

MARIAN MACHINEK MSF

Theologische Fakultät der Universität von Warmia and Mazury in Olsztyn

**Die Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe
im Zusammenhang mit dem
nachsynodalen apostolischen Schreiben *Amoris laetitia*
Einige offene Fragen**

1. Neutestamentliche Wurzeln der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe – 2. Unauflöslichkeit der Ehe in der bisherigen kirchlichen Verkündigung und in *Amoris laetitia* – 3. Die Unauflöslichkeit der Ehe in den bischöflichen Richtlinien nach *Amoris laetitia* – 4. Konsequenzen für die Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen

Amoris laetitia gehört zweifellos zu den meist kommentierten Verlautbarungen des Papstes Franziskus. Der erste Eindruck ist zweifelsohne durchaus positiv und so erweist sich das päpstliche Schreiben in seinen überwiegenden Teilen. Geschrieben in einem lebendigen und eher populären denn offiziell-amtlichen Stil, bringt es eine interessante und vertiefende Reflexion über christliche Ehe, zumal sie auf dem Hintergrund der realistischen Analyse der aktuellen Situation der Ehe in der heutigen Gesellschaft durchgeführt wird. *Amoris laetitia* enthält jedoch auch Weisungen für den seelsorglichen Umgang mit den sog. „irregulären“ Situationen (vor allem mit Geschiedenen, die eine neue Zivilehe eingegangen sind), welche eine scharfe Kontroverse und eine lebhafte Diskussion verursacht haben. Schon im Voraus, vor allem im Kontext der Bischofssynode über die Familie (2014–2015), wurde von den Kommentatoren die Frage nach der Zulassung solcher Paare zur Eucharistie für die wichtigste pastorale Herausforderung deklariert¹.

¹ Vgl. CH. SCHÖNBORN, *Einleitung*, w: DERS. (Hg.), *Berufung und Sendung der Familie. Die zentralen Texte der Bischofssynode*, Freiburg i.Br. 2015, S. 14–15.

Kapitel VIII von *Amoris laetitia*, in dem unter anderem die Frage des pastoralen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen behandelt wird, enthält keine klaren pastoralen Richtlinien, überlässt sie eher den einzelnen Bischöfen. Ungeachtet der Deklaration des Papstes, die Lehre der Kirche über die Ehe keineswegs antasten oder verändern zu wollen, scheinen manche seiner Äußerungen eine tiefgreifende Änderung der bisherigen, von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. mehrfach bekräftigten pastoralen Praxis anzudeuten².

Die Unklarheit einiger wichtiger Passagen von Kapitel VIII des Schreibens *Amoris laetitia* wirft ernsthafte Fragen über die Geltung der bisherigen Lehre der Kirche auf, angefangen von der Frage nach der Rolle des Gewissens, über die Frage nach dem Verständnis der Sünde in Bezug auf die Scheidung und zivile Wiederheirat, bis hin zur Frage nach der theologischen Einschätzung der erneuten Zivilehe nach der Scheidung. Theologisch gesehen nimmt hier die Frage nach dem Verständnis der Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe eine zentrale Bedeutung ein: Haben wir es hier mit einer wahren Revolution zu tun oder ist das eher eine Evolution der bisherigen Lehre? Dieser Frage ist der folgende Artikel gewidmet. Der Begriff der Unauflöslichkeit der Ehe erscheint in *Amoris laetitia* mehr als zwanzig Mal und scheint vom Papst als selbstverständlich vorausgesetzt zu sein. Um seiner Bedeutung in der gegenwärtigen Diskussion rund um *Amoris laetitia* nachzugehen, lohnt es sich, wenigstens kurz auf seine biblischen Wurzeln sowie sein bisheriges Verständnis in den Dokumenten des Lehramtes zurückzugreifen.

1. Neutestamentliche Wurzeln der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe

Es wäre vergeblich, nach dem Begriff der Unauflöslichkeit der Ehe im Neuen Testament zu suchen. Dieser Begriff stellt das Ergebnis einer theologischen Weiterentwicklung dar. Was jedoch außer Zweifel steht, ist die neue Art und Weise, in der Jesus in seiner Verkündigung über die Ehe, besonders im Zusammenhang mit der Scheidung, gesprochen hat. Es würde bei weitem den Rahmen dieses Artikels übersteigen, die gänzlich undurchschaubar gewordene Literatur zu diesem Thema hier rekapitulieren zu wollen³. Im Folgenden wird lediglich auf einige für das Thema dieses Artikels wichtige Aspekte hingewiesen.

² Vgl. FC 84, auch SC 29.

³ Unter den neuesten polnischen Veröffentlichungen zu diesem Thema lohnt es sich folgende Autoren zu erwähnen: A. MALINA, *Biblia o nierozzerwalności małżeństwa*, in: „Symposium“ 14 (2010), Nr. 1, S. 9–26; M. WOJCIECHOWSKI, *Oddalenie żony czy rozwód? Język Biblii a dzisiejsze postrzeganie małżeństwa i jego rozpadu*, in: „Forum Teologiczne“ 13 (2012), S. 39–51; Z. ŻYWIKA, *Klauzula roz-*

Im Unterschied nicht nur zur in dieser Angelegenheit eher unkomplizierten römisch-hellenistischen Kultur sondern auch zur gängigen jüdischen Praxis, hat Jesus ein klares Verbot der Scheidung ausgesprochen. Aus den uns zugänglichen Versionen dieses Verbotes in den synoptischen Evangelien (Mk 10,11-12; Lk 16,18; Mt 5,32; 19,9;) sowie bei Paulus (1 Kor 7,10-11) lässt sich entnehmen, dass das „Nein“ zur Scheidung auch ein „Nein“ zur Wiederheirat nach der Scheidung einschloss. Dieses Verbot enthielt zwar eine starke sozialkritische Komponente, indem es auch gegen eine gänzlich untergeordnete Rolle der Frau in der jüdischen Ehe gerichtet war⁴. Anstatt jedoch die Stellung der Frau in der Ehe dadurch aufzuwerten, dass auch ihr das Recht auf Scheidung zugesprochen worden wäre, richtet sich Jesus gegen die Scheidung der Ehe als solche. Darauf verweist eine zutiefst theologische Begründung des Verbots in dem Streitgespräch mit den Pharisäern (Mk 10,2-9; Mt 19,3-8). Indem er zweimal auf das Buch Genesis zurückgreift, beschreibt Jesus die Ehe als eine Urabsicht Gottes, ein Grunddatum der Schöpfung und zugleich ein Gotteswerk, an dem sich der Mensch nicht vergreifen soll. Mehr noch, der Mensch kann dieses Werk Gottes gar nicht zerstören. Sollte der Mensch die Macht haben, eine durch Gott geschlossene Ehe („Was Gott verbunden hat“ – Mk 10,9), aufzulösen, wäre die Bezeichnung der Männer, die ihre Frauen aus der Ehe entlassen haben, als Ehebrecher kaum verständlich. Man kann sich leicht vorstellen, dass eine solche Aussage die Zuhörer zutiefst entsetzt haben musste, da hier eine im Licht der Thora legale Scheidungspraxis als Ehebruch qualifiziert wurde⁵.

Was im biblischen Befund interessant ist, ist der Umgang der neutestamentlichen Gemeinden mit dem Scheidungsverbot Jesu. Auffallen muss schon die Tatsache, dass das Scheidungsverbot Jesu zu den wenigen partikulären sittlichen Weisungen gehört, die so sorgfältig tradiert wurden. Es erscheint in drei unterschiedlichen Traditionslinien: in der Logienquelle, in der markinischen Tradition⁶, sowie in der paulinischen Tradition, und zwar in verschiedenen literarischen Formen: als ein vereinzeltes Logion, im Rahmen eines Streitge-

wodowa a „większa sprawiedliwość“ według Ewangelisty Mateusza (5,31-32; 19,3-9), in: „Forum Teologiczne“ 13 (2012), S. 53–67; R. BARTNICKI, *Nauka Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa w Mk 10,1-12*, in: WStT 26 (2013), Nr. 1, S. 11–30; DERS., *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.

⁴ Vgl. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HthKNT), Bd. I, Freiburg – Basel – Wien 1988, S. 170.

⁵ Vgl. R. BARTNICKI, *Nauka Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa w Mk 10,1-12*, S. 17–18.

⁶ Matthäus hat beide Traditionen übernommen: in 5,31-32 die Version des Scheidungsverbotes aus der Logienquelle und in Mt 19,3-9 die aus der markinischen Vorlage. Vgl. H. FRANKENMÖLLE, *Matthäuskommentar*, Bd. II, Düsseldorf 1997, S. 272.

spraches⁷ sowie in der Briefliteratur. Alles deutet darauf hin, dass die neutestamentlichen Gemeinden die Weisung Jesu nicht bloß als eine prophetische Provokation, sondern als einen Grundsatz, ja sogar als eine einzuhaltende Lebensregel verstanden haben, worauf gerade die Veränderungen verweisen, die daran vorgenommen wurden⁸. In dem anscheinend an heidenchristliche Adressaten gerichteten Markusevangelium wird das Scheidungsverbot parallel auch auf die Frau appliziert (Mk 10,12)⁹. Dies setzt die römisch-hellenistischen Rechtsverhältnisse voraus, wo im Unterschied zum jüdischen Recht auch die Frau befugt war, ihren Mann aus der Ehe zu entlassen.

Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Paulus. Das soeben erwähnte Fragment des ersten Korintherbriefes (1 Kor 7,10-11) steht im Zusammenhang mit Antworten des Apostels auf die Anfragen seitens der korinthischen Gemeinde. Eine der Fragen bezieht sich auf die Ehescheidung. Im Unterschied zu Stellungnahmen des Apostels zu anderen Problemen, wo er sich auf das Naturrecht, auf die in seinen Gemeinden gängigen Bräuche oder auch auf seine apostolische Autorität beruft, erklärt Paulus in der Scheidungsfrage, dass er ein Herrenwort hat, das mit der letzten Autorität über diese Frage entscheidet. Nicht er, Paulus, gebiete hier, sondern der Herr selbst: „Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen – wenn sie sich aber getrennt hat, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich wieder mit dem Mann – und der Mann darf die Frau nicht verstoßen“ (1 Kor 7,10-11). Die paulinische Version des Scheidungsverbotes Jesu ist chronologisch die älteste im Neuen Testament und verdient aus diesem Grund eine besondere Aufmerksamkeit. Paulus verwendet dabei ein im Vergleich zu den Synoptikern unterschiedliches Vokabular (anstelle vom synoptischen *apolyein*– „entlassen“ verwendet er die Verben *horizein*– „trennen“ sowie *afenai*– „wegschicken“). Dies legt die Vermutung nahe, dass er die synoptischen Scheidungslogien in ihrem Wortlaut gar nicht gekannt hat. Er kennt aber die Weisung selbst und zwar als eine aus der Tradition übernommene und autoritative Stellungnahme Jesu zur Scheidungsfrage.

Viele Exegeten sind der Meinung, dass die sog. matthäische Klausel (Mt 5,32; 19,9), die eine Ausnahme im Fall von *porneia* in das Scheidungsverbot Jesu einzufragen scheint, auf das Konto der matthäischen Gemeinde zurückgeht und ihre

⁷ Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bd. I: *Von Jesus zur Urkirche*, Freiburg – Basel – Wien 1986, S. 149–150.

⁸ Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. I/1 (EKK), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1992³, S. 272–273.

⁹ Vgl. R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HthKNT), Bd. II, Freiburg – Basel – Wien 1977, S. 125–126.

strikte Thora-Treue widerspiegelt¹⁰. Es bleibt unklar, ob *porneia* hier Unzucht bzw. Ehebruch bedeutet oder sich sogar auf die im engen Verwandtenkreis geschlossene und in der matthäischen Gemeinde für ungültig erklärte heidnische Ehen¹¹ bezieht und ob wir es hier letztendlich mit einer wirklichen Ausnahme vom Scheidungsverbot oder eher mit seiner Verdeutlichung zu tun haben. Auch wenn es sich hier um eine Ausnahme handeln sollte, es scheint, dass in der matthäischen Gemeinde die Wiederheirat nicht erlaubt worden war¹². Wie auch immer die matthäische Klausel interpretiert wird, jedenfalls ist sie ein Zeichen, dass das Scheidungsverbot Jesu sehr ernst genommen und als eine zu beachtende Lebensregel verstanden wurde, deren Befolgung nicht geringe pastorale Probleme bereitete.

Auf die oben erwähnten Stellen des Neuen Testaments referiert Papst Franziskus in seinem Rundschreiben eher spärlich. In einigen Sätzen wird das Streitgespräch mit den Pharisäern über die Scheidung erwähnt. Der Papst schreibt, dass Jesus „Ehe und Familie zu ihrer ursprünglichen Form zurückgeführt (vgl. Mk 10,1-12)“¹³ sowie dass er „die Ehe zum sakramentalen Zeichen seiner Liebe für die Kirche erhoben [hat] (vgl. Mt 19,1-12; Mk 10,1-12; Eph 5,21-32)“¹⁴. Mt 5,32, Lk 16, 18 sowie 1 Kor 7,10-11 werden in *Amoris laetitia* nicht erwähnt¹⁵.

2. Unauflöslichkeit der Ehe in der bisherigen kirchlichen Verkündigung und in *Amoris laetitia*

Der neutestamentliche Befund steht am Anfang einer Entwicklung, der in der katholischen Kirche letztendlich zum Herauskristallisieren der heutigen Ehelehre geführt hat, wobei geschichtliche, rechts-politische und gesellschaftliche Faktoren

¹⁰ Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 269; A. SAND, *Das Matthäusevangelium* (RNT), Regensburg 1986, S. 390–391. Andere sind der Meinung, dass die Klauseln die Situation der schmerzhaften Trennung zwischen der Synagoge und der Kirche widerspiegeln und sich auf jüdische Ehen beziehen, in denen ein Ehepartner die Taufe empfangen hat. Vgl. Z. ŻYWICA, *Klauzula rozwodowa a „większa sprawiedliwość“*, S. 65–66.

¹¹ Eine solche Erklärung verwirft U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 273–274.

¹² Vgl. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HthKNT), Bd. II, Freiburg – Basel – Wien 1988, S. 154. R. BARTNICKI, *Będą dwoje jednym ciałem*, S. 29–40 analysiert umfassend Argumente für verschiedene Interpretationen der matthäischen Klauseln.

¹³ AL 63.

¹⁴ AL 71.

¹⁵ Der Papst erwähnt an einigen Stellen andere Fragmente der paulinischen Stelle aus 1 Kor 7 über die Ehefragen, aber in anderen Zusammenhängen (AL 61, 154, 159, 228, 325).

und Konflikte eine fortschreitende Präzisierung in vielen Einzelfragen gebracht haben. In der bisherigen Ehelehre der Kirche kann man von der Unauflöslichkeit der Ehe in einer doppelten Bedeutung sprechen. Die erste Bedeutung bezieht sich auf eine moralische Unauflöslichkeit. Das Eingehen der Ehe verpflichtet die Gatten zur unverbrüchlichen Treue zueinander. Dies ist eine ernsthafte moralische Verpflichtung, deren Verletzung einer schweren Schuld und – in der theologischen Perspektive – einer schweren Sünde gleichkommt. Die direkte Folge einer solchen Sicht der Unauflöslichkeit der Ehe ist das Verbot der Scheidung. Die moralische Unauflöslichkeit stellt zweifelsohne einen wichtigen Aspekt der katholischen Ehelehre dar, aber man muss feststellen, dass es einzig und allein in moralischer Hinsicht keine streng verstandene Unauflöslichkeit der Ehe gibt und geben kann. Auf der Ebene des Gebotes können wir zwar von einem hohen moralischen Ideal sprechen, aber – wie alle menschlichen Ideale – wird auch dieses in verschiedenen Lebenssituationen auf unterschiedliche Weise realisiert: manche Paare sind hier auf Dauer erfolgreich, während andere nur in einer approximativen Weise das Ideal realisieren. Viele – und in den letzten Jahrzehnten immer mehr – müssen sich mit einem Bruch des ehelichen Zusammenseins und mit einer Scheidung konfrontiert sehen. Obwohl also der Mensch die Ehe nicht scheiden soll, tut er das faktisch manchmal.

In diesem hohen moralischen Ideal der Unauflöslichkeit der Ehe erschöpft sich jedoch die katholische Ehelehre nicht. Neben der moralischen Dimension der Unauflöslichkeit der Ehe wurde hier immer auch von einer ontologischen Dimension gesprochen. Nicht nur soll der Mensch die Ehe nicht auflösen, er kann das gar nicht tun. Er kann sich zwar an dem Werk Gottes vergreifen, indem er das Zusammenleben mit dem Ehepartner aufgibt und sogar eine standesamtliche Scheidung erwirkt. Dies bedeutet jedoch keine Auflösung des Werkes Gottes, das die sakramentale Ehe darstellt. Diese Dimension bildet einen zentralen Punkt der katholischen Ehelehre. Unter Berufung auf Mt 19,6 wurde im *Katechismus der Katholischen Kirche* das nachdrückliche Bestehen Jesu auf der Unauflöslichkeit des Ehebandes hervorgehoben, denn Gott selbst hat es geschlossen¹⁶. Es handelt sich dabei nicht um eine zweitrangige Glaubenswahrheit, sondern um eine der zentralen Glaubensüberzeugungen der Kirche in Bezug auf den Bereich der Sittlichkeit. Sie fand auch ihr Echo im *Kodex des Kanonischen Rechtes*, nach dem „die gültige und vollzogene Ehe durch keine menschliche Gewalt (*nulla humana potestate*) und aus keinem Grunde, außer durch den Tod, aufgelöst werden [kann]“¹⁷.

¹⁶ KKK 1614–1615.

¹⁷ CIC 1141.

Gegenüber dem Begriff der Unauflöslichkeit der Ehe werden in der neuesten Diskussion zahlreiche Einwände erhoben, die hier nur signalisiert werden können. Einer der wichtigsten ist der Einwand der Verrechtlichung. Die heutige Gestalt der Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe und die kanonische Figur eines unauflöslchen Ehebandes soll auf längst überholten metaphysischen Ansichten basieren¹⁸. Es steht außer Zweifel, dass man im Laufe der Jahrhunderte von einer gewissen Verrechtlichung der katholischen Ehelehre sprechen kann. Man kann jedoch fragen, ob dieser Prozess eine Ursache für die heutige Gestalt der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe ist oder ob man darin eher eine Folge der Glaubensüberzeugung der Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe sehen muss. Die Verrechtlichungsprozesse spiegeln einerseits die Ernsthaftigkeit wider, mit der das Scheidungsverbot Jesu verstanden wurde und andererseits das Bemühen, den schwierigen pastoralen Situationen und den neuen aus der missionarischen Tätigkeit der Kirche erwachsenen Problemen gerecht zu werden. Unter der kanonischen Figur des Ehebandes verbirgt sich eine Glaubensüberzeugung der Kirche, dass die Ehe eine neue, von Gott geschaffene Wirklichkeit darstellt, die sich jeglicher menschlichen Jurisdiktion entzieht¹⁹. Was die Kirche also machen konnte, um den schwierigen pastoralen Herausforderungen gerecht zu werden, ist die genaue Benennung der Umstände, in denen eine sakramentale Ehe zustande kommt, was unumgänglich eine Verrechtlichung nach sich zog.

Es wird auch die Frage gestellt, ob die Kirche tatsächlich nicht befugt ist, eine sakramentale und vollzogene Ehe aufzulösen, wenn sie andererseits die Auflösung einer sog. Naturehe (z.B. Ehe zwischen Nichtgetauften) zugunsten des Glaubens zulässt. Wenn die Unauflöslichkeit der Ehe – so die Kritiker – nach der katholischen Überzeugung ein Wesensmerkmal jeder Ehe ist, dann hätte die kirchliche Ehelehre eine Art „gestufter Unauflöslichkeit“²⁰ impliziert. Stufenweise strukturierte theologische Konzepte gibt es jedoch nicht nur im Bereich der Ehelehre. Die ganze Tauftheologie der Kirche hat eine „Stufenstruktur“. Als eine einmalige Schöpfung ist jeder Mensch ein Kind Gottes und dies nicht nur im symbolischen, sondern im wirklichen Sinn. Dennoch übersteigt die Gotteskindschaft, die aus der Taufe resultiert, qualitativ die allgemeine Gotteskindschaft aller Menschen. Analog lässt sich also sagen, dass, obwohl jede Ehe auf Unauflöslichkeit angelegt ist, diese Unauflöslichkeit im Fall der christlichen Ehe auf eine qualitativ neue Weise reali-

¹⁸ E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die verheirateten Geschiedenen*, Freiburg – Basel – Wien 2011, S. 144–151.

¹⁹ Vgl. H. FLATTEN, § 88 *Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe*, in: J. LISTL, H. MÜLLER, H. SCHMITZ (Hgg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechtes*, Regensburg 1983, S. 815–816.

²⁰ E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung*, S. 22–23.

siert wird. Ungeachtet der theologischen Kontroversen steht fest, dass die bisherige kirchliche Ehelehre beide Aspekte der Unauflöslichkeit, sowohl den moralischen als auch den ontologischen umfasst.

