

**ÜBERBRÜCKUNG DER KLUFT ZWISCHEN NORMATIVER ETHIK
UND DEM GRUNDPRINZIP DER GNADE MIT BEZUGNAHME AUF
SCHEIDUNG UND WIEDERHEIRAT INNERHALB DER
CHRISTLICHEN KIRCHEN UND GEMEINSCHAFTEN**

**BRIDGING THE GAP BETWEEN NORMATIVE ETHICS AND THE
CONCEPT OF GRACE WITH SPECIAL REFERENCE TO THE
QUESTION OF DIVORCE AND REMARRIAGE WITHIN CHRISTIAN
CHURCHES AND COMMUNITIES**

by

Beatrice Binder-Wüstiner

submitted in accordance with the requirements for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

THEOLOGICAL ETHICS

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: DR. RAINER EBELING

JOINT SUPERVISOR: PROF. JENNIFER SLATER

MAY 2012

Student Number : **4728-632-6**

I declare that

ÜBERBRÜCKUNG DER KLUFT ZWISCHEN NORMATIVER ETHIK UND DEM
GRUNDPRINZIP DER GNADE MIT BEZUGNAHME AUF SCHEIDUNG UND WIE-
DERHEIRAT INNERHALB DER CHRISTLICHEN KIRCHEN UND GEMEINSCHAF-
TEN

BRIDGING THE GAP BETWEEN NORMATIVE ETHICS AND THE CONCEPT OF
GRACE WITH SPECIAL REFERENCE TO THE QUESTION OF DIVORCE AND RE-
MARRIAGE WITHIN CHRISTIAN CHURCHES AND COMMUNITIES

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and
acknowledged by means of complete references.

Beatrice Binder-Wüstiner

Beatrice Binder-Wüstiner

1. Mai 2012

ABSTRACT

The present thesis bridges the gap between the normative-ethical standard of lifelong marriage on the one hand and God's grace for men's failures on the other hand. Considering the practices of churches and communities with regard to divorce and remarriage, this gap is demonstrated. It is found that the associated tension is eliminated by an unilateral choice of either the normative aspect or the principle of grace. The basis for the discussion is provided by the relevant understanding of marriage and the determination of the relationship between theological ethics and grace as the principle of God's action towards mankind. Therefore, this thesis investigates the evolution of the theological understanding of marriage during history and the different understandings of norms and grace in the Catholic Church, the Protestant Church and the Evangelical Free Communities with regard to their handling of divorce and remarriage. Considering the resulting similarities and differences, I propose – building on the fact of God's forgiveness – how to bridge the gap between normative ethics and the concept of grace without eliminating the obvious tension. Finally, possible consequences for how to handle divorce and remarriage by churches and communities are drawn.

Keywords

Normative Ethics, Grace, Sin, Marriage, Divorce, Remarriage, Forgiveness, Reconciliation, Discipleship

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit schlägt eine Brücke über den Graben zwischen dem normativ-ethischen Anspruch an die Lebenslänglichkeit einer Ehe und Gottes gnädigem Handeln gegenüber dem scheiternden Menschen. Anhand des Umgangs der Kirchen und Glaubensgemeinschaften mit Ehescheidung und Wiederheirat wird dieser Graben aufgezeigt. Es ergibt sich, dass die bestehende Spannung jeweils durch die einseitige Betonung von Norm oder Gnade aufgelöst wird. Die Grundlage für die Diskussion bilden das massgebende Eheverständnis sowie die Bestimmung des Verhältnisses zwischen theologischer Ethik und dem Konzept der Gnade als Handlungsprinzip Gottes. Darum werden in dieser Forschungsarbeit zuerst die theologiegeschichtlich gewachsenen Eheverständnisse und die unterschiedlichen Normen- und Gnadenverständnisse der römisch katholischen Kirche, der evangelischen Kirchen und der evangelikalen Gemeinschaften in Bezug auf den Umgang mit Scheidung und Wiederheirat untersucht. Aufgrund der herausgearbeiteten Übereinstimmungen und Unterschiede wird anschliessend anhand eines von der Vergebung ausgehenden Denkansatzes der Graben zwischen normativer Ethik und dem Konzept der Gnade überbrückt, die Spannung aber nicht aufgehoben. Daraus werden mögliche Auswirkungen im Umgang mit Scheidung und Wiederheirat für die Kirchen und Gemeinschaften abgeleitet.

Schlüsselwörter

Normative Ethik, Gnade, Sünde, Ehe, Scheidung, Wiederheirat, Vergebung, Versöhnung, Nachfolge, Theologiegeschichte.

CURRICULUM VITAE

Name: Beatrice Binder-Wüstiner

Place of Birth: Basel

Date of Birth: 13.09.1958

Nationality: Switzerland

Marital Status: married with Peter Binder, Dr. sc. nat. ETH

Children: Julia (1985), Christa (1986), Martina (1988), Johanna (1991)

Education: 1965-1969 Primary School
1969-1975 Secondary School
1975-1978 Diplommittelschule DMS/FMS
1979-1981 Formation as a Dental Hygienist

Theological Education: 2005-2007 IGW Bachelor of Arts
2008-2009 IGW Master of Arts

VORWORT

Zerbrechende Ehen und die daraus resultierende Not für das Umfeld sind eine Realität in unserer Zeit. In vielen Seelsorgegesprächen habe ich mich von der psychischen, sozialen und wirtschaftlichen Not, in die Einzelne und ganze Familien dadurch geraten sind, betroffen lassen. Dabei hat mich der widersprüchliche Umgang der Kirchen mit dieser Thematik zunehmend nachdenklich gemacht und ins Fragen gebracht. Daraus ist diese Arbeit entstanden.

Darum gilt mein Dank zuerst den Menschen, die mir durch ihr Vertrauen Einblick ihre notvolle Geschichte gegeben haben.

Fachlich bin ich durch Dr. Rainer Ebeling begleitet worden. Ihm danke ich für die konstruktiven Gespräche und die Unterstützung, die mir die nötige Sicherheit im Voranschreiten der Arbeit gegeben hat.

Seitens UNISA gilt mein Dank Prof. Jennifer Slater.

Ein besonderer Dank gilt Olivia Blumenstein-Ahrens, die mich durch zahlreiche theologische Diskussionen inspiriert und motiviert und zum Schluss die Arbeit gründlich korrigiert hat.

Ich danke auch Christina Jakob für ihre ermutigende Wegbegleitung und das gründliche Korrekturlesen.

Ohne den vollen Rückhalt meines Mannes und meiner Töchter wäre diese Arbeit nicht zustande gekommen. Euch gebührt mein ganz besonderer Dank!

INHALTSVERZEICHNIS

1 EINLEITUNG.....	17
1.1 Problemstellung.....	17
1.2 Absicht und Motivation.....	18
1.3 Forschungsstand.....	18
1.3.1 <i>Theologiegeschichtlicher Befund und exegetische Untersuchungen.....</i>	<i>19</i>
1.3.2 <i>Ethischer Befund.....</i>	<i>20</i>
1.3.3 <i>Begriffsuntersuchungen aus den dogmatischen Darstellungen.....</i>	<i>24</i>
1.3.4 <i>Fazit aus dem Forschungsüberblick.....</i>	<i>26</i>
1.4 Ziel der Arbeit.....	27
1.5 Forschungsdesign.....	27
1.6 Wissenschaftstheoretischer Rahmen.....	28
1.7 Methodisches Vorgehen.....	28
1.8 Eingrenzungen.....	29
1.9 Begriffsklärungen.....	30
1.10 Theologisch-ethisches Vorverständnis.....	31
2 DAS EHEVERSTÄNDNIS IN DER GESCHICHTE – EIN THEOLOGIEGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK.....	35
2.1 Einleitende Gedanken.....	35
2.2 Antike.....	36
2.2.1 <i>Die Ehe im Alten Testament und in seinem Umfeld.....</i>	<i>37</i>
2.2.2 <i>Altes neu aufgelegt im Eheverständnis des Neuen Testaments.....</i>	<i>39</i>
2.2.3 <i>Die kulturelle Anpassung des Eheverständnisses der Kirchenväter.....</i>	<i>41</i>
2.3 Mittelalter.....	43
2.3.1 <i>Augustins Eheverständnis als prägender Faktor für die westliche Kirche.....</i>	<i>43</i>
2.3.2 <i>Folgeschwere Entwicklung in der Scholastik: Die Ehe – ein Sakrament.....</i>	<i>45</i>
2.3.3 <i>Albert Magnus' Lehre zu den Ehezwecken und Thomas von Aquins Korrekturen</i>	<i>46</i>
2.4 Die Neuzeit.....	47
2.4.1 <i>Das Eheverständnis der Reformatoren – Abkehr von der Sakramentalität.....</i>	<i>48</i>
2.4.2 <i>Modifikationen im Rationalismus.....</i>	<i>50</i>
2.4.3 <i>Die Liebe als neuer Faktor im Eheverständnis in der Romantik.....</i>	<i>51</i>
2.4.4 <i>Die Betonung des personalen Aspekts im Eheverständnis anfangs des 20. Jahrhunderts.....</i>	<i>52</i>

2.5	Nach 1960.....	54
2.5.1	<i>Veränderungen im katholischen Eheverständnis</i>	54
2.5.2	<i>Wandlungen im evangelischen Eheverständnis</i>	55
2.5.3	<i>Die Entwicklung im evangelikalen Eheverständnis</i>	56
2.6	Zusammenfassung und vorläufige Schlussfolgerungen	57
3	NORMEN UND GNADENLEHRE IN DEN VERSCHIEDENEN „KONFESSIONEN“ UND IHRE MÖGLICHEN AUSWIRKUNGEN AUF SCHEIDUNG UND WIEDERHEIRAT	59
3.1	Katholische Perspektive.....	59
3.1.1	<i>Normenlehre: Die Ehe ist ein Sakrament</i>	60
3.1.2	<i>Sünde und Umkehr im Kontext der Ehe</i>	64
3.1.3	<i>Katholische Gnadenlehre und ihre Anwendung auf die Ehe</i>	69
3.1.4	<i>Einfluss von Jesu Umgang mit Gescheiterten auf das katholische Sünden- und Gnadenverständnis</i>	73
3.2	Evangelische Perspektive	74
3.2.1	<i>Protestantische Ehenorm: „Die Ehe ist eine schöpferbedingte Institution</i> 75	
3.2.2	<i>Normenbruch und Umkehr im Zusammenhang mit der Ehe und ihrem Scheitern</i> 79	
3.2.3	<i>Evangelisches Gnadenverständnis angewendet auf die Ehe und ihr Scheitern ..</i> 83	
3.2.4	<i>Einfluss von Jesu Umgang mit Gescheiterten auf das evangelische Sünden- und Gnadenverständnis</i>	86
3.3	Evangelikale Perspektive.....	87
3.3.1	<i>Evangelikales Normenverständnis: Die Ehe ist ein Bund</i>	88
3.3.2	<i>Normenbruch und der Umgang damit im Blick auf die Ehe und ihr Scheitern...</i> 92	
3.3.3	<i>Evangelikales Gnadenverständnis und seine Anwendung auf die Ehe und ihr Scheitern</i>	96
3.3.4	<i>Jesu Umgang mit Sündern bezogen auf das evangelikale Sünden- und Gnadenverständnis</i>	98
3.4	Zusammenfassung und vorläufige Schlussfolgerungen	99
4	KONVERGENZEN UND DIVERGENZEN IN DEN THEOLOGISCHEN UND ETHISCHEN POSITIONEN	101
4.1	Konvergenzen und Divergenzen im Eheverständnis.....	101
4.1.1	<i>Gemeinsamkeiten in allen „Konfessionen“</i>	101
4.1.2	<i>Divergenzen zwischen katholisch und evangelisch/evangelikal</i>	102
4.1.3	<i>Divergenzen zwischen evangelisch/evangelikal prog. und katholisch/evangelikal kons.</i>	106
4.2	Übereinstimmungen und Unterschiede in der theologischen und ethischen Bewertung von Scheidung und Wiederheirat.....	111
4.2.1	<i>Konvergenzen und Divergenzen im Sündenverständnis</i>	112
4.2.2	<i>Konvergenzen und Divergenzen im Gnadenverständnis</i>	118

4.3	Auflösung der Spannung zwischen normativer Ethik und Gnade in Bezug auf Scheidung und Wiederheirat.....	120
4.3.1	<i>Kasuistik als Gnadenersatz</i>	120
4.3.2	<i>Verharmlosende Gnade</i>	122
4.3.3	<i>Heiligung als Konkurrenz zur Gnade</i>	125
4.4	Vorläufige Schlussfolgerungen	127
5	GNADE UND ETHIK: AUFRECHTERHALTUNG DER SPANNUNG.....	128
5.1	Auswirkungen aus ethischer Perspektive	129
5.2	Auswirkungen aus der Perspektive der Gnade	132
5.3	Auswirkungen auf den praktisch theologischen Umgang	137
5.4	Fazit	140
5.5	Schlussfolgerungen in Thesen	141
	BIBLIOGRAPHIE	143

Formalia

Der besseren Lesbarkeit wegen verwende ich in meiner Arbeit stets die männliche Form, wobei aber – wenn nicht der Kontext dagegen spricht – immer Personen beider Geschlechter gemeint sind.

Die Zitationen erfolgen nach den von UNISA vorgeschriebenen Richtlinien gemäss dem Studienbrief von Christof Sauer (2004). Das gilt für alle Werke, auch für die, welche üblicherweise anders zitiert werden wie zum Beispiel Karl Barths „Kirchliche Dogmatik“ (KD).

Abkürzungsverzeichnis

CIC	Codex Iuris Canonici
LG	Lumen Gentium
GS	Gaudium et Spes
TRE	Theologische Realenzyklopädie
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
BHH	Biblisch historisches Handwörterbuch
ELThG	Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland

Benutzte Bibelausgaben

Folgende Bibelausgaben wurden verwendet:

Zürcher Bibel. 2007. Zürich: TVZ.

Novum Testamentum Graece. 1996. 27. rev. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Die vierundzwanzig Bücher der heiligen Schrift nach dem masoretischen Text. 1997. Hebräisch-deutsche Übersetzung von Leopold Zunz. Tel-Aviv / Israel: Sinai.

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Konvergenzen und Divergenzen im Eheverständnis	S. 101
Tabelle 2: Konvergenzen und Divergenzen im Sündenverständnis bezüglich Scheidung und Wiederheirat	S. 112
Tabelle 3: Konvergenzen und Divergenzen im Gnadenverständnis bezüglich Scheidung und Wiederheirat	S. 118

1 EINLEITUNG

1.1 Problemstellung

Scheidung und Wiederheirat haben in der westlichen Welt ein erschreckendes Ausmass erreicht. Die Scheidungsrate hat sich in der Schweiz in den letzten vierzig Jahren mehr als verdreifacht. Gemäss Bundesamt für Statistik lag sie 1970 bei rund 15%. Die Anzahl verdoppelte sich bis 1988. Heute hat sie die Fünfzigprozentmarke überschritten bei einer durchschnittlichen Ehedauer von vierzehneinhalb Jahren (www.bfs.admin.ch). Die Situation in Deutschland ist vergleichbar. Auf 4,7 geschlossene Ehen pro tausend Einwohner werden jährlich 2,3 wieder aufgelöst (www.destatis.de). Die nackten Zahlen verschweigen das Elend, das die Betroffenen und ihr Umfeld erleiden. Zum Umfeld gehören nicht nur Kinder, sondern auch Grosseltern, Verwandte, Freunde, Gemeindeangehörige, das Arbeitsumfeld und weitere Personenkreise. Ehescheidungen und folglich auch Zweit- und Drittehen betreffen alle Gesellschaftsschichten. In immer grösserer Zahl finden sich Betroffene auch in christlichen Kirchen und Gemeinschaften, unabhängig von den konfessionellen Ausrichtungen. Die Scheidungsthematik ist schon lange kein marginales Problem mehr. Aber Kirchen und Gemeinschaften bekunden auch heute noch grosse Mühe im Umgang mit Scheidung und Wiederheirat. Die evangelischen Kirchen ignorieren das Thema und sehen mehrheitlich darüber hinweg. Die katholische Kirche hält unverdrossen an ihrer Ehedoktrin fest, wie der aktuelle Hirtenbrief zur Passionszeit aus dem Bistum Chur in der Schweiz zeigt (www.kath.ch). Darin hat Bischof Huonder seine Sorge zum Zerfall der Ehe geäussert und gleichzeitig die Priesterschaft aufgefordert, geschiedene Wiederverheiratete konsequent von der Eucharistie auszuschliessen, was von einem grossen Teil der Priester mit Empörung aufgenommen wurde. Denn diese fordern einen barmherzigeren Umgang mit Betroffenen, wie der Zürcher Tagesanzeiger vom 10. März 2012 vermeldet. Evangelikale Gemeinschaften berufen sich direkt auf die Bibel und kommen dabei zu widersprüchlichen Resultaten im praktischen Umgang mit Geschiedenen und Wiederverheirateten. Mehrheitlich lehnen sie sich in dieser Frage an der katholischen Kirche an.

Scheidung und Wiederheirat sind Lebensrealitäten, die von den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften sehr unterschiedlich bewertet werden. In der Praxis besteht eine tiefe Kluft zwischen dem ethischen Anspruch der Bibel an die lebenslange Dauer der Ehe und einem barmherzigen Umgang mit gescheiterten Eheleuten. Die einander maximal entgegengesetzten Ansichten lassen sich folgendermassen beschreiben. Die eine Seite hält weltfremd und gesetzlich an der Unauflösbarkeit der Ehe fest. Die Gegenseite betont Gottes Gnade und Vergebung,

die in allen Fällen allen Menschen gilt. Die Haltung der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften gegenüber Scheidung und Wiederheirat ist um diese zwei Standpunkte herum anzusiedeln. Beide Betrachtungsweisen lösen in ihrer Einseitigkeit die Spannung zwischen dem normativ-ethischen Anspruch und Gottes gnädigem Handeln auf. Damit werden sie den Menschen in ihrem Scheitern nicht zur Hilfe.

1.2 Absicht und Motivation

Der Umgang der Kirchen und christlichen Gemeinschaften mit Ehescheidung und Wiederheirat ist abhängig vom jeweiligen Eheverständnis sowie der Bestimmung des Verhältnisses zwischen normativer theologischer Ethik und dem Konzept der Gnade. Der Kluft zwischen dem biblischen Anspruch an eine Ehe und dem auf der Gnade beruhenden Umgang mit in der Ehe gescheiterten Menschen wird nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt. Der Grund dafür liegt in den zum Teil über die Jahrhunderte entwickelten Eheverständnissen, die den Gemeinde- oder Kirchenlehren zugrunde liegt. Mit dieser Forschungsarbeit beabsichtige ich, theologische Voraussetzungen zu erarbeiten, die es möglich machen, innerhalb der Kirchen und Gemeinschaften konstruktiv mit Scheidung und Wiederheirat umzugehen. Es soll, unter Berücksichtigung der Maßstäbe der Bibel, die Spannung zwischen dem ethischen Anspruch an eine Ehe und der Gnade als Handlungsprinzip Gottes gegenüber Gescheiterten aufrechterhalten werden. Anhand der geschichtlichen Entwicklungen werden die ethischen und dogmatischen Denkvoraussetzungen der verschiedenen „konfessionellen“¹ Richtungen aufgeschlüsselt und kirchenideologische und dogmatische Einseitigkeiten aufgezeigt.

1.3 Forschungsstand

Die Thematik um Ehe, Scheidung und Wiederheirat im Zusammenhang mit Gottes Handlungsprinzip der Gnade gegenüber dem scheiternden Menschen führen in dieser Arbeit dazu, dass Fragestellungen aus der Theologiegeschichte, der Dogmatik und der Ethik untersucht werden müssen. Ich werde die Literatur dahingehend befragen, ob es innerhalb der unterschiedlichen „Konfessionen“ Arbeiten gibt, die diese Themenbereiche aufeinander beziehen und miteinander verknüpfen. Die Literatur wird also auf den Zusammenhang von Ethik und Dogmatik hin betrachtet. Zusätzlich wird analysiert, ob innerhalb der Theologiegeschichte die Entwicklung des Eheverständnisses mit ethischen und dogmatischen Fragestellungen verbunden worden ist.

¹ Siehe 1.9. „Begriffsklärungen“

1.3.1 Theologiegeschichtlicher Befund und exegetische Untersuchungen

Allgemeine geschichtliche Grundlagen für die gestellte Aufgabe, die Kluft zwischen dem ethischen Anspruch an die Lebenslänglichkeit der Ehe und einem von der Gnade geleiteten Umgang mit gescheiterten Paaren zu überbrücken, liefern Waldemar Molinski und Derrick Sherwin Bailey, die mit einem ausführlichen, historischen Überblick das Eheverständnis in den jeweiligen geschichtlichen Kontext setzen. Der katholische Theologe Molinski (1976) macht in seiner *Theologie der Ehe in der Geschichte* mit der Darstellung der Wirkungsgeschichte der Ehe deutlich, dass das theologische Verständnis der Ehe sowie ihre Gestalt massgebend von zeitbedingten geistesgeschichtlichen Strömungen und der Kultur der jeweiligen Gesellschaft geprägt werden. Das führt bei ihm aber nicht dazu, die katholische Sichtweise zu hinterfragen. Ähnlich zeigt sich die Situation beim evangelischen Theologen Derrick Sherwin Bailey (1963), der den historischen und kulturellen Zusammenhängen für das Verständnis der Ehe ein grosses Gewicht einräumt. Dogmatische und ethische Fragestellungen spielen eine untergeordnete Rolle und werden nicht miteinander verbunden. Als Darstellungen älteren Datums nehmen beide Autoren keinen Bezug auf den gesellschaftlichen Wandel der Postmoderne. Sie bleiben dem bürgerlichen Eheverständnis des 19. und frühen 20. Jahrhunderts verpflichtet.

Eine umfassende exegetische Untersuchung zum Thema Ehe, Scheidung und Ehelosigkeit macht auf evangelischer Seite Heinrich Baltensweiler (1967). Er verfolgt das Ziel, Grundstrukturen für eine neutestamentliche Ehelehre zu entwickeln. Seine Ergebnisse zu Scheidung und Wiederheirat streifen den Zusammenhang von normativer Ethik und Gnade zwar am Rande, bleiben aber allgemein und vage. Aus weiteren zahlreichen exegetischen Recherchen sticht Christian Dietzfelbinger (2001) mit seinem Kommentar zum Johannesevangelium heraus. Er ist anhand der umstrittenen Johannesperikope der Ehebrecherin (Joh 7.53-8,11) zu wegweisenden ethischen Schlüssen aufgrund der dogmatischen Frage nach dem Umgang mit der Schuld des Menschen gekommen. Vergebung der konkreten Sünde wird zur Brücke zwischen dem schuldigen Menschen und dem von ihm Rechenschaft fordernden aber barmherzigen Gott. Dietzfelbinger (2001) greift den christologischen Ansatz von Karl Barth auf, der in diesem Zusammenhang vom gnädigen Gericht Gottes spricht, in welchem Gott selbst sich in Christus zwischen die Verfehlung und den Menschen stellt und diesem einen Ausweg schafft (Barth 1951: 263f).

Norbert Baumert (1993) untersucht als katholischer Theologie exegetisch ausführlich das Verhältnis von Mann und Frau im Neuen Testament und behandelt in diesem Zusammenhang auch das Thema Scheidung und Wiederheirat. Er ringt anhand der Schuld- respektive Unschuldfrage um eine angemessene Lösung und gerät in die Spannung zwischen katholischen

normativen Ethikansprüchen und pastoraltheologischen Überlegungen. Gnade als Handlungsprinzip Gottes im Zusammenhang mit nicht erfüllten ethischen Forderungen an eine Ehe bezieht Baumert nicht in seine Überlegungen mit ein, denn das Dogma der Unauflöslichkeit der Ehe steht dem grundsätzlich entgegen. Eine weitere, weniger ausführliche exegetische Gesamtdarstellung findet sich in Gerhard Tenholts Dissertation zur Unauflöslichkeit der Ehe und dem kirchlichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen (2001). Er behandelt das Thema aus dogmatisch-dogmengeschichtlicher Perspektive und stellt vorrangig die heute aktuelle katholische Lehre dar. Seine Dissertation offenbart den Graben zwischen dem katholischen Dogma der Unauflöslichkeit und den seit dem zweiten Vatikanischen Konzil lauter werdenden pastoralen Forderungen an einen barmherzigen Umgang mit geschiedenen Wiederverheirateten.

1.3.2 Ethischer Befund

Die katholische Spur

Die katholische Moraltheologie hat sich in den letzten zwanzig Jahren kontinuierlich mit den ethischen Fragen um das Verhältnis von Mann und Frau in der Gesellschaft und somit auch mit Ehe, Scheidung und Wiederheirat befasst. Sie hat vermehrt anstelle der Ehezwecke den personalen Aspekten der Ehebeziehung Aufmerksamkeit geschenkt. Es fällt aber auf, dass die katholische Moraltheologie sich in Bezug auf das Thema der Arbeit inhaltlich nicht substantiell weiterentwickelt hat. Katholische Moraltheologie verbindet biblische Lehre und Jesu Verkündigung mit dem katholischen Sakramentalitätsverständnis der Ehe, und unterordnet ihre Ethik konsequent dem Dogma der Unauflöslichkeit der Ehe. Josef Römelt hat in seinen Werken *Freiheit, die mehr ist als Willkür* (1997) und *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft* (2009) die heute gültigen moraltheologischen Argumente für die Unauflöslichkeit der Ehe dargestellt. Diese Werke sind inhaltlich identisch mit dem apostolischen Schreiben *Familiaris Consortio* von Papst Johannes Paul II. (1981) und der Ansprache von Papst Benedikt XVI. an einer Tagung der Bewegung Retrouvaille (28.9.2009). Herbert Haag & Katharina Ellinger (1998) verfolgen in ihrem Buch *Zur Liebe befreit* einen kontroversen Ansatz im Umgang mit der Sexualität. Den Ausgangspunkt ihrer ethischen Auseinandersetzung liegt in der Anthropologie. Der Mensch mit den Chancen und Problemen seiner körperlich-geistigen Realität steht im Zentrum. Die Autoren fordern anstelle der gegenwärtigen Ordnungsethik eine Beziehungsethik, die es erlaubt, die katholische Sexualmoral ebenso in Frage zu stellen wie den herrschenden Zeitgeist. Auch Klaus Demmer geht einen eigenen Weg, obwohl er den moraltheologischen Argumenten zum Eheverständnis zustimmt. Er hinterfragt in seiner Ethik *Angewandte Theologie des Ethischen* (2003) das katholische Verständnis der Unauflöslichkeit eines Bundes, indem er den Ehebund mit den

Ordensgelübden vergleicht, die auch als sakramentale Bande gelten. Er kommt zum Schluss, dass aufgrund der Möglichkeit ein Ordensgelübde aufzulösen, die Auflösung des Ehebundes möglich sein muss, ohne dadurch „der Mitwirkung zur Sünde bezichtigt“ werden zu können (:177f). Diese Argumentation ist brisant, da für katholisches Verständnis eine Wiederheirat Leben im Ehebruch bedeutet, weil eine Scheidung den Ehebund nicht auflösen kann. Demmer stellt implizit das Verständnis der Ehe als Sakrament in Frage und schafft mit seinen Überlegungen Voraussetzungen für die Möglichkeit einer Wiederheirat.

Moraltheologie und Dogmatik sind eng miteinander verknüpft. Die wissenschaftlichen Positionen stehen sich teilweise diametral entgegen, wobei zu beachten ist, dass die kritischen Stimmen in der Minderzahl sind. Trotzdem wird deutlich, dass unter den katholischen Theologen das Unbehagen gegenüber dem absoluten Dogma der Unauflöslichkeit der Ehe wächst.

Die evangelische Entwicklung

Die Theologen der dialektischen Theologie haben in den dreissiger bis vierziger Jahren Ethik systematisch unter dogmatischen Gesichtspunkten getrieben. Auch das Verhältnis der Geschlechter haben sie gründlich unter diesem Aspekt erörtert. Brunner (1932) wie Barth (1942) gehen davon aus, dass der Mensch nur in Christus Gottes Gebot erkennen und nur durch Christus vor Gott bestehen kann. Daraus folgt, dass christliche Ethik allein unter der Voraussetzung der in Christus erschienenen Gnade betrieben werden kann. Barth und Brunner beurteilen Scheidung und Wiederheirat unter dem Blickwinkel, dass auch das Scheitern immer schon unter der Gnade stattfindet. Barths christologischer Ansatz hat sich auf Thielicke ausgewirkt. Thielicke (1966) stellt in seinen ethischen Überlegungen Scheidung konsequent in den Zusammenhang von Schuld und somit unter den Bussruf zur Umkehr gegenüber Gott und macht so einen dogmatischen Bezug. Eine Wiederheirat beurteilt er basierend auf seinen ethischen Erwägungen im pastoraltheologischen und seelsorgerlichen Kontext. Bei Paul Lehmann (1966) finden sich allgemeine Bezüge zwischen Ethik und Dogmatik. Auch er greift auf Ansätze aus der dialektischen Theologie zurück. Er berücksichtigt in seinen methodischen Grundlagen zu einer Koinonia-Ethik besonders die Spannung zwischen den ethischen Einsichten der Bibel und der jeweils gegenwärtigen ethischen Situation des Menschen, die existentiell sein Sein vor Gott betrifft.

In den sechziger bis achtziger Jahren ist es zu einer Loslösung der Ethik von der Dogmatik gekommen. Trillhaas (1979) geht von einer Verselbständigung der Ethik gegenüber der Dogmatik aus. Den Bezug zur Dogmatik stellt er nur soweit her, dass er die Ethik der Anthropologie zuordnet (:14). Er stellt den Menschen in den Mittelpunkt, indem er die Ethik an der Frage prüft, inwiefern sie dem Menschen bei der Lebensbewältigung hilft. Betreffend Scheidung und

Wiederheirat löst er die Spannung zwischen dem Scheitern des Menschen und der gnädigen Zuwendung Gottes mittels kasuistischer Kriterien auf, denn vom theologischen Standpunkt aus ist für ihn die Unauflöslichkeit der Ehe doch unbestritten. Thilo (1978) berücksichtigt in seiner Ethik zusätzlich Erkenntnisse aus den Humanwissenschaften (:11). In seine theologisch-anthropologischen Überlegungen schliesst er das Scheitern des Christen und somit das Schuldigwerden vor Gott ein. Das Scheitern der Ehe ist für ihn ähnlich wie bei Barth im gottgegebenen Wagnis bereits eingerechnet (Thilo 1978:262). Scheidung ist für ihn Schuld, aber die Aufrechterhaltung einer Ehe zur Wahrung des bürgerlichen, gesellschaftlichen oder politischen Scheins, fügt der Schuld im Scheitern noch das Vergehen der Unehrlichkeit und Heuchelei hinzu. Thilo misst der Wahrhaftigkeit in der Scheidungsfrage grosse Bedeutung zu und stellt aus diesem Grund die Unauflöslichkeit der Ehe in Frage.

In den neunziger Jahren hat Berndt Wannewetsch (1993) das Thema Ehe unter theologisch-ethischen Aspekten wieder aufgegriffen und erforscht. Er unterordnet seine Ehe-Ethik konsequent der reformatorischen Freiheitslogik von Luther. Der Autor schafft Bezüge zwischen Ethik und Dogmatik. Er unterscheidet Ehe unter dem Gesetz und Ehe unter der Gnade. Das Gesetz versteht er als Macht, die den Menschen gefangen hält, wenn er sein Leben selbst in die Hand nimmt. Ehe unter der Gnade meint, dass sich auch das Leben in der Ehe auf das richtende und rettende Handeln Gottes bezieht. Wird die Unauflöslichkeit der Ehe zum Gesetz erhoben, wird damit gemäss Wannewetsch die Gottes Gnade verdreht, die Freiheit schenkt. Denn Lebenslänglichkeit der Ehe ist als Freiheit und somit als Element der Beziehungsgestaltung zu verstehen. Eibach (1996) stellt die Ehe in den Zusammenhang des generalisierten Wertewandels, der durch die grossen sozialen Veränderungen ausgelöst worden ist. Er verbindet seine theologischen Reflexionen über die Ehe mit entwicklungsbiologischen Aspekten des Menschen. Eibach vermeidet es, Scheidung theologisch zu beurteilen und Handlungsableitungen zu formulieren. Er begründet wegen der vielfältigen Ursachen des Scheiterns Scheidung nicht vorrangig mit persönlicher Schuld sondern mit sozialen und strukturellen Ursachen. Die Verantwortung des betroffenen Menschen und somit auch der Umgang mit der persönlichen Schuld werden relativiert. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD, 1981) und der evangelische Erwachsenekatechismus (2001) suchen in ihren praktisch ausgerichteten Ausführungen einen Weg zwischen allgemeingültigen ethischen Richtlinien und pastoral-theologischen Empfehlungen für den Einzelfall. Die Gefahr, den schmalen Grat zwischen ethischem Anspruch und der faktischen Situation gescheiterter Paare zu Gunsten einer freizügigen Handhabung zu verlassen, besteht dort, wo die Gottesbeziehung der Betroffenen und somit die persönliche Rechenschaft gegenüber Gott nicht mehr vorausgesetzt wird.

Es ist auffallend, dass sich die evangelisch-theologische Forschung nach 1980 wenig bis kaum mit Ehefragen und dem Thema Scheidung und Wiederheirat befasst hat und dass in neueren Ethikwerken diese Fragen nicht mehr aufgegriffen werden.

Die evangelikale Reaktion

Die evangelikale Theologie hat sich in den letzten Jahrzehnten als Reaktion auf die evangelische Theologie aktiv mit dem Thema Scheidung und Wiederheirat befasst. Die evangelikale Sichtweise zu Scheidung und Wiederheirat orientiert sich teils am lutherischen Rechtfertigungsverständnis und teils am katholischen Eheverständnis bezüglich der Unauflöslichkeit und des Bundesverständnisses der Ehe. Klaus Bockmühl² (2006) hat sich in einem Essay dezidiert gegen die Wiederverheiratung Geschiedener geäußert. Eine theologisch fundierte Auseinandersetzung zu Ehe und Scheidung fehlt aber, ebenso dogmatische Erwägungen zu Gottes Gnade gegenüber dem vor Gott schuldig werdenden Menschen. Dem steht der pastoral-theologische Ansatz von Hansjörg und Rosmarie Bräumer (1990) entgegen. Sie haben im Rahmen der seelsorgerlichen Praxis einen konstruktiven Weg im ethischen Umgang mit in der Ehe gescheiterten Menschen gesucht. Sie beschönigen die mit Scheidung verbundene Schuld nicht, argumentieren aber mit Gottes Gnade in der Vergebung, die Frieden und auch eine neue Perspektive ermöglicht. Gegen diese Art „liberaler“ Haltung steht Schirmmayer 2006. Er ordnet seine Ausführungen zu Ehe, Scheidung und Wiederheirat konsequent und ausschliesslich dem Eheverständnis als unauflösliches Bundesverhältnis unter. Er unterlässt es, den biblischen Anspruch an die Ehe im Zusammenhang von Gottes gnädigem Handeln gegenüber dem scheiternden Menschen zu betrachten. Bemerkenswert sind seine umfassenden alt- und neutestamentlichen Bezüge, die aber mehr eine Aneinanderreihung biblischer Belege als eine fundierte Reflexion beinhalten. Schirmmayer verfolgt einen geschichtslosen, biblizistischen Ansatz und verpasst dabei den kontextuellen Zusammenhang. Burkhardt (2008) geht von der Realität gescheiterter Ehen aus und sucht mittels ethischer Überlegungen einen praktikablen Weg für die Gemeindepraxis. Er unterordnet die Frage einer Wiederheirat Geschiedener der Gemeindepädagogik. Eine zivile Ehe gesteht er Geschiedenen aus pragmatischen Gründen zu.

² Verschiedene Werke Bockmühls (1931-1989) wurden nach seinem Tod neu zusammengestellt und anschliessend wieder herausgegeben.

1.3.3 Begriffsuntersuchungen aus den dogmatischen Darstellungen

Im Zusammenhang meines Themas ist die Literatur auf die Stichworte Sünde/Schuld sowie Gnade und Vergebung zu befragen und das jeweilige „konfessionelle“ Verständnis darzustellen. Ziel ist, aus den verschiedenen „konfessionellen“ Sichtweisen, neue Erkenntnisse für den Umgang mit Scheidung und Wiederheirat zu gewinnen. Eine Dogmatik der evangelikalen Ausrichtung gibt es nicht. Evangelikale Theologen greifen auf die positive Theologie zurück und lehnen sich zum Teil an der katholischen Theologie an.

Katholisch

Das katholische Sünden- und Gnadenverständnis ist eng miteinander verwoben. Es wird in der Dogmatik behandelt und hat kaum Bezüge zu den praktisch-ethischen Erwägungen in der Moraltheologie. Das katholische Gnadenverständnis ist nicht vorrangig der Rechtfertigung des Sünders zugeordnet, sondern es umfasst das ganze von Gott gewirkte Heilshandeln, welches die gesamte Heilsgeschichte durchzieht und ihren Höhepunkt in der Menschwerdung Gottes in Christus hat (Scheffczyk 1998:24).

Hermann Gärtner (2004) gibt in seiner Dissertation einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des Sündenverständnisses in der Moraltheologie von anfangs des 20. Jahrhunderts bis zum Beginn des zweiten Vatikanischen Konzils 1962. Er erkennt einen Paradigmenwechsel weg von einer zweckbestimmten Moraltheologie, verstanden als ein dem Menschen auferlegter und zu erfüllender Normen- und Vorschriftenkatalog hin zu einer personalen Moraltheologie, die das Wesen der Sünde unter personalen, dialogischen Denkansätzen bedenkt (:49). Stelzenberger, Rahner und Häring, sind Theologen, die sich vor und nach dem zweiten Vatikanischen Konzil mit dem neuen Sündenverständnis befasst haben.

Stelzenberger, ein Zeitgenosse Karl Rahners, berücksichtigt die geschichtliche Bedingtheit von Lehrauffassungen und bezieht somit die Unterscheidung wandelbarer und unwandelbarer Aspekte in seine dogmatischen Erwägungen mit ein. Er betont den personalen Aspekt der Sünde, die in der Gesinnung des Menschen verortet ist und die er als eine Entscheidung gegen Gott versteht. Wie aber ein personaler Ansatz auf konkrete Inhalte angewendet werden kann, bleibt unklar. Bernhard Häring gilt auch als vorkonziliärer Theologe. Er erachtet die Verantwortung als den entscheidenden Faktor einer christlichen Ethik. Sünde versteht er, wie Stelzenberger und Rahner, als Haltung der Verschlussenheit gegenüber der Botschaft des Evangeliums. Häring wehrt sich gegen eine „Sakralisierung von Traditionen und kasuistischen Lösungen“ (1974:14), was faktisch einer Abkehr von der Sündenlehre früherer Moralhandbücher gleich kommt. Die

genannten Autoren standen in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts mit ihrer Theologie im Spannungsfeld zwischen Bewahrern und Erneuerern. Karl Rahner, der sich für eine Öffnung der Theologie gegenüber dem Denken des 20. Jahrhunderts eingesetzt und die katholische Theologie massgeblich geprägt sowie grossen Einfluss auf das zweite Vatikanische Konzil genommen hat, stellt seine Aussagen über die Sünde in einen transzendental-anthropologischen Zusammenhang. Der Mensch als Geistwesen, bewegt sich im Horizont eines Woher und eines Wohin. Er kommt von Gott und geht auf Gott zu und steht somit in einem personalen Verhältnis zu Gott. Sünde versteht er als Ablehnung gegen die Teilhabe an der göttlichen Natur, und darum, ähnlich wie Stelzenberger, als Ablehnung der personalen Liebe Gottes (Gärtner 2004:246).

Leo Scheffczyk (1998), Theologen nach dem zweiten Vatikanischen Konzil, legen in ihrer umfangreichen *Katholische[n] Dogmatik* ausführlich die Gnadenlehre dar. Neben dem traditionell augustinisch katholischen Gnadenverständnis³ versuchen die Autoren dieses im Horizont eines zeitgeschichtlichen Umfelds weiter zu entwickeln. Auch Greshake bettet in seinem Buch *Geschenkte Freiheit* sein Gnadenverständnis in den Kontext der menschlichen Fragen und Erfahrungen, die immer geschichtlich verortet sind (1992:5). Beim Gnadenverständnis geht es seiner Meinung nach immer um Freiheit und Liebe – Geschenke, die dem Menschen von Gott gegeben werden (:6). Sein Verdienst ist, die Gnadenlehre vom Augustinismus befreit zu haben. Karl-Heinz Menke (2003) entwickelt in seinem Buch *Das Kriterium des Christseins. Grundriss einer Gnadenlehre* das nachkonziliäre Gnadenverständnis weiter. Gnade ist für ihn die personale Selbstmitteilung Gottes in Christus. Dies beinhaltet die Teilhabe am Weg Christi in dieser Welt und Geschichte (:14). Sein Gnadenverständnis impliziert Rahners Sündenverständnis, das auf der Ablehnung der personalen Zuwendung Gottes basiert, sowie die Geschichtsbedingtheit von Scheffczyk und Greshake. Menkes Ausführungen beschreiben den Paradigmenwechsel zur vorkonziliären katholischen Gnadenlehre, in welcher gemäss Augustin die Gnade als ein unsichtbares und unmittelbares Handeln Gottes im Menschen ohne dessen Zutun verstanden worden ist, zu einer Gnadenlehre, die von der Verhältnisbestimmung des Handelns Gottes zum Handeln des Menschen steht.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass im katholischen Sünden- und Gnadenverständnis nach dem zweiten Vatikanischen Konzil das personale Beziehungsverhältnis zu Gott und die Geschichtsbedingtheit des Menschen hervorgehoben werden.

³ Der augustinischen Gnadenlehre liegt ein geschichtsloses Gnadenverständnis zugrunde. Gnade wird als ein unsichtbares und unmittelbares Handeln Gottes im Menschen ohne dessen Zutun verstanden (Menke 2003:38).

Evangelisch

Auf evangelischer Seite werden Gnade, Sünde, Schuld und Vergebung im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre und darum im Zusammenhang der Dogmatik behandelt. Als ältere, aber wegweisende Autoren sind Emil Brunner (1932), Karl Barth (1942) und Dietrich Bonhoeffer, die dialektischen Theologen, zu erwähnen. Brunner unterordnet alles Tun und Fallen des Menschen dem Erlösungsgedanken. Für Barth ist Gottes gnädige Zuwendung in Christus, in welchem er den Menschen erwählt, die Grundlage, um Begriffe wie Sünde, Schuld und Vergebung einzuordnen. Dietrich Bonhoeffer baut sein ethisches Denken auf der Gnade im Zusammenhang der Nachfolge auf. Alles ist gemäss Bonhoeffer auf Christus zu beziehen. Er beurteilt Sünde, Schuld und Vergebung konsequent von Erlösung und Rechtfertigung her. Lebensgestaltung nach Gottes Willen ist für ihn nicht die Umsetzung ethischer Prinzipien, sondern die Umgestaltung in die Christusähnlichkeit, die im Menschen Gestalt gewinnt (Bonhoeffer 2006:31)⁴. In den achtziger, beziehungsweise neunziger Jahren sind zwei neuere Dogmatikentwürfe verfasst worden. Wilfried Joest (1986), der dialektischen Theologie verbunden, orientiert seine Dogmatik an der Offenbarung Gottes durch Christus anhand des biblischen Zeugnisses. Er stellt einen Bezug zwischen dem Christuszeugnis und den Fragen der Gegenwart des Menschen her und erforscht, als wen Gott den Menschen anspricht und welche Bestimmung er ihm in Christus zuspricht. In diesem Fokus stehen seine Ausführungen zu den Begriffen Sünde, Vergebung und Gnade. Wilfried Härle (1995) knüpft an der biblischen und kirchlichen Tradition an und verbindet diese mit dem Denken der heutigen Zeit. Anhand der Veranschaulichung des kategorialen Unterschieds zwischen Gottes Wesen und dem Menschen bestimmt er ihr Beziehungsverhältnis, was sich auf das Sünden- und Gnadenvverständnis auswirkt. Eine interessante Dissertation zum Thema Vergebung hat Karin Schreiber (2006) verfasst. Sie untersucht den Begriff „Verggebung“ in Bezug auf Gott und den Menschen und definiert diese als einen kommunikativen Akt in einem Beziehungsgeschehen (:314). Dieses Vorgehen hilft im Umgang mit dem Scheitern dahingehend, dass Sünden immer innerhalb der bestehenden Beziehung zu Gott geschehen.

1.3.4 Fazit aus dem Forschungsüberblick

Ethische und dogmatische Fragestellungen hängen zusammen, werden aber nur punktuell aufeinander bezogen. Verschiedene konfessionelle Darstellungen befassen sich mit der normativen Ethik. Gnade, Sünde, Schuld und Vergebung werden in der Dogmatik behandelt. Diese Themen

⁴ Neue Werkausgabe. Bonhoeffer schrieb seine Ethik zwischen 1943-1945.

werden leider kaum vertieft in Verbindung mit normativ-ethischen Fragen behandelt, die den konkreten, alltäglichen Lebensvollzug des Menschen betreffen. Gnade als Handlungsprinzip Gottes wird nur in der evangelischen Literatur in Bezug auf das Scheitern einer Ehe thematisiert. Ein Quervergleich der „konfessionellen“ Eheverständnisse, der Ehe-Ethik oder der Interpretation der theologischen Begriffe „Sünde“ und „Gnade“ in Bezug auf das Scheitern einer Ehe ist bis anhin noch nicht gemacht worden. Zur konkreten Fragestellung dieser Arbeit, welche die Kluft zwischen normativer Ethik und dem Konzept der Gnade am Beispiel Scheidung und Wiederheirat überwinden will, finden sich, soweit mir zum jetzigen Zeitpunkt bekannt ist, keine Veröffentlichungen.

1.4 Ziel der Arbeit

Ziel dieser Forschungsarbeit ist, den Graben zwischen dem normativ ethischen Anspruch an eine Ehe und der in der Gnade begründeten Vergebung für eine gescheiterte Ehe zu überbrücken und mögliche Konsequenzen im Umgang mit Scheidung und Wiederheirat für die Kirchen und Gemeinschaften zu bedenken.

Folgende Forschungsfrage soll beantwortet werden:

Lässt sich der Graben zwischen dem normativ ethischen Anspruch an eine Ehe und der in der Gnade begründeten Vergebung für eine gescheiterte Ehe überbrücken?

Dazu leiten mich zwei Hypothesen in dieser Untersuchung:

- Die Spannung zwischen normativer Ethik und Gnade lässt sich durch Gottes Annahme des Menschen in Christus aufrechterhalten, da in ihm die Verfehlungen des Menschen keine heilszerstörende Wirkung mehr haben.
- Die Versöhnung mit Gott in Christus rechtfertigt nicht sündiges Verhalten, aber sie schenkt Vergebung, die einen Neubeginn ermöglicht, sodass in Bezug auf eine gescheiterte Ehe nach einer Scheidung offen bleibt, ob das Leben einer geschiedenen Person in der Zukunft als Single gestaltet wird, oder in eine weitere Ehe führt.

1.5 Forschungsdesign

Die beabsichtigte Forschungsarbeit ist eine Literaturarbeit im Rahmen der systematischen Theologie an der Schnittstelle zwischen Ethik und Dogmatik. Die Forschungsfrage und die Hypothesen werden unter theologiegeschichtlichen, ethischen und dogmatischen Erwägungen betrachtet. Auf diesem Weg werden die genannten Disziplinen zur Erkenntnisgewinnung auf-

einander bezogen, neu kombiniert und mit den verschiedenen „konfessionellen“ Richtungen verknüpft. Durch eine Rekombination wird der Weg zur Beantwortung der Forschungsfrage beschriftet.

1.6 Wissenschaftstheoretischer Rahmen

Für die vorliegende Arbeit dient mir die Hermeneutik als Modellgrundlage. Eine hermeneutische Vorgehensweise erlaubt mir, die verschiedenen Fachgebiete aus Theologiegeschichte, Ethik und Dogmatik miteinander zu verbinden, um neue Erkenntnisse zu generieren. Die Hermeneutik gestattet mir im weitesten Sinn, Zusammenhänge im Rahmen der menschlichen Lebensäußerungen in Zeit und Geschichte zu verstehen und auszulegen. Dadurch wird eine überkonfessionelle Betrachtungsweise möglich, die nicht innerhalb eines „konfessionellen“ oder ideologischen Denksystems verhaftet bleibt.

Selbst katholisch aufgewachsen, seit Jahren in der evangelischen Kirche beheimatet und als freiwillige Mitarbeiterin in überkonfessionellen Organisationen engagiert, habe ich mich mit den unterschiedlichen theologischen Verständnissen beschäftigt. Es ist mir bewusst, dass mein Denken tendenziell postmodern geprägt ist. Darum bevorzuge ich einen disziplin- und konfessionsübergreifenden Ansatz.

1.7 Methodisches Vorgehen

In dieser Arbeit bediene ich mich ausschliesslich der Methode der wissenschaftlichen Literaturrecherche. Aufgrund der Literatur wird ein theologiegeschichtlicher Abriss über die Wirkungsgeschichte der Ehe erarbeitet, der die historischen Hintergründe der Eheverständnisse und darin eingeschlossen den Umgang mit Scheidung und Wiederheirat aufzeigt. Dazu werden disziplinübergreifend exegetische Aspekte sowie soziologische und geistesgeschichtliche Einflüsse mitberücksichtigt.

Des Weiteren werden die verschiedenen theologischen Lehrverständnisse der unterschiedlichen Kirchen und Gemeinschaften zur Ehe dargestellt. Zusätzlich wird das jeweilige dogmatische Verständnis von Normenbruch oder Sünde sowie der Gnade als Handlungsprinzip Gottes im Zusammenhang von Scheidung und Wiederheirat erörtert, auf Konvergenzen und Divergenzen hin untersucht und die Konsequenzen für die Betroffenen dargestellt.

Anschliessend werden die verschiedenen Aspekte der unterschiedlichen „konfessionellen“ Eheverständnisse sowie der ethischen und dogmatischen Fragestellungen unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung auf neue Weise miteinander verbunden. Daraus wird ein

theologisches Denken abgeleitet, das die Kluft zwischen dem ethischen Anspruch an eine Ehe und Gottes Gnade gegenüber dem daran scheiternden Menschen zu überwinden sucht.

Der Einbezug der katholischen, der evangelisch staatskirchlichen und der freikirchlichen Ehelehre scheint auf den ersten Blick eine grosse Verallgemeinerung zu sein. Trotzdem bilden diese drei „konfessionellen“ Richtungen die Situation in der Schweiz und im deutschsprachigen Raum am besten ab. Es gibt innerhalb des lutherischen und protestantischen Eheverständnisses keine substantiellen Unterschiede. Das gleiche betrifft die Landschaft der Freikirchen. Obwohl es in der Schweiz zahlreiche verschiedene Freikirchen gibt, sind sie doch zu 95% der evangelikalischen Orientierung zuzuordnen. In Bezug auf das Thema der Arbeit unterscheiden sie sich theologisch nur unwesentlich, ziehen aber in einzelnen Fragen verschiedene Schlüsse. Aus diesem Grund ist die Verallgemeinerung in eine katholische, evangelische und freikirchliche Position vertretbar und sinnvoll, da sie die prägenden Typen der Eheverständnisse widerspiegeln.

1.8 Eingrenzungen

Die Wirkungsgeschichte der christlichen Eheverständnisse gründet im westlichen Europa auf der jüdischen Tradition des Alten Testaments und der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums und wurde unter griechisch-hellenistischem Einfluss durch asketische Ideale geprägt. Der Einfluss des Kirchenvaters Augustins auf die Ehelehre ist bis heute in allen Denominationen spürbar. Mit der Reformation kam es zu einem veränderten Eheverständnis, das besonders die evangelischen Kirchen und die freikirchlichen Gemeinschaften beeinflusst hat. Ich werde mich in dieser Arbeit auf den deutschsprachigen Raum beschränken. Englische Literatur wird nur am Rande und im Zusammenhang mit den evangelikalischen Gemeinschaften berücksichtigt, da sich diese in der Theologie mehrheitlich an die evangelikalischen Strömungen Amerikas anlehnen. Amerikanische Literatur hat in Bezug auf Fragen um die Ehe ihre eigene geschichtsbedingte Prägung. Der Grund dafür liegt darin, dass Amerika als Kontinent, der erst in der Moderne entdeckt wurde, das theologiegeschichtliche Erbe Europas bezüglich der Ehe weitgehend fehlt. Aufgrund dieser historischen Voraussetzung haben die Amerikaner ein sehr individualisiertes Heiratssystem entwickelt, das sich leicht mit frühen Heiraten aber ebenso mit erleichter-

ten Scheidungen verträgt.⁵ Dies hat auch in den verschiedenen evangelischen Kirchen und Freikirchen seinen Niederschlag.

1.9 Begriffsklärungen

Ehe

Ehe beschreibt bis ins letzte Jahrhundert eine Form des dauerhaften Zusammenlebens zweier oder mehrerer Personen unterschiedlichen Geschlechts (Nehring 1999:1069).⁶ In allen Kulturen dominieren monogame Beziehungen, insbesondere geht das christliche Leitbild von einer absoluten Monogamie aus. Die Ehe ist eine soziale Institution, die durch Kultur, Recht und Religion gestaltet und legitimiert wird. Sie ist biologisch darauf angelegt, Nachkommen hervorzubringen und zielt somit auf eine gemeinsame Elternschaft hin (Hoheisel 1995:467).

Konfession

Der Begriff *Konfession* meint die Gesamtheit der Menschen, die zur gleichen Glaubensgemeinschaft gehören und sich als eigene kirchliche Körperschaft organisieren (Ratschow 1989:419). Die Evangelikalen sind nicht als eigene Konfession zu betrachten, finden sie sich doch neben eigenen, sich im Stil zum Teil stark unterscheidenden freien Gemeinschaften auch in der evangelischen Landeskirche. Ich werde den Begriff in dieser Arbeit vereinfacht zur Unterscheidung der drei kirchlichen Strömungen römisch-katholisch, protestantisch oder evangelisch und evan-

⁵Historisch ist dies damit zu begründen, dass in Amerika, dem Kontinent der sich in der Moderne entwickelt hat, die romantische Liebe als Standard betrachtet wurde und junge Menschen von Anbeginn ohne grosse Einflussnahme der Familie heiraten konnten. Die Ehe wurde nicht als Kontrakt zwischen den Familien sondern zwischen zwei Individuen verstanden. Emotionale Überlegungen bestimmten die Partnerwahl und waren Standard für die Vorstellungen des ehelichen Glücks und somit für die Zufriedenheit einer Ehe. Das führte zu einem System, das im Gegensatz zu Europa neu von den Einzelnen erwartete, die Ehe aufzulösen, wenn sie emotional nicht mehr tragfähig war. Dieser neue Standard wurde zur Norm und machte Scheidung akzeptabel und unter Umständen zu einem Gebot. Es erlaubte die Scheidung, auch wenn die Amerikaner die Monogamie als Wert hochhalten. Scheidung wurde auf diesem Weg zu einem institutionalisierten Bestandteil des amerikanischen Heiratsystems. Da auf Scheidung die Wiederheirat folgt, kann man von einem neuen Ehemuster sprechen. Das Muster der permanenten Monogamie hat sich in Amerika zum Muster der sukzessiven Ehe gewandelt (Lüscher, Schultheis & Wehrspau 1990:75).

⁶ Heute ist die Ehe für homosexuelle Paare in der Schweiz sowie in einigen Ländern Europas legitimiert. Auch das Konkubinat ist eine Form des dauerhaften Zusammenlebens und kann mittels eines Vertrags geregelt werden. Eine Gleichstellung von Ehe und Konkubinat gibt es in der Schweiz jedoch (noch) nicht.

gelikal einsetzen. Wo er in diesem Sinne verwendet wird, setze ich ihn in Anführungs- und Schlusszeichen.

Evangelikal

Evangelikal kommt vom englischen *Evangelicalism*. Evangelikale Theologie beschreibt eine theologische Richtung innerhalb des Protestantismus. Sie geht auf den protestantischen Fundamentalismus zurück, der um die Jahrhundertwende des 19. zum 20. Jahrhunderts im nordamerikanischen pietistisch ausgerichteten Christentum entstanden ist und sich von dort weltweit ausgebreitet hat (Zimmer 2007:22). Die evangelikal ausgerichtete Theologie Europas gründet in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und orientiert sich mehrheitlich an der positiven Theologie, deren Hauptvertreter Adolf Schlatter, Julius Schniewind, Karl Heim und Wilhelm Lütgert sind. Die persönliche Beziehung zu Christus wird betont, darum sind individuelle Bekehrungserlebnisse von Bedeutung. Evangelikale Theologie setzt die normative Autorität der Bibel mit Gottes Autorität gleich und leitet daraus die Irrtumslosigkeit der Bibel ab (22). Dies führt dazu, die Bibel unabhängig vom kontextuellen und geschichtlichen Zusammenhang direkt als ethische Anleitung für Leben und Glauben zu nehmen.

1.10 Theologisch-ethisches Vorverständnis

Gnade, ein Begriff aus der Dogmatik, reflektiert das Handeln Gottes gegenüber dem Menschen und normative Ethik bedenkt das Handeln des Menschen in dieser Welt. Dogmatik und Ethik sind Teildisziplinen der systematischen Theologie, die aufeinander bezogen sein müssen. In dieser Arbeit wird normative Ethik und das Konzept der Gnade miteinander verbunden und konkret auf Scheidung und Wiederheirat angewendet. Darum soll hier mein Verständnis einer theologischen Ethik dargelegt und darin das Verhältnis der normativen Ethik zur Gnade geklärt werden.

Theologische Ethik hat mit allgemeiner Ethik gemeinsam, dass sie sich mit dem sittlichen Verhalten des Menschen in seinem gesamten Lebensvollzug beschäftigt. Sie unterscheidet sich aber von ihr durch die Anthropologie und das Sündenverständnis (Honecker 1990:29). Der Mensch als Geschöpf Gottes steht in einem Beziehungsverhältnis zu Gott und hat vorrangig ihm gegenüber sein Tun zu verantworten. Ein wesentlicher Unterschied zur philosophischen Ethik liegt in der Beurteilung der Kluft zwischen ethischen Forderungen und der Erfahrung der Unerfüllbarkeit dieser Ansprüche. Theologische Ethik kennt im Gegensatz zur philosophischen Ethik, die nur von moralischem und unmoralischem Verhalten redet, Sünde (:29). Sie weiss um die Macht der Sünde und setzt diese nicht mit Unmoral gleich. Sünde wird einerseits mit einer

Handlung gleichgesetzt und ist andererseits eine geheimnisvolle, gottlose Bestimmungsmacht, in deren Wirkungsbereich der Mensch sich immer schon vorfindet. Er lebt in einer Welt, die in sich schon die Folgen des Bruchs mit Gott trägt. Die Sünde als Macht herrscht über den Menschen, was sich in fehlendem Gottvertrauen und dem daraus resultierenden Autonomiebestreben im konkreten Tun manifestiert. Sünde wirkt sich somit auf das Beziehungsverhältnis Gott-Mensch aus. Die durch die Sünde zerbrochene Beziehung des Menschen zu Gott ist in der Erlösung durch Jesus Christus – und nur dort – wieder hergestellt. Nur der im Kreuz gerichtete Mensch findet Frieden mit Gott und kann vor ihm leben (Bonhoeffer 2006:75). Die bereinigte Gottesbeziehung ist folglich die Ausgangslage allen Handelns des Christen. Darum ist klar, dass nicht das ethisch richtige Verhalten eine erlösende Wirksamkeit hat (Honecker 1990:29). Diese Feststellung darf aber nicht zum Schluss führen, dass aus der Gottesbeziehung natürlicherweise das richtige und gute Handeln des Menschen folgt (Brunner 1932:73). Der theologischen Ethik liegt das Evangelium von der Erlösung in Christus zugrunde. Aus der Theologie lässt sich eine Ethik auf der Basis der Gnade ableiten. Christliche Ethik ist zum Teil deskriptiv, sie hat aber auch normativen Charakter. Deskriptive Ethik stellt fest, wie sich der Mensch verhält (Burkhardt 1996:16). Normative Ethik bestimmt den Inhalt von ethischen Regeln und muss sie argumentativ begründen. Dadurch können Normen und sittliche Forderungen verallgemeinert werden. Dazu wird auch das selbstverständlich Gute gezählt (Honecker 1990:17). Normative Ethik spricht im Imperativ, wogegen deskriptive Ethik den Indikativ verwendet. Beide Ansätze finden sich in der Bibel und dürfen nicht voneinander losgelöst betrachtet werden. In einem weiteren Schritt ist zu fragen, wie sich Gnade zur Ethik verhält und umgekehrt.

Das Verhältnis der Gnade zur Ethik lässt sich aufgrund des Evangeliums als Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch beschreiben. Dieses betont das neue Sein des Menschen durch die Erlösung als Ausgangspunkt für alles Handeln, das nun einer neuen Gesinnung entspringt. Des Menschen Gesinnung wird durch das zunehmende Vertrauen auf Gottes Treue verändert. Die Besonderheit dieses Ansatzes liegt darin, dass der Mensch kontinuierlich in einem lebenslangen Veränderