

# **Die wiederverheirateten Geschiedenen – Versuch eines neuen kirchenrechtlichen Lösungsansatzes**

**Andréa Belliger**

Die Gestalt und Funktion der Ehe und der Familie und ihre sozio-ökonomische und kulturelle Umwelt haben sich im Laufe der Zeit grundlegend geändert. Forschungen der Sozial- und Mentalitätsgeschichte geben Einblick in diese Wandlungen, die von der ursprünglich ökonomisch orientierten Ehe, über die bürgerliche Standesehe im 18. Jahrhundert und die Arbeiterehe bzw. Ehe der Lohnabhängigen im 19. Jahrhundert bis zur modernen Liebeseh geführt haben. Partnerschaft, Ehe, Familie und Sexualität sind nicht „Urinstitutionen“, sondern in hohem Ausmaße eine Angelegenheit der sozialen Gestaltungsfreiheit und sozialen Verantwortung. Die enge Beziehung zwischen Gesellschaft und Ehe bewirkt, dass die in der Gesellschaft vorherrschenden Menschenbilder und Lebenspraktiken strukturierend wirken, dies induziert Wandel und neue ethische Haltungen. Der Wandel von einer Arbeits- und Wirtschaftsgemeinschaft zu einer Gefühls- und Freizeitgemeinschaft bewirkte einen Wandel im Ethos von Ehe, Treue und Scheidung. In der gegenwärtigen Gesellschaft ist die sozio-ökonomische Notwendigkeit der Familie erwiesenermaßen reduziert. Die Tendenz zur Individualisierung im Zuge der Moderne hatte zudem eine Pluralisierung der Lebensformen zur Folge, die die Wahlmöglichkeiten des Einzelnen im Rahmen seiner persönlichen Freiheit scheinbar unbegrenzt erweiterten. Die zunehmende persönliche Freiheit ging und geht aber einher mit zunehmender persönlicher Verantwortung. Der Prozess der Individualisierung beinhaltet, dass sich Lebensentscheidungen wie das Eingehen einer dauerhaften Partnerbeziehung in Form einer Ehe nicht mehr selbstverständlich aus dem Lebenslauf ergeben, sondern sehr bewusst getroffen werden. Die Kehrseite dieser Freiheit ist die Notwendigkeit der Entscheidung und der Anspruch, die jeweils „richtige“ Entscheidung zu treffen.

Glück wird in der Ehe erlebt, wenn die Partnerschaft im personalen Sinn als Austausch und Miteinander gelingt, wenn die Ehe zum umfassend verstandenen Gespräch wird, das Aufmerksamkeit, Zuwendung, Geben und Nehmen auf allen Ebenen des Lebens sowie die Bereitschaft umfasst, Konflikte und Enttäuschungen vor allem im personalen Bereich wahrzunehmen, anzugehen und zu verarbeiten. Die Tendenz zur Personalisierung der Probleme der Ehepartner hat aber auch zu gestiegenen psychischen Anforderungen und hohen affektiv-emotionalen Ansprüchen geführt. Die Übernahme von Eigenverantwortung führt dazu, dass normative Vorgaben, die als unvereinbar mit der eigenen Lebenspraxis erscheinen, verworfen werden.

Soziologen formulieren, was sie eine austauschtheoretische These nennen: Die Dauer der heutigen Ehe ist an das Vorhandensein von Vorteilen und Annehmlichkeiten für die Partner gebunden. Partner prüfen die Qualität ihrer Gemeinsamkeit.

Wenn Konflikte und Enttäuschungen nicht aufgearbeitet werden können, sehen sich heute viele Menschen legitimiert oder gar verpflichtet, die Partnerschaft durch Trennung zu beenden.

Seit 1992 weisen die Statistiken westlicher Gesellschaften aus, dass auf drei Eheabschlüsse in einem Jahr mindestens eine Scheidung kommt. Die Tendenz steigt. In den Städten und industriellen Lebensräumen sind die Zahlen der Scheidungen und Trauungen in einem Jahr derzeit fast gleich.

Die gegenüber früher heute sehr viel schwierigere gesellschaftliche und psychologische Situation von Ehe und Familie vor allem in den westlichen Gesellschaften, deren anspruchsvolle, auf personaler Liebe und persönlichem Wachstum basierenden Ehe Modelle immer mit dem Risiko des Scheiterns behaftet sind, lassen auch die Kirche nicht unberührt.

Die Gesetzgebungen der westlichen Staaten erlauben die Scheidung und kennen die Möglichkeit einer Wiederheirat. Die Wiederheirat ist oftmals der Versuch eines notwendigen Neuan-

fangs nach der schmerzhaften Erfahrung des Gescheitertseins. Auch viele Katholiken und Katholikinnen entscheiden sich von diesem Recht Gebrauch zu machen, lassen sich scheiden und heiraten zivilrechtlich unter Umständen ein weiteres Mal.

In der öffentlichen Meinung haftet heute weder der Ehescheidung noch der Wiederheirat nach der Scheidung ein Makel an. Eine weitgehende Emanzipation gegenüber der kirchlichen Lehre in Fragen von Sexualität und Partnerschaft hat sich bei einem Grossteil der Menschen durchgesetzt.

Oft sind sich diese Menschen aber der *kirchenrechtlichen* Folgen v.a. der Wiederheirat in der kirchlichen Gemeinschaft nicht bewusst. Wiederverheiratete Geschiedene sind zwar *de iure* nicht von der Kirche ausgeschlossen oder exkommuniziert, ihnen sind aber wesentliche Rechte, die normalerweise mit der Kirchengliedschaft verbunden sind, verwehrt.

Der Grund, weshalb wiederverheiratete Geschiedene nicht zur Kommunion gehen dürfen, liegt darin, dass sie gegen die Unauflöslichkeit der Ehe verstossen. Diese Unauflöslichkeit ist katholischer Tradition zufolge nicht einfach ein Gebot der Kirche, sondern geht auf Jesus Christus, auf die Ordnung Gottes zurück (Mt 19,8). Eine zwischen zwei Getauften gültig gespendete und vollzogene Ehe ist durch keine menschliche Macht auflösbar (c. 1141 CIC/1983). Diese Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe begründet die Unmöglichkeit der Kirche, eine zweite Ehe bei Fortbestehen der ersten anzuerkennen. Die in staatlicher Form geschlossene neue Ehe eines Geschiedenen ist in kirchenrechtlicher Hinsicht eine ungültige Ehe, weil ihr das trennende und *de iure divino* begründete Ehehindernis der bestehenden Ehe entgegensteht (c. 1085 § 1 CIC/1983) und, soweit wenigstens ein Partner katholisch ist, die zur Gültigkeit der Eheschliessung erforderliche Form nicht eingehalten wurde (c. 1101 CIC/1983). Wiederverheiratete Geschiedene leben demzufolge nach katholischem Kirchenrecht dauernd in der schweren Sünde des Ehebruchs, d.h. des Bruchs der – zumindest als unauflösliches Band – noch bestehenden ersten Ehe. Auch wenn der CIC/1983 (ebenso wie der CCEO) nicht ausdrücklich wiederverheiratete Geschiedene von der Eucharistie ausschliesst, können rechtliche Konsequenzen im Sinne der Rechtsminderung durch Sanktionen bzw. des Rechtsausübungsverbotens allerdings dann relevant werden, wenn wiederverheiratete Geschiedene von gesetzlich festgelegten Sachverhalten erfasst werden. D.h. obwohl die Thematik der wiederverheirateten Geschiedenen im neuen Kodex nicht direkt angesprochen wird, fallen wiederverheiratete Geschiedene unter Umständen unter die Bestimmungen der cc. 915 (Nichtzulassung zum Kommunionempfang) und 916 (Nichtberechtigung zum Kommunionempfang), wonach gilt:

1. Wer sich einer *schweren Sünde bewusst ist*, darf nicht ohne vorherige sakramentale Beichte die Eucharistie empfangen (c. 916).
2. Wer *hartnäckig* in einer *offenkundig schweren Sünde verharret*, darf zum Empfang der Eucharistie nicht zugelassen werden (c. 915).
3. Verzeihung der Sünde empfängt nur der, der unter *Reue* über seine begangenen Sünden sich mit dem *Vorsatz zur Besserung* Gott zuwendet (c. 987).

Die für die Thematik entscheidende Frage, ob wiederverheiratete Geschiedene unter die Kategorie der hartnäckig in einer offenkundig *schweren Sünde* Verharrenden zu rechnen sind, wird vom universalkirchlichen Lehramt eindeutig beantwortet. Nach dem Apostolischen Mahnschreiben *Familiaris consortio* (1981, Nr. 84) ist die *objektiv schwere Sündhaftigkeit* einer ungültigen Ehe bei bestehendem Eheband allgemeine Lehre der Kirche, weil der Lebensstand und die Lebensverhältnisse in objektivem Widerspruch zum Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche stehen (vgl. ebenfalls *Reconciliatio et paenitentia* 1984, Katechismus 1992, Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre 1994, Päpstlicher Rat für die Familie 1997). Der Empfang der Eucharistie setzt aber, vom Wesen des Sakramentes her, die volle Gemeinschaft mit der Kirche und damit den Stand der Gnade voraus (*Familiaris consortio* Nr. 84 Abs. 4). Wer sich wie die wiederverheirateten Geschiedenen in schwerer Sünde befindet, ist deshalb vom Empfang der Eucharistie ausgeschlossen. Dabei ist der Aus-

schluss von der Eucharistie eine verhaltensunabhängige Tatsache für jene, die in einer kirchenrechtlich ungültigen zweiten Ehe leben. Dieser Ausschluss wird von den Christen selbst gesetzt, da die Lebensumstände *objektiv* dem Verhältnis von Christus zu seiner Kirche widersprechen, das in der Eucharistie zum Ausdruck kommt.

Wiederverheiratete Geschiedene werden auch von der Übernahme kirchlicher Dienste und Aufgaben nicht *ausdrücklich* ausgeschlossen. Zuweilen aber werden Eignungsvoraussetzungen verlangt, die den wiederverheirateten Geschiedenen abgesprochen werden (cc. 874 § 1 n.3; 893; 228 § 2; 512 § 3; 1421 § 3; 1424 § 2; 1435).

Viele empfinden die kirchlichen Sanktionen, die sie nach einer Wiederheirat treffen, kaum, es sei denn, dass sie in einem kirchlichen Arbeitsverhältnis stehen und durch die Wiederheirat nach der Scheidung ihren Arbeitsplatz verlieren. Es gibt aber auch heute noch Menschen, die auch nach Scheidung und Wiederheirat am kirchlichen Leben teilnehmen und die darunter leiden, dass diese Teilnahme Einschränkungen unterliegt, vor allem dadurch, dass sie nicht zum Empfang der Sakramente, zumal der Eucharistie zugelassen sind.

Die Tatsache, dass die kirchliche Lehre von einer wachsenden Zahl Betroffener nicht mehr als realistische Möglichkeit zur Lösung ihrer Probleme angesehen wird, sowie das Faktum, dass die Zahl der Betroffenen immer weiter anwächst, stellen die Kirche vor eine ernste Herausforderung, die nicht einfachhin mit dem Hinweis auf den notwendigerweise gegebenen Gegensatz zwischen christlichem und „weltlichem“ Ethos beantwortet werden kann. Für viele erscheint die Kirche aufgrund des Festhaltens an ihrer bisherigen Position als unbarmherzig und diese Position selber als mit der für das Neue Testament doch ebenfalls zentralen Aussage der göttlichen Vergebungsbereitschaft schwer vereinbar.

Im Konflikt zwischen menschlicher Realität des Scheiterns und religiöser Glaubenswirklichkeit von der Unauflöslichkeit der Ehe sind nicht wenige Seelsorger und Seelsorgerinnen in den letzten Jahren auf eigene Verantwortung zu pragmatischen, pastoralen Lösungen übergegangen, die es v.a. dem Gewissensentscheid der Betroffenen überlassen, zur Kommunion hinzutreten.

Auf diese um sich greifende Praxis hat 1994 die *Kongregation für die Glaubenslehre* in einem Schreiben reagiert, und erneut und endgültig festgelegt, dass es sich beim Zustand, in dem sich wiederverheiratete Geschiedene befinden, nicht um eine durch Gewissensentscheid oder Gewohnheit zu *interpretierende* Angelegenheit handle. Die in *Familiaris consortio* 1981 zwar geforderte „differenzierte Betrachtung“ der jeweiligen Situation bedeute lediglich, dass in Anbetracht der Umstände – bei ohnehin gegebener *objektiver* Schuldhaftigkeit – lediglich der *subjektive Grad* an Schuld ermittelt werden könne.

Die Auseinandersetzung um den Gewissensentscheid zeigt deutlich, dass ein *neuer Lösungsansatz* – will er sowohl die berechtigten Anliegen der kirchlichen Tradition wahren, als auch den betroffenen Menschen mit ihrer konkreten Lebensgeschichte einen Weg mit der kirchlichen *Communio* eröffnen – nicht von der *Handlungsebene des einzelnen* ausgehen kann. Es stellt sich also nicht die Frage, ob der einzelne Betroffene sich frei fühlen kann, aufgrund seiner *Gewissensüberzeugung* in Abweichung von den kirchlichen Normen zur Eucharistie hinzutreten. Es geht bei einem neuen Lösungsansatz eher um die Frage, wie die Kirche in der *Anwendung* ihrer Normen der komplexen Situation des einzelnen in seiner Not und seiner Begrenzung gerecht wird, d.h. es geht nicht um die Verhältnisbestimmung von *Norm* und *Gewissen*, sondern um jene von *Gerechtigkeit* und *Barmherzigkeit*.

Im Rahmen dieses Artikels soll der Frage nachgegangen werden, ob es nicht doch einen gangbaren Lösungsansatz und zwar *im Rahmen der katholischen Rechtstradition* gibt zur Frage, wie die Vermittlung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit am konkreten Beispiel der wiederverheirateten Geschiedenen geschehen könnte.

Im Folgenden soll in acht Schritten ein solcher möglicher neuer Lösungsansatz dargelegt werden:

**1. Schritt:** Die in den letzten Jahrzehnten vorgebrachte, fast unüberschaubare Fülle an lehramtlichen wie theologischen und kanonistischen Lösungen und Lösungsansätzen hat zu der unbefriedigenden Situation des Auseinanderklaffens von Theorie und Praxis, von universal- und partikularkirchlicher Lehre sowie lehramtlichen und theologisch-kanonistischen Ansichten geführt.

Selbst wenn wiederverheiratete Geschiedene nicht exkommuniziert sind, wird der Ausschluss von der Eucharistie, von der Beichte oder von anderen Vollzügen christlicher Gemeinschaft, der häufig bis ins Berufsleben oder die öffentlichen Belange der Gemeindemitarbeit hineinreicht, von vielen als eine zusätzliche radikale Isolation und Belastung empfunden.

Zorn, Widerspruch und Verbitterung löst die Regelung nicht nur deshalb aus, weil ihre Härte gerade Menschen in einer existentiellen Krise trifft, sondern auch, weil sie im Widerspruch zur christlichen Verkündigung erlebt wird. Seelsorgerlich negative Konsequenz daraus ist, dass sich viele Menschen in der Kirche nicht mehr beheimatet fühlen und die Entfremdung vom kirchlichen Leben und von der Gemeinde zunimmt.

Einzelne Seelsorger und Seelsorgerinnen, die sich heute den Anfragen wiederverheirateter Geschiedener gegenüber sehen, müssen sich entscheiden entweder *contra legem* und barmherzig, oder *secundum legem* und im Bewusstsein Leid zu verursachen, zu handeln. Im Konflikt zwischen menschlicher Realität des Scheiterns und religiöser Glaubenswirklichkeit von der Unauflöslichkeit der Ehe sind nicht wenige Seelsorger und Seelsorgerinnen auf eigene Verantwortung zu pastoralen Lösungen übergegangen, die aber von der Kirchenleitung nicht gestattet, allenfalls von manchen Bischöfen stillschweigend geduldet werden.

Wenn nun ein wiederverheirateter Geschiedener die gleiche Anfrage um Eucharistiezulassung in verschiedenen Diözesen oder Pfarreien, verschiedenen Ländern oder gar demselben Land stellt, wird er unterschiedliche, wenn nicht gar widersprüchliche Antworten erhalten. An einem Ort wird er ohne grosse Probleme zur Eucharistie zugelassen, an einem anderen Ort strengerer Prüfung unterzogen und wieder an einem anderen Ort wird er einen negativen Entscheid erhalten. Diese Vielfalt an pastoralen Lösungen mag man als Reichtum und Gabe bezeichnen, dennoch birgt sich darin die Gefahr pastoraler Verwirrung, welche Ungerechtigkeit erzeugt, die Seelsorge schwierig macht und den Ernst und die Seriosität der kirchlichen Ehelehre unterwandert.

Neben dieser Divergenz zwischen Theorie und Praxis gibt es aber schon innerhalb der Theorie beachtliche Spannungen. So vertreten viele Theologen und Kanonisten ein anderes Ehe- und ekklesiologisches Verständnis als das universalkirchliche Lehramt, was zu unterschiedlichen theologischen und kanonistischen Lösungsvorschlägen im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen geführt hat. Aus den Polarisierungen zwischen Theorie und Praxis, Lehramt und Theologen, aber auch zwischen päpstlichem und bischöflichem Lehramt ist so eine innerkirchliche Kontroverse entstanden, die eine heftige wissenschaftliche Diskussion über die Möglichkeiten und theologischen Grundlagen eines verantwortbaren pastoralen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen entfacht hat. Spätestens seit den 70er Jahren wird – nicht zuletzt als Folge der Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils – in der pastoralen wie theologischen und kanonistischen Diskussion das Thema Scheidung und speziell das Thema wiederverheiratete Geschiedene, vor allem was ihre Zulassung zur Eucharistie betrifft, vermehrt aufgegriffen und behandelt.

Die letzten paar Jahre, vor allem die Zeit zwischen 1990-1994, lassen sich im Blick auf die Diskussion über den Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen als Periode der Kontroverse um den Gewissensentscheid bezeichnen, die in erster Linie geprägt ist durch die Auseinandersetzung zwischen universal- und partikularkirchlichem Lehramt, genauerhin den Bischöfen der Oberrheinischen Kirchenprovinz und der Kongregation für die Glaubenslehre.

Die Bischöfe Karl Lehmann, Oskar Saier und Walter Kasper unternahmen 1993 den Versuch, *pastorale Prinzipien* für eine differenzierte Unterscheidung der Situationen, wie sie in *Fami-*

*liaris consortio* 84,2 gefordert wurde, aufzustellen, die es unter gewissen Umständen wieder-verheirateten geschiedenen Christen trotz ihres Verharrens in der ungültigen Ehe erlauben würden, die Kommunion zu empfangen. Dabei wurde der Lösung der nach beratendem Gespräch mit einem Priester getroffenen *Gewissensentscheidung* der Betroffenen bezüglich des Hinzutretens zur Kommunion zugestimmt. Der *Brief der Kongregation für die Glaubenslehre* (1994) beurteilte die von den Bischöfen aufgestellten Kriterien für den Zutritt zur Eucharistie als theologisch inakzeptabel und unnötig. Mit dem ausnahmslosen Ausschluss wiederverheirateter Geschiedener vom Kommunionempfang, wovon auch in Einzelfällen nicht abgesehen wurde, stand fest, dass Wiederheirat nach Scheidung *in jedem Fall ein objektiv schuldhaftes Verhalten* ist. Damit ging die Kongregation für die Glaubenslehre über *Familiaris consortio* (1981) hinaus, wo für eine Unterscheidung der Fälle plädiert wurde. Das *Begleitschreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz* von 1994 – eine Reaktion auf das Schreiben der Glaubenskongregation – bestärkte die Legitimität der pastoralen Stellungnahme von 1993 für die betroffenen Diözesen. Im jüngsten Dokument zum Thema, den *Empfehlungen des Päpstlichen Rates für die Familie* von 1997, wurde die von der Kongregation für die Glaubenslehre 1994 vorgegebene Richtung erneut bestärkt. Eine Durchsicht der genannten Schreiben zeigt klar, dass es sich bei dieser Auseinandersetzung zwischen universal- und partikularkirchlichem Lehramt nicht nur um *eine unterschiedliche Praxis* im Umgang mit der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe handelt, sondern ebenfalls um einen *Dissens in den zugrundeliegenden Glaubensfragen*, was Ehe-theologie (Scheidung als Verstoß gegen die Weisung Jesu vs. Verstoß gegen das sakramentale Zeichen des Bundes), das Verhältnis von Kirchenrecht und Moraltheologie (verantwortungsethischer Ansatz vs. regelethischer Ansatz) und die pastorale Rolle der Lokalkirche im Verhältnis zur Universalkirche (Unterscheidung bzw. keine Unterscheidung von universalkirchlicher Lehre und kontextbezogener Pastoral) betrifft.

Auch wenn im Laufe dieser Zeit Elemente eines pastoralen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen, die von mehr Verständnis und Mitgefühl geprägt sind, Eingang in die universalkirchliche Lehre und die beiden neuen Kodices gefunden haben, so beanspruchen die eher strikten Hinweise von universalkirchlich-lehramtlicher Seite dennoch normativen Charakter. Sie konstituieren den allgemeinen Rahmen, innerhalb dessen sich das Handeln des Seelsorgers bewegen muss.

Auch *Theologen und Kanonisten* haben in den vergangenen Jahrzehnten neue und über die lehramtlichen Lösungsansätze hinausgehende Möglichkeiten des Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen ins Feld geführt. Sie haben versucht, die Unterscheidung der Fälle weiterzuführen und haben Wege zur Vervollständigung des pastoralen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen vorgeschlagen. Viele Theologen und Kanonisten vertreten ein anderes Ehe- und ekklesiologisches Verständnis als das universalkirchliche Lehramt, was zwangsläufig zu unterschiedlichen theologischen und kanonistischen Lösungsvorschlägen im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen geführt hat. Versucht man die fast unüberschaubare Fülle an Lösungsansätzen zu systematisieren, lassen sich zwei grosse Gruppen unterscheiden:

Zum einen gibt es jene Lösungsansätze, die von der Wahrheitsbestimmung der ersten Ehe absehen und von der *persönlichen Disposition* der in einer Zweitehe Involvierten ausgehen. Dabei wird kein neues Verständnis der Ehe oder der Unauflöslichkeit der Ehe gefordert, sondern vielmehr Wohlwollen und Verfügbarkeit der Kirche gegenüber Gläubigen in Konfliktsituationen postuliert. Im Vertrauen auf das Gewissen der Betroffenen und im Blick auf pastorale, sakramentale und nicht-sakramentale Begleitung soll den wiederverheirateten Geschiedenen ein Entgegenkommen erwiesen werden. Einige Vertreter dieser Kategorie beziehen sich auf die sogenannte Lösung *in foro interno*, bei der die Partner von der Ungültigkeit der ersten Ehe überzeugt sind, dies *in foro externo* aber nicht beweisen können. Andere stellen es dem Gewissen der Betroffenen anheim, über den Grad der Teilnahme an der Eucharistie zu entscheiden, wieder andere liefern Gründe für eine moralisch oder kanonisch legitime Ent-

scheidung des Hinzutretens zur Eucharistie oder formulieren Regelungen für pastorale Gespräche, die zum Sakramentenempfang führen sollen.

Zum andern gibt es jene Lösungsansätze, die vom *Scheitern der ersten Ehe* ausgehen. Auch bei diesen Ansätzen geht es nicht um die Infragestellung der Unauflöslichkeit der sakramentalen und vollzogenen Ehe *an sich*, sondern um die Frage, ob die gültig geschlossene und vollzogene Ehe von Getauften *unbedingt* und *in jedem Fall* unauflöslich sei oder ob die Kirche möglicherweise *in gewissen Fällen* die Vollmacht habe, um des Menschen und seines Heils willen Ehen für nichtig zu erklären, sie zu lösen oder als gescheitert zu betrachten und daraus Konsequenzen zu ziehen, da ja die Kirche seit jeher die jesuanische Lehre von der absoluten Unauflöslichkeit (Mk 10,6-9; Eph 5,21-33) im Blick auf die jeweilige pastorale Situationen angepasst hat. Dies hat in der heutigen kirchlichen Praxis dazu geführt, dass Ehen von nicht-getauften Personen aufgrund des *favor fidei* und sakramentale Ehen von Getauften, die nicht vollzogen wurden, aufgelöst werden können, dass Ehen von Katholiken, die die *Formalia* der Kirche nicht erfüllt haben, als nichtexistent betrachtet werden und dass bei der Bestimmung, ob der Ehekonsens zum Zeitpunkt des Eheabschlusses wirklich gegeben war, eine weite Palette an Faktoren berücksichtigt wird. Gewisse Lösungsansätze dieser Kategorie argumentieren deshalb in Richtung einer Ausweitung der Binde- und Lösegewalt der Kirche auf alle Ehen, nicht nur auf Naturehen. Andere Vertreter gehen von der Idee aus, dass Ehen von „getauften Nichtgläubigen“ nicht in jedem Fall sakramental seien und aus diesem Grund wie andere nicht-sakramentale Ehen gelöst werden können. Einige Theologen und Kanonisten gehen vom erneuerten personalen Eheverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, das die jahrhunderte alte Sicht der Ehe als Vertrag korrigiert und das Bild vom Bund wieder aufgenommen hat. Aufgrund des Bundesverständnisses der Ehe wird Geschlechtsverkehr in einer Zweitehe nicht als Ehebruch gegenüber der ersten Ehe gewertet, denn durch die Zerstörung der personalen Gemeinschaft ist das Recht auf Geschlechtsverkehr verwirkt. Eine Zweitehe ist demzufolge nicht als schwere Sünde anzurechnen, denn auch sie ist Zeichen und Ausdruck der gegenseitigen personalen Übereignung, so dass die vollzogene Geschlechtsgemeinschaft vor dem Hintergrund einer redlichen subjektiven Überzeugung nicht als schwere persönliche sittliche Schuld angerechnet werden kann. Gewisse Autoren gehen von einem erneuerten Konzept des Ehevollzuges aus, wobei Vollzug das umfassende gegenseitige Sich-Schenken meint. Fehlt dieses, gilt die Ehe als nicht-vollzogen und kann wie jede andere nicht-vollzogene Ehe aufgelöst werden. Ein anderer Ansatz in dieser Kategorie versucht über eine Ausweitung der Ehenichtigkeitsgründe eine Lösung des Problems zu erreichen. Ein weiterer Ansatz versucht eine kohärentere Theorie der Dispenserteilung zu erreichen, wobei die Kirche wie im Fall von Ehelosigkeitsversprechen von Klerikern und Religiösen feststellen könnte, dass die Erfüllung der notwendigen Voraussetzungen einer Ehe nicht oder nicht mehr gegeben sind.

Während diese theologischen und kanonistischen Lösungsansätze nicht anerkannte Lehre der Kirche und zumeist auch in keinem lehramtlichen Dokument berücksichtigt worden sind, so reflektieren sie dennoch, wie die offizielle Lehre in Theologie und Kanonistik übernommen und weiterentwickelt worden ist. Sie bieten zudem eine wichtige Hilfestellung, um ungeklärte Fragen, die noch der Untersuchung und Reflexion bedürfen, herauszukristallisieren.

*Zusammenfassend* muss im Blick auf die erwähnten Lösungswege aber gesagt werden, dass - auch in der neueren Diskussion, die durch die Initiative der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz in den 90er Jahren weit über das deutschsprachige Gebiet hinaus entfacht wurde - keine wirklich *neuen* Lösungswege vorhanden sind. Zumeist lassen sie sich auf Ansätze aus den 60er und 70er Jahre zurückführen. Dies lässt den Eindruck entstehen, die Diskussion um wiederverheiratete Geschiedene drehe sich im Kreis. Tatsächlich sind auch zu Beginn des 3. Jahrtausends wichtige Fragen im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen noch immer nicht geklärt.

Im Blick auf den Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen stellen sich deshalb – auch noch nach jahrzehntelanger theologischer und kanonistischer Diskussion – eine Reihe von Fragen: Geht die Kirche barmherzig auf die Not der betroffenen Menschen ein? Wird sie der konkreten und komplexen Situation einzelner Menschen gerecht? Was ist das leitende Prinzip kirchlichen Handelns: Prinzipientreue, Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit? Gibt es einen Ausgleich zwischen Kirchenrecht und Seelsorge? Oder bleibt nach der Stellungnahme der Glaubenskongregation von 1994 alles beim Alten? Ist die Diskussion für geschlossen erklärt worden? Sind auf theologischer und kanonistischer Ebene alle Wege für einen gangbaren Lösungsansatz verschlossen? Wäre statt Konfrontation auf dem Fundament der gegenwärtigen kirchenrechtlichen Ordnung nicht ein theologisch und menschlich verantworteter Lösungsansatz möglich, der ohne billige Relativierung der Konflikte eine realistische und reife Begegnung ermöglichte? Muss auf pastoraler Ebene, um den gescheiterten Menschen gerecht zu werden, weiterhin stillschweigend und *contra legem* nach Lösungen gesucht werden, auch wenn dabei Theorie und Praxis weiter auseinanderdriften? Kann nicht jede Schuld Vergebung finden, und kann die Kirche dieser Vergebung nicht durch die Zulassung zur *Communio* der Eucharistie Rechnung tragen?