Wie wird nun die Unauflöslichkeit der Ehe in *Amoris laetitia* verstanden? Wie schon erwähnt, spricht Franziskus von der Unauflöslichkeit der Ehe in einer großen Selbstverständlichkeit. Da ist von einer „unauflöselichen Ausschließlichkeit“ die Rede, die sich in der festen Absicht ausdrückt, das gesamte Leben miteinander zu teilen und aufzubauen²¹. Der Papst spricht auch von der Unauflöslichkeit als von einer Pflicht sowie als einem Teil der Doktrin. Er betont dabei, dass man diese Doktrin nicht nur wiederholen und predigen soll, sondern dass man der Ehe vor allem hilft, „in dem man sie durch ein ständiges Wachstum unter dem Antrieb der Gnade festigt“²². Er greift auf die *Relatio Synodii 2014* zurück und betont, dass Jesus die unauflöseliche Verbindung von Mann und Frau unter Bezugnahme auf die ursprüngliche Absicht Gottes hinsichtlich des menschlichen Paares bestätigt hat²³. Diese Unauflöslichkeit der Ehe sei „nicht vor allem als ein dem Menschen auferlegtes «Joch» zu verstehen, sondern als ein «Geschenk» für die in der Ehe vereinten Menschen“²⁴. Auf diese Weise zeigt Jesus, wie Gottes Entgegenkommen den Weg der Menschen immer begleitet, die verhärteten Herzen mit seiner Gnade heilt und verwandelt und sie über den Weg des Kreuzes auf ihren Ursprung hin ausrichtet. Aus den Evangelien geht klar das Beispiel Jesu hervor, – führt Franziskus weiter aus – der die Botschaft von der Bedeutung der Ehe als Vollendung der Offenbarung verkündet, die den ursprünglichen Plan Gottes wiederherstellt²⁵.

Auffallend ist, wie oft in *Amoris laetitia* das Wort „Ideal“ im Kontext der kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe erscheint. Die Kirche dürfe, sagt der Papst, „in keiner Weise darauf verzichten, das vollkommene Ideal der Ehe, den Plan Gottes in seiner ganzen Größe vorzulegen“²⁶. Gleichzeitig spricht der Papst von einer übertriebenen Idealisierung der Ehe: Die Kirche habe den Menschen manchmal ein „allzu abstraktes theologisches Ideal der Ehe vorgestellt, das fast künstlich konstruiert und weit von der konkreten Situation und den tatsächlichen Möglichkeiten der realen Familien entfernt ist“. Franziskus betont aber auch, dass das Verständnis für außergewöhnliche Situationen niemals bedeutet, „das Licht des

²¹ AL 123.

²² AL 134.

²³ AL 62. Der Papst zitiert hier die *Relatio Synodii 2014*, 14.

²⁴ AL 62.

²⁵ AL 62.

²⁶ AL 307.

vollkommeneren Ideals zu verdunkeln, und auch nicht, weniger anzuempfehlen als das, was Jesus dem Menschen anbietet²⁷. Gleichzeitig unterstreicht er seine klare Intention, „keine neue, auf alle Fälle anzuwendende generelle gesetzliche Regelung kanonischer Art“²⁸ vorzulegen.

Man könnte also annehmen, dass die Lehre der Kirche in ihrer vollen Bedeutung weiterhin den Referenzpunkt für alle pastoralen Wege und Lösungen bildet. Wenn jedoch Franziskus schreibt, dass

es nicht mehr möglich [ist] zu behaupten, dass alle, die in irgendeiner sogenannten „irregulären“ Situation leben, sich in einem Zustand der Todsünde befinden und die heiligmachende Gnade verloren haben²⁹,

stellt sich die Frage, wie das mit der Überzeugung von der Unauflöslichkeit der Ehe in Verbindung gesetzt werden soll? Soll das bedeuten, dass z.B. im Fall – wie Franziskus schreibt –

einer zweiten, im Laufe der Zeit gefestigten Verbindung mit neuen Kindern, mit erwiesener Treue, großherziger Hingabe, christlichem Engagement, mit dem Bewusstsein der Irregularität der eigenen Situation und großer Schwierigkeit, diese zurückzudrehen, ohne im Gewissen zu spüren, dass man in neue Schuld fällt,

die Frage nach der ontologischen Unauflöslichkeit der ersten Ehe nicht mehr wichtig ist und beiseite geschoben werden darf?

3. Die Unauflöslichkeit der Ehe in den bischöflichen Richtlinien nach *Amoris laetitia*

Das entschiedene, manchmal sehr emotional ausgedrückte Bemühen des Papstes, den Menschen in „irregulären“ pastoralen Situationen entgegen zu kommen, muss zweifellos hochgeschätzt werden. Papst Franziskus will „eine neue Ermutigung zu einer verantwortungsvollen persönlichen und pastoralen Unterscheidung der je spezifischen Fälle“ ausdrücken³⁰. Er deklariert jedoch dabei: „Wichtiger als

²⁷ AL 36.

²⁸ AL 300.

²⁹ AL 301.

³⁰ AL 300.

eine Seelsorge für die Gescheiterten ist heute das pastorale Bemühen, die Ehen zu festigen und so den Brüchen zuvorzukommen³¹. Nach dem Wunsch des Papstes sollen die Seelsorger in der konkreten pastoralen Tätigkeit der Lehre der Kirche und den Richtlinien des Bischofs folgen, wobei der Papst unterstreicht, dass man dabei auf jeden Fall den Eindruck vermeiden muss, dass die Kirche eine Doppelmoral vertrete³². An einer anderen Stelle seines Schreibens stellt er entschieden fest, dass „in der Kirche eine Einheit der Lehre und der Praxis notwendig [ist]“³³. Gleichzeitig aber spricht nach Ansicht von Franziskus nichts dagegen, „dass verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen“³⁴. Angesichts dieser mehrdeutigen Aussagen ist die kritische Frage unumgänglich, ob das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe als solches in Bezug auf die Seelsorge in den „irregulären“ Situationen auch verschiedenartig interpretiert werden darf oder ob es sich hier um einen so zentralen Inhalt der Orthodoxie und Orthopraxie handelt, dass seine Interpretation einheitlich bleiben muss?

Ein erster Blick auf die Stellungnahmen der verschiedenen Bischöfe bzw. Bischofskonferenzen sowie die ersten erlassenen bischöflichen Richtlinien lassen eine eher verwirrende Fülle von teilweise widersprüchlichen Aussagen erkennen. Es fällt auf, dass in den Stellungnahmen und Richtlinien, welche die bisherige Disziplin auflockern, die Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (vor allem in ihrer ontologischen Dimension) sehr marginal oder überhaupt nicht vorkommt.

Einer der ersten Bischöfe, der Richtlinien für seine Diözese herausgegeben hat, der Erzbischof von Philadelphia (USA), Charles Chaput, betont, dass *Amoris laetitia* im Lichte der bisherigen Lehre der Kirche gelesen werden soll. Das bedeutet konkret, dass die pastorale Barmherzigkeit und die Glaubenswahrheit nicht auseinander gerissen werden dürfen. Zu den Sakramenten dürfen jene geschiedene Wiederverheiratete zugelassen werden, die für die Praxis der *cohabitatio fraterna* offen sind³⁵.

Ähnlich sehen die Situation die kanadischen Bischöfe aus der Provinz Alberta und den nordwestlichen Territorien. Sie betonen die Bedeutung eines vom tiefen Verständnis geprägten seelsorglichen Umgangs mit den Betroffenen. Im Licht der

³¹ AL 307.

³² AL 300.

³³ AL 3.

³⁴ *Ebd.*

³⁵ Vgl. ARCHDIOCESE OF PHILADELPHIA, *Pastoral guidelines for implementing “Amoris laetitia”*, in: http://archphila.org/wp-content/uploads/2016/06/AOP_AL-guidelines.pdf (21.09.2016).

kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe wird aber auch die Wichtigkeit der kanonischen Untersuchung der Gültigkeit der zerbrochenen sakramentalen Ehe betont. Sollte ein solcher Prozess auf Grund der lückenhaften Dokumentation oder fehlenden Zeugen unmöglich sein, soll ein solcher Fall zur Entscheidung dem Diözesanbischof übergeben werden³⁶.

