans, wenn er kritisiert, dass nicht-katholische Christen nach katholischem Recht keine Wahl haben, ob sie eine sakramentale oder eine nicht-sakramentale Ehe schließen wollen. Die Sakramentalität wird in jeder durch getaufte Christen geschlossenen Ehe einfach vorausgesetzt, wodurch sowohl Katholiken als auch Nicht-Katholiken im Falle einer Scheidung mit den Konsequenzen leben müssen. Aymans erscheint es ungerechtfertigt den sakramentalen Charakter gänzlich vom Glauben abzuspalten. Er plädiert dafür, dass nur solche Ehen als sakramental gültig angesehen werden dürfen, die auch *in facie Ecclesiae* geschlossen wurden.<sup>242</sup>

Knapp geht noch einen Schritt weiter. Er sieht ebenfalls ein grundsätzliches Problem der sakramentalen Eheschließung darin, dass nicht jeder Christ die Voraussetzungen dazu erfüllt. Daher schlägt er vor, für katholische Christen die Möglichkeit einer anerkannten nicht-sakramentalen Eheschließungen einzuführen.<sup>243</sup> Obwohl diese Option theoretisch denkbar ist, scheint sie mit dem katholischen Verständnis von Ehe und Sexualität nur schwer vereinbar. Die Möglichkeit in der eigenen Ehe die wirksame Gnade Gottes zu erfahren, ist im Grunde etwas durchaus Wünschenswertes, so dass eine Entscheidung gegen das Sakrament unplausibel erscheint. Die Ehe erweist sich gerade deshalb als

---

<sup>240</sup> Vgl. Knop, *Amoris laetitia – Über die Liebe in der Familie*, 24.

<sup>241</sup> Vgl. Knop, *Sakrament der Nachfolge*, 237f.

<sup>242</sup> Vgl. Aymans, *Sakramentale Ehe*, 129.

<sup>243</sup> Vgl. Knapp, „...bis der Tod uns scheidet...?“, 118.

ein guter Ort um von der göttlichen Gnade zu sprechen, weil sie einen Raum für Liebe und Freiheit bietet. Aus diesem Grund sollte sie nicht aus der Perspektive von Scheitern und Schuld betrachtet und aufgrund der Möglichkeit einer Trennung abgelehnt werden.<sup>244</sup>

Nach bisher geltenden Kriterien hängt die Sakramentalität einer Ehe unmittelbar mit der Taufe zusammen. Die Taufe zum Ausschlagkriterium für die sakramentale Eheschließung zu machen liegt nahe, da der Glaube sich nur schwer kontrollieren lässt. Doch selbst wenn man die Sakramentalität der Ehe an dem richtigen Glauben festmachen würde, wäre es prinzipiell denkbar, dass auch bei existierendem Glauben und Gottvertrauen die Ehe scheitern kann.

Daher schlägt Schockenhoff vor, dass man in Erwägung ziehen sollte, das Ende einer Ehe nicht nur an dem Ableben einer der beiden Partner festzumachen, sondern auch am Tod der Ehe und der ehelichen Liebe.<sup>245</sup> Wenn die Lebensgemeinschaft von Mann und Frau erlischt, dann erlischt auch das sakramentale Zeichen. Knauer entspricht dieser Argumentation, indem er anmerkt, dass jede Ehe unter Endlichkeitsbedingungen steht und auch nur unter diesen wirken kann. Für ihn wäre es ebenfalls denkbar, das Ende einer Ehe nicht nur am physischen Tod eines Partners, sondern auch am symbolischen Tod der Ehe festzumachen.

„Die Unauflöslichkeit der Ehe besteht darin, dass die Partner nicht das Recht haben, einander ihr Jawort zurückzunehmen oder zurückzugeben. Dennoch ist es möglich, dass eine Ehe faktisch so zerstört wird, dass sie zu bestehen aufhört.“<sup>246</sup>

Hünemann vergleicht das Erlöschen des ehelichen Heilszeichens mit dem Verschimmeln einer konsekrierten Hostie, das ebenfalls zur Tilgung des Heilszeichens führt. Er weist darauf hin, dass im Falle einer Trennung eine kirchliche Scheidung wenn überhaupt nur aus juristischer Perspektive notwendig ist.<sup>247</sup>

Scheule kritisiert an diesem Lösungsvorschlag, dass er Leid und Verzweiflung als innere Realitäten der Ehe ausklammert, indem er sie als Kennzeichen ihres Zerbrochenseins interpretiert. Er wertet Leid und Unglück als wichtige

---

<sup>244</sup> Vgl. von Stosch, Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?, 85.

<sup>245</sup> Vgl. Schockenhoff, Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung?, 285.

<sup>246</sup> Knauer, Ist Unauflöslichkeit der Ehe gleich Unzerstörbarkeit?, 195.

<sup>247</sup> Vgl. Hünemann, „Revolutionierung der Ehe“, 69.

Bestandteile einer Ehe, in denen die Treue in besonderer Weise zum Ausdruck kommen kann.<sup>248</sup> Er bezieht sich hierbei auf Miggelbrink, der feststellt:

„Die feste Bindung an einen Partner kann auch erlebt werden als der Tod vieler möglicher anderer Beziehungen. Die Treue ist oft gerade auch Treue im Erleiden von mißlingendem und scheiterndem Leben. Wo diese Dimension des Ehelebens verdrängt werden, kann schwerlich Ehesfähigkeit entstehen.“<sup>249</sup>

Vor dem Hintergrund einer solchen Argumentation wäre jedoch zu fragen, welches Maß an Leid man einem Ehepaar zumuten kann, bevor man sich das Scheitern des ehelichen Vorhabens eingestehen kann.

Die Unauflöslichkeit könnte ebenfalls im Sinne einer andauernden Verbundenheit verstanden werden, ohne dass man die Möglichkeit der Trennung auszuschließen braucht. Die realen Erfahrungen zeigen, dass die Partner auch nach einer Beziehung weiterhin durch den geteilten Lebensweg und verschiedene Verpflichtungen verbunden bleiben. Die Ehe ist dann insofern unauflöslich, als dass die Ehepartner gemeinsame Erfahrungen teilen. In manchen Fällen verbinden sie auch Kinder, die in der Ehe gezeugt wurden.<sup>250</sup> Aus dieser Perspektive behält eine geschiedene Ehe in gewisser Weise ihre unauflöbliche Dimension bei.

Trotz intensiver Debatten, die sich mit dem Verständnis, der Auslegung und den Konsequenzen der Unauflöslichkeit beschäftigen, hält die Kirche am Konzept der unauflöblichen Bindung zwischen Mann und Frau fest. Die Ehe wird als lebenslange Verpflichtung der Gatten betrachtet. Die Trennung der Partner ist zwar möglich, aber eine neue Beziehung bleibt ausgeschlossen.<sup>251</sup> Sollte bei den Eheleuten der Wunsch bestehen eine neue Partnerschaft einzugehen, haben sie kirchenrechtlich lediglich die Möglichkeit ihre Ehe annullieren zu lassen.

---

<sup>248</sup> Vgl. Scheule, Sakrament der Schwierigkeit, 220f.

<sup>249</sup> Miggelbrink, Ist die Ehe Sakrament?, 15.

<sup>250</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 340.

<sup>251</sup> Vgl. Knapp, „...bis der Tod uns scheidet?...“, 115.



### 5.2.5 Kirchliche Auflösung oder Annullierung der Ehe

Nach katholischem Kirchenrecht ist die Scheidung einer sakramental geschlossenen Ehe prinzipiell nicht möglich (vgl. Can. 1141 CIC/1983). Es gibt jedoch mehrere Ausnahmen, die die Auflösung einer sakramental zustande gekommenen Ehe gangbar machen.

Aufgrund der Lehre des *matrimonium ratum et consumatum* erlangt eine Ehe erst vollkommene sakramentale Gültigkeit, wenn sie sowohl liturgisch als auch geschlechtlich vollzogen wurde. Während die Sakramentalität der Ehe auf dem Ehekonsens basiert, wird die Unauflöslichkeit der Ehe erst durch den Vollzug rechtskräftig.<sup>252</sup> Aus diesem Grund ist es möglich eine nicht vollzogene Ehe auf die Bitte der Partner hin aufzulösen (vgl. Can. 1142 CIC/1983). Bei der Auflösung einer solchen Ehe handelt es sich nicht um eine Annullierung, sondern vielmehr um eine Scheidung.<sup>253</sup>

Eine weitere Ausnahme für das Verbot der Ehescheidung findet sich in dem *Privilegium Paulinum*, das auf den ersten Korintherbrief zurückgeht (vgl. 1 Kor 7, 12-15). Das *Privilegium Paulinum* sieht vor, dass eine Ehe zwischen zwei Ungetauften durch die Taufe einer der beiden Partner von selbst aufgelöst werden kann, wenn dieser eine neue Ehe eingeht. Voraussetzung hierfür ist, dass der ungetaufte Partner bereit ist sich zu trennen (vgl. Can. 1143 CIC/1983).<sup>254</sup>

Neben dem *Privilegium Paulinum* existiert auch das *Privilegium Pertrinum*, welches die Auflösung einer Ehe ebenfalls ermöglicht. Das *Privilegium Pertrinum* befähigt den Papst dazu, eine Ehe zwischen zwei Ungetauften oder einem getauften und einem nicht getauften Partner zu Gunsten des Glaubens, also *in favorem fidei*, aufzulösen. Eine Ehe kann durch das *Privilegium Pertrinum* geschieden werden, da Petrus nach Mt 16, 19 die Vollmacht zu binden und zu lösen zukommt, welche nach Mt 18, 18 auf den apostolischen Stuhl übertragen worden ist. Die Auflösung der Ehe kann vom Papst bewilligt werden, wenn mindestens einer der Partner zum Zeitpunkt der Eheschließung und während der Dauer der Ehe nicht getauft war und eine Versöhnung zwischen den Gatten nicht mehr möglich erscheint. Um eine Auflösung der

---

<sup>252</sup> Vgl. Lintner, Geschieden und wiederverheiratet, 200.

<sup>253</sup> Vgl. Hoffmann-Klein, Unauflösliche Ehe und wiederverheiratete Geschiedene, 163.

<sup>254</sup> Vgl. Graulich, Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst, 159.

Ehe *in favorem fidei* erbitten zu können, darf der Antragsteller nicht die Hauptschuld an der Trennung tragen.<sup>255</sup>

Obwohl eine Ehe zwischen Christen prinzipiell nicht scheidbar ist, existieren demnach Regelungen, die die Auflösung der Ehe kirchenrechtlich möglich machen. Demel schließt daraus, dass die Unauflöslichkeit lediglich eine kirchliche Setzung darstellt und nicht als Bestandteil des natürlichen Wesens der Ehe angesehen werden muss. Wäre die Unauflöslichkeit eine natürliche Wesenseigenschaft der Ehe, könnten die Ausnahmefälle nicht gerechtfertigt oder erklärt werden.<sup>256</sup>

Für die Mehrzahl der kirchlich geschlossenen und vollzogenen Ehen greifen jedoch weder das *Privilegium Paulinum* noch das *Privilegium Petrinum*, so dass eine Auflösung der kirchlichen Ehe in den meisten Fällen nicht durchführbar ist. Wenn es in einer gültigen sakramentalen Ehe zu einer Trennung kommt und einer der Ehepartner eine neue (eheliche) Bindung eingehen möchte, verweist die Kirche auf die Möglichkeit der Annullierung der Ehe, beziehungsweise auf ein Ehenichtigkeitsverfahren.

Es ist möglich eine geschlossene Ehe aus verschiedenen Gründen als ungültig und daher als nichtig erklären zu lassen. Eine ungültige Ehe kann beispielsweise deshalb zustande kommen, weil die Partner oder einer der Partner keine Kenntnis von der Bedeutung der sakramentalen Ehe hatte (vgl. Can 1096 §1 CIC/1983). Andere Möglichkeiten können der Irrtum in der Person (vgl. Can. 1099 CIC/1983) oder die arglistige Täuschung bezüglich des Charakters des Partners sein (vgl. Can. 1098 CIC/ 1983). Außerdem kann auch ein Rechtsirrtum im Sinne eines den Willen bestimmenden Irrtums in Bezug auf Sakramentalität, Unauflöslichkeit und Einheit einen Grund für die Ungültigkeit einer Ehe darstellen (vgl. Can 1099 CIC/1983).<sup>257</sup>

Während es relativ einfach ist die Ungültigkeit einer Ehe aufgrund von Formmangel festzustellen, sind andere Ehenichtigkeitsgründe wesentlich schwieriger nachzuweisen. Aus diesem Grund sieht das Kirchenrecht im Rahmen einer Annullierung, beziehungsweise einer Ehenichtigkeitserklärung einen Ehenichtigkeitsprozess vor.<sup>258</sup> Dieser Prozess war bisher sehr aufwendig

---

<sup>255</sup> Vgl. Söding, Geschieden- und wieder vereint?, 200.

<sup>256</sup> Vgl. Demel, (K)ein Widerspruch, 305.

<sup>257</sup> Vgl. Graulich, Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst, 153.

<sup>258</sup> Vgl. ebd.

und ging mit einigen Komplikationen für die Ehepartner einher. Im Vorfeld der Veröffentlichung von *Amoris laetitia* wurden jedoch im Dezember 2015 durch Papst Franziskus zwei neue Gesetze eingeführt, die das Verfahren erleichtern und beschleunigen sollen. Bis dato war es üblich, dass sich die Gläubigen von zwei unterschiedlichen Gerichten ein Urteil über die Ungültigkeit ihrer Ehe einholen mussten. Eine Ehe galt erst dann als kirchenrechtlich annulliert, wenn beide Ehegerichte zu einem übereinstimmenden Richtspruch gelangten. Danach war eine zweite Ehe der Partner möglich. Durch die kirchenrechtlichen Neuerungen genügt nun das Urteil eines Gerichts. Man benötigt zudem für das Ehenichtigkeitsverfahren nur noch die Anwesenheit eines einzigen Klerikers, wodurch die Gründung von Kollegialgerichten erleichtert wurde.<sup>259</sup>

Die Neuerung sieht außerdem vor, dass der Bischof für die Gläubigen sichtbar als Richter agieren kann. Hierzu wurde ein verkürztes Verfahren eingeführt, in dem der Bischof selbst das Urteil fällt. Voraussetzung für dieses verkürzte Verfahren ist, dass beide Ehegatten mit dem Antrag auf Ehenichtigkeit einverstanden sind und dass der Nichtigkeitsgrund ohne tiefere Untersuchung offenkundig ist. Hierbei haben die Aussagen, die die betroffenen Parteien bezüglich eines Grundes für die Ungültigkeit der Ehe machen, vor Gericht Beweiskraft (vgl. Can. 1678 §1 CIC/1983).

Die aktuellen kirchenrechtlichen Richtlinien nennen für die Feststellung der Ehenichtigkeit verschiedene denkbare Gründe, zum Beispiel den Glaubensmangel, der zu einem Irrtum über das Wesen der Ehe führte, ein nur sehr kurzes eheliches Zusammenleben, eine Abtreibung, die zur Verhinderung der Elternschaft durchgeführt wurde, ein außereheliches Verhältnis, an dem einer der Partner festhält, Sterilität oder eine schwere und ansteckende Krankheit, eine verschwiegene Haftstrafe, eine Heirat, die nicht auf ein eheliches Zusammenleben ausgerichtet war, die nur aufgrund einer unehelichen Schwangerschaft vollzogen oder durch Zwang herbeigeführt wurde und einen Mangel an Geistesfähigkeit. Der Katalog für mögliche Ehenichtigkeitsgründe ist nicht abschließend und kann durch die bischöfliche Rechtssprechungspraxis ergänzt werden.<sup>260</sup>

Da ein Teil der aufgeführten Nichtigkeitsgründe nicht überprüfbar ist, zielt das Nichtigkeitsverfahren durch die Änderung nur noch teilweise auf Objektivität

---

<sup>259</sup> Vgl. Lüdicke, Der neue kirchliche Eheprozess, 510.