**2. Schritt:** Die Orthodoxe Kirche kennt in der *Oikonomia* eine Möglichkeit des milden, barmherzigen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen, die den Sakramentenempfang und sogar eine kirchliche Wiederheirat ermöglicht, ohne die Unauflöslichkeit der Ehe als grundlegende Forderung aufzugeben.

Im Rahmen der wissenschaftlichen Diskussion um wiederverheiratete Geschiedene wurde von zahlreichen Theologen und Kanonisten immer wieder auf die ostkirchliche Praxis im Umgang mit Scheidung und Wiederheirat und die Idee der damit zusammenhängenden *Oikonomia*-Praxis verwiesen, ohne aber genau zu klären, was es mit dieser Praxis genau auf sich hat.

Ein Vergleich der katholischen mit der orthodoxen Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe scheint aus verschiedenen Gründen durchaus sinnvoll: Beide Traditionen sehen sich auf dem Hintergrund des einen und selben Evangeliums, beide bejahen die Sakramentalität der Ehe und eine Differenzierung von sakramentaler Ehe und Naturehe, beide betrachten die Ehe als kirchlichen Vollzug, der kirchlicherseits eine Urteilsgewalt, Verantwortung und rechtliche Zuständigkeit einschliesst, beide Traditionen kennen eine spezifische Ehegnade, die der zwischen Christen geschlossenen Ehe einen besonderen Festigkeitsgrad verleiht und beide bekennen sich zur Unauflöslichkeit der Ehe. Der orthodoxe und katholische Standpunkt zur Ehe unterscheiden sich aber in grundlegenden Aspekten, speziell im Fall von *gescheiterten Ehen*. Obwohl die Orthodoxe Kirche wie die Katholische von der Sakramentalität der Ehe ausgeht, kennt sie die Möglichkeit einer Wiederheirat Geschiedener.

Die Ehe ist nach orthodoxer Auffassung ein *Mysterion*. Als solches ist sie bestärkt durch die *Gnadengaben* der Einheit und Unauflöslichkeit. Die Orthodoxe Kirche distanziert sich aber von einer automatischen Gnadenwirksamkeit, vielmehr hängt es vom jeweiligen Menschen ab, wieweit er auf Gottes Angebot antwortet. Dieses Geschenk kann von den Betroffenen aufgrund menschlicher Freiheit abgewiesen oder aufgrund von Unreife nicht erfasst werden.

Die Bezeichnung der Ehe als *Mysterion der Liebe* weist hin auf ein personales, dynamisches und prozesshaftes Eheverständnis. Damit ist die Notwendigkeit der personalen Beziehung und Treue ebenso zum Ausdruck gebracht wie die Verwundbarkeit und Zerstörbarkeit.

Betrug, Hass und Hoffnungslosigkeit können unwiderruflich den Platz der Liebe im Leben eines Paares einnehmen. Ein solcher Prozess kann bei negativer Entwicklung bis hin zum *Tod* der Liebe führen. Dieser trifft die Ehe in ihrem Bestand zweifelsohne noch entschieden härter als der physische Tod, der seinerseits nicht die Substanz der Ehe, die Liebe nämlich, zerstört.

Die Orthodoxe Kirche versteht sich selbst nicht als Instanz, die ermächtigt ist, Ehen zu scheiden, sie nimmt nur für sich in Anspruch, das zu „lösen“, was schon durch die Sünde gelöst

wurde. Das kirchliche Scheidungsurteil ist damit lediglich eine Bestätigung der bereits bestehenden Situation des Todes der Ehe.

Im Umgang Jesu mit der Ehebrecherin und dem Gesetz (Joh 8,3-5) kommt die spirituelle Ausrichtung, die die Orthodoxe Kirche gegenüber dem gescheiterten und sündigen Menschen zu verfolgen sucht, zum Ausdruck. Menschen, die nach der Erfahrung des Scheiterns und des Bruchs einer Ehe, in einer neuen Beziehung eine Verwirklichung der Liebe gefunden haben, werden nicht von der Eucharistie, der Quelle der Vergebung Gottes, ausgeschlossen. Die Orthodoxe Kirche fühlt sich aufgerufen und verpflichtet, sich – bis hin zum Zugeständnis der Wiederheirat, wenn es den Betroffenen auf dem Weg der Theosis hilft – um das Heil der Geschiedenen zu sorgen. Dies darf nicht als simpler Kompromiss verstanden werden, sondern als Weigerung den gefallen Menschen seiner Sünde zu überlassen, als Akt der grenzenlosen Menschenliebe Gottes.

In diesem Sinn basiert die Tolerierung der Scheidung und Wiederheirat auf der Basis des *Prinzips der Oikonomia*; darauf, dass die Kirche im Blick auf die menschliche Schwachheit zu handeln hat: die Ehe ist in sich unauflöslich, aber aufgrund der menschlichen Schwachheit hat Gott der Kirche die stellvertretende Vollmacht gegeben, dem Menschen, der in seiner Ehe gescheitert ist, eine neue Chance zu geben. Die Oikonomia als pastoral-soteriologisches und kirchenrechtliches Prinzip der Vermittlung von Rechtsordnung und Barmherzigkeitspostulat schafft einen Raum des Gleichgewichts, indem sie die Norm der Unauflöslichkeit der Ehe und die Lebenswelt, die Scheitern und menschliches Versagen miteinschliesst, in eine hermeneutische Beziehung setzt.

Die Oikonomia darf aber nicht einseitig verstanden werden als Nichtanwendung eines Gesetzes oder einer Sanktion. Sie ist vielmehr der spirituelle Hintergrund, der *trotz Unauflöslichkeit der Ehe* Scheidung und Wiederheirat zulässt. Jedes kirchliche Handeln muss dem Wohlergehen der Menschen und ihrer Theosis dienen – die absolute Vorrangigkeit dieses Anliegens lässt die Relativität aller anderen Normen deutlich werden.

**3. Schritt:** Das Oikonomia-Prinzip der Orthodoxen Kirche kann aber, auch wenn das von gewissen Theologen und Kanonisten gefordert wird – nicht unbesehen in die katholische Tradition übernommen und dort angewandt werden, da die beiden Traditionen in Fragen der Ehe-theologie, des Sakramenten- und Rechtsverständnisses sowie ihrer Ekklesiologie nicht unwesentlich divergieren. Diese Unterschiede dürfen nicht leichtfertig vermisch oder gar nivelliert werden.

**4. Schritt:** Es bleibt deshalb zu fragen, ob nicht auch in der katholischen Rechtstradition ein der Oikonomia vergleichbares Instrument zu finden ist, ohne aber eine katholische Oikonomiadimension mit fragwürdigen Methoden herausdestillieren zu wollen. Es geht dabei um die grundsätzliche Frage, ob die kirchenrechtlichen Strukturen der Katholischen Kirche eine barmherzige, am Heil der Menschen und dem Vorbild Jesu orientierte Vermittlung von Norm und Lebenswelt ermöglichen.

Ein Überblick über die in Frage kommenden Rechtsinstitute – Dispens, Privileg, Suppletion, Sanatio in radice, Dissimulatio, Tolerantia, Licentia, Excusatio und Epikie –, die die erforderliche Elastizität des lateinischen Kirchenrechts gewährleisten sollen, und ihr Vergleich mit der Oikonomia zeigt, dass die Oikonomia in weit grösserem Masse flexibel, situationsbezogen und rechtsschöpferisch ist. Die lateinischen Rechtsinstitute sind rechtliche *Auswege* mit einer konkreten rechtlichen Funktion. Die „kanonische“ Oikonomia hingegen ist kein Ausweg, sondern vielmehr ein Weg, Norm und Lebenswelt in eine hermeneutische Beziehung zu setzen, um den Gläubigen den Zugang zu den Mitteln des Heils zu ermöglichen. Die „kanonische“ Oikonomia ist ein *Grundprinzip*, das aus dem Heilshandeln Gottes („göttliche“ Oikonomia) und seiner Verbindlichkeit für das kirchliche Handeln („kirchliche“ Oikonomia) ab-

geleitet wird. Bei den Rechtsinstituten der Katholischen Kirche ist das Moment des „geistlichen Wohls der Gläubigen“ zwar ebenfalls anzutreffen, es bleibt aber *ein* Strukturelement neben anderen. Eine dem soteriologischen und ekklesiologischen Hintergrund des orthodoxen Oikonomia-Prinzips entsprechende Tiefendimension lässt sich höchstens erahnen, wird jedoch nicht explizit benannt. Die genannten Rechtsinstitute genügen dem Anspruch der Milde und Barmherzigkeit, wie er in der Oikonomia aufscheint, ganz offensichtlich nicht, und sie können – auch summarisch – nicht als befriedigendes Äquivalent zur Oikonomia betrachtet werden.

**5. Schritt:** Tatsächlich gibt es aber in der katholischen Tradition unter den Prinzipien, um allgemeine Normen den konkreten Umständen des Lebens anzupassen, ein der Oikonomia vergleichbares Prinzip, jenes der *salus animarum*, die als oberstes Ziel der Kirche wie auch der Rechtsordnung im bisher kaum beachteten Rechtsinstrument der *aequitas canonica* konkret anwendbar wird (c. 1752 CIC/1983).

Ein Blick auf den letzten Kanon des neuen Kodex zeigt, dass möglicherweise doch ein Rechtsinstitut in der katholischen Tradition vorhanden ist, das eine barmherzige In-Beziehung-Setzung von Norm und Lebenswelt im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen analog zur Oikonomia ermöglicht.

In c. 1752 CIC/1983 wird in *einem* Satz die Sinnbestimmung der vorausliegenden Gesetzesammlung in den Worten *salus animarum*, zum Heil der Seelen, zusammengefasst, womit die Sinnbestimmung des kirchlichen Rechts mit jener der Kirche als ganze (LG 8,10; DV 10,18; GS 76,40 etc.) und schliesslich mit dem letzten Ziel der Schöpfung und Erlösung korrespondiert.

Die *salus animarum* ist im Blick auf ihre rechtsgeschichtliche Tradition (vgl. Isidor von Sevilla, Gregor VII., Ivo von Chartres, Thomas von Aquin, Pius XII.) als auch c. 1752 zufolge das *übergeordnete* Prinzip des gesamten kanonischen Systems und damit die zentrale juridische Grundlage des Kirchenrechts als auch ein hermeneutisches Prinzip der Normanwendung. Die *salus animarum* ist sowohl ein vielgestaltiges Kriterium bei der rechtlichen Entscheidungsfindung, das sowohl das Heil einer grösseren Personengruppe als auch das Wohl des einzelnen in diesen Entscheidungsprozess miteinbezieht, als auch eine ekklesiologisch-sinnbestimmte Massschnur für eine Normanwendung, bei der mehrere, teilweise auch in Konkurrenz stehende Entscheidungsfaktoren abgewägt werden.

Die rechtliche Forderung, die *salus animarum* zu beachten, kann aber zu vielfältigen auch konkurrenzierenden Anforderungen führen (z.B. konkurrenzierende Heilsnotwendigkeiten verschiedener Personengruppen oder einzelner Personen), weshalb die rechtliche Präzisierung der *salus animarum* ein schwieriges Unterfangen ist.

C. 1752 bietet aber über die Bestimmung der *salus animarum* als oberstes Gesetz der Kirche hinaus des weiteren eine Verbindung von *salus animarum* und *aequitas canonica* (kanonische Billigkeit). Die *aequitas canonica* wird als Rechtsinstitut zur fallgerechten Abwägung verschiedener Interessen und Umstände definiert, das der Anwendung kirchenrechtlicher Normen in den konkreten Einzelfällen vorsteht.

Mit der *aequitas canonica* ist also ein kanonisches Rechtsinstitut gegeben, um der *salus animarum*, der ekklesiologisch grundgelegten Zielbestimmung kirchenrechtlichen Handelns, rechtliche Realität zu verleihen.

Grundlage der *aequitas canonica* wie sie im Kodex von 1983 aufscheint, bilden im wesentlichen drei unterschiedliche Konzepte oder Grundideen, die sich im Laufe der Zeit miteinander verwoben haben:

1. die aristotelische Epikielehre (*epieikia*), die in den Ansätzen von Thomas von Aquin und F. Suarez weitergeführt wurde;
2. die römische *aequitas*, die v.a. von Gratian weitergedacht wurde sowie

3. die biblisch-patristische *misericordia*-Tradition, die durch Hostiensis, später auch Paul VI. und das Zweite Vatikanische Konzil wieder aufgenommen wurde.

Entscheidenden Einfluss auf die „Wiederentdeckung“ der *aequitas canonica* als Rechtsinstitut der Normanwendung im 20. Jahrhundert hatte Papst Paul VI., der einen Grundansatz von Kirchenrecht vertrat, der v.a. den Heildienstcharakter des Kirchenrechts hervorhob.

Zwei Hauptkomponenten charakterisieren seine *aequitas*-Konzeption, die an die mittelalterliche *misericordia*-Tradition, wie sie v.a. durch Hostiensis vertreten wurde und später aufgrund der aristotelischen Epikie-Rezeption wieder in Vergessenheit geraten ist, anknüpft:

1. Die *aequitas canonica* ist ein zentrales *Barmherzigkeitsmoment*, um den grundlegenden pastoralen Zielen und Aufgaben des Kirchenrechts zum Heil der Seelen gerecht zu werden.
2. Mit Hilfe der *aequitas canonica* ist es möglich, alle Elemente eines konkreten Rechtsfalles, die durch die korrekte Anwendung kirchenrechtlicher Normen auf den Rechtsfall nicht abgedeckt und berücksichtigt würden, rechtsverwertend aufzugreifen. Die *aequitas canonica* ist also das vorrangige Rechtsinstitut bei der Anwendung kirchenrechtlicher Normen.

Die *aequitas canonica*, wie sie heute im CIC/1983 aufscheint, widerspiegelt die verschiedenen Traditionsstränge von aristotelischer Epikie, römischer *aequitas* und biblisch-patristischer *misericordia*. So lassen sich zwei verschiedene *aequitas*-Modelle aus den Kanones des CIC/1983 herauslesen:

1. Die *aequitas canonica* ist gemäss c. 19 ein Rechtsinstitut zur Gewinnung kirchenrechtlicher Normen durch Interpretation im Fall von Gesetzes- und Rechtslücken (Interpretationsprinzip). Als solches steht sie in einer *rechtsphilosophischen* Tradition, die in der aristotelischen Epikielehre wurzelt.
2. Sie ist aber auch ein zentrales Anwendungsprinzip kirchenrechtlicher Normen im Sinne der Barmherzigkeit wie aus c. 1752 deutlich wird. In diesem Sinn ist sie eher heilstheologisch orientiert und hat ihre Wurzeln in erster Linie in der *biblisch-patristischen* Barmherzigkeitsforderung.

Vergleicht man *aequitas canonica* und Oikonomia, so lässt sich feststellen, dass sich die *aequitas canonica*, zumindest in ihrer von der biblisch-patristischen *misericordia*-Forderung geprägten Tradition, und die „kanonische“ Oikonomia – auch wenn sie sich in zwei unterschiedlichen Denk- und Lebenswelten mit deren je eigenen Kontexten entwickelt haben – in der gemeinsamen Grundforderung an die kirchliche Rechtspraxis, der *salus animarum* zu dienen, finden.

**6. Schritt:** Wenn nun gilt, dass der Leitgedanke der *salus animarum* und der *aequitas canonica* zu jeder kirchenrechtlichen Norm hinzuzulesen ist, würde dies im Fall wiederverheirateter Geschiedener bedeuten, dass die Norm, d.h. die Nichtzulassung zur Eucharistie gemäss c. 915, und die konkreten Lebensumstände der Betroffenen miteinander in Verbindung gebracht und dass im Blick auf das Heil der betroffenen Personen und die kirchliche Gemeinschaft eine Lösung für die konkrete Situation gefunden werden müsste. Diese könnte in der *Nichtanwendung der Sanktion* des Ausschlusses von der Eucharistie durch den Sakramentenspender als Rechtsanwender bestehen und zwar im Sinne einer *Entlastung von den Rechtsfolgen* der objektiven Indisposition.

Die *aequitas canonica* ermöglicht also dem, der kirchliche Gesetze anwendet – und verpflichtet ihn auch dazu –, im Einzelfall um des Seelenheils der Betroffenen willen den *rigor iuris* zu durchbrechen. Damit bietet sich die *aequitas canonica* in ihrer Charakterisierung als *Anwendungsprinzip* kirchenrechtlicher Normen, welches fallspezifische Besonderheiten im Blick auf die *salus animarum* adäquat aufzugreifen und in den Entscheidungsprozess zu inte-

grieren vermag, als Lösungsansatz für die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie an, eine Situation, die sich ja gerade durch die Kluft zwischen abstrakter Norm und konkretem Fall auszeichnet.

Die *aequitas canonica* bezieht sich – genau wie die Oikonomia auch – nicht auf das Gewissen des einzelnen, sondern bleibt ganz im Rahmen der autoritären Anwendung von Gesetzen. Der Konflikt besteht nicht zwischen objektiver Norm und persönlichem Gewissen, sondern zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei der Normanwendung. Bei der *aequitas canonica* geht es – im Gegensatz zur Dispens – auch nicht um die Frage, ob die Kirche die Vollmacht hat, von der Verpflichtung zur Unauflöslichkeit der Ehe zu dispensieren. Es stellt sich vielmehr die Frage, ob im Blick auf die Rechtsfolgen einer Zweitehe, konkret den Ausschluss von der Eucharistie gemäss c. 915, eine nachgiebige Haltung möglich wäre.

Wenn gilt, dass der Leitgedanke der *aequitas canonica* und der *salus animarum* zu jeder kirchenrechtlichen Norm hinzuzulesen sind, würde „Wahrung der kanonischen Billigkeit“ (vgl. c. 1752) im Fall wiederverheirateter Geschiedener bedeuten, dass die Norm, d.h. die Nichtzulassung zur Eucharistie gemäss c. 915, und die konkreten Lebensumstände der Betroffenen miteinander in Verbindung gebracht und dass im Blick auf das Heil der betroffenen Personen und die kirchliche Gemeinschaft eine Lösung für die konkrete Situation gefunden werden muss. Diese könnte in der *Nichtanwendung der Sanktion* des Ausschlusses von der Eucharistie durch den Sakramentenspender als Rechtsanwender bestehen.