Partikuläre Weisungen an die Priester wurden auch für die Diözese von Rom veröffentlicht. In ihnen wird unterstrichen, dass die Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen nicht auf die Frage der Zulassung zur Eucharistie eingegrenzt werden soll. Dies kann aber möglich sein, wenn die Betroffenen einen langen, ernsthaften und fortschreitenden Weg des Glaubens zurückgelegt haben, vor allem (aber offensichtlich nicht ausschließlich), wenn eine moralische Sicherheit besteht, dass die erste Ehe nicht ist, wengleich dies auf juridischem Weg nicht bewiesen werden kann³⁷.

Noch anders sehen die konkrete Pastoral die argentinischen Bischöfe aus der Region Buenos Aires. In ihrem Brief an die Priester bemerken sie, dass manche wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden dürfen, wenn Umstände und Begrenzungen vorhanden sind, welche Verantwortung und Sündhaftigkeit einer Person vermindern. Man soll jedoch auf jeden Fall die Gefahr des Skandals vermeiden³⁸. Die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe wird in diesen Richtlinien nicht thematisiert.

Die Konfusion nicht nur über die praktischen Konsequenzen, sondern über die Ehelehre als solche im Licht der Aussagen von *Amoris laetitia* reicht anscheinend bis in die vatikanische Kongregation für die Glaubenslehre hinein, wie man es aus den Kommentaren von ihren Mitgliedern Kard. Christoph Schönborn³⁹ und ihrem Präfekten Kard. Gerhard Müller⁴⁰ herauslesen kann. Der an den Papst ge-

³⁶ *Guidelines for the pastoral accompaniment of Christ's faithful who are divorced and remarried without a decree of nullity*, in: http://caedm.ca/Portals/0/documents/family_life/2016-09-14_PastoralAccompanimentoDivorcedandRemarried.pdf (21.09.2016).

³⁷ *“La letizia dell’amore”: il cammino delle famiglie a Roma*, in: <http://www.romasette.it/wp-content/uploads/Relazione2016ConvegnoDiocesano.pdf> (18.11.2016).

³⁸ *Basic criteria for the implementation of chapter VIII of Amoris Laetitia*, in: <http://www.cyberteologia.it/2016/09/basic-criteria-for-the-implementation-of-chapter-viii-of-amoris-laetitia/> (21.09.2016). In einem privaten Brief hat Papst Franziskus den Bischöfen gedankt und die Richtlinien als eine richtige pastorale Applikation von *Amoris laetitia* bezeichnet. Vgl. den Wortlaut des Briefes: https://www.data.lifesitenews.com/images/pdfs/Letter_of_pope_to_Pastoral_Region_of_Buenos_Aires__September_5__2016.pdf (18.11.2016).

³⁹ Nach Kardinal Schönborn soll man alle Zweifel gegenüber der geltenden Lehre der Kirche im Lichte von *Amoris laetitia* lösen, vgl. *Kard. Schoenborn: najważniejsza jest adhortacja „Amoris Laetitia”!*, in: <http://www.pch24.pl/kard--schoenborn--najwazniejsza-jest-adhortacja-amoris-laetitia--44564.i.html> (21.09.2016).

⁴⁰ Kardinal Müller stellt fest, dass nichts darauf hindeutet, dass der Papst die Absicht hat, die von seinen Vorgängern mehrfach wiederholte Lehre und Praxis in diesem Bereich ändern zu wollen,

richtete Brief der vier Kardinäle: Walter Brandmüller, Raymond L. Burke, Carlo Caffarra und Joachim Meisner mit der Bitte um eine Klärung⁴¹ sowie ein umfangreicher offener Brief an den Papst von den amerikanischen Moraltheologen John Finnis und Germain Grisez⁴², sind ebenfalls ernst zu nehmende Zeichen dieser Konfusion.

Die Annahme, dass es im Bereich der Pastoral für Menschen in „irregulären“ Situationen unterschiedliche Lösungen geben kann bei der gleichzeitigen Beibehaltung der Einheit in der Lehre, erscheint illusorisch, was am Beispiel der Kirche in Deutschland und in Polen ganz deutlich wird. Aus den bisherigen Äußerungen der deutschen und polnischen Bischöfe lässt sich entnehmen, dass die pastoralen Richtlinien nach *Amoris laetitia* unterschiedlich ausfallen. In ihrem Kommentar zum päpstlichen Rundschreiben halten die deutschen bischöflichen Synodenteilnehmer in der konkreten Pastoral das Urteil, „dass eine zweite zivile Verbindung im Widerspruch zur ersten sakramentalen Ehe und damit im Widerspruch zur objektiven Norm steht“, nicht für entscheidend. Die Frage nach dem Sakramentenempfang von solchen Personen wird eher im Hinblick auf ihre konkrete Lebenssituation und im Kontext ihrer Bemühungen um ein christliches Leben entschieden⁴³. Entscheidend ist vor allem die Qualität der neuen Verbindung und die daraus erwachsenen moralischen Verpflichtungen⁴⁴.

vgl.: G. MÜLLER, *What can we expect from the family?*, in: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351294?eng=y> (21.09.2016).

⁴¹ Für den Wortlaut des Briefes und einen Kommentar vgl. *Seeking Clarity: A Plea to Untie the Knots in „Amoris laetitia“*, in: <https://www.lifesitenews.com/news/full-text-of-4-cardinals-letter-to-pope-francis-with-explanatory-notes-and> (18.09.2016).

⁴² J. FINNIS, G. GRISEZ, *An open letter to pope Francis*, in: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2016/12/an-open-letter-to-pope-francis> (19.12.2016).

⁴³ *Würdigung des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia – Über die Liebe in der Familie“ (08.04.2016)*, in: <http://www.dbk.de/presse/details/?suchbegriff=amoris%20laetitia&presseid=3092&cHash=8318514d8b524d9255052fbac2b24b30> (8.11.2016).

⁴⁴ Eine solche Einstellung präsentierte Kardinal Walter Kasper in seiner vielbeachteten Rede vor dem Konsistorium: „Aber wenn ein geschiedener Wiederverheirateter bereit, dass er in der ersten Ehe versagt hat, wenn die Verbindlichkeiten aus der ersten Ehe geklärt sind, wenn ein Zurück definitiv ausgeschlossen ist, wenn er die in der zweiten zivilen Ehe eingegangenen Verbindlichkeiten nicht ohne neue Schuld lösen kann, wenn er sich aber nach besten Kräften darum bemüht, die zweite zivile Ehe aus dem Glauben zu leben und seine Kinder im Glauben zu erziehen, wenn er Verlangen nach den Sakramenten als Quelle der Kraft in seiner Situation hat – müssen und können wir ihm dann nach einer Zeit der Neuorientierung das Sakrament der Buße und die Kommunion verweigern?“ W. KASPER, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg – Basel – Wien 2014, S. 65–66. In der Vorbereitungsphase zur Bischofssynode hat sich die Deutsche Bischofskonferenz diese Ansicht zu eigen gemacht. Vgl. *Theologisch verantwortbare und pastoral angemessene Wege zur Begleitung wiederverheirateter Geschiedener. Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorbereitung der Bischofssynode*, S. 19, in: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2014/2014-06-24_Staendiger-Rat_Begleitung-Wiederverheirateter-Geschiedener.pdf (7.11.2016).