<sup>260</sup> Vgl. ebd.

ab. Kritiker werfen dem Papst daher vor, er habe eine katholische Scheidung eingeführt.<sup>261</sup>

Die durch Franziskus bewirkten Neuerungen betreffen auch den Zuständigkeitsbereich der kirchlichen Ehegerichte. Dieser wurde bisher an zwei Kriterien festgemacht, zum einen an dem Ort der Eheschließung und zum anderen an dem Wohnsitz der nicht-klagenden Partei. Nach den neuen Regelungen kommen zu diesen beiden Kriterien nun zusätzliche gerichtliche Autoritätsgrundlagen hinzu. Der gerichtliche Zuständigkeitsbereich ist nun abhängig von dem Ort der Eheschließung, dem Wohnsitz oder Nebenwohnsitz einer der beiden Parteien oder dem Ort mit den meisten Beweisen für die Ungültigkeit der Ehe. Durch die Ausweitung des Kompetenzbereichs der verschiedenen Gerichte soll eine leichtere Erreichbarkeit der Kirchengerichte ermöglicht werden. Zur Vereinfachung der Ehenichtigkeitsprozesse wurden zudem die Kosten für die kirchlichen Gerichtsverfahren gesenkt.<sup>262</sup>

Die Nichtigkeitsverfahren sind innerkirchlich umstritten und werden von einer Vielzahl der Katholiken abgelehnt. Die meisten Christen konsultieren die kirchlichen Gerichte nicht um fest stellen zu lassen, ob ihre erste Ehe gültig oder ungültig war, sondern um sicherzustellen, dass sie einer zweiten ehelichen Verbindung nicht im Weg steht. Das kirchliche Nichtigkeitsurteil wird von vielen dahingehend interpretiert, dass es ein gelebtes Leben in Frage stellt und die damit verbundenen Erfahrungen als nicht existent erklärt. Einem solchen Urteil begegnen die Betroffenen häufig mit Ablehnung, denn sie wollen ihre gescheiterte Beziehung nicht zu einer Nichtigkeit revidieren lassen. Die Annullierung einer Ehe kann der gelebten Partnerschaft in vielen Fällen nicht gerecht werden.<sup>263</sup>

Der Widerwille, auf den die kirchlichen Nichtigkeitsverfahren stoßen, ist jedoch nicht immer berechtigt. Durch die Annullierung einer Ehe soll diese nicht zu einem Nichts degradiert, sondern lediglich ihr sakramentaler Status bestritten werden. Die Begriffe „Nichtigkeitserklärung“ und „Annullierung“ sind missverständlich und stellen einen kommunikativen Schwachpunkt dar. Die Termini suggerieren, dass das Bestehen der Ehe negiert werde. Doch im Rahmen eines Nichtigkeitsverfahren wird nur festgestellt, dass die erste Ehe

---

<sup>261</sup> Vgl. Lüdicke, Der neue kirchliche Eheprozess, 512.

<sup>262</sup> Vgl. ebd., 511.

<sup>263</sup> Vgl. Hilpert, Ehe, Partnerschaft, Sexualität, 89.

aufgrund fehlender Voraussetzungen nicht unauflöslich war. Aus diesem Grund fordert Söding die Kanonistik dazu auf, nach einer besseren Bezeichnung zu suchen.<sup>264</sup>

Ein Nichtigkeitsverfahren verfolgt nicht den Zweck die Existenz der annullierten Ehe gänzlich zu bestreiten. Dies lässt sich zum Beispiel daran erkennen, dass Kinder, die innerhalb dieser Ehe gezeugt wurden, von Seiten der Kirche nicht als uneheliche Kinder angesehen werden.<sup>265</sup>

In manchen Fällen bietet das kirchliche Annullierungs- und Nichtigkeitsverfahren den Ehegatten eine echte Chance mit ihrer gemeinsamen Geschichte abzuschließen und eine neue Ehe einzugehen. Allerdings darf man nicht übersehen, dass manche unheilbar zerbrochenen Ehen ohne Zweifel kirchenrechtlich gültig waren, sodass eine Ehenichtigkeitserklärung für sie keine Lösung darstellen kann. In solchen Fällen gibt es für die Ehegatten kirchenrechtlich keine Möglichkeit die sakramentale Unauflöslichkeit zu umgehen. Sie sind daher nach katholischem Recht dazu verpflichtet dem Ehepartner treu zu bleiben und dürfen keine neue Beziehung eingehen. Sollte in einer solchen Situation bereits eine neue Partnerschaft bestehen, dann muss diese aufgegeben werden oder keusch bleiben.

„Wo schließlich die Ehenichtigkeit nicht anerkannt wird und objektive Bedingungen gegeben sind, die das Zusammenleben tatsächlich irreversibel machen, ermutigt die Kirche jene Gläubigen, ihre Beziehung entsprechend der Anforderungen des Gesetzes Gottes als Freunde, wie Bruder und Schwester, zu leben [...].“ (SC 29)

### **5.3 Wiederverheiratete Geschiedene**

Da eine sakramental geschlossene und vollzogene Ehe grundsätzlich nicht auflösbar ist, sind die Ehepartner sich auf die Dauer ihres Lebens zu Treue verpflichtet. Selbst wenn eine Ehe zivilrechtlich geschieden wurde, bleibt sie kirchenrechtlich weiter bestehen. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass das Eingehen einer neuen Beziehung einen Verstoß gegen die eheliche Treue und

---

<sup>264</sup> Vgl. Söding, *Geschieden – und wiedervereint*, 196.

<sup>265</sup> Vgl. Hoffmann-Klein, *Unauflösliche Ehe und wiederverheiratete Geschiedene*, 164

somit eine Sünde bedeutet. Eine zivile Wiederheirat wird vom katholischen Lehramt als ein Zustand dauerhafter Sünde betrachtet.

„Die Ehescheidung mißachtet den Bund des Heiles, dessen Zeichen die sakramentale Ehe ist. Das Eingehen einer, wenn auch vom Zivilrecht anerkannten, neuen Verbindung verstärkt den Bruch noch zusätzlich. Der Ehepartner, der sich wieder verheiratet hat, befindet sich dann in einem dauernden, öffentlichen Ehebruch.“  
(KKK 2384)

Für die Betroffenen bedeutet dies, dass sie zahlreiche kirchliche Aufgaben nicht mehr ausführen dürfen, das Sakrament der Versöhnung nur unter eng gefassten Bedingungen empfangen können und von der Eucharistie ausgeschlossen werden (vgl. KKK 1650).<sup>266</sup> Der ausdrückliche Ausschluss der wiederverheirateten Geschiedenen geht auf das apostolische Schreiben *Familiaris consortio* zurück, in dem Papst Johannes Paul II. festhält:

„Die Kirche bekräftigt ihre auf die Heilige Schrift gegründete Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen. Sie können nicht zugelassen werden; denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in einem objektiven Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht.“ (FC 84)

Papst Benedikt wiederholte in *Sacramentum caritas* diese lehramtliche Satzung und bestätigte sie (vgl. SC 29). Der Ausschluss von den Sakramenten wird nicht durch die Trennung oder die zivilrechtliche Scheidung, sondern erst durch die Wiederheirat herbeigeführt. Obwohl vor dem Hintergrund des jesuanischen Scheidungsverbots bereits das Verharren in der Trennung dem Gebot Gottes widerspricht, existieren in der kirchlichen Praxis keine Bedenken Geschiedene zu den Sakramenten zuzulassen. Diese Einschränkung kommt erst vor dem Hintergrund einer neuen Beziehung zum Tragen.<sup>267</sup> Dies wird ausschließlich vor dem Hintergrund eines rechtlich-institutionellen Eheverständnisses ersichtlich, welches erst in der zweiten Eheschließung einen

---

<sup>266</sup> Vgl. Seidner, Kirchliches Handeln und Authentizität, 216.

<sup>267</sup> Vgl. Schockenhoff, Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung, 286.

bleibenden Bruch des durch Sakrament und Vollzug geschlossenen Bundes manifestiert sieht.<sup>268</sup>

Kirchenrechtlich ist der Ausschluss wiederverheirateter Geschiedener von den Sakramenten jedoch nicht explizit formuliert. Wiederverheiratete Geschiedene werden im *Codex Iuris Canonici* von 1983 an keiner Stelle erwähnt.<sup>269</sup> Erst durch die lehramtliche Verknüpfung von Wiederheirat und schwerer Sünde kommen entsprechende Rechtsnormen zum Tragen.<sup>270</sup> Der Kanon, der in Bezug auf wiederverheiratete Geschiedene Anwendung findet, lautet:

„Zur heiligen Kommunion dürfen nicht zugelassen werden Exkommunizierte und Interdizierte nach Verhängung oder Feststellung der Strafe sowie andere, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren.“ (Can. 915 CIC/1983)

Damit wiederverheiratete Geschiedene zur Eucharistie zugelassen werden können, müssen sie nach geltender Regelung die Bereitschaft zur Umkehr zeigen und eine Lebensform wählen, die keinen Widerspruch zur Lehre mehr darstellt. Konkret bedeutet dies,

„daß, wenn die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder- der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, 'sie sich verpflichten völlig enthaltsam zu leben, das heißt sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind'“ (FC 84).

Die katholische Kirche kennt die Trennung zwischen Tisch und Bett, das heißt, dass eine neue Partnerschaft toleriert wird, solange sie nicht sexueller Natur ist.<sup>271</sup> Wenn die wiederverheirateten Partner an ihrer Beziehung festhalten und diese auch eine sexuelle Komponente aufweist, betrachtet das kirchliche Lehramt ihre Lebensform als objektiven Widerspruch zur katholischen Lehre und somit *per se* als sündhaft.

Die lehramtliche Begründung für den Kommunionsausschluss wiederverheirateter Geschiedener ist rein theologischer Natur und daher für

---

<sup>268</sup> Vgl. Lintner, Geschiedene und wiederverheiratet, 200.

<sup>269</sup> Vgl. Faber/Lintner, Theologische Entwicklung in Amoris laetitia hinsichtlich der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen, 280.

<sup>270</sup> Vgl. Graulich, Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst, 149.

<sup>271</sup> Vgl. Söding, Geschiedene – und wieder vereint?, 201.

vielen Christen nicht nachvollziehbar. Auf diese Weise entsteht eine Diskrepanz zwischen theologischer und menschlicher Ebene.<sup>272</sup>

Der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen und deren Ausschluss von den Sakramenten bildet Gegenstand zahlreicher innerkirchlicher Debatten. Im Zentrum dieser Debatten steht die Frage nach einem legitimen Partnerwechsel und wie dieser mit dem kirchlichen Sakramentenverständnis vereinbar sein kann.<sup>273</sup>

### **5.3.1 Die Debatte um die zivile Wiederheirat**

In der Debatte um die zivile Wiederheirat stehen sich innerhalb der katholischen Kirche mehrere Fronten gegenüber. Während die einen in einer zweiten zivilen Eheschließung eine nicht zu akzeptierende Abweichung von der jesuanischen Weisung und der kirchlichen Norm sehen, fordern die anderen eine Lockerung, der bisher geltenden lehramtlichen und kirchenrechtlichen Richtlinien.<sup>274</sup>

Obwohl der Disput über den kirchlichen Umgang mit der zivilen Wiederheirat theologisch hochbrisant ist, stellt er angesichts der modernen Lebensweise eine paradoxe und gegenläufige Entwicklung dar. Während man sich innerhalb der Kirche vehement um den Status wiederverheirateter Geschiedener streitet, haben viele Gläubige längst den Bezug zur kirchlichen Ehetheologie verloren und heiraten teilweise generell nicht mehr. Die Diskussion um die Zulassung zu den Sakramenten hat für sie keine Relevanz, denn die Eucharistie hat in ihrem Leben an Wichtigkeit abgenommen. Zudem wissen sie nicht, was die Ehe als Sakrament bedeutet oder worin der Bruch besteht. Die Forderung nach einer lehramtlichen Entscheidung in Bezug auf wiederverheiratete Geschiedene spielt für sie keine Rolle, da sie beim Kommunionempfang ohnehin ihrem Gewissen folgen.<sup>275</sup> Dennoch wird in der öffentlichen Wahrnehmung die lehramtliche Forderung wiederverheiratete Geschiedene von den Sakramenten auszuschließen häufig als zu restriktiv und ungerecht wahrgenommen.<sup>276</sup> Einem Großteil der betroffenen Christen ist es gänzlich unverständlich, weshalb sie durch das Eingehen einer zweiten Zivilehe öffentlich sündigen.

---

<sup>272</sup> Vgl. Hoffmann-Klein, Unauflösliche Ehe und wiederverheiratete Geschiedene, 162 f.

<sup>273</sup> Vgl. Splett, Ehe als Bund, 144.

<sup>274</sup> Vgl. Goertz/ Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie?, 44f.

<sup>275</sup> Vgl. Koch, Mut zu unvollkommenen Lösungen, 518f.

<sup>276</sup> Vgl. Seidnader, Kirchliches Handeln und Authentizität, 218.



Durch den kirchlichen Vorwurf der schweren Sünde fühlen sie sich diskriminiert. Für die meisten Wiederverheirateten stellt ihre Ehe ungeachtet der Umstände, die zu ihr geführt haben, eine sittliche Realität dar. Sie zeigen in der zweiten Ehe das ernsthafte Bemühen für den Partner da zu sein, sind ihm treu und zeugen mit ihm Kinder.<sup>277</sup> Ihre Sünde sehen sie nicht in der erneuten Eheschließung, sondern in den Verfehlungen, die zum Scheitern der vorangegangenen Ehe führten. Teilweise bereuen die Partner nicht die Trennung, sondern in letzter Konsequenz vor allem das Eingehen der ersten Ehe. Wenn das Scheitern der vorherigen Partnerschaft tatsächlich durch eigenes Verschulden zustande gekommen ist, sind die Betroffenen häufig dazu in der Lage sich ihre Fehler einzugestehen. Sie bereuen ihre Fehltritte und suchen nach Möglichkeiten der Wiedergutmachung. In den meisten Fällen bringt diese Reue jedoch keine Belebung der irreparabel zerbrochenen ersten Ehe mit sich. Das Argument, dass wiederverheiratete Geschiedenen von den Sakramenten ausgeschlossen werden müssen, da sie eine Umkehr verweigern, vermag dennoch nicht zu überzeugen. Wenngleich sich die Umkehr nicht immer in der Wiederherstellung der sakramentalen Ehe ausdrückt, besteht durchaus die Möglichkeit, dass sie sich in den Intentionen äußert, die der neuen Beziehung zugrunde liegen. Obwohl die Wiedergutmachung am ersten Ehepartner nicht immer unmittelbar erreichbar ist, sollte daher bereits der Wille der Wiedergutmachung moralische Anerkennung finden.<sup>278</sup> Es ist grundsätzlich nicht auszuschließen, dass die Partner in der standesamtlich geschlossenen Zweitehe versuchen die Pflichtverletzungen zu redigieren, welche sie in der ersten Ehe begangen haben und welche sie ernsthaft bereuen. In der Regel erscheint den Betroffenen die Annahme, dass sie trotz der Trennung durch ein unauflösliches kirchliches Rechtsverhältnis weiterhin an den ersten Partner gebunden sind, abstrakt und lebensfremd. Daher verstehen sie nicht, weshalb sie durch das Eingehen einer neuen Beziehung Ehebruch begangen haben sollen.<sup>279</sup> Die Aufforderung ihre neue Beziehung aufzugeben, erscheint ihnen vor dem Hintergrund eines zweiten Treueversprechens, das seinerseits neue Verpflichtungen geschaffen hat, widersinnig.<sup>280</sup> Häufig sind

---

<sup>277</sup> Vgl. Söding, *Geschieden – und wieder vereint*, 214.

<sup>278</sup> Vgl. Hoffmann-Klein, *Unauflösbare Ehe und wiederverheiratete Geschiedene*, 167.

<sup>279</sup> Vgl. Schockenhoff, *Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung?*, 283 f.

<sup>280</sup> Vgl. Lintner, *Geschieden und wiederverheiratet*, 206

die Ehepartner um der Kinder willen auf eine neue Beziehung angewiesen und können diese nicht aufgeben ohne erneut Schuld auf sich zu laden. Nach den Enttäuschungen und dem Leid der vorangegangenen Beziehung erfahren die Betroffenen ihre zweite Ehe oftmals als einen Ort des Glücks. Sie stellt für sie eine bewährte Lebensform dar, der unabhängig von der kirchlichen Bewertung und den damit verbundenen rechtlichen Hindernissen eine moralische Qualität innewohnt.<sup>281</sup> Wenngleich eine zivile Zweitehe seitens der Kirche als objektive Sünde bezeichnet wird, ist es möglich, dass sie von den Betroffenen subjektiv nicht als Sünde betrachtet wird. Der objektive Tatbestand einer Sünde kann subjektive Aspekte aufweisen, die von außen nicht wahrgenommen und daher auch nicht beurteilt werden können.<sup>282</sup> Aus diesem Grund wiesen die Oberrheinischen Bischöfe bereits 1993 darauf hin, dass die Ebene des Gewissens bei der Beurteilung wiederverheirateter Geschiedener nicht außer Acht gelassen werden darf.<sup>283</sup> Das Gewissen verkörpert eine ureigene moralische Verantwortung, mit deren Hilfe die Betroffenen ihre eigene Situation betrachten und bewerten können.<sup>284</sup> Auf einer rein menschlichen Ebene besteht die Möglichkeit, dass die zweite Ehe den Partnern sittlich hochwertiger und richtiger erscheint als es die erste Ehe vermochte.<sup>285</sup> Eine erneute Ehe kann trotz ihrer kirchlichen Ungültigkeit alle Elemente aufweisen, die nach geltender katholischer Lehre für eine Ehe von Relevanz sind. Vor diesem Hintergrund erscheint es ungerechtfertigt, die moralische Ausrichtung der Zweitehe gänzlich unbeachtet zu lassen. Schockenhoff stellt daher fest, dass eine standesamtlich geschlossene Zweitehe, wenn sie die Werte der Kirche lebt, seitens des Lehramts nicht einfach als inexistent und sittlich verwerflich bezeichnet werden kann.<sup>286</sup>

„Wegen der anthropologischen Sinnwerte, die in ihr gelebt werden, muss eine zivile Zweitehe als moralisch achtenswerte Größe gelten, die seitens der Kirche Respekt und Anerkennung verdient. Wenn die Eheleute ihr gemeinsames Leben aus der Motivation ihres Glaubens gestalten, hat ihre zivile Ehe auch eine geistliche

---

<sup>281</sup> Vgl. Kasper, Das Evangelium von der Familie, 55.

<sup>282</sup> Vgl. Schockenhoff, Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung?, 282.

<sup>283</sup> Vgl. Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Gemeinsames Hirtenschreiben zur Pastoral mit Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen vom 10. Juli 1993.

<sup>284</sup> Vgl. Römelt, Zweite Ehe und Kommunionempfang, 234.

<sup>285</sup> Vgl. Hoffmann-Klein, Unauflösliche Ehe und wiederverheiratete Geschiedene, 166.

<sup>286</sup> Vgl. Schockenhoff, Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung?, 283.

Dimension für sie, sodass sie die Kirche in dieser Haltung um den Segen bitten zu können, der ihnen nicht verwehrt werden sollte.“<sup>287</sup>

Sofern der Bund der ersten Ehe unwiderruflich zerbrochen ist und die zweite Ehe tugendhaften Wertvorstellungen folgt, erweist sich nach Schockenhoffs Meinung die Annahme des Ehebruchs als unplausibel. Wenn Ehe nicht als Vertrag zum Zweck der Übereignung von Geschlechtseigenschaften, sondern im Sinne des zweiten Vatikanischen Konzils als ganzheitlich-personale Lebensgemeinschaft verstanden wird, dann ist die Bewertung der zweiten Ehe als fortschreitender Ehebruch ungerechtfertigt.<sup>288</sup>

Schallenberg folgt dieser Argumentation, indem er aus moraltheologischer Perspektive die Möglichkeit einräumt, die zweite Ehe nicht als fortgesetzten Ehebruch zu betrachten, sondern sich der Möglichkeit des Scheiterns einer sakramentalen Ehe bewusst zu sein und dadurch gleichzeitig die Option einer zweiten nicht-sakramentalen Ehe einzuräumen.<sup>289</sup>

Lintner bemerkt in diesem Kontext, dass in der kontroversen Auseinandersetzung über die zivile Wiederheirat auch die Forderung nach sexueller Enthaltbarkeit innerhalb der zweiten Ehe keine annehmbare Lösung darstellt. Sie bedeutet für die Ehegatten eine Überforderung, die der Beziehung nicht zuträglich ist. Insbesondere dann, wenn die zweite Ehe zu neuen Verpflichtungen führte, die einen Fortbestand der Partnerschaft notwendig machen, erscheint die körperliche Zuwendung der zivilrechtlichen Gatten notwendig. Wenn ein Paar gezwungen ist die intime Begegnung gänzlich zu unterlassen, kann dies zu Untreue und Entzweiung führen.

Wenn die Wiederverheirateten durch den Verzicht auf geschlechtliche Akte zu den Sakramenten zugelassen werden können, bedeutet dies, dass ihre Sünde sich ausschließlich in der außerehelichen Sexualität ausdrückt. Doch dieser lehramtlichen Fokussierung auf Sexualität scheint ein verkürztes Eheverständnis zu Grunde zu liegen, welches die Idee einer unauflöselichen Liebe auf den geschlechtlichen Vollzug reduziert.<sup>290</sup> Vor dem Hintergrund des zweiten Vatikanischen Konzils erweist sich der kanonische Ehebegriff, der die

---

<sup>287</sup> Schockenhoff, Die Unauflöslichkeit der Ehe und die zivile Zweitehe von Getauften, 103.

<sup>288</sup> Vgl. Schockenhoff, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?, 154.

<sup>289</sup> Vgl. Schallenberg, Ethik des Scheiterns und sakramentale Ordnung, 191.

<sup>290</sup> Vgl. Lintner, Geschieden und wieder vereint, 212 f.

Ehe aus vertragsrechtlicher Sicht auf den Sexualakt beschränkt, als unzulänglich.<sup>291</sup>

Mit Blick auf das Kirchenrecht weiß Demel darauf hin, dass die Ausnahmereglungen, die bezüglich der Auflösung einer Ehe existieren, ein Indiz dafür sind, dass die Auslegung der Sakramente nicht ausschließlich in den Weisungen Jesu, sondern auch in der Theologie der Kirche fußt. Die Kirche ist dazu in der Lage die Ausgestaltung der Sakramente lehramtlich festzulegen und hat dies in Bezug auf das Ehesakrament in der Vergangenheit schon oft getan. Daher schlägt Demel vor, eine kirchenrechtliche Unterscheidung zwischen der Unauflöslichkeit der Ehe und der Aufhebbarkeit der Rechtswirkung einzuführen. Eine solche Unterscheidung würde die Widersprüchlichkeit der kirchenrechtlich existierenden Praxis der Auflösung (siehe Kapitel 5.2.5) überwinden. Demel hält es für möglich, die Rechtswirkungen einer ersten Ehe per Dispens zu tilgen, um so das Leid der wiederverheirateten Geschiedenen zu mindern.<sup>292</sup>

Nichts desto trotz erscheint es nicht praktikabel an dem sakramentalen Bestand einer ersten Ehe festzuhalten und gleichzeitig eine neue Ehe zuzulassen. Eine solche Praxis würde die Möglichkeit der Polygamie implizieren, die von der Kirche grundsätzlich abgelehnt wird. Wenngleich es nicht gerechtfertigt erscheint eine zivile Zweitehe mit sukzessiver Polygamie gleichzusetzen, lässt sich eine Wiederheirat nach Scheidung nur schwer mit dem kirchlichen Bild einer unauflöslichen Ehe verbinden.<sup>293</sup>

Sinn und Zweck einer Ehe ist die Bildung einer stabilen Grundlage, auf der sich zwischen den Ehepartnern gegenseitiges Vertrauen und besondere Verbundenheit entfalten und verfestigen kann. Um eine solche Basis bilden zu können, muss die Ehe als besondere Form der Partnerschaft Würdigung erhalten. Sie kann nicht beliebig oft eingegangen werden, wenn ihr Wesen und ihr Charakter erhalten bleiben soll. Die Ehe stellt eine Glaubensrealität dar, die sich nicht unzählig Male multiplizieren und übertragen lässt.<sup>294</sup>

---

<sup>291</sup> Vgl. Schockenhoff, *Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung?*, 284.

<sup>292</sup> Vgl. Demel, *(K)ein Widerspruch?*, 305 ff.

<sup>293</sup> Vgl. Scheule, *Sakrament der Schwierigkeit*, 219.

<sup>294</sup> Vgl. Paganini, *Beziehung – Scheitern- Neuanfang*, 16.

Laut Menke muss die Kirche, welche selbst sakramentales Mittel und Werkzeug ist, aus diesem Grund dafür Sorge tragen, dass die Gläubigen nicht im Gegensatz zu der von ihr verkündeten Wahrheit leben.<sup>295</sup>

Schockenhoff lehnt eine solche Argumentation ab. Er kritisiert die lehramtliche Haltung, indem er feststellt, dass es

„mit der Würde Getauften nicht vereinbar [ist] ihre Lebensweise als Angelpunkt für Schutzmaßnahmen zu betrachten, die aus Sicht eines angeblich übergeordneten Ganzen für erforderlich erachtet werden. Diese Instrumentalisierung der Betroffenen für die Belange eines allgemeinen Normschutzes widerspricht der Würde der Getauften, die diese durch das Scheitern ihrer ersten Ehe und der anschließenden Wiederheirat nicht verlieren.“<sup>296</sup>

Nach Meinung Schockenhoffs vermag es der Ausschluss von den Sakramenten nicht einen öffentlichen Eklat zu verhindern. Stattdessen stellt eine solche bis zum Tode des ersten Partners andauernd Sanktion selbst ein Ärgernis dar.<sup>297</sup>

Da Personen in einer zivilen Zweitehe keinen Zugang zu den Sakramenten haben, entfernen nicht nur sie selbst sich von der Kirche, sondern auch ihre Kinder. Wenn die Kinder ihre Eltern niemals bei der Eucharistie sehen, werden sie in der Regel selbst ebenso wenig den Weg zur Kommunion beschreiten.<sup>298</sup>

In diesem Kontext bemerkte Kasper im Rahmen seiner Rede vor dem Konsistorium, dass die Sakramente nicht als eine Belohnung für lehramtskonformes Verhalten missverstanden werden dürfen. Im Sinne der Barmherzigkeit müsse Vergebung für jeden möglich sein, der zu Reue und Umkehr bereit ist.<sup>299</sup>

„Weil Gott treu ist, ist er auch barmherzig; und in seiner Barmherzigkeit ist er treu, auch wenn wir treulos sind (vgl. 2 Tim 2, 13). Barmherzigkeit und Treue gehören zusammen. Deshalb kann es keine menschliche Situation geben, die absolut aussichtslos

---

<sup>295</sup> Vgl. Menke, Macht die Freiheit wahr?, 47.

<sup>296</sup> Schockenhoff, Die Unauflöslichkeit der Ehe und die zivile Zweitehe von Getauften, 113.

<sup>297</sup> Vgl. ebd., 113.

<sup>298</sup> Vgl. Kasper, Das Evangelium von der Familie, 66.

<sup>299</sup> Vgl. ebd., 42.

und ausweglos wäre. Da mag ein Mensch noch so tief fallen, er fällt nie tiefer als in Gottes Barmherzigkeit.“<sup>300</sup>

Obwohl es wichtig ist weiterhin die Gebote Jesu zu lehren, muss es im Umgang mit Geschiedenen in zweiter Ehe gelingen Wege der Umkehr aufzuzeigen, die mit dem realen Leben der Betroffenen vereinbar sind und die heilende Kraft der Versöhnung zum Ausdruck zu bringen.<sup>301</sup>

Vor diesem Hintergrund fordert Schallenberg, dass die Kirche es als ihre wichtigste Aufgabe betrachten muss, Gottes Zuwendung für alle Menschen erfahrbar und das durch das Scheitern hervorgebrachte Leiden erträglich zu machen. Auf diese Weise können sie Gottes Barmherzigkeit kennen lernen. Die Kirche kann ihrer Sendung durch eine vorschnelle Verurteilung aufgrund des Tatbestands der schweren Sünde nicht nachkommen. Für Schallenberg steht fest, dass sowohl für die Sakramentaltheologie als auch für die Moralthologie der oberste Grundsatz darin bestehen muss, dass „jeder Mensch in Liebe und Treue Gott finde“.<sup>302</sup>

### **5.3.2 Die Position von *Amoris laetitia* in Bezug auf wiederverheiratete Geschiedene**

*Amoris laetitia* wurde im heiligen Jahr der Barmherzigkeit veröffentlicht und greift dementsprechend das Leitbild der Barmherzigkeit immer wieder auf (vgl. AL 5). In der Auseinandersetzung mit den wiederverheirateten Geschiedenen stellt der Rückbezug auf die Barmherzigkeit daher ebenfalls eine zentrale Rolle dar. Hierbei verfolgt Franziskus eine „Logik der Integration“. *Amoris laetitia* fordert dazu auf, die wiederverheirateten Geschiedenen in die kirchliche Gemeinde einzugliedern und sie als Teil der Kirche wahrzunehmen (vgl. AL 243).<sup>303</sup>

„Die Logik der Integration ist der Schlüssel ihrer pastoralen Begleitung, damit sie nicht nur wissen, dass sie zum Leib Christi, der die Kirche ist, gehören, sondern dies als freudige und fruchtbare Erfahrung erleben können.“ (AL 299)

---

<sup>300</sup> Kasper, Das Evangelium von der Familie, 42.

<sup>301</sup> Vgl. Schneider, „Ego coniungo vos...“, 81.

<sup>302</sup> Schallenberg, Ethik des Scheiterns und sakramentale Ordnung, 192.

<sup>303</sup> Vgl. Schockenhoff, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?, 150.

Geschiedene in zweiter Ehe sind nicht exkommuniziert und sollen sich auch nicht so fühlen. Aus diesem Grund sind Handlungen und Ausdrucksweisen zu vermeiden, „die sie als diskriminierend empfinden können“ (AL 243).<sup>304</sup> Von besonderer Relevanz ist hierbei die Grundbestimmung, dass „niemand auf ewig“ (AL 296) verurteilt werden darf. Barmherzigkeit zeichnet sich durch die gewissenhafte Beurteilung und den differenzierenden Blick auf die jeweiligen situativen Gegebenheiten aus.<sup>305</sup> Im Sinne der Barmherzigkeit geht es Franziskus bei der Betrachtung der zivilen Zweitehe darum, in dieser Art der Partnerschaft die sittlichen Werte und die Zeichen der Liebe zu betonen, die in ihr gelebt werden. Nach Meinung des Papstes existieren auch außerhalb der kirchlichen Ehe Lebensformen, welche dem Ideal zumindest teilweise entsprechen (vgl. AL 292).<sup>306</sup> Aus diesem Grund ruft *Amoris laetitia* bei der moralischen Bewertung einer zweiten Ehe zur pastoralen Unterscheidung auf. Hierbei sollen Urteile vermieden werden, die der Komplexität der divergierenden Lebenssituationen keine Beachtung schenken. Es gilt die verschiedenen Gegebenheiten und Lebensformen zu berücksichtigen (vgl. AL 296), denn

„das verleiht uns einen Rahmen und ein Klima, die uns davon abhalten, im Reden über die heikelsten Themen eine kalte Schreibtisch-Moral zu entfalten, und uns vielmehr in den Zusammenhang einer pastoralen Unterscheidung voll barmherziger Liebe versetzen, die immer geneigt ist zu verstehen, zu verzeihen, zu begleiten, zu hoffen und vor allem einzugliedern.“ (AL 312)

Franziskus geht es nicht um eine Klassifizierung nach Problemfallgruppen, sondern um den Respekt vor den individuellen Biographien. Er weiß um die realen Situationen der Menschen und räumt daher ein, dass es Faktoren geben kann, welche die Entscheidungsfähigkeiten auf unterschiedlichste Weise beeinflussen und einschränken können (vgl. 301). Es ist beispielsweise möglich, dass Menschen eine bestimmte Norm zwar kennen, aber nicht in der Lage sind, sie zu verstehen. Zudem kann es Lebenslagen geben, in denen die aktuelle Situation es nicht erlaubt nach einer bestimmten Norm zu handeln,

---

<sup>304</sup> Vgl. Faber/ Lintner, Theologische Entwicklung in *Amoris laetitia* hinsichtlich der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen, 283.

<sup>305</sup> Vgl. Goertz/ Witting, Wendepunkt für die Moraltheologie?, 80

<sup>306</sup> Vgl. Ernst, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*, 156.

weil das Befolgen dieser Norm eine neue Schuld mit sich brächte.<sup>307</sup> Aus diesem Grund betont Franziskus, dass

„ein Hirte sich nicht damit zufrieden geben [darf], gegenüber denen, die in „irregulären“ Situationen leben, nur moralische Gesetze anzuwenden, als seien es Steine, die man auf das Leben von Menschen wirft.“ (AL 305)

*Amoris laetitia* lässt keinen Zweifel darüber zu, dass die zivile Zweitehe dem christlichen Ideal, welches im Evangelium von Ehe und Familie zum Ausdruck kommt, zuwiderläuft (vgl. AL 298). Dennoch wiederholt er die in *Familiaris consortio* geäußerte Aufforderung nach sexueller Enthaltsamkeit nicht. Vor dem Hintergrund der vielfältigen Konstellationen menschlichen Lebens vertritt der Papst die Meinung, dass außerhalb des Ideals der christlichen Ehe nicht nur die Todsünde existieren kann. Seiner Ansicht nach kann die göttliche Gnade auch im Leben jener Menschen wirken, die dem Ideal objektiv widersprechen (vgl. AL 291).

In diesem Kontext greift *Amoris laetitia* auf die *fontes moralitatis* des Thomas von Aquin als Kriterien für die sittliche Bewertung einer Handlung zurück. Entsprechend dieser Lehre basiert die moralische Wertigkeit einer Tat und die subjektive Schuld auf drei unterschiedlichen Quellen: dem Objekt der Handlung, der Intention des Handelnden und den jeweiligen Umständen. Die Provenienz einer Handlung muss bei der Bewertung derselben mit bedacht werden (vgl. AL 301).<sup>308</sup> Franziskus fordert zur pastoralen Unterscheidung zwischen dem objektiven Tatbestand der schweren Sünde und deren subjektiver schuldhafter Anrechnung auf. Hierbei geht es dem Papst nicht darum zu behaupten, dass die Umstände einer Handlung ihr Wesen verändern können, sondern darum darauf hinzuweisen, dass die Schuld durch bestimmte Sachverhalte vermindert werden kann (vgl. AL 302). Wenngleich der objektive Aspekt der Sünde in *Amoris laetitia* nicht außer Acht gelassen wird, liegt bei der Bewertung der wiederverheirateten Geschiedenen der Fokus auf dem subjektiven Gesichtspunkt.<sup>309</sup>

---

<sup>307</sup> Vgl. Ernst, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*, 137.

<sup>308</sup> Vgl. ebd., 142.

<sup>309</sup> Vgl. Kasper, „*Amoris laetitia*“: Bruch oder Aufbruch?, 728.



„Daher ist es nicht mehr möglich zu behaupten, dass alle, die in irgendeiner sogenannten „irregulären“ Situation leben, sich in einem Zustand der Todsünde befinden und die heiligmachende Gnade verloren haben.“ (AL 301)

Durch die Unterscheidung zwischen einer materialen und einer formalen Dimension der Sünde, ist es denkbar die Materie eines schwerwiegenden sündhaften Handelns subjektiv nicht als gravierende Schandtats anzurechnen. Auf diese Weise entsteht die Möglichkeit der pastoralen Unterscheidung, welche die Disposition des Handelnden mit bedenkt.

In diesem Kontext fordert Franziskus dazu auf, das Gewissen der Gläubigen stärker in den Umgang der Kirche mit den konkreten Situationen mit einzubeziehen.<sup>310</sup> Das Gewissen könne einerseits erkennen lassen, was moralisch falsch ist und andererseits in der eigenen Lebensform entdecken lassen, welche Handlungen „Gott selbst in mitten der konkreten Vielschichtigkeit der Begrenzung fordert, auch wenn sie noch nicht völlig dem objektiven Ideal entspricht“ (AL 303).

*Amoris laetitia* ruft nicht nur zur pastoralen Unterscheidung auf, sondern lässt in einigen Textpassagen darüberhinaus erkennen, dass diese Differenzierung Konsequenzen mit sich bringen muss. Demnach könnte in einigen Fällen die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten möglich sein. Einen Hinweis hierauf gibt die Fußnote 351, welche die Sakramente als Hilfe und Heilmittel für die Schwachen ins Spiel bringt (vgl. AL 305).<sup>311</sup> Die Andeutungen die *Amoris laetitia* in Bezug auf eine mögliche Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten macht, bleiben jedoch vage und bieten daher Anlass für zahlreiche Diskussionen bezüglich der Exegese des apostolischen Schreibens.

### **5.3.3 Die Debatte um die Auslegung von *Amoris laetitia***

Nach der Veröffentlichung von *Amoris laetitia* kam es zwischen den Rezipienten innerhalb kürzester Zeit zu Auseinandersetzungen um den Geltungsbereich und die richtige Auslegung des apostolischen Schreibens. Während einige in dem Text keine nennenswerten Neuerungen erkennen

---

<sup>310</sup> Vgl. Faber/ Lintner, Theologische Entwicklung in *Amoris laetitia* hinsichtlich der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen, , 287 f.

<sup>311</sup> Vgl. Hilpert, Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde, 265.

können<sup>312</sup>, sprechen andere von einer kontinuierlich stattfindenden Weiterführung der Lehre<sup>313</sup>. Wieder andere sehen in dem nachsynodalen Scheiben einen Bruch mit der Lehre<sup>314</sup> und bezichtigten den Papst sogar teilweise der Häresie<sup>315</sup>. Insbesondere in Bezug auf die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie wurde heftig um die richtige Lesart von *Amoris laetitia* gestritten. Franziskus äußert sich in seinem apostolischen Schreiben zu einer möglichen Zulassung zu den Sakramenten nicht explizit, bringt sie jedoch mit dem Verweis auf die pastorale Unterscheidung zumindest in die Diskussion und macht in der Fußnote 351 diesbezüglich Andeutungen.

Aus diesem Grund werfen viele Kritiker Franziskus eine Abweichung von der bis dato gängigen Lehre vor. Sie betrachten *Amoris laetitia* mit Sorge und halten eine Zulassung zu den Sakramenten mit der Lehre von Johannes Paul II. nicht für kompatibel. Einen solchen Vorwurf formuliert beispielsweise Spaemann. Seiner Kritik zufolge steht *Amoris laetitia* an einigen Stellen im direkten Widerspruch zu *Familiaris consortio*. Im Gegensatz dazu weisen Faber und Lintner darauf hin, dass Franziskus die Geschiedenen in zweiter Ehe in einem eindeutigen Rückbezug auf *Familiaris consortio* thematisiert. Die Notwendigkeit der Unterscheidung sei schon von Johannes Paul II. erkannt worden, ohne dass dieser daraus die erforderlichen Konsequenzen abgeleitet habe. Franziskus habe diese Überlegung seines Vorgängers lediglich aufgegriffen und dementsprechend im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen eine Differenzierung gefordert.<sup>316</sup> Dies entspricht auch der Lesart Kardinal Kaspers, der die Möglichkeit der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen durch *Amoris laetitia* in manchen Situationen durchaus gegeben sieht. Kasper stellt heraus, dass ein solches Vorgehen mit der bisherigen Lehre nicht unvereinbar sei, da diese den Ausschluss von den Sakramenten nur im Fall einer schweren Sünde fordere. Im Sinne von *Amoris laetitia* lasse sich der Tatbestand einer Sünde nicht anhand von Normen, sondern nur anhand des jeweiligen Einzelfalls prüfen.

---

<sup>312</sup> Vgl. Lüdicke, *Déjà vu 2.0*.

<sup>313</sup> Vgl. Schockenhoff, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?*, 151.

<sup>314</sup> Vgl. de Mattei, *Amoris laetitia* ist ein „katastrophales Dokument“.

<sup>315</sup> Vgl. Seifert, *Die Freuden der Liebe: Freuden, Betrübnisse und Hoffnungen*, 50.

<sup>316</sup> Vgl. Faber/ Lintner, *Theologische Entwicklung in Amoris laetitia hinsichtlich der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen*, 285 ff.

Daher ändere das apostolische Lehrschreiben die Lehre nicht, sondern stelle die Pastoral lediglich vor neue Aufgaben.<sup>317</sup> Diese Einschätzung entspricht der Ansicht Kochs. Seiner Meinung nach betreffen die durch *Amoris laetitia* entstandenen Veränderungen nicht die Lehre, sondern lediglich den Umgang mit der Lehre.<sup>318</sup> Vor diesem Hintergrund macht Schockenhoff darauf aufmerksam, dass Franziskus einige Lehrmeinungen seiner Vorgänger in *Amoris laetitia* nicht wiederholt und ungesagt lässt. Obwohl Papst Franziskus die Kontinuität zu seinen Vorgängern unterstreicht, sei seine persönliche Akzentsetzung deutlich zu erkennen. Mit Blick auf *Familiaris consortio* stelle *Amoris laetitia* dennoch keinen Bruch, sondern eine Weiterentwicklung dar, die den Widerspruch, der *Familiaris consortio* anhaftete, auflöse.<sup>319</sup> Der Verzicht auf die Neuformulierung genereller Regelungen sei dementsprechend kein Indiz für Unsicherheit oder übergroße Vorsicht, sondern die logische Konsequenz aus dem Aufruf zur seelsorgerischen Unterscheidung. Da Franziskus sich an mehreren Stellen auf Thomas von Aquin bezieht, betrachtet Schockenhoff den Vorwurf dem Lehrschreiben mangle es an einer soliden theologischen Verwurzelung in der katholischen Lehrtradition als unsinnig.<sup>320</sup> Der Bezug auf die thomasische Lehrtradition wird von Spaemann jedoch kritisiert. Dieser wirft dem Papst eine Situationsethik vor, die sich durch den Verweis auf Thomas von Aquin keinesfalls rechtfertigen lasse. Spaemann stellt fest, dass die thomasische Lehre Fälle kenne, in denen eine situative Ausnahme für eine objektive Sünde nicht angebracht sei. Dies treffe für sexuell ungeordnete Verhaltensweisen zu.<sup>321</sup> De Mattei teilt diese Meinung und bezeichnet *Amoris laetitia* daher als „katastrophalen Text“<sup>322</sup>. Seifert befürchtet zudem, dass eine seelsorgerische Unterscheidung nicht praktikabel sei und zwischen den Priestern zu Diskriminierung und Uneinigkeit führen werde. Er sieht in einem unwürdigen Kommunionempfang die reale Gefahr gegeben, „das eigene Gericht zu essen“<sup>323</sup>. Die Ehe sei ein Sakrament und somit ein religiöser und kein privater Akt. Aus diesem Grund muss die Kirche laut Seifert die Gültigkeit der Sakramente nach objektiven Kriterien

---

<sup>317</sup> Vgl. Kasper, „Amoris laetitia“: Bruch oder Aufbruch?, 729.

<sup>318</sup> Vgl. Koch, *Amoris laetitia*, 367.

<sup>319</sup> Vgl. Schockenhoff, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?, 148.

<sup>320</sup> Vgl. Schockenhoff, Theologischer Paradigmenwechsel und neue pastorale Spielräume, 244.

<sup>321</sup> Vgl. Wimmer, Ein Bruch mit der Lehrtradition – Robert Spaemann über *Amoris laetitia*.

<sup>322</sup> de Mattei, *Amoris laetitia* ist ein „katastrophales Dokument“.

<sup>323</sup> Seifert, Die Freuden der Liebe, 27f.

beurteilen und darf sie keiner subjektiven Beliebigkeit unterstellen.<sup>324</sup> Nach Spaemann besitzt die Kirche keine Vollmacht ungeordnete sexuelle Verhältnisse ohne vorherige Umkehr durch die Spendung von Sakramenten zu legitimieren und dadurch der Barmherzigkeit Gottes vorzugreifen.<sup>325</sup>

Im Gegensatz dazu stellt Ernst heraus, dass es dem Papst nicht darum gehe schlechte Handlungen zu relativieren oder zu sanktionieren. Stattdessen greife er auf die Einsicht zurück, dass gewisse Umstände die Schuld vermindern können. Diese Erkenntnis gehöre zu „den selbstverständlichen Elementen der traditionellen Moraltheologie und der lehramtlichen Moralverkündigung“.<sup>326</sup> Dennoch sieht Ernst durch *Amoris laetitia* nur eine einzige Situation gegeben, die nicht notwendigerweise als Todsünde betrachtet werden muss und dementsprechend nicht zwingend zum Verlust der heiligmachenden Gnade führe. Das päpstliche Schreiben beziehe diese Möglichkeit lediglich auf jene Fälle, in denen durch die Wiederheirat neue Verpflichtungen entstanden sind, die die Partner in ein Dilemmata bringen.<sup>327</sup>

Nach Ansicht Lüdeckes hat *Amoris laetitia* aus rein rechtlicher Perspektive keinerlei Veränderung herbeigeführt. Ohne eine explizite Lehränderung sei die gängige pastorale Praxis nicht veränderbar.<sup>328</sup> In diesem Kontext bemerkt Schockenhoff, dass es bei der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten keiner kirchenrechtlichen Normveränderung bedürfe, da der Kommunionausschluss rechtlich nicht festgehalten sei (siehe Kapitel 5.3).<sup>329</sup>

Die deutschen Bischöfe ziehen aus *Amoris laetitia* durchaus Konsequenzen für den pastoralen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. Für sie steht fest, dass ihnen durch „*Amoris laetitia* die Möglichkeit [eröffnet wird], die Sakramente der Versöhnung und der Eucharistie zu empfangen.“<sup>330</sup>

In einer Pressemitteilung äußerte sich die Deutsche Bischofskonferenz Anfang 2017 dementsprechend.

„Die individuelle Entscheidung, unter den jeweiligen Gegebenheiten nicht oder noch nicht in der Lage zu sein, die

---

<sup>324</sup> Vgl. Seifert, Die Freuden der Liebe, 40.

<sup>325</sup> Vgl. Wimmer, Ein Bruch mit der Lehrtradition" – Robert Spaemann über *Amoris laetitia*.

<sup>326</sup> Ernst, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*, 158.

<sup>327</sup> Vgl. ebd., 156.

<sup>328</sup> Vgl. Lüdicke, *Déjà vu* 2.0.

<sup>329</sup> Vgl. Schockenhoff, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?, 151.

<sup>330</sup> Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), „Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche“.

Sakramente zu empfangen, verdient Respekt und Achtung. Aber auch eine Entscheidung für den Sakramentenempfang gilt es zu respektieren.“<sup>331</sup>

## 5.4 Homosexualität

Es entspricht einer allgemein anerkannten Tatsache, dass ein gewisser Prozentsatz der Menschen homosexuelle Neigungen aufweist.<sup>332</sup> In nahezu jeder Kultur gibt es Belege für das Vorhandensein gleichgeschlechtlicher Sexualität. Aufgrund medizinischer und psychologischer Erkenntnisse ist es heutzutage nicht mehr möglich Homosexualität als unnatürlich oder pathologisch zu bezeichnen.<sup>333</sup> Dennoch konnte bisher nicht abschließend erforscht werden, wodurch gleichgeschlechtliche Anziehung bedingt wird. Erfahrungsberichte der Betroffenen lassen vermuten, dass Homosexualität ein angeborenes Merkmal ist. Viele Menschen bezeugen, dass sie solange sie denken konnten, homosexuelle Neigungen verspürten. Diese Vermutung wird auch durch die Feldforschung an Tieren gestützt, die in der Natur bei unterschiedlichen Spezies ein gewisses Maß an gleichgeschlechtlichen Aktivitäten nachweisen konnte.<sup>334</sup>

Doch selbst wenn man Homosexualität als soziale und kulturelle Konstruktion auffasst, scheinen Homosexuelle ihre erotische Disposition in vielen Fällen nicht selbst wählen zu können. Aus diesem Grund kann die homosexuelle Veranlagung nicht als *per se* moralisch verwerflich angesehen werden.<sup>335</sup> Die katholische Kirche teilt diese Auffassung. Sie betrachtet Homosexualität als eine anthropologische Konstante und verurteilt Menschen mit dieser Neigung nicht.

„Eine nicht geringe Anzahl von Männer und Frauen sind homosexuell veranlagt. Sie haben diese Veranlagung nicht selbst gewählt; für die meisten von ihnen stellt sie eine Prüfung dar. Ihnen ist mit Achtung, Mitleid und Takt zu begegnen. Man hüte

---

<sup>331</sup> Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), „Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche“.

<sup>332</sup> Vgl. Hünermann, „Revolutionierung der Ehe“, 70.

<sup>333</sup> Vgl. Hilpert, Ehe, Partnerschaft und Sexualität, 90.

<sup>334</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 315.

<sup>335</sup> Vgl. ebd., 323.

sich, sie in irgendeiner Weise ungerecht zurückzusetzen.“ (KKK 2358)

Die kirchliche Anerkennung homosexueller Menschen ist das Ergebnis eines langen Lernprozesses.<sup>336</sup> Indem man die Homosexualität als natürliches Phänomen akzeptiert, impliziert man für die Betroffenen bestimmte Rechte. Sie haben das Recht auf eine eigene sexuelle Identität, die vor Zwang und möglichen therapeutischen Maßnahmen geschützt werden muss. Zudem unterstehen sie dem Schutz vor diskriminierenden Bemerkungen oder Vorurteilen, sowie einer daraus resultierenden Benachteiligung.<sup>337</sup> Dennoch vertritt das kirchliche Lehramt die These, dass Homosexualität keine natürliche Variante sexueller Orientierung darstellen kann, da sie der Komplementarität der Geschlechter nicht entspricht. Gott hat den Menschen in der Schöpfung als Mann und Frau geschaffen (vgl. Gen 1, 27). Aus diesem Grund beschreibt sowohl die Männlichkeit als auch die Weiblichkeit nach kirchlicher Lehre eine gottgewollte Realität, die auf die Fortpflanzung ausgerichtet ist. Der Mensch soll dieser Realität in seiner sexuellen Praxis Rechnung tragen.<sup>338</sup> Wenngleich die homosexuelle Disposition seitens der Kirche nicht verurteilt wird, werden homosexuelle Handlungen strikt abgelehnt.

„Sie verstoßen gegen das natürliche Gesetz, denn die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen. Sie entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit. Sie sind in keinem Fall zu billigen.“ (KKK 2357)

Die katholische Kirche betrachtet homosexuelle Akte als unnatürlich, da sie eine genitale Polarität und die Zeugung von Nachkommen grundsätzlich ausschließen. Die Anatomie des Menschen sei ein eindeutiges Indiz für die Zweigeschlechtlichkeit. In Bezug auf die Schöpfungsordnung und den Schöpfungsauftrag könne die Homosexualität im Vergleich zur Heterosexualität nicht als gleichwertige sexuelle Veranlagung verstanden

---

<sup>336</sup> Vgl. Hilpert, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, 289.

<sup>337</sup> Vgl. ebd., 290.

<sup>338</sup> Vgl. Goertz, Sex und Gender, 91.

werden.<sup>339</sup> Aus diesem Grund legt der Katechismus der katholischen Kirche fest, dass

„Homosexuelle Menschen [...] zur Keuschheit gerufen [sind]. Durch die Tugenden der Selbstbeherrschung, die zur inneren Freiheit erziehen, können und sollen sie sich [...] durch das Gebet und die sakramentale Gnade Schritt um Schritt, aber entschieden der christlichen Vollkommenheit annähern.“ (KKK 2359)

Diese Forderung nach einem Leben in Enthaltbarkeit stellt für die Betroffenen eine Bürde dar, die sie nur schwer tragen können. Sie entspricht nicht der gängigen Praxis homosexuell veranlagter Menschen.

#### **5.4.1 Homosexuelle Handlungen**

Die kirchliche Verurteilung homosexueller Handlungen ergibt sich aus der naturrechtlichen Konzeption von Sexualität, die den genitalen Akt nur innerhalb einer Ehe und vor dem Hintergrund einer möglichen Fortpflanzung legitimiert.<sup>340</sup> In der christlichen Tradition der Sexualethik wurden von je her zwei Hauptmotive geltend gemacht, zum einen die sexuelle Komplementarität und zum anderen die Ausrichtung auf Zeugung von Nachkommenschaft. Sofern die einzige Rechtfertigung für Sexualität in der Fortpflanzung gesehen wird, muss ein homosexueller Geschlechtsakt konsequenterweise abgelehnt werden. Gleichgeschlechtliche Beziehungen erhalten vor diesem Hintergrund keine Legitimierung und können dementsprechend nicht positiv bewertet werden. Allerdings fand im 20. Jahrhundert eine Weiterentwicklung der Sexualethik statt. Obwohl die Zeugung weiterhin als ein wichtiges Ziel von Sexualität gilt, wird sie nun auch als ein Akt zwischenmenschlicher Liebe betrachtet und findet dadurch neue Würdigung.<sup>341</sup> Als Ausdruck gegenseitiger Zuneigung kann der Geschlechtsakt jedoch ebenfalls für gleichgeschlechtliche Paare Relevanz haben. In diesem Kontext weist Bacq darauf hin, dass homosexuelle Menschen, wenn sie entdecken, dass sie sich zum anderen Geschlecht hingezogen fühlen, nicht wider, sondern entsprechend ihrer Natur handeln.<sup>342</sup> Nach Goertz stellt die Unterscheidung zwischen Sex und Gender,

---

<sup>339</sup> Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Band 2, 386.

<sup>340</sup> Vgl. Goertz, *Sexualität und Christentum*.

<sup>341</sup> Vgl. Farley, *Verdammter Sex*, 305f.

<sup>342</sup> Vgl. Bacq, *Die christliche Tradition und der Wandel der Familie*, 21f.

die in der modernen Gesellschaft häufig vorgenommen wird, Ausdruck einer spezifisch-menschlichen Existenzweise dar. Sie ermöglicht es dem Menschen als zur Moral befähigtem Wesen seine Freiheit auszuüben und zu sich selbst in Kontakt zu treten.<sup>343</sup> Goertz fordert die Kirche auf, die Verschiedenheit in den Lebensformen an zu erkennen. Die körperliche Anatomie eines Menschen dürfe nicht als Kriterium für die Zusprechung menschlicher Rechte herangezogen werden. Sexuelle Selbstbestimmung sei ein wichtiger Aspekt der Persönlichkeitsentfaltung.<sup>344</sup>

Wenngleich die Frage nach homosexuellen Paarbeziehungen gesellschaftlich immer noch hoch umstritten ist, ist sie für viele Menschen hochrelevant. Von der Beantwortung dieser Frage hängt für sie die eigene Identität, ihre zwischenmenschliche Beziehung und ihre jeweilige Berufung ab.<sup>345</sup> Die Unterdrückung der sexuellen Veranlagung kann für die Betroffenen tiefgehende negative Konsequenzen haben.<sup>346</sup> Zudem kann die Verhinderung von gleichgeschlechtlicher Liebe zu schwerem und unnötigem Leid führen. Sexuelle Lust, Intimität und Gemeinschaft stellen wichtige Elemente des menschlichen Wohlergehens dar. Aus diesem Grund sollte man sich nicht fragen ob, sondern wie homosexuelle Handlungen positiv bewertet werden können.<sup>347</sup>

Häufig integrieren homosexuell veranlagte Personen ihre Neigung in eine zwischenmenschliche Partnerschaft und entsprechen auf diese Weise nicht nur ihrer Veranlagung, sondern auch ihrem Wunsch nach einer festen Bindung, der gegenseitige Wertschätzung und Solidarität zu Grunde liegt. Zwischenmenschliche Liebe und Freundschaft können in gleichgeschlechtlichen Beziehungen durchaus verkörpert werden.<sup>348</sup> Bei der Bewertung von homosexuellen Handlungen macht es ethisch einen großen Unterschied, ob sie im Kontext einer festen auf gegenseitiger Zuneigung beruhenden Bindung oder lediglich zur Befriedigung der Lust stattfinden.<sup>349</sup> Laut Farley müssen aus diesem Grund für homosexuelle Paare dieselben moralischen Grundsätze geltend gemacht werden, wie für heterosexuelle

---

<sup>343</sup> Vgl. Goertz, Sex und Gender, 90.

<sup>344</sup> Vgl. ebd.

<sup>345</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 299.

<sup>346</sup> Vgl. Bacq, Die christliche Tradition und der Wandel der Familie, 22.

<sup>347</sup> Vgl. Farley, Verdammter Sex, 317.

<sup>348</sup> Vgl. Hilpert, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, 292.

<sup>349</sup> Vgl. ebd., 293.



Partnerschaften. Dementsprechend sollten auch in gleichgeschlechtlichen Beziehungen wechselseitige Achtung, Zuneigung, Respekt und die Betrachtung des anderen als Selbstzweck praktiziert werden.<sup>350</sup> Die Kriterien, die bei heterosexuellen Menschen für einen humanen Vollzug der Sexualität geltend gemacht werden, haben auch für homosexuelle Personen Gültigkeit. Wenn die entsprechenden moralischen Werte in einer homosexuellen Partnerschaft Beachtung finden, so dass die Partner gegenseitig ihre Würde wahren und einander Akzeptanz schenken, dann kann auch eine Beziehung gleichgeschlechtlicher Art als moralisch wertvoll anerkannt werden.<sup>351</sup>

#### **5.4.2 Homosexuelle Lebenspartnerschaften**

Gleichgeschlechtliche Partnerschaften gehören in Deutschland bereits zur Norm. Obwohl manche Teile der Bevölkerung dieser Lebensform immer noch kritisch gegenüberstehen, ist sie gemeingeseellschaftlich anerkannt. Rechtlich wurde gleichgeschlechtlichen Paaren die Möglichkeit eingeräumt ihre Lebenspartnerschaft staatlich registrieren zu lassen, um sie auf diese Weise institutionell zu sichern und Vergünstigungen zu erlangen. Wenn man moralische Werte als Grundlage einer schützenswerten Partnerschaft betrachtet und gegenseitige Fürsorge und Solidarität staatlich fördern möchte, erscheint die Einführung einer entsprechenden Institution konsequent. Der rechtliche Rahmen fungiert in diesem Zusammenhang als stabilisierendes Moment, welches einen Beitrag zur Vermeidung von Konflikten und zur öffentlichen Anerkennung leistet.<sup>352</sup>

Die katholische Kirche betrachtet die staatliche Registrierung homosexueller Partnerschaften skeptisch. Sie sieht in ihnen eine Konkurrenz zur Ehe, die deren Wert untergräbt und ihr ihr besonderes Alleinstellungsmerkmal strittig macht.<sup>353</sup> Die christliche Ehe ist ein Bund zwischen Mann und Frau, der zur Weitergabe menschlichen Lebens beitragen soll. Dieser Grundeigenschaft ehelicher Verbindungen können gleichgeschlechtliche Partnerschaften nicht gerecht werden.<sup>354</sup> In der Unfähigkeit zur Reproduktion besteht ein elementarer Unterschied zwischen homosexuellen und heterosexuellen Partnerschaften.

---

<sup>350</sup> Vgl. Farley, *Verdammter Sex*, 317.

<sup>351</sup> Vgl. Hünermann, „Revolutionierung der Ehe“, 71.

<sup>352</sup> Vgl. Hilpert, *Gleichgeschlechtliche Partnerschaften*, 296.

<sup>353</sup> Vgl. Weiß, *Ehe, nichteheliche Lebensgemeinschaften und eingetragene Lebenspartnerschaften im säkularen Umfeld aus kirchlicher Sicht*, 454.

<sup>354</sup> Vgl. Tüick, *Ehe und Familie im Gegenwind*, 624.

Gleichgeschlechtlichen Paaren bleibt dadurch eine fundamentale anthropologische und biologische Möglichkeit der eigenen Selbstverwirklichung und des gemeinsamen Wachstums verwehrt.<sup>355</sup> Aufgrund der fehlenden Fortpflanzungsmöglichkeiten erscheint es fraglich, ob die Terminologie der Ehe semantisch auf gleichgeschlechtliche Partnerschaften übertragen werden kann.<sup>356</sup> Im Kontext einer solchen Argumentation bleibt die Würdigung einer sexuellen Beziehung unter dem Vorzeichen einer neuen Begrifflichkeit zunächst nicht grundsätzlich ausgeschlossen.

Allerdings stellt eine mögliche Gleichbehandlung von Ehe und homosexueller Partnerschaft für viele ein Negativum dar. So weist beispielsweise Spieker darauf hin, dass eine analoge Behandlung von Ehe und gleichgeschlechtlicher Beziehung Gefahren birgt. Homosexuelle Paarbeziehungen seien nicht auf die verantwortliche Elternschaft und die Erziehung von Kindern ausgerichtet und können daher keinen positiven Beitrag für die Zukunftsfähigkeit eines Staates leisten.<sup>357</sup> Meves formuliert ähnliche Bedenken. Ihrer Ansicht nach dürfen homosexuelle Partnerschaften nicht die gleichen Rechte erhalten wie heterosexuelle Ehen, da sie keinen Anteil an einer qualifizierten Sicherung der Population haben.<sup>358</sup>

Nach Schockenhoff stellt die These einer prinzipiellen Gleichstellung aller potentiellen Lebensformen ein politisch-ideologisches Konstrukt dar, welches seiner verfassungsrechtlichen Grundlage entbehrt. Er sieht in dem Grundsatz der Gleichheit keine Rechtfertigung für eine Gleichbehandlung sämtlicher zwischenmenschlicher Verbindungen enthalten. Die Akzeptanz für andere Lebensweisen dürfe nicht zur Aufhebung der Vorrangstellung der Ehe führen, so dass die Ehe nur noch eine Option unter vielen gleichwertigen anderen Lebensformen darstellt.<sup>359</sup> Diese Position entspricht der Einschätzung Goerges, der die Debatte um die Bedeutung und die Definition von Ehe auf die Frage zurückführt, ob die Ehe in der Rechtsordnung unserer Kultur weiterhin geschützt und gefördert werden soll. Goerge kritisiert die Neudefinierung von Ehe und Familie, die den Zweck verfolge, die sexuelle Komplementarität semantisch von dem Begriff der Ehe abzuspalten und der ehelichen

---

<sup>355</sup> Vgl. Hilpert, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, 296f.

<sup>356</sup> Vgl. Tück, Ehe und Familie im Gegenwind, 624.

<sup>357</sup> Vgl. Spieker, Ehe und Familie als Ressource der Gesellschaft, 44.

<sup>358</sup> Vgl. Meves, Die Familie im Spannungsfeld der Gesellschaft, 26.

<sup>359</sup> Vgl. Schockenhoff, Am „besonderen Schutz“ festhalten, 189.

Verbindung dadurch ihre besondere Stellung abspreche. Da man im Zuge der Umdeutung von Ehe sexualromantische Beziehungen und Hausgemeinschaften mit dem Etikett einer ehelichen Verbindung versehen habe, habe man die Ehe in Wirklichkeit als Rechtsinstitution abgeschafft.<sup>360</sup> Vor diesem Hintergrund bemerkt Weiß, dass nicht jede Differenzierung gleichbedeutend mit einer Diskriminierung sei.<sup>361</sup> Dementsprechend kritisiert Thomas die äquivalente Verwendung der Begriffe von Gleichbehandlung und Gleichheit. Da die Genderperspektive zu einer Vermischung der Wortbedeutungen geführt habe, leugne man öffentlich die Unterschiede zwischen Mann und Frau und erreiche damit eine Abwertung der Mutterschaft. Thomas verwehrt sich der Möglichkeit homosexuellen Beziehungen ein Adoptionsrecht einzuräumen, da ein Kind seiner Meinung nach Vater und Mutter braucht.<sup>362</sup> In Bezug auf eine mögliche Kindesadoption gleichgeschlechtlicher Paare äußert sich Hilpert ebenfalls skeptisch. Er sieht in einer Adoption oder der Einbindung einer dritten geschlechtsverschiedenen Person in die Zeugung ein Risiko für die spätere Identitätsfindung des Kindes enthalten. Das Wissen um die eigene Abstammung sei ein wichtiger Aspekt der Persönlichkeitsentwicklung eines Menschens. Zudem trüge die Chance auf verschiedengeschlechtliche Bezugspersonen zu dem Wohl eines Kindes bei.<sup>363</sup>

Dennoch räumt Hilpert ein, dass die Argumente gegen eine vollkommene Gleichbehandlung von Ehe und homosexueller Partnerschaft eine rechtliche Würdigung derselben nicht ausschließen. Eine mögliche Konkurrenz zwischen Ehe und eigetragener Lebenspartnerschaft ist nach Meinung Hilperts nicht nachweisbar. Es sei anzunehmen, dass Menschen mit dem Willen zu heiraten, sich nicht aufgrund der rechtlichen Option einer eingetragenen Lebenspartnerschaft gegen die Ehe entscheiden.<sup>364</sup>

---

<sup>360</sup> Vgl. George, Was die Ehe ist- und was sie nicht ist, 90.

<sup>361</sup> Vgl. Weiß, Ehe, nicheheliche Lebensgemeinschaft und eingetragene Lebenspartnerschaft im säkularen Umfeld aus kirchlicher Sicht, 455.

<sup>362</sup> Vgl. Thomas, Ehe und Familie- Wurzel, nicht Konstrukt der Gesellschaft, 127ff.

<sup>363</sup> Vgl. Hilpert, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, 297.

<sup>364</sup> Vgl. ebd., 298.

### 5.4.3 Die Position von *Amoris laetitia* in Bezug auf Homosexualität

Das Phänomen der Homosexualität wird in *Amoris laetitia* nur am Rande thematisiert. Franziskus betont die Würde homosexuell veranlagter Menschen und verurteilt jede Form der Diskriminierung, die ihnen gegenüber zum Ausdruck gebracht wird. Er bekräftigt,

„dass jeder Mensch, unabhängig von seiner sexuellen Orientierung, in seiner Würde geachtet und mit Respekt aufgenommen werden soll und sorgsam zu vermeiden ist, ihn 'in irgendeiner Weise ungerecht zurückzusetzen'.“ (AL 250)

Das Verbot von diskriminierenden Worten und Taten beschränkt sich hierbei nicht alleine auf Menschen mit homosexuellen Neigungen, sondern auch auf deren Familie.<sup>365</sup>

Der gleichgeschlechtliche Sexualakt wird in *Amoris laetitia* nicht thematisiert. Das päpstliche Lehrschreiben geht weder auf den Verstoß gegen das natürliche Sittengesetz (vgl. KKK 2357) noch auf die Forderung nach sexueller Enthaltbarkeit ein (vgl. KKK 2359).<sup>366</sup> Die Verurteilung homosexueller Handlungen kommt in *Amoris laetitia* genauso wenig zur Sprache, wie der Verweis auf entsprechende Bibelstellen.

Die Tendenzen gleichgeschlechtliche Partnerschaften in Analogie zur Ehe zu setzen werden in *Amoris laetitia* dennoch grundsätzlich abgelehnt. Franziskus respektiert die entsprechende Position der Synodenväter und greift auf deren Formulierung zurück.<sup>367</sup>

„Was die Pläne betrifft, die Verbindungen zwischen homosexuellen Personen der Ehe gleichzustellen, gibt es keinerlei Fundament dafür, zwischen den homosexuellen Lebensgemeinschaften und dem Plan Gottes über Ehe und Familie Analogien herzustellen, auch nicht in einem weiteren Sinn.“ (AL 251)

Wenngleich *Amoris laetitia* betont, dass die Pluralität familiärer Situationen anerkannt werden soll, lässt das päpstliche Schreiben keinen Zweifel daran, dass homosexuelle Partnerschaften nicht mit der Ehe

---

<sup>365</sup> Vgl. Hilpert, *Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde*, 262.

<sup>366</sup> Vgl. ebd., 263.

<sup>367</sup> Vgl. Goertz/ Witting, *Wendepunkt für die Moraltheologie?*, 67 f.

identifiziert werden können, da sie der Weitergabe des Lebens verschlossen sind (vgl. AL 52).

Insgesamt hält sich *Amoris laetitia* in Bezug auf Homosexualität relativ bedeckt. Hierrüber bringt Knop Bedauern zum Ausdruck. Ihrer Meinung nach wäre das Instrument der Gradualität dazu in der Lage gewesen, mögliche gleichgeschlechtliche Beziehungen würdigend zu betrachten.<sup>368</sup>

## **6 Die Ehe im Spannungsfeld von Gebotsgehorsam und Gewissensbindung**

Mit Blick auf die lebensweltlichen Realitäten der modernen Gesellschaft stellt die katholische Ehetheologie für viele Menschen ein unerfüllbares Ideal dar. Aufgrund der Vielfalt an unterschiedlichen Lebenssituationen sehen sich die Gläubigen unterschiedlichen Problemen und Schwierigkeiten gegenübergestellt, für die sie vom kirchlichen Lehramt keine adäquaten Lösungsvorschläge erhalten. Wenngleich die katholische Kirche an allgemeinen Normen festhalten muss, um deren Autorität nicht zu untergraben, werden diese den unterschiedlichen Lebenssituationen häufig nicht gerecht. Aus diesem Grund verweisen klerikale Entscheidungsträger häufig auf die Autorität des Gewissens. Nach katholischem Verständnis ist das Gewissen ein Ort der Begegnung mit Gott, durch die der Mensch Kenntnis darüber erlangen kann, was zu tun und was zu lassen ist (vgl. GS 16). Durch den Rückbezug auf das Gewissen ist es den Gläubigen möglich, in ihrer individuellen Lebenssituation moralisch richtige Handlungsweisen zu erkennen und ihr Tun nach diesen auszurichten. Das Gewissen stellt bei der Suche nach der Wahrheit und einem ordnungsgemäßen Leben eine handlungsleitende Instanz dar, der der Mensch Rechnung tragen muss (vgl. GS 16). Hierbei nimmt das doppelte Liebesgebot (vgl. Mt 22, 37-44) eine besondere Rolle ein. Es stellt eine grundlegende Wertorientierung dar, die ihr Fundament sowohl in der eigenen Person als auch in der Person des Anderen hat.<sup>369</sup>

Papst Franziskus greift dieses Verständnis von Gewissen in *Amoris laetitia* auf und stellt es in einen direkten Zusammenhang mit ehetheologischen Fragen und Schwierigkeiten. Er definiert das Gewissen im Sinne des II. Vatikanischen

---

<sup>368</sup> Vgl. Knop, *Amoris laetitia*- Über die Liebe in der Familie, 32.

<sup>369</sup> Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Band 2, 129.

Konzils als „die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist“ (GS 16; AL 222).

Es entspricht der theologischen Tradition, das Gewissen als letzte Urteilsinstanz zu berücksichtigen. Hierdurch sollen moralische Normen jedoch keinesfalls relativiert werden.<sup>370</sup>

Im modernen Sprachgebrauch stellt die Berufung auf das eigenen Gewissen häufig eine Form der Selbstdispens dar, die das Individuum von der Rechtfertigung vor Gemeinschaft, Kirche und Staat enthebt. Doch eine solche Interpretation missversteht die grundsätzliche Funktion des Gewissensurteils. Das Gewissen dient nicht dem Zweck moralische Ansprüche zu umgehen, sondern stellt eine Verpflichtungsinstanz dar, vor der der Mensch sein Handeln selbst verantworten muss.<sup>371</sup> Die Funktion des Gewissens bedarf einer Bindung an ethische Prinzipien, die sich in allgemeingültigen Wertvorstellungen und moralischen Normen gründet. Es wäre eine Fehlinterpretation würde man das Gewissen als eine naturgegebene Kompetenz betrachten, über die man in jeder Diskussion zu einer untrüglich moralisch richtigen Einschätzung gelangen kann. Das Gewissen ist für Irrtümer durchaus anfällig und bedarf einer sorgsamten Ausbildung anhand von gesellschaftlich anerkannten Normen und Werten. Aus diesem Grund kann dem Gewissen nicht die Aufgabe zufallen die Gültigkeit von Normen außer Kraft zu setzen und ständig neue situationsbedingte Ausnahmen zu generieren.<sup>372</sup> Stattdessen muss es in den individuellen Gegebenheiten entsprechend der ihm zu Grunde liegenden moralischen Richtlinien ergründen, welche Möglichkeiten dem handelnden Subjekt zufallen.<sup>373</sup>

Vor diesem Hintergrund ist der Verweis auf das Gewissen, der in vielen ethischen Diskursen und auch in *Amoris laetitia* angebracht wird, durchaus kritisch zu hinterfragen. Er wäre unzulänglich, würde man im Gewissen die Möglichkeit der Privatisierung moralischer Urteile verstehen.<sup>374</sup>

Eine solche Interpretation würde zudem der Enzyklika *Veritas splendor* von Johannes Paul II. widersprechen. Diese stellt fest, dass das Gewissen nicht

---

<sup>370</sup> Vgl. Schockenhoff, *Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung?*, 280.

<sup>371</sup> Vgl. Schockenhoff, *Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung*, 13.

<sup>372</sup> Vgl. ebd., 7.

<sup>373</sup> Vgl. ebd., 14.

<sup>374</sup> Vgl. Söding, *Geschieden- und wieder vereint?*, 214.

gegen die lehramtliche Wahrheit gelten kann (vgl. VS 64) und dass Christus den Gläubigen durch die Stimme der Hirten antwortet (vgl. VS 117).<sup>375</sup> Vor dem Hintergrund einer solchen Auffassung stellt sich die Frage, ob man anhand einer Gewissensentscheidung überhaupt zu Handlungsoptionen gelangen kann, die nicht gänzlich mit der gängigen Lehre konform gehen.

Johannes Paul II. stellte 1995 in seiner Ansprache an die Römische Rota fest, dass es gegen das göttliche Gesetz keine Berufung auf das Gewissen geben kann.<sup>376</sup> Dementsprechend kann die Berufung auf das Gewissen zumindest in Bezug auf wiederverheiratete Geschiedene keinen moralisch rechtfertigbaren Ausweg liefern.<sup>377</sup>

Dennoch wird in *Amoris laetitia* ausdrücklich auf das Gewissen der Betroffenen verwiesen. Franziskus möchte das Gewissen der Gläubigen in der kirchlichen Entscheidungsfindung in Zukunft stärker berücksichtigen (vgl. AL 303). Allerdings lässt sich vor dem Hintergrund von *Veritas splendor* fragen, ob *Amoris laetitia* sich ebenfalls letztlich nur auf jene Gewissensurteile bezieht, die in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre durch ein richtig geformtes Gewissen, getroffen wurden.<sup>378</sup> Doch *Amoris laetitia* betont die Eigenständigkeit des Gewissens der Gläubigen und kritisiert die Skepsis mit der die Kirche diesem in der Vergangenheit begegnete. Franziskus mahnt die Kirche der Gewissenbildung zu dienen, aber das Gewissensurteil dennoch nicht zu ersetzen (vgl. AL 37).<sup>379</sup>

In diesem Kontext merken Faber und Lintner an, dass in *Amoris laetitia* die Tugend der *Epikie* anklingt, obwohl sie nicht explizit erwähnt wird.<sup>380</sup> *Epikie* bedeutet, den Sinn des Gesetzes unabhängig von seinem Wortlaut zu erfüllen, wenn er aufgrund seiner allgemeinen Form unzulänglich erscheint. Da eine generell gefasste Norm nicht dazu in der Lage ist, alle individuellen Situationen und menschliche Handlungsbedingungen zu berücksichtigen, kann die *Epikie* eine Ergänzung der gängigen Regelungen darstellen ohne diese in ihrer Geltung anzugreifen.<sup>381</sup>

---

<sup>375</sup> Vgl. Lüdicke, *Déjà vu* 2.0.