Die Entlastung von den Rechtsfolgen der objektiven Indisposition ist also verbunden mit der Herausforderung und dem Anspruch, in jeder Rechtsentscheidung sich vom *salus animarum*-Anspruch leiten zu lassen, indem mit der *aequitas canonica* fallbezogen eine den involvierten Menschen und der Gesamtkirche dienende milde Entscheidung, d.h. eine milde Anwendung kirchenrechtlicher Normen entwickelt werden kann.

**7. Schritt:** Ich möchte in meiner Argumentation noch einen Schritt weiter gehen, um zu sehen, ob die *aequitas canonica* – analog zur orthodoxen Praxis – auch auf die *Wiederheirat* angewandt werden kann. Konkret hiesse dies ein Absehen vom Ehehindernis des bestehenden Ehebandes gemäss c. 1085 § 1. Diesem Versuch steht aber die Verankerung dieses Hindernisses im *ius divinum* im Wege. Auf göttliches Recht darf die *aequitas* nicht angewandt werden. Schliesst demnach das Faktum des *ius divinum* die Anwendung der *aequitas canonica* auf c. 1085 § 1 aus?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es von Nöten, die traditionelle These von der prinzipiellen Vorgegebenheit und Unverfügbarkeit des *ius divinum* der Unauflöslichkeit der sakramentalen und vollzogenen Ehe genauer zu betrachten und zwar im Blick auf die allgemeine *ius divinum*-Diskussion als auch im Blick auf die im CIC/1983 grundgelegten Merkmale eines *ius divinum*.

Die Durchsicht der neueren Konzeptionen zum *ius divinum* macht deutlich, dass auch in der katholischen theologischen und kanonistischen Literatur sich immer mehr die Einsicht durchsetzt, dass eine Abgrenzung zwischen *ius divinum* und *ius humanum* schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist. Aus dem *ius divinum* abgeleitete Sollensansprüche in Form kirchenrechtlicher Normen können nur im Medium Sprache konkretisiert werden, ein Prozess, der wegen der Kontingenz menschlicher Sprachäusserungen dynamisch auf Veränderungen im Blick auf lebensweltliche Veränderungen zu gestalten ist. Bestimmungen göttlichen Rechts können grundsätzlich also unvermittelt, vielmehr nur in Gestalt und Zusammenhang menschlich bzw. kirchlich formulierten Rechts erkannt und rechtlich wirksam werden. Das ausschlaggebende Offenbarungsrecht ist nicht als ein Korpus von in der Heiligen Schrift endgültig formulierten Rechtssätzen zu begreifen. Die in der Heiligen Schrift enthaltenen Aussagen, die in der Tradition der Kirche als bindende Weisungen verstanden worden sind und werden, bedürfen geschichtlicher Konkretisierung und sind nur insofern unveränderlich, als sie in dieser Konkreti-

sierung nicht zu sich selbst in Widerspruch geraten dürfen. Kein Recht ist demnach „göttliches Recht“ im Sinne eines Genitivus subjektivus. Ein Ernstnehmen der theologischen und kanonistischen *ius divinum*-Diskussion, die vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil stattgefunden hat, würde im Blick auf die Unauflöslichkeit der Ehe bedeuten, dass lediglich die theologisch fundierte Wahrheit über die Ehe, zu der der unverbrüchliche sittliche Anspruch der ehelichen Treue gehört – so wie die Ehe von der Schöpfungsordnung her für den Menschen vorgesehen ist –, sich als unverfügbare Vorgabe, als unveränderliches *ius divinum* erweist, nicht aber das davon abgeleitete *Rechtsinstitut* der Ehe und ihre absolute Unauflöslichkeit.

Im Kodex von 1983 werden – obwohl sich zum Begriff *ius divinum* keine Legaldefinition findet – folgende Merkmale eines *ius divinum* aufgeführt: *Unwandelbarkeit* (die Normen haben sowohl *ratione materiae* als auch *ratione auctoritatis* den unwandelbaren Gott zum Urheber), *Indispensabilität* (cc. 85; 1057 § 1; 1141; 817 § 2), *universelle Geltung* (cc. 8 § 1; 1489 § 1), *Vor- und Überordnung* über alles sonstige Kirchenrecht (c. 24 § 1).

Ein kurzer Blick in die Rechtsgeschichte zeigt aber, dass die dem *ius divinum* zugeschriebenen Wesensmerkmale nicht auf die Unauflöslichkeit der Ehe zutreffen. Vielmehr wird deutlich, dass die grundsätzlich geforderte Unauflöslichkeit der Ehe unter den verschiedenen Aspekten sehr differenziert verstanden und begründet worden ist und im Laufe der Geschichte einen grossen Wandel durchgemacht hat, und dass von Seiten der Kirche echte Ausnahmen von der Unauflöslichkeit der Ehe gemacht wurden:

1. Trotz der radikalen Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe durch Jesus (Mk 10,11-12 par; Lk 16,18; 1 Kor 7,10), kennen sowohl das Neue Testament als auch die Kirchenväter Möglichkeiten der Auflösung der Ehe wegen Ehebruch/Unzucht (porneia) oder zugunsten des Glaubens (Mt 5,32; 19,5; 1 Kor 7,12-16). So entstanden neben der Verteidigung der absoluten Unauflöslichkeit und dem eindeutigen Verbot der Ehescheidung schon in neutestamentlicher und patristischer Zeit auch offene und klar widersprüchliche Bestimmungen. Diese Tatsache ist aber nur schwer vereinbar mit der an das *ius divinum* gestellten Forderung nach *Unwandelbarkeit*.
2. Die Weisung Jesu, die allen Ehen galt, wurde im Laufe der Geschichte auf die sakramentale und vollzogene Ehe beschränkt. Die Sakramentalität allein macht eine Ehe nicht unauflöslich, solange die Ehe noch nicht vollzogen ist (Lösung des Ehebandes bei Nichtvollzug). Die naturrechtlich begründete Unauflöslichkeit gilt nicht für alle Ehen (Lösung des Ehebandes aufgrund des *privilegium fidei*). Von den Forderungen der Unauflöslichkeit ist unter Umständen Dispens im Sinne einer Scheidung möglich (Polygamie, Gefangenschaft oder Verfolgung). Dies sind einschränkende Interpretationen des Scheidungsverbotes Jesu, die sich nicht mit der *Indispensabilität* vereinbaren lassen.
3. Eine universelle (zeitliche wie räumliche) Geltung kann im Blick darauf, dass die Praxis der Orthodoxen Kirche, die Scheidung und Wiederheirat toleriert, nie offiziell verurteilt wurde, ebenfalls nicht vorausgesetzt werden (vgl. Konzil von Trient, Unionsverhandlungen, Ökumenismusdekret, Ökumenisches Direktorium und Ökumene-Enzyklika).

Wenn also die Unauflöslichkeit der Ehe weder *Unwandelbarkeit*, noch *Indispensabilität* oder *universelle Geltung* als im CIC/1983 vorgegebene Merkmale des *ius divinum* für sich beanspruchen kann, dann ist auch der Begriff *ius divinum* entsprechend zu verstehen, nämlich nicht als rechtliches Absolutum, sondern vielmehr als ein Merkmal der Ehe als *Teilhabe an der Gnade des Reiches Gottes* und der Einheit Christi mit seiner Kirche.

Der Begriff der *de iure divino* begründeten Unauflöslichkeit der Ehe muss im Sinne des oben Gesagten relativiert werden. Relativierung meint hier das unumgängliche In-Beziehung-Setzen von Norm und Lebenswelt, die Rückbindung der Norm an die konkrete Lebenswelt bzw. die Vermittlung mit der konkreten Situation.

Für genau diese Vermittlungsarbeit steht der Kirche und in ihr jedem einzelnen Rechtsanwender aber das Rechtsinstitut der an der *salus animarum* orientierten *aequitas canonica* zur Verfügung.

Im Blick auf eine kirchliche Wiederheirat Geschiedener würde die Anwendung der *aequitas canonica* – das Seelenheil der Betroffenen vor Augen – ein Absehen vom Ehehindernis des bestehenden Ehebandes gemäss c. 1085 § 1 implizieren. Das Feststellen des „Todes der Ehe“ durch den Diözesanbischof oder in seiner Stellvertretung den Gerichtsvikar (Offizial), könnte den lebensweltlichen Hintergrund der *aequitas canonica*-Entscheidung bieten. Dabei ginge es konkret um das Feststellen, dass eine Verpflichtung gegenüber dem Eheband nicht mehr besteht, da die Bedingungen durch ein nicht wiedergutzumachendes Scheitern der Ehe nicht mehr herstellbar sind. Damit umfasst dieser Lösungsansatz zwei Schritte:

1. Das Feststellen des „Todes der Ehe“ in Analogie zu c. 1707 § 1 CIC/1983 und
2. die Zulassung zu einer neuen Ehe unter Absehen von c. 1085 § 1 CIC/1983 aufgrund der *aequitas canonica*.

Es bleibt darauf hinzuweisen, dass der Rechtsanwender kein Dispositionsrecht über die objektive Geltung des Rechts hat, er kann nur die Norm anwenden oder unter Beachtung des Prinzips der *aequitas canonica* auf Grund der Gesamtbeurteilung im Hinblick auf die *salus animarum*, wegen der je nach Situation zu beurteilenden Umstände von der Anwendung ganz oder teilweise absehen.

Die Anwendung der *aequitas canonica* in Form der Gewährung einer Zweitehe unter Absehen von c. 1085 § 1 CIC/1983 aufgrund des festgestellten „Todes der Ehe“ würde nicht den Kerngehalt der Unauflöslichkeit der Ehe im Sinne des wesenhaften Merkmals der Ehe als Teilhabe an der Gnade des Reiches Gottes und der Einheit Christi mit seiner Kirche verletzen. Die Treue zu den sich im Gesetz widerspiegelnden Werte der Gemeinschaft geht vielmehr Hand in Hand mit dem ganzen Respekt für die betroffene Person und mit möglichst voller Berücksichtigung ihrer Lage.