Dagegen wird in der Erklärung zum Abschluss der Bischofssynode, welche die an der Synode teilnehmenden polnischen Bischöfe an die Katholiken in Polen gerichtet haben⁴⁵, eine Einladung an alle Familien zum Leben aus dem Glauben ausgesprochen. Die Bischöfe betonen, dass diese Einladung auch den Geschiedenen gilt, die in neuen zivilen Verbindungen leben. Obwohl sie, wie die polnischen Bischöfe schreiben, nicht die heilige Kommunion empfangen, sind sie nicht aus der Kirche ausgeschlossen. In einem ehrlichen Gespräch mit einem Priester kann ihnen geholfen werden, ihre Lebenssituation im Lichte der unveränderbaren Lehre der katholischen Kirche zu betrachten. Diese Erklärung wurde zwar vor dem Erscheinen von *Amoris laetitia* herausgegeben, aber man kann wohl annehmen, dass die eventuellen Richtlinien zum Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen in Polen in diese Richtung gehen werden. Angesichts solcher Unterschiede ist es unvermeidlich, dass Gläubige, die sich in „irregulären“ Situationen befinden, mit unterschiedlichen, manchmal gegensätzlichen Antworten zu ihren Problemen konfrontiert werden. Eine kritische Frage drängt sich hier auf, ob eine Situation, in der die geographische Oder-Neiße-Grenze gleichzeitig eine Grenze zwischen zwei unterschiedlichen kirchlichen Ehepraxen und letztendlich auch -lehren wird, die Einheit der Kirche fördern und die christliche Ehe und Familie stärken wird? Ist die Warnung, dass die Zulassung jener wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten, deren erste Ehe als gültig angesehen werden muss, eine faktische, tiefgreifende Veränderung der Ehelehre der Kirche bedeuten wird, wirklich unbegründet?⁴⁶.

4. Konsequenzen für die Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen

Soll die bisherige Ehelehre der Kirche beibehalten werden, kann man das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe auch in den praktischen Richtlinien nicht außer Acht lassen. Das bedeutet konkret, dass die Frage nach der Gültigkeit der ersten Ehe der Bezugspunkt bleiben muss. Hierzu sind zwei pastorale Bemerkungen zu machen.

⁴⁵ Vgl. *Komunikat Ojców Synodalnych z Polski na zakończenie Synodu o małżeństwie i rodzinie*, in: <http://episkopat.pl/komunikat-ojcow-synodalnych-z-polski-na-zakonczenie-synodu-o-malzenstwie-i-rodzinie/> (7.11.2016).

⁴⁶ Nach Ansicht der Kritiker würde eine solche neue Pastoralpraxis bedeuten, dass in der Kirche neben der sakramentalen Ehe (und einer sog. Naturehe), auch eine Zivilehe nach der Scheidung, aber auch konsequenterweise einige andere Formen des Zusammenlebens als gültig und moralisch akzeptabel angesehen werden. Vgl. C. CAFFARA, *Sakramentalna ontologia a nierozzerwalność małżeństwa*, in: R. DODARO (Hg.), *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunია w Kościele katolickim*, Poznań 2015, S. 170.

Die erste bezieht sich auf das Verständnis der Gründe für die Ungültigkeit. Die Kirche kann zwar die Unauflöslichkeit der Ehe nicht aufgeben, sie kann aber – was sie faktisch mehrmals in ihrer Geschichte getan hat – die Bedingungen präzisieren, unter denen eine sakramentale Ehe zustande kommt. Dieser Ansatz soll nicht allzu schnell als Ausdruck einer weiteren Verrechtlichung der Ehe angesehen werden. Es ist eher eine adäquate Reaktion auf die soziokulturellen Veränderungen in der Gesellschaft, um eine gemeinsame Basis für die seelsorgliche Praxis zu schaffen, ohne die jegliche praktische Lösungen in eine Willkür abzugleiten drohen, entsprechend der unterschiedlichen persönlichen Einstellungen der Lokalkirchen mit ihren führenden Theologen, der Bischöfe und der einzelnen Seelsorger. Ein ernst zu nehmender Faktor scheint hier der Glaube der Brautleute zu sein. Auf diesem Gebiet haben besonders gravierende Veränderungen stattgefunden. Wenn man von der Ehe unter Getauften als von einem Sakrament sprechen will, ist der Glaube der Brautleute, welche nach katholischem Verständnis Spender des Ehesakramentes sind, als zentral anzusehen⁴⁷. Man verweist darauf, dass gegenwärtig der Prozentsatz der kirchlichen Ehen, die ungültig geschlossen werden, bedeutend höher sein kann⁴⁸, als es in der Vergangenheit der Fall war, unter anderem aufgrund des fehlenden Glaubens. Zwar hat die Kirche immer betont, dass zum gültigen Abschluss des Ehesakramentes ein *implicit* Glaube, d.h. eine Intention zum Handeln gemäß der Lehre der Kirche ausreicht⁴⁹. Das Fehlen eines *expliziten* Glaubens kann jedoch in beträchtlichem Maß das Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe negativ modifizieren, was für die Gültigkeit einer sakramentalen Eheschließung von grundlegender Bedeutung sein kann⁵⁰. Daher muss man auch einen Unterschied sehen zwischen einerseits jenen

⁴⁷ J. RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Einleitung*, in: R. VODERHOLZER (Hg.), *Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation*, Würzburg 2014, S. 30.

⁴⁸ R. DODARO, *Wprowadzenie w istotę sporu*, in: DERS. (Hg.), *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunija w Kościele katolickim*, Poznań 2015, S. 21.

⁴⁹ Vgl. J. CORBETT U.A., *Recent Proposals for the Pastoral Care of the Divorced and Remarried: A Theological Assessment*, in: „Nova et Vetera” (Eng.) 12 (2014), No. 3, S. 623–624. Vgl. auch *Nadzieja rodziny. Z kardynałem Gerhardem Ludwigiem Müllerem rozmawia Carlos Granados*, Kraków 2014, S. 59.

⁵⁰ Vgl. *die Ansprache von Papst Benedikt XVI. zur Eröffnung des Gerichtsjahres der Römischen Rota (2013)*, in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130126_rota-romana.html (7.11.2016): „Gewiss macht jedoch das Verschlussensein gegenüber Gott oder die Ablehnung der sakralen Dimension des Ehebundes und seines Wertes in der Ordnung der Gnade die konkrete Umsetzung des erhabenen Modells der Ehe, wie es nach dem Plan Gottes von der Kirche verstanden wird, schwierig und kann sogar die Gültigkeit des Bundes in Frage stellen, wenn dies – wie die konsolidierte Rechtsprechung dieses Gerichtshofes annimmt – in einer grundsätzlichen Ablehnung der ehelichen Treuepflicht oder anderer wesentlicher Elemente oder Eigenschaften der Ehe zum Ausdruck kommt“. Schon früher im Interview mit P. Seewald hat Benedikt XVI. eine Bemerkung in diese Richtung gemacht, vgl. *Światłość świata. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, Kraków 2011, S. 153. Vgl. auch A. WOLLBOLD, *Pastoral mit wiederverheira-*

wiederverheirateten Geschiedenen, die begründete (nicht nur subjektive, sondern auch nachvollziehbare) Zweifel an der Gültigkeit ihrer ersten Ehe haben und andererseits solcher Paare, deren erste Ehe ohne Zweifel als gültig angesehen werden muss. Trotz der „irregulären“ Lage beider soll der Unterschied nicht außer Acht gelassen werden, zumal trotz der subjektiven Überzeugung ein kanonischer Prozess aus verschiedenen Gründen (z.B. auf Grund der fehlenden Zeugen) erschwert bzw. unmöglich erscheint⁵¹. Es ist zwar zweifellos, dass die Ausweitung der Gründe für die Ungültigkeit den Eindruck der „Scheidung auf katholisch“ hinterlassen kann. Hier ist die Transparenz und Verständlichkeit des kanonischen Ehenichtigkeitsprozesses gefragt. Der Vorschlag jedoch, die Pastoral gänzlich auf der Qualität der zweiten zivilen Ehe zu fokussieren, macht den Eindruck, als ob die Kirche die Unauflöslichkeit der Ehe einfach aufgegeben hätte.

Die zweite Bemerkung bezieht sich auf die argumentative Redlichkeit in der medialen Diskussion über den pastoralen Umgang mit denjenigen, die von Scheidung betroffen sind. Wer in der Diskussion um *Amoris laetitia* die kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe betont, muss sich mit ernsthaften Vorwürfen konfrontiert sehen. Ist eine solche Haltung nicht reine Prinzipienreiterei, welche die Einzelschicksale nicht ernst nimmt? Ist das nicht gerade der Ausdruck der von Franziskus angeprangerten „kalten Schreibtisch-Moral“⁵² und vor allem, ist das nicht der Ausdruck einer Unbarmherzigkeit, die dem Evangelium fremd ist? Solche Vorwürfe sind zweifellos ernst zu nehmen. Man kann und muss jedoch auch einige Gegenfragen stellen. Die Diskussion konzentriert sich gänzlich auf die Situation der wiederverheirateten Geschiedenen. Man betont ihre Sehnsucht nach den Sakramenten, die hohe menschliche Qualität ihrer neuen Partnerschaften sowie ihre Bereitschaft, die daraus erwachsenen Kinder im Glauben zu erziehen. Ist das jedoch die einzige Gruppe der Menschen, die von der Scheidung betroffen sind und bei der diesbezüglichen Pastoral ernst genommen werden müssen? Was ist mit jenen Geschiedenen, die gerade um der Treue zur ersten Ehe willen nach ihrem Zerfall allein leben, obwohl sie auch eine neue Verbindung hätten eingehen können und manch-

teten Geschiedenen – *gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten?*, Regensburg 2015, S. 195–199. Wollbold spricht von der sozial gestützten „Rahmung“ (*framing*) der Ehe, die auf das Verständnis der Ehe einen nicht geringen Einfluss hat.

⁵¹ M.F. POMPEDDA, *Kirchenrechtliche Problematiken*, in: R. VODERHOLZER (Hg.), *Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation*, Würzburg 2014, S. 61: „Sollten diese Erklärungen der Gatten juristisch nicht ausreichen, um beim kirchlichen Richter moralische Gewissheit herbeizuführen, würden logischerweise Situationen entstehen, wo man im Bereich des *Forum externum* (das heißt im Bereich des Rechts) nicht zu einem Urteil der Ungültigkeit kommen kann und man die Geltung dieser Erklärungen auf das *Forum internum* beschränken muss“.

⁵² AL 312.

mal mit Einsamkeitsgefühlen konfrontiert werden?⁵³ Und was ist mit jenen wiederverheirateten Geschiedenen, die in der Überzeugung über die Unauflöslichkeit ihrer sakramentalen Ehen den Weg der *cohabitatio fraterna* gewählt haben? Angesichts der nach der Veröffentlichung von *Amoris laetitia* herrschenden Unklarheit können sich solche Menschen nicht des Eindrucks erwehren, dass sie von der Kirche betrogen, irreführt und unbarmherzig behandelt worden sind⁵⁴. Warum sollen sie den schwierigeren Weg wählen, wenn der leichtere Weg als ebenfalls vollgültig und akzeptabel angesehen wird? Es steht außer Zweifel, dass die mit der Scheidung verbundenen Lebensentscheidungen durch viele Faktoren beeinflusst werden (z.B. wenn Kinder im Erziehungsalter da sind). Während bei der Scheidung das Schicksal eine große Rolle spielen kann, sind es bei der Wiederheirat letztendlich eben frei und bewusst getroffene Entscheidungen und nicht einfach Schicksalsereignisse, die unwillentlich im Kauf genommen werden. Eine letzte Gruppe der Betroffenen soll auch nicht vergessen werden. Es sind junge Menschen, die sich auf die Eheschließung vorbereiten und eine klare Antwort erwarten, was sie von der sakramentalen und unauflöselichen Ehe halten sollen, die sie einzugehen beabsichtigen?

*

Sollten, wie der Papst unterstreicht, die Ehe und Familie tatsächlich auf Dauer gestärkt werden, können solche Unklarheiten und Zweifel nicht unbeantwortet bleiben. Ohne Klärung der Frage nach dem Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe wird die Antwort auf die Frage, ob *Amoris laetitia* eine Revolution oder eine Evolution in der Kirche bedeutet, kaum möglich sein.

⁵³ Vgl. R. BECKMANN, *Das Evangelium der ehelichen Treue. Eine Antwort auf Kardinal Kasper*, Kißlegg 2015, S. 69. Beckmann ist ein Betroffener, der nach der Wiederheirat seiner Frau in Treue zur Unauflöslichkeit der Ehe keine neue Verbindung eingegangen ist. Vgl. auch A. WOLLBOLD, *Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen*, S. 200. „Die wirklich Mühseligen und Beladenen (vgl. Mt 11,28) haben dagegen nur eine leise Stimme. Dazu gehören auch diejenigen, die nach der Scheidung bewusst keine neue Beziehung mehr eingehen und die auf die moralische Unterstützung der Kirche angewiesen sind“.

⁵⁴ AL 298, Fußnote 329. Die Praxis der *cohabitatio fraterna* wurde hier als ein Weg bezeichnet, auf der aufgrund des Fehlens „einiger Ausdrucksformen der Intimität nicht selten die Treue [gegenüber dem neuen Partner! – Anm. M. M.] in Gefahr geraten und das Kind in Mitleidenschaft gezogen werden [kann]“.

*

Literatur

- ARCHDIOCESE OF PHILADELPHIA, *Pastoral guidelines for implementing Amoris laetitia*, in: http://archphila.org/wp-content/uploads/2016/06/AOP_AL-guidelines.pdf (21.11.2016).
- BARTNICKI R., *Nauka Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa w Mk 10,1-12*, in: WStT 26 (2013), Nr. 1, S. 11–30.
- BARTNICKI R., *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.
- Basic criteria for the implementation of chapter VIII of Amoris Laetitia*, in: <http://www.cyberteologia.it/2016/09/basic-criteria-for-the-implementation-of-chapter-viii-of-amoris-laetitia/> (21.09.2016).
- BECKMANN R., *Das Evangelium der ehelichen Treue. Eine Antwort auf Kardinal Kasper*, Kiblegg 2015.
- BENEDYKT XVI., *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Watykan 2007.
- CAFFARA C., *Sakramentalna ontologia a nierozzerwalność małżeństwa*, in: R. DODARO (Hg.), *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunია w Kościele katolickim*, Poznań 2015, S. 161–173.
- CORBETT J. U.A., *Recent Proposals for the Pastoral Care of the Divorced and Remarried: A Theological Assessment*, in: “Nova et Vetera” (Eng.) 12 (2014), No. 3, S. 601–630.
- DODARO R., *Wprowadzenie w istotę sporu*, w: DERS. (Hg.), *Pozostać w prawdzie Chrystusa*, Poznań 2015, S. 7–30.
- FINNIS J., GRISEZ G., *An open letter to pope Francis*, in: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2016/12/an-open-letter-to-pope-francis> (19.12.2016).
- FLATTEN H., § 88 *Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe*, in: J. LISTL, H. MÜLLER, H. SCHMITZ (Hgg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechtes*, Regensburg 1983, S. 815–826.
- FRANCISZEK, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Watykan 2016.
- FRANKENMÖLLE H., *Matthäuskommentar*, Bd. II, Düsseldorf 1997.
- Gemeinsame Erklärung der Teilnehmer der Deutschen Bischofskonferenz zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode*, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSYNODE (Hg.), *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2015, S. 232–235.

- GNILKA J., *Das Matthäusevangelium* (HthKNT), Bd. I–II, Freiburg – Basel – Wien 1988.
- Guidelines for the pastoral accompaniment of Christ's faithful who are divorced and remarried without a decree of nullity*, in: http://caedm.ca/Portals/0/documents/family_life/2016-09-14_PastoralAccompanimenttoDivorcedandRemarried.pdf (21.09.2016).
- JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Watykan 1981.
- KAMPOWSKI S., “*Amoris laetitia*” contains many (orthodox) possibilities of pastoral care, in: <http://www.ncregister.com/daily-news/amoris-laetitia-contains-many-orthodox-possibilities-of-pastoral-care> (20.09.2016).
- KASPER W., *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg – Basel – Wien 2014.
- LUZ U., *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. I/1–4 (EKK), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1992–2002.
- MALINA A., *Biblia o nierozzerwalności małżeństwa*, in: „Sympozjum” 14 (2010), Nr. 1, S. 9–26.
- MÜLLER G., *What can we expect from the family?*, in: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351294?eng=y> (21.09.2016).
- Nadzieja rodziny. Z kardynałem Ludwigiem Müllerem rozmawia Carlos Granados*, Kraków 2014.
- PESCH R., *Das Markusevangelium* (HthKNT), Bd. II, Freiburg – Basel – Wien 1977.
- POMPEDDA M.F., *Kirchenrechtliche Problematiken*, in: R. VODERHOLZER (Hg.), *Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation*, Würzburg 2014, S. 57–74.
- RATZINGER J. / BENEDIKT XVI., *Einleitung*, w: R. VODERHOLZER (Hg.), *Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation*, Würzburg 2014, S. 13–31.
- SAND A., *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT), Regensburg 1986.
- SCHNACKENBURG R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bd. I.: *Von Jesus zur Urkirche* (HthKNT Supplementband 1), Freiburg – Basel – Wien 1986.
- SCHOCKENHOFF E., *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die verheirateten Geschiedenen*, Freiburg – Basel – Wien 2011.
- Seeking Clarity: A Plea to Untie the Knots in „Amoris Laetitia”*, in: <https://www.lifesitenews.com/news/full-text-of-4-cardinals-letter-to-pope-francis-with-explanatory-notes-and> (18.09.2016).
- SCHÖNBORN CH., *Einleitung*, w: DERS. (Hg.), *Berufung und Sendung der Familie. Die zentralen Texte der Bischofssynode*, Freiburg i.Br. 2015, S. 7–21.
- Światłość świata. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, Kraków 2011.

WOJCIECHOWSKI M., *Oddalenie żony czy rozwód? Język biblijny a dzisiejsze postrzeganie małżeństwa i jego rozpadu*, in: „Forum Teologiczne” 13 (2012), S. 39–51.

WOLLBOLD A., *Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen – gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten?*, Regensburg 2015.

ŻYWICA Z., *Klauzula rozwodowa a „większa sprawiedliwość” według ewangelisty Mateusza (5,31-32; 19,3-9)*, in: „Forum Teologiczne” 13 (2012), S. 53–67.

*

Abstract: The Discussion about the indissolubility of Marriage on the margin of *Amoris laetitia*. Some open questions. The indissolubility of sacramental marriage has been over the centuries the crucial point of the teaching of the Catholic Church about marriage based on the Jesus' expressions about marriage and divorce. The indissolubility of marriage can be understood in a twofold manner. The first dimension is the moral indissolubility which means a serious moral obligation of being faithful towards the husband. Marriage should not be dissolved but in fact it is dissolved in an increasing number of Christian couples. But there is also the second dimension – the ontological indissolubility. Being a creation of God the sacramental marriage cannot be dissolved, even if the relationship breaks apart. Though Pope Francis emphasizes that the Church's teaching about marriage remains unchanged, some passages of the Papal Letter cannot be interpreted clearly. As a result, the statements of the particular bishop conferences as well as the guidelines launched by some bishops concerning the pastoral care of divorced and remarried couples are ambiguous. The author of the article stands for the integral keeping of the entire teaching of the church about the indissolubility of the sacramental marriage in every new proposal for the pastoral care of people living in “irregular” situations.

Keywords: *Amoris laetitia*, indissolubility of the marriage, divorce and remarried people, pastoral care, holy communion.

Streszczenie: Dyskusja o nierozzerwalności małżeństwa na marginesie adhortacji *Amoris laetitia*. Pytania otwarte. Nierozzerwalność sakramentalnego małżeństwa była przez wieki centralnym punktem nauczania Kościoła katolickiego o małżeństwie, bazującego na wypowiedziach Jezusa na temat małżeństwa i rozwodu. Pojęcie „nierozzerwalność małżeństwa” można rozumieć w dwojaki sposób. Pierwszym wymiarem jest nierozzerwalność moralna, która oznacza poważne zobowiązanie do wierności wobec prawowitego małżonka. Małżeństwo nie powinno być rozwiązywane, jednak w praktyce rozpada się i ostatecznie rozchodzi się pokaźna liczba chrześcijańskich małżeństw. Jednak jest jeszcze drugi wymiar, jakim jest nierozzerwalność ontologiczna. Jako Boże dzieło sakramentalne

małżeństwo nie tylko nie powinno, ale nie może zostać rozwiązane nawet wtedy, gdy rozpada się relacja między małżonkami. Mimo deklaracji papieża Franciszka, że nauczanie Kościoła w tym obszarze pozostaje niezmienione, pewne fragmenty adhortacji mogą być różnie interpretowane. W efekcie oświadczenia różnych episkopatów oraz pierwsze instrukcje duszpasterskie wydane przez biskupów, a dotyczące duszpasterstwa rozwiedzionych żyjących w nowych związkach, są bardzo różne. Autor artykułu opowiada się za tym, by we wszystkich nowych propozycjach dotyczących duszpasterstwa osób znajdujących się w sytuacjach nieregularnych zachowana została integralność nauczania Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa.

Słowa kluczowe: *Amoris laetitia*, nierozzerwalność małżeństwa, rozwiedzeni powtórnie zaślubieni, troska duszpasterska, Komunia św.