<sup>376</sup> Vgl. Johannes Paul II., Address of his Holiness John Paul II. to the tribunal of the Roman Rota (10. 02. 1995).

<sup>377</sup> Vgl. Graulich, Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst, 167.

<sup>378</sup> Vgl. Lintner, Geschieden und wiedervereint, 208.

<sup>379</sup> Vgl. Faber/ Lintner, Theologische Entwicklungen in *Amoris laetitia* hinsichtlich der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen, 305.

<sup>380</sup> Vgl. ebd., 308.

<sup>381</sup> Vgl. Lintner, Geschieden und wiederverheiratet, 210.

Mit Blick auf das Verhältnis von Gewissen und Norm geht es Franziskus sowohl darum, die Norm zu achten, als auch darum in den verschiedenen Situationen der jeweiligen subjektiven Einschätzung der Betroffenen Beachtung zu schenken. Er betrachtet den sittlichen Weg als einen Prozess, während dem sich das handelnde Subjekt darum bemüht nach dem Guten zu streben.<sup>382</sup> Nach Faber und Lintner bedeutet dies, dass man einem Menschen, der sich in einer „irregulären“ Situation befindet, nicht mehr ohne Weiteres ein Gewissensirrtum unterstellen kann. Die sorgsame Beurteilung einer Gegebenheit darf nicht nur danach fragen, warum ein Mensch sich in einer Situation befindet, sondern auch wie er mit Hilfe seines Gewissens als handlungsleitende Instanz ein moralisch wertvolles Leben führen kann, wenn es ihm nicht möglich ist die jeweilige Situation zu ändern.<sup>383</sup> Wenngleich man allgemeine Werte und Normen nicht unbeachtet lassen darf, ermöglicht der Rückbezug auf das Gewissen eine fundierte Einschätzung der eigenen Situation und der eigenen Möglichkeiten. Mit Blick auf ehetheologische Schwierigkeiten bedeutet dies, dass Gläubige in ihrer jeweiligen Lebenslage ihr Gewissen nach situationsgerechten Lösungen und Handlungsoptionen befragen können (vgl. AL 303).

## 7 Ausblick

Aus den vorangegangenen Ausführungen geht hervor, dass die Diskussion um das katholische Eheverständnis im Spannungsfeld der Moderne facettenreich und mehrdimensional ist.

Die Intensität, mit der die aktuellen ehetheologischen Diskussionen geführt werden, lässt erkennen, welche wichtige Position das Sakrament der Ehe in der kirchlichen Moralverkündigung einnimmt. Das katholische Eheverständnis kann daher nicht leichtfertig relativiert werden. Oftmals sind die Ideale, auf denen die katholische Ehetheologie fußt, durchaus nobel und schützenswert. Daher ist es bedauerlich, dass große Teile der Gesellschaft mit der kirchlichen Ehelehre viel Negatives verbinden. Umso wichtiger ist es für die Kirche die positiven Elemente und Aspekte der eigenen Ehetheologie zu akzentuieren, zu

---

<sup>382</sup> Vgl. Faber/ Lintner, Theologische Entwicklungen in Amoris laetitia hinsichtlich der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen, 312.

<sup>383</sup> Vgl. ebd., 313.



modernisieren und entsprechend zu kommunizieren. Wenn der Kirche dies gelingt, kann ihr das Sakrament der Ehe als ein Mittel dienen, die Gläubigen erneut zu erreichen. Die eheliche Liebe stellt eine wichtige Form der gelebten Nächstenliebe dar und ist ein guter Ausgangspunkt vom Evangelium zu berichten und den Glauben zu verbreiten.

Viele Menschen sehnen sich danach, eine dauerhafte Ehe einzugehen. In Deutschland ist statistisch ein Anstieg der Trauungen zu verzeichnen. Dies deutet darauf hin, dass Menschen erneut Halt in stabilen familiären Strukturen suchen. Im Jahr 2015 wuchs die Zahl der Eheschließungen auf über 400.000, so viele wie seit 15 Jahren nicht mehr. Dieser Aufwärtstrend kann bei katholischen Eheschließungen allenfalls ansatzweise registriert werden, denn bis 2013 haben sich stetig weniger Paare katholisch vermählt. Während im Jahr 2000 noch mehr als 64.000 Katholiken den Weg zum Traualtar fanden, wurde 2013 nur noch ungefähr 43.600 Brautleuten das Sakrament der Ehe gespendet.<sup>384</sup> Seitdem sind die Zahlen wieder leicht angestiegen.

Bei vielen Deutschen besteht der aufrichtige Wunsch eine lebenslange Partnerschaft rechtskräftig zu beschließen. Dies wird auch in einem Rückgang der Ehescheidungen deutlich. Im Jahr 2015 wurden circa 163.000 Ehen geschieden. Damit sank die Zahl der Ehescheidungen im Vergleich zu 2004 um ungefähr 50.000.<sup>385</sup>

Die Kirche kann diese Entwicklungen zu ihren Gunsten aufgreifen. Wenn es ihr glückt das eheliche Sakrament erneut positiv zu besetzen, ist es möglich, dass Menschen durch die sakramentale Eheschließung einen neuen Zugang zur Kirche finden. Allerdings müssen hierbei die realen jeweils individuellen Lebenslagen der Gläubigen berücksichtigt werden.

Die menschliche Wirklichkeit unterliegt einem ständigen Wandlungsprozess, auf den die Kirche reagieren muss. Eine menschnahe Kirche ist dazu berufen, die sich ändernden Situationen ständig neu in den Blick zu nehmen und den verschiedenen Individuen in ihrem jeweiligen Leben Orientierung zu geben. Will die Kirche weiterhin als Normierungsautorität ernst genommen werden, darf sie nicht aufhören stetig aktuelle lösungsorientierte Diskurse über problematische Lehrinhalte zu führen. Gelingt es der Kirche nicht, ihre

---

<sup>384</sup> Vgl. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Eheschließung und katholische Trauungen nach Konfessions- bzw. Konfessionszugehörigkeit der Partner in Deutschland 1920-2015.

<sup>385</sup> Vgl. Destatis.Statistisches Bundesamt Deutschland, Eheschließungen, Ehescheidungen, Lebenspartnerschaften.

Tradition und ihre Moralverkündigung kritisch zu hinterfragen und situationsgerechte Antworten auf das Leben der Menschen zu geben, wird sie weiter an Glaubhaftigkeit verlieren.

Aus diesem Grund ist es eine wichtige Aufgabe der Katechese, den Gläubigen Lehrinhalte verständlich näher zu bringen. Darüberhinaus kann sie einen positiven Beitrag zur Gewissensbildung der Katholiken leisten. Indem sie sich qualifizierten Einwänden und kritischen Nachfragen nicht verschließt, können mündige Christen in die Lage versetzt werden, konstruktiv an theologischen Diskussionen teilzunehmen und mögliche Entwicklungsprozesse mit zu beeinflussen.

Hierbei darf das Ziel innerkirchlicher Debatten nicht darin bestehen, das Niveau des christlichen Ethos zu senken, um es an den jeweiligen Zeitgeist anzupassen. Das Bestreben die Ehe weiterhin als Glaubensform zu stärken sollte stets im Zentrum der Bemühungen stehen. Dennoch sollten abweichende Lebensformen nicht länger verurteilt oder ausgegrenzt werden. Dies entspricht dem Anliegen von *Amoris laetitia*. Das päpstliche Schreiben bekräftigt, dass die Logik der Ausgrenzung nicht mehr der Weg der Kirche sein darf.<sup>386</sup>

Eine zentrale Einsicht der aktuellen theologischen Auseinandersetzung mit der Ehe besteht darin, dass sie nicht nur ein theologisches Konzept, sondern zudem eine gelebte Wirklichkeit verkörpert. Es geht darum, die kompetenten Lebenserfahrungen der Christen nicht länger zu ignorieren, wenn es um Themen geht, von denen diese selbst unmittelbar betroffen sind. Die Erkenntnisse, zu denen Christen in ihrem eigenen Leben kommen, stellen einen Quell dar, aus dem die theologische Ethik schöpfen kann.<sup>387</sup> Papst Franziskus hat hierzu einen ersten Schritt getan, indem er im Vorfeld der Bischofssynoden von 2014 und 2015 eine Befragung der Katholiken anberaunte und dadurch eine innerkirchliche Diskussionskultur etablierte.

*Amoris laetitia* stellt in diesem Kontext eine Zusammenschrift der wichtigsten Positionen der Bischofssynoden dar, welche die verschiedenen kontroversen Standpunkte gleichermaßen berücksichtigt.

Das lehramtliche Schreiben ermöglicht eine positive Auseinandersetzung mit der Ehe thematik, die die Vorzüge der christlichen Ehe hervorhebt. Wenngleich *Amoris laetitia* in Bezug auf die Würdigung verschiedener irregulärer

---

<sup>386</sup> Vgl. Schockenhoff, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?, 157.

<sup>387</sup> Vgl. Goertz, Sexualität und Christentum.

Lebenssituationen einen wichtigen Beitrag leistet, stellt das apostolische Lehrschreiben lediglich einen Anfangspunkt für weitere theologische Überlegungen und kommende Debatten dar. Das nachsynodale Schreiben kann somit als ein Initiator für ehetheologische Veränderungen verstanden werden ohne selbst weitreichende Veränderungen vorzunehmen.

Durch das päpstliche Schreiben hat die Kirche ungeachtet aller Widerstände einen Weg eingeschlagen, der zu einer Annäherung zwischen Kirche und Lebensrealität der Gläubigen führen kann. Weiterhin hat der synodale Prozess die innerkatholische Debattenkultur positiv beeinflusst. Es ist nun besser möglich innerhalb der Kirche unterschiedliche und sogar abweichende Positionen zu formulieren, ohne durch den Hinweis auf lehramtliche Vorgaben gemäßigt zu werden.<sup>388</sup> Gleichzeitig haben die Synoden deutlich gezeigt, wie viel Mühe es der Kirche bislang noch bereitet, Veränderungen zu forcieren. Die katholische Kirche befindet sich am Anfang eines schwierigen und langwierigen Wandlungsprozesses, dessen Ende noch nicht absehbar ist.

Es wird spannend sein, zu beobachten, wie die katholische Kirche diesen Wandlungsprozess in den kommenden Jahren weiter vorantreiben und gestalten kann und wird.

---

<sup>388</sup> Vgl. Schlögel, In Beziehung: „Amoris laetitia“, Bischofssynode und Kurienreform, 327.

## 8 Literaturverzeichnis

*Angenendt, Arnold*, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, 2015<sup>2</sup> Münster.

*Aymans, Winfried*, Sakramentale Ehe. Ein Plädoyer für eine Neubesinnung auf den religiösen Sinn des kirchlichen Eheverständnisses. Ein Zwischenruf zu den Bischofssynoden 2014/ 2015, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 183 (2014) 1, 123- 130.

*Bacq, Philippe*, Die christliche Tradition und der Wandel der Familie, in: Ruh, Ulrich/ Wijlens, Myriam (Hg.), Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie, Freiburg i. Br. 2015, 13- 26.

*Benedikt XVI.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritas* über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche, Bonn<sup>2</sup> 2007.

*Bibliographisches Institut/ F.A. Brockhaus AG (Hg.)*, Duden. Die deutsche Rechtschreibung, Mannheim 1996.

*Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz*, Gemeinsames Hirtenschreiben zur Pastoral mit Geschiedenen und Wiederverheiratet Geschiedenen vom 10. Juli 1993, in: <http://www.weinzweb.de/TexteHJ/OberrhBischWdvgeschiedeneHirtenwort.pdf> (Abruf vom 20.05.2017).

*Codex Iuris Canonici* (1983), in: <http://www.codex-iuris-canonicali.de/indexdt.htm> (Abruf vom 05.05.2017).

*de Mattei*, Amoris Laetitia ist ein katastrophales Dokument, in: <http://fsspx.de/de/news-events/news/„amoris-laetitia-ist-ein-„katastrophales-dokument“-15230> (Abruf vom 23.05.2017).

*Demel, Sabine*, (K)ein Widerspruch?. Unauflöslichkeit der Ehe und Zulassung zu einer Zweitehe, in: Herder Korrespondenz 68 (2014) 6, 303-307.

*Destatis. Statistisches Bundesamt Deutschland* (Hg.), Eheschließungen, Ehescheidungen, Lebenspartnerschaften, in:  
[https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Ehescheidungen/Tabellen\\_/lrbev06.html](https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Ehescheidungen/Tabellen_/lrbev06.html) (Abruf vom 01.06.2017).

*Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), „Die Freuden der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche“. Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von *Amoris laetitia*, in:  
[http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2017/2017-015a-Wortlaut-Wort-der-Bischoefe-Amoris-laetitia.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2017/2017-015a-Wortlaut-Wort-der-Bischoefe-Amoris-laetitia.pdf) (Abruf vom 26.05.2017).

*Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Band 1. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Freiburg i. Br.<sup>5</sup> 2013.

*Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Band 2. Leben aus dem Glauben, Freiburg i. Br. 1995.

*Deutscher Bundestag* (Hg.), Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, in:  
<http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/gg/gesamt.pdf> (Abruf vom 01.04.2017).

*Die Bibel*. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

*Ernst, Stephan*, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*. Ein Bruch mit der Lehrtradition?, in: Goertz, Stephan/ Witting, Caroline (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?* (Katholizismus im Umbruch 4), Freiburg i. Br. 2016, 136 - 159.

- Faber, Eva-Maria/ Lintner, Martin M.*, Theologische Entwicklungen in *Amoris laetitia* hinsichtlich der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen in: Goertz, Stephan/ Witting, Caroline (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?* (Katholizismus im Umbruch 4), Freiburg i. Br. 2016, 279 - 322.
- Farley, Margret A.*, *Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral*, Darmstadt<sup>2</sup> 2014.
- Franziskus I.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204), Bonn 2016.
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Ein Arbeitspapier der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 7/1973, in: [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame\\_Synode/band2/28\\_Sexualitaet.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf) (Abruf vom 07.05.2017).
- George, Robert P.*, Was die Ehe ist – und was sie nicht ist, in: Häberle, Lothar/ Hattler, Johannes (Hg.), *Ehe und Familie – Säulen des Gemeinwohls*, Paderborn 2014, 89 – 102.
- Geringer, Karl-Theodor*, Ehe. IX. Kirchenrechtlich, in: *LthK*<sup>3</sup> 3 (1995), 479-482.
- Goertz, Stephan*, Sexualität und Christentum. Zur Sexualmoral der katholischen Kirche, in: [http://www.moral.kath.theologie.uni-mainz.de/Dateien/Sexualitaet.Christentum\\_Trier2015.pdf](http://www.moral.kath.theologie.uni-mainz.de/Dateien/Sexualitaet.Christentum_Trier2015.pdf) (Abruf vom 28.03.2017).

*Goertz, Stephan, Sex und Gender. Moraltheologische Überlegungen zur kritischen Funktion einer Unterscheidung, in: Lebendige Seelsorge 66 (2015) 2, 88-93.*

*Goertz, Stephan/ Witting, Caroline, Wendepunkt für die Moraltheologie?. Kontext, Rezeption und Hermeneutik von Amoris laetitia, in: Goertz, Stephan/ Witting, Caroline (Hg.), Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie? (Katholizismus im Umbruch 4), Freiburg i. Br. 2016, 9 - 94.*

*Graulich, Markus, Am Anfang war es nicht so.... Die kirchliche Formpflicht und die Zivilehen von Katholiken, in: Ruh, Ulrich/ Wijlens, Myriam (Hg.), Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie, Freiburg i. Br. 2015, 139 - 185.*

*Graulich, Markus, Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst. Kirchenrechtliche Anmerkung zum Umgang der Kirche mit wiederverheirateten Geschiedenen, in: Graulich, Markus/ Seidnader, Martin (Hg.), Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (Quaestiones Disputatae 264), Freiburg i. Br. 2014, 145- 171.*

*Heimbach-Steins, Marianne, Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung, in: Hilpert, Konrad (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (Quaestiones Disputatae 241), Freiburg i. Br. 2011, 300- 309.*

*Hilpert, Konrad, Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde. Zum Verhältnis von moraltheologischer Reflexion, kirchlicher Doktrin und pastoraler Praxis in Amoris laetitia, in: Goertz, Stephan/ Witting, Caroline (Hg.), Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie? (Katholizismus im Umbruch 4), Freiburg i. Br. 2016, 251- 278.*

*Hilpert*, Konrad, Ehe, Partnerschaft, Sexualität. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik, Darmstadt 2015.

*Hilpert*, Konrad, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, in: Hilpert, Konrad (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (Quaestiones Disputatae 241), Freiburg i. Br. 2011, 288 – 299.

*Hoffmann-Klein*, Frederike, Unauflösbare Ehe und wiederverheiratete Geschiedene, in: Stimmen der Zeit 233 (2015) 3, 161- 172.

*Hünemann*, Peter, „Revolutionierung der Ehe“. Theologiegeschichtlich-systematische Reflexionen und Konsequenzen für das kirchliche Lehramt, in: Ruh, Ulrich/ Wijlens, Myriam (Hg.), Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie, Freiburg i. Br. 2015, 45 - 78.

*Illouz*, Eva, Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung, Berlin 2011.

*Johannes Paul II.*, Ansprache von Johannes Paul II. an die Römische Rota (21. 01. 2000), in:  
[https://www.relpaed.uni-bonn.de/kirchenrecht/copy\\_of\\_download/wise-13-14/heiligungsdienst-nach-recht-und-ordnung/johannes-paul-ii.-ansprache-v.-21.01.2000.pdf](https://www.relpaed.uni-bonn.de/kirchenrecht/copy_of_download/wise-13-14/heiligungsdienst-nach-recht-und-ordnung/johannes-paul-ii.-ansprache-v.-21.01.2000.pdf) (Abruf vom 13.05.17).

*Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* ber die Aufgabe der christlichen Familie in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33), Bonn 1981.

*Johannes Paul II.*, Enzyklika *Veritas splendor* ber einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre, in:  
[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html) (Abruf vom 29.07.2017).



*Kasper, Walter*, „Amoris laetitia“: Bruch oder Aufbruch?. Eine Nachlese, in: Stimmen der Zeit 234 (2016) 11, 723- 732.

*Kasper, Walter*, Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsortium, Freiburg i. Br. 2014.

*Katechismus der Katholischen Kirche*, in:

[http://www.vatican.va/archive/DEU0035/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM) (Abruf vom 07.05.2017).

*Kaufmann, Franz-Xaver*, Ehe (E.). Ehesakrament (Es.), in: LthK<sup>3</sup> 3 (1995), 467- 468.

*Kluxen, Wolfgang*, Naturrecht. I. Philosophisch, in: Lthk<sup>3</sup> 7 (1998), 684 – 688.

*Knapp, Markus*, „...bis der Tod uns scheidet...?“. Die Unauflöslichkeit der Ehe nach katholischem Verständnis, in: von Stosch, Klaus/ Baumann, Ann-Christin (Hg.), Ehe in Islam und Christentum (Beiträge zur komparativen Theologie 19), Paderborn 2016, 105-119.

*Knauer, Peter*, Ist Unauflöslichkeit der Ehe gleich Unzerstörbarkeit?. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Zulassung Wiederverheirateter zur Kommunion, in: Stimmen der Zeit 231 (2013) 3, 194-201.

*Kneips-Port Le Roi, Thomas*, Die Ehe als Sakrament. Zum katholischen Verständnis der Ehe, in: von Stosch, Klaus/ Baumann, Ann-Christin (Hg.), Ehe in Islam und Christentum (Beiträge zur komparativen Theologie 19), Paderborn 2016, 51- 65.

*Knop, Julia*, Amoris laetitia – Über die Liebe in der Familie. Ein Kommentar, in: Knop, Julia / Loffeld, Jan (Hg.), Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/ 2015 in der Debatte, Regensburg 2016, 14 – 39.

*Knop, Julia*, Sakrament der Nachfolge. Erneuerungen und Vertiefungen der kirchlichen Ehetheologie durch *Amoris laetitia*, in: *Lebendige Seelsorge* 67 (2016) 4, 235 – 239.

*Koch, Heiner*, *Amoris laetitia*. Eine Erläuterung, in: *Stimmen der Zeit* 234 (2016) 6, 363 – 373.

*Koch, Heiner*, „Mut zu unvollkommenen Lösungen“, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015) 10, 517- 521.

*Lintner, Martin M.*, Geschieden und wiederverheiratet. Zur Problematik aus theologisch-ethischer Perspektive, in: *Graulich, Markus/ Seidnader, Martin (Hg.)*, *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (Quaestiones Disputatae 264)*, Freiburg i. Br. 2014, 193- 215.

*Liturgische Institute Salzburg, Trier und Zürich (Hg.)*, *Die Feier der Trauung. Ausgabe für Brautleute und Gemeinde*, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2010.

*Lüdecke, Norbert*, Déjà vu 2.0, in: <http://theosalon.blogspot.de/2016/07/deja-vu-20.html?m=1> (Abruf vom 23.05.2017).

*Lüdicke, Klaus*, Der neue kirchliche Eheprozess. Evolution oder Revolution?, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015) 10, 509 -512.

*Menke, Karl-Heinz*, Macht die Freiheit wahr?. Zum Streit um „*Amoris laetitia*“ und die wiederverheirateten Geschiedenen, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017) 3, 46-49.

*Meves, Christa*, Die Familie im Spannungsfeld der Gesellschaft, in: *von Gersdorff, Mathias (Hg.)*, *Ehe und Familie im Sperrfeuer revolutionärer Angriffe*, München 2014, 15- 33.

*Miggelbrink, Ralf*, Ist die Ehe ein Sakrament?. Die Sakramentalität der Ehe im Kontext einer zeitgenössischen Sakramententheologie, in: [https://www.uni-due.de/imperia/md/content/katheol/miggelbrink/miggelbrink\\_ehe.pdf](https://www.uni-due.de/imperia/md/content/katheol/miggelbrink/miggelbrink_ehe.pdf) (Abruf vom 17.05.2017).

*Müller, Stephan E.*, Bausteine zur theologischen Ethik. Band 1. Menschenbild-Lebensbild-Sexualität und Ehe (Eichenstätter Studien 74), Regensburg 2015.

*Nestle, Erwin/ Aland, Kurt* (Hg.), Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece, Stuttgart<sup>28</sup> 2012.

*Paganini, Claudia*, Beziehung – Scheitern – Neuanfang. Eine philosophische Spurensuche zur Frage der geschiedenen Wiederverheirateten, in: Graulich, Markus/ Seidnader, Martin (Hg.), Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (Quaestiones Disputatae 264), Freiburg i. Br. 2014, 13 – 25.

Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, in: Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2008, 449-552.

*Paul VI.*, Enzyklika *Humanae Vitae* über die Weitergabe des Lebens, in: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html) (Abruf vom 07.05.2017).

*Piesga, Joachim*, Ehe als Sakrament – Familie als „Hauskirche“. Das christliche Verständnis von Ehe und Familie in den Herausforderungen unserer Zeit (Moraltheologische Studien 1), St. Ottilien 2001.

*Pius XI.*, Enzyklika *Casti connubi* über die christliche Ehe im Hinblick auf die gegenwärtigen Lebensbedingungen und Bedürfnisse von Familie und Gesellschaft und auf die diesbezüglich bestehenden Irrtümer und Mißbräuche, in:

[http://www.stjosef.at/dokumente/casti\\_connubii.htm](http://www.stjosef.at/dokumente/casti_connubii.htm) (Abruf vom 18.04.2016).

*Römel, Josef*, Zweite Ehe und Kommunionempfang. Aspekte einer Gewissensentscheidung, in: Ruh, Ulrich/ Wijlens, Myriam (Hg.), Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie, Freiburg i. Br. 2015, 225 – 243.

*Schallenberg, Peter*, Ethik des Scheiterns und sakramentale Ordnung, in: Graulich, Markus/ Seidnader, Martin (Hg.), Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (Quaestiones Disputatae 264), Freiburg i. Br. 2014, 172-192.

*Scheule, Rupert*, Die Ehe – gut für uns. Ein Plädoyer in drei Thesen, in: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Liebe miteinander leben. Drahtseilakt Ehe (Arbeitshilfe 266), Bonn 2014, 7 -11.

*Scheule, Rupert*, Sakrament der Schwierigkeiten. Schlaglichter auf den aktuellen Ehediskurs in der katholischen Theologie, in: Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 69 (2014) 3, 207-220.

*Schlögel, Herbert*, In Beziehung: „Amoris laetitia“, Bischofssynode und Kurienreform, in: Stimmen der Zeit 235 (2017) 5, 325- 335.

*Schneider*, Michael, „Ego coniungo vos...“. Ein Beitrag aus pneumatologischer Sicht zur Frage nach dem Spender des Ehesakraments und zur sakramentaltheologischen Bewertung einer zivilen Wiederheirat, in: Graulich, Markus/ Seidnader, Martin (Hg.), Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (Quaestiones Disputatae 264), Freiburg i. Br. 2014, 82 - 100.

*Schockenhoff*, Eberhard, Am „besonderen Schutz“ festhalten. Ehe, nichteheliche und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, in: Herder Korrespondenz 54 (2000) 4, 186 – 192.

*Schockenhoff*, Eberhard, Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung?: Plädoyer für eine Revision der kirchlichen Praxis gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen, in: Hilpert, Konrad (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (Quaestiones Disputatae 241), Freiburg i. Br. 2011, 279 – 287.

*Schockenhoff*, Eberhard, Chancen zur Versöhnung. Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg i. Br. 2011.

*Schockenhoff*, Eberhard, Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung (Kirche und Gesellschaft 269), Köln 2000.

*Schockenhoff*, Eberhard, Die Unauflöslichkeit der Ehe und die zivilen Zweitehen von Getauften, in: Stimmen der Zeit 234 (2016) 2, S. 99 - 113.

*Schockenhoff*, Eberhard, Theologischer Paradigmenwechsel und neue pastorale Spielräume. Das Nachsynodale Apostolische Schreiben Amoris laetitia, in: Lebendige Seelsorge 67 (2016) 4, 240 – 246.

*Schockenhoff*, Eberhard, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?.  
Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia“, in:  
Stimmen der Zeit 235 (2017) 3, 147- 158.

*Seidnader*, Martin, Kirchliches Handeln und Authentizität. Pastoraethik im  
Kontext kanonisch irregulärer Zweitehen, in: Zwischen Jesu Wort und  
Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und  
Wiederheirat (Quaestiones Disputatae 264), Freiburg i. Br. 2014, 216 –  
242.

*Seifert*, Josef, Die Freuden der Liebe: Freuden, Betrübnisse und Hoffnungen,  
in: Aemaet 5 (2016) 2, 2-84.

*Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Eheschließungen und  
katholische Trauungen nach Konfessions- bzw. Religionszugehörigkeit  
der Partner in Deutschland 1920 – 2015, in:  
[https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Katholische%20Trauungen%20nach%20Konfessionen-%20bzw.%20Religionszugehoerigkeit%20der%20Partner%20in%20der%20Bundesrepublik%20Deutschland/2015-Ehe-Trauungen-Konfessionen\\_1920-2015.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Katholische%20Trauungen%20nach%20Konfessionen-%20bzw.%20Religionszugehoerigkeit%20der%20Partner%20in%20der%20Bundesrepublik%20Deutschland/2015-Ehe-Trauungen-Konfessionen_1920-2015.pdf)  
(Abruf vom 01.06.2017).

*Sievernich*, Michael, Von der Bischofssynode zum post-synodalen Schreiben  
Amoris laetitia, in: Lebendige Seelsorge 67 (2016) 4, 230 – 234.

*Söding*, Thomas, Geschieden – und wieder vereint?. Wege im Licht  
katholischer Theologie, in: Ruh, Ulrich/ Wijlens, Myriam (Hg.),  
Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie,  
Freiburg i. Br. 2015, 187 – 223.

- Söding*, Thomas, In favorem fidei. Die Ehe und das Verbot der Ehescheidung in der Verkündigung Jesu, in: Graulich, Markus/ Seidnader, Martin (Hg.), Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (Quaestiones Disputatae 264), Freiburg i. Br. 2014, 48 – 81.
- Spieker*, Manfred, Ehe und Familie als Ressource der Gesellschaft, in: Häberle, Lothar/ Hattler, Johannes (Hg.), Ehe und Familie – Säulen des Gemeinwohls, Paderborn 2014, 33- 49.
- Splett*, Jörg, Ehe als Bund. Zur Diskussion um den Status Wiederverheirateter, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 3, 144-149.
- von Stosch*, Klaus, Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?, in: von Stosch, Klaus/ Baumann, Ann-Christin (Hg.), Ehe in Islam und Christentum (Beiträge zur komparativen Theologie 19), Paderborn 2016, 85- 104.
- Thomas*, Hans, Ehe und Familie - Wurzel, nicht Konstrukt der Gesellschaft, in: Häberle, Lothar/ Hattler, Johannes (Hg.), Ehe und Familie – Säulen des Gemeinwohls, Paderborn 2014, 123 - 131.
- Tück*, Jan-Heiner, Ehe und Familie im Gegenwind. Der Abschlussbericht der Synode – eine Rahmenvorgabe mit Deutungsspielraum, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 12, 621- 628.
- Weiß*, Andreas, Ehe, nichteheliche Lebensgemeinschaft und eingetragene Lebenspartnerschaft im säkulären staatlichen Umfeld aus kirchlicher Sicht, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht, 183 (2014) 1, 447- 459.
- Wenzel*, Knut, Das zweite Vatikanische Konzil. Eine Einführung, Freiburg i. Br.<sup>2</sup> 2014.
- Wenzel*, Knut, Offenbarung -Text - Subjekt, Freiburg i. Br. 2016.

*Wimmer*, Anian Christopher, "Ein Bruch mit der Lehrtradition". Robert Spaemann über Amoris Laetitia, in:

<http://de.catholicnewsagency.com/story/exklusiv-ein-bruch-mit-der-lehrtradition-robert-spaemann-uber-amoris-laetitia-0730> (Abruf vom 25.05.2017).

*Zulehner*, Paul M., Differenzierung ist nötig. Was Katholiken über die Ehe denken, in: Herder Korrespondenz 68 (2014) 3, 129- 134.



## **9 Eidesstaatliche Erklärung**

Hiermit versichere ich, dass ich die Hausarbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe, alle Ausführungen, die anderen Texten wörtlich oder sinngemäß entnommen wurden, kenntlich gemacht sind und die Arbeit in gleicher oder ähnlicher Fassung noch nicht Bestandteil einer Studien- oder Prüfungsleistung war.

---

Unterschrift

---

Ort, Datum