Diese Einsicht führt zum 8. und letzten Schritt:

**8. Schritt:** Der Begriff der *de iure divino* begründeten Unauflöslichkeit der Ehe muss im Blick auf die neuere theologische und kanonistische *ius divinum*-Diskussion und auf den biblischen und patristischen Umgang mit Scheidung und Wiederheirat sowie die Toleranz der Katholischen Kirche der orthodoxen Tradition gegenüber relativiert werden. Relativierung meint hier die unumgängliche Rückbindung der allgemeinen Norm an die konkrete Situation. Für genau diese Vermittlungsarbeit steht der Kirche und in ihr jedem einzelnen Rechtsanwender aber das Rechtsinstitut der an der *salus animarum* orientierten *aequitas canonica* zur Verfügung. Im Blick auf eine kirchliche Wiederheirat Geschiedener würde die Anwendung der *aequitas canonica* – das Seelenheil der Betroffenen vor Augen – ein Absehen vom Ehehindernis des bestehenden Ehebandes gemäss c. 1085 § 1 CIC/1983 implizieren.

Die hier vorgeschlagene doppelte *aequitas canonica*-Lösung, die im Blick auf das Wohlergehen der Gläubigen zum einen von der strikten Anwendung des c. 915 absieht und wiederverheiratete Geschiedene im Blick auf die *salus animarum* zur Eucharistie zulässt und zum andern im Absehen von c. 1085 § 1 eine zweite Ehe gewährt, ist nicht nur ein kirchenrechtlicher Ansatz, sondern korrespondiert aufs engste mit einer *integrativen Ehetheologie*, einem *entsprechenden ekklesiologischen Selbstverständnis*, einer *Communio-Ekklesiologie* und einem *erneuerten Rechtsverständnis*.

## Aequitas canonica und integrative Eheologie

Der Aussage, dass es sich beim Umgang mit geschiedenen und wiederverheirateten Christen nicht nur um eine Frage der Disziplin handle, ist durchaus zuzustimmen. Dass zur Problemlösung aber zunächst einmal eine verantwortete theologische Orientierung vonnöten ist, darf in Frage gestellt werden. Diese ist bereits vor, während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschehen. Eine fundierte Eheologie liegt, und das kann nicht genug betont werden, bereits vor.

Im gleichen Sinn ist auch auf den Rat, sich eher mit der orthodoxen Ehelehre zu befassen, als mit der bei Scheidung und Wiederheirat in Anwendung kommenden Oikonomia, zu antworten. Der Unterschied zur Orthodoxen Kirche besteht – nimmt man die gegenwärtige römisch-katholische Eheologie ernst – nicht so sehr in ehethologischen Divergenzen als vielmehr im Bereich der Anwendung von Normen auf den konkreten Einzelfall.

Der Kern des Problems liegt nicht in der römisch-katholischen Ehelehre. Er besteht vielmehr darin, dass diese Eheologie im CIC/1983 nicht oder nur teilweise rezipiert wurde und dass das kirchenrechtliche Instrumentarium zur Anwendung kirchenrechtlicher Normen auf den konkreten Einzelfall nicht voll ausgeschöpft wird. So weist der Kirchenrechtler M. Kaiser seit Jahren darauf hin, dass kirchliches Recht und kirchliche Normen im Blick auf die Ehe den Paradigmenwechsel von der Ehe als „Vertrag“ zur Ehe als „Bund“ längst noch nicht konsequent vollzogen haben, dass unter dem Firnis konziliarer personaler Eheologie noch vorkonziliar gehandelt wird.

Dass nicht bereits Scheidung, sondern erst die Wiederverheiratung eine derart schwere Verletzung der Unauflöslichkeit der Ehe darstellt, dass sie – ganz im Gegensatz zur jesuanischen Lehre in Mk 10,9 – Konsequenzen im Leben der Kirche nach sich zieht, und dass wiederverheiratete Geschiedene entgegen Mk 10,10-12, wenn sie versprechen wie Schwester und Bruder zusammenzuleben, d.h. auf eine geschlechtliche Beziehung zu verzichten, zur Kommunion hinzutreten dürfen, wirft einen Blick auf ein Eheverständnis, das sich noch immer vorrangig über die geschlechtliche Dimension und den Vertragscharakter definiert.

Was also vonnöten ist, ist eine verantwortete *kirchenrechtliche* Orientierung, die die bereits vorliegende Eheologie berücksichtigt, ernst nimmt und *umsetzt*, eine Eheologie, die von der personalen Dimension, von der Liebe als dem Strukturprinzip der gesamten Wirklichkeit Ehe ausgeht und nicht zuletzt auch das Scheitern zwischenmenschlicher Beziehungen als Realität anerkennt.

So gilt es kirchenrechtlicherseits ernstzunehmen, dass eine Ehe als personale Lebensgemeinschaft kein einmaliger sittlicher Akt ist, in dem punktuell (im Eheabschluss z.B.) der Wille Gottes ein für allemal vollzogen wird, sondern ein lebenslanger komplexer Prozess bestehend aus einer Vielzahl zusammenhängender Ereignisse, Handlungen, Haltungen, Versäumnisse usw., den Unwägbarkeiten der menschlichen Existenz. Ehe ist nicht nur beglückende und glückende Einheit, sondern betroffen von Sünde, muss durch Krisen hindurch immer wieder neu errungen werden. Scheitern gehört zur Wirklichkeit der Ehe als personaler Gemeinschaft wie überhaupt zu jeder Beziehung.

Wo Partner aber in Freiheit einander auch in Zeiten des Scheiterns zugewandt bleiben, verdichtet sich die Einheit so sehr, dass die innere personale Bindung der Partner durch nichts mehr, nicht einmal durch den Tod, getrennt werden kann. Eine solche Ehe ist *unauflöslich*. Wo aber die Ehe nichts anderes als ein Abstraktum bar jeder personalen Beziehung ist, ein reines Band, gilt es die Tatsache ernstzunehmen, dass eine solche Ehe zerbrochen ist und nicht mehr existiert.

Die traditionelle Lehre von der juristischen Unauflöslichkeit ignoriert eine Eheologie, die um Scheitern und „Tod“ einer Ehe als Möglichkeiten weiss. Aufgrund einer theologischen Idealisierung und der biblizistischen und/oder naturrechtlichen Ableitung eherechtlicher Normen aber besteht das gesetzliche Eheband – auch wenn die zwischenpersonale Bezie-

hung der Eheleute nicht mehr existiert – weiter. Eine nachfolgende Ehe ist ein Bruch mit diesem Band und objektiv schwere Sünde.

Der Tod einer Beziehung wird zwar rechtlich als Scheidungsgrund, der eine Wiederheirat ermöglicht, anerkannt, aber lediglich solange als es sich um den physischen Tod eines der beiden Partner handelt.

Die *aequitas canonica* bietet nun aber die Möglichkeit auf eine integrative Ehe-theologie Bezug zu nehmen, indem sie die Unauflöslichkeit der Ehe mit den konkreten Gegebenheiten in Verbindung setzt, und es in die Verantwortung des jeweiligen Rechtsanwenders stellt, im Blick auf das Heil der Beteiligten für den konkreten Fall eine Lösung zu finden.

Damit bietet die *aequitas canonica* die Möglichkeit ein Auseinanderklaffen von Eherecht und Ehelehre zu verhindern.

Sie verwirklicht damit auch die ausdrückliche Aufforderung Papst Johannes Paul II. in *Familiaris consortio* 84, die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden, was verlangt, dass das subjektive nicht hinter dem objektiven Element zurückgestellt wird. Diese Unterscheidung geschieht aber nicht mittels Toleranz der *Gewissensentscheidung* des einzelnen gegenüber, was „ekkesiologisch zu wenig“ wäre, sondern durch den Rechtsanwender unter Berücksichtigung der *aequitas canonica* als entsprechendes Rechtsinstitut, das in c. 1752 CIC/1983 grundgelegt ist.

### **Aequitas canonica und kirchliche Treuhänderschaft**

Die *aequitas canonica* als Rechtsanwendungsinstrument korrespondiert des weiteren mit einem ekkesiologischen Selbstverständnis, das jenem der Orthodoxen Kirche sehr nahe kommt: dem Verständnis der Kirche als *Treuhänderin*.

Gibt die Idee der Epikie dem Individuum ein Prinzip in die Hand, die Anwendung bestehenden Rechts in einer aktuellen Situation kritisch abzuwägen, so ist das Prinzip der *aequitas canonica* eine Hilfe insbesondere für den Rechtsanwender. Seine Rechtsanwendung erfolgt als Vollzug der *sacra potestas*, die in der Folge des Konzils neu überdacht wurde:

Es geht dabei nicht um eine individuelle, beliebige und willkürliche Handhabung dieser Vollmacht, sie ist vielmehr in Verbindung zu sehen mit dem Bild der Kirche als *Treuhänderin*, das auch in der Oikonomia-Diskussion der Orthodoxen Kirche eine zentrale Rolle spielt.

Die Rechtsfigur der Treuhänderschaft gilt als heilsgeschichtliche Kategorie und umschreibt das Verhältnis von Gott und Mensch als unentgeltliche Schenkung und gleichzeitig auch als rechtlich relevantes Moment der testamentarischen Verfügung.

Dies setzt von Seiten der kirchlichen Bevollmächtigten mehr voraus, als bloss Normen anzuwenden, es bedingt vielmehr Mut zu einem kreativen Umgang mit Norm und Gesetz, denn jede äussere Ordnungs- oder Kontrollfunktion tritt gegenüber der Transparenz auf das Evangelium und dem Dienst am Menschen im Blick auf die *salus animarum* zurück.

### **Aequitas canonica und (eucharistische) Communio-Ekkesiologie**

Die Anwendung der *aequitas canonica* auf die Problematik von wiederverheirateten Geschiedenen korrespondiert mit der Communio-Ekkesiologie wie sie von der gegenwärtigen Theologie vertreten wird. Diese definiert Kirche in erster Linie von der eucharistischen Communio her (vgl. LG 3; 7; 11; 26; 33; GS 38; PO 5; UR 2). In und durch die Eucharistie erfüllt und aktualisiert sich das letzte Ziel des Menschen und der Welt, die reale Aufnahme ins und die Teilnahme am Leben Christi, der Empfang der Fülle der Charismen des Geistes. Die Eucharistie ist daher Kernereignis der kirchlichen Gemeinschaft, sie schafft Einheit der Gläubigen, die so einen Leib in Christus bilden, sie ist ihr Wahrheits- und Identitätsergebnis. Alle einzelnen Lebens-Aspekte des Leibes der Kirche haben ihr Zentrum und ihre Vollendung in der Eucharistie, die ausmacht, dass die Kirche der Leib Christi ist.

Versteht man Kirche also von der eucharistischen *Communio* her, wiegt der Ausschluss der wiederverheirateten Geschiedenen schwer. So wird auf der einen Seite – in der Verkündigung und Katechese – die eucharistische Kommunion als wirksames Zeichen der Einheit gefeiert, auf der anderen Seite wird den wiederverheirateten Geschiedenen (und eigentlich nur ihnen) gesagt, dass keine Notwendigkeit dieses Zeichens bestehe, um eine tiefe und wahre Beziehung und Kirchenerfahrung zu leben, und lädt sie stattdessen ein, sich in einer „geistlichen Kommunion“ mit der Kirche zu vereinen. Jemandem zu verweigern, was bislang als Zentrum kirchlicher Existenz gepredigt wurde, ist, auch wenn zugesichert wird, dass er deshalb nicht von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sei, sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten soll (vgl. *Familiaris consortio* 1981, Nr. 84; Schreiben der Glaubenskongregation 1994 Nr. 6), dennoch ein nicht zu unterschätzendes Zeichen.

Es muss deshalb Aufgabe der Kirche in noch verstärkter Masse bleiben, neben der verkündeten biblischen Botschaft nach Wegen und Möglichkeiten einer tatsächlichen, effektiven Zuwendung zu jenem Menschen zu suchen, den in seinem Leben – auch in seiner Ehe – eigenes oder anderes Unvermögen und Versagen existentiell trifft und der, um dies zu bewältigen, der Hilfe der Gemeinschaft bedarf, in der er steht und mit der er sich durch den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus auch verbunden weiss.

Eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie aufgrund der *aequitas canonica* ist (bzw. wäre) auf ein Eucharistieverständnis hingeordnet, das in der Eucharistie die Quelle des in Fülle gegebenen Lebens zur Vergebung der Sünden, zur Heilung der Seele und zur Gabe des ewigen Lebens ortet und letztlich im Bewusstsein geschieht, dass es die Sünder sind, die der Heilung bedürfen.

Jeder Gläubige, der zur Kommunion hinzutritt, bekennt sich – wie dies in den eucharistischen Gebeten zum Ausdruck kommt – als Sünder. Nicht die vorgängige Heilung von den Sünden wird erwartet, sondern vielmehr das Bewusstsein des Zustandes der Sünde. Der Zustand, der den Empfang der Eucharistie erlaubt, ist nicht die Rechtfertigung, sondern die Reue und die Umkehr (vgl. Psalm 130; Joh 8,7). Die Eucharistie selbst ist die Quelle der Vergebung und Barmherzigkeit Gottes für alle.

Durch eine kirchliche Praxis, die wiederverheiratete Geschiedene zur Eucharistie zulässt, könnte wieder vermehrt bewusst werden, dass gerade „gescheiterte“ Menschen eine Sendung für die Kirche haben. Sie zeigen, dass Kirche Erfahrungsraum des barmherzigen Gottes ist (vgl. LG 1). Auch Zweitehen, die nach der Erfahrung der Krise und des Scheiterns der ersten Ehe, neu erwachsen sind und sich über Jahre hinweg als sittliche Realität bewährt haben, könnten für die kirchliche *Communio* ein wichtiges Zeichen des Heils und der Hoffnung sein, ein Zeichen dafür, dass selbst im Kreuz und im Scheitern Heil steckt und neues Leben möglich ist.

### **Aequitas canonica und ein erneuertes Rechtsverständnis**

Nicht zuletzt korrespondiert die *aequitas canonica* mit einem Rechtsverständnis, das ausgerichtet ist auf das Heil der Menschen. Es scheint mehr zu sein als reiner Zufall, dass Johannes Paul II. den neuen Kodex in c. 1752 mit einer Referenz an die *salus animarum* und *aequitas canonica* beschlossen hat.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat wichtige Impulse zu einem Überdenken der Rolle des Kirchenrechts gegeben, indem es die Kirche als komplexe Realität beschreiben hat (LG 8), in der alle Institutionen und Tätigkeiten Teil der Kirche als Heilssakrament sind (LG 8,10; DV 10,18; GS 76,40). Die Kirche hat die Aufgabe durch ihr eigenes barmherziges Handeln, Gottes Wirken in Jesus Christus zur Rettung der Menschen zu vergegenwärtigen und zu bewahren. Das Kirchenrecht ist stets in Übereinstimmung mit diesem ekklesiologischen Selbstverständnis und dem kirchlichen Sendungsauftrag zu sehen, es hat Anteil an der geistlichen Dienstaufgabe der Kirche zum Heil der Seelen.

Dieses Neuüberdenken hat dazu geführt, dass die römische Bischofssynode in den Leitsätzen für die Neukodifikation des Kirchenrechts 1967 bekräftigte, dass um der pastoralen Aufgabe der Kirche willen die Gesetze des neu zu erstellenden Kodex vom Geist der Liebe, der Mässigung, der Nachsicht und Milde geprägt sein müssen. Es genüge nicht, einfachhin auf *Gerechtigkeit* abzustellen, sondern das neue kirchliche Gesetzbuch müsse auch auf eine kluge *Billigkeit*, die eine Frucht der Güte und Liebe sei, ausgerichtet werden.

Dass das kanonische Recht dem Wesen der Kirche entspringt, für die das neue und ursprüngliche Gesetz des Evangeliums die Liebe sei, hat auch Papst Paul VI. mit grosser Eindringlichkeit betont. Zehn Jahre vor der Promulgation des CIC/1983 hat er dazu aufgerufen, der *aequitas canonica* wieder zu ihrer ursprünglichen Bedeutung als Rechtsinstitut zur fallgerechten Abwägung verschiedener Interessen und Umstände im Rahmen des kirchlichen Rechts zu verhelfen. Dabei hat er die wechselseitige Beziehung von *aequitas canonica* und *salus animarum*, dem obersten Ziel allen kirchenrechtlichen Handelns, für die Anwendung kirchenrechtlicher Normen herausgestellt. *Salus animarum* und *aequitas canonica* werden als Prinzipien bezeichnet, die eine milde, barmherzige und der pastoralen Liebe entsprechende Rechtsanwendung anzielen.

Es ist Aufgabe des kirchlichen Rechts – und hier treffen sich orthodoxes und katholisches Kirchenrechtsverständnis –, dass die Strukturen der kirchlichen Ordnung einen deutlichen Widerschein der trinitarisch-göttlichen Wirklichkeit bilden und dass sich die normativen Inhalte dem unaufhörlichen Fluss dieser Wirklichkeit nähern.

Im Rahmen der Diskussion um wiederverheiratete Geschiedene bietet die *aequitas canonica*, die ihr Richtmass in der *salus animarum* findet, der Katholischen Kirche eine Lösungsmöglichkeit, um mit an der Ehe Gescheiterten mild und barmherzig umzugehen und der Sendung der Kirche entsprechend auf ihr ganzheitliches Wohl hin zu handeln, ohne dabei das Eingebettetsein der einzelnen Person in die kirchliche *Communio* zu vernachlässigen oder die grundsätzliche Forderung nach Unauflöslichkeit der Ehe in Frage zu stellen.

*Aequitas* bedeutet von ihrer etymologischen Wortwurzel her Gleichheit – nicht aber im Sinne von *Rechtsgleichheit* als Äquivalenzprinzip, sondern vielmehr im Sinne von gleich-erlöst, im Sinne einer gleichen Letzt-Perspektive. Die *aequitas canonica* richtet sich an den Menschen, der unter der Verheissung der Erlösung steht.

Eine formale Sicherheit tritt damit zwar gegenüber dem Letztziel der *salus animarum* in den Hintergrund. Das ist aber durch den Umstand erfordert, dass es hinsichtlich des Heils ausser der theologischen Gewissheit keine verbindliche letzte Rechtssicherheit geben kann. Oder um es mit den treffenden Worten Jon Sobrinos zu sagen:

„One must be willing to risk for mercy (...) risking not only one's personal life but even the ecclesial institution itself.“ (The Principle of Mercy, New York 1994, 10)

Schliesslich zeigt die Antwort des Apostels in 1 Kor 7,10-16 auf die konkrete Frage, dass er das klarerkannte Gebot des Herrn gerade nicht als ausnahmslos geltendes Gesetz versteht („den übrigen sage ich, nicht der Herr...“), sondern dass alle rechtliche Ordnung dem Endziel der Versöhnung unterzuordnen ist („zu einem Leben in Frieden hat euch Gott berufen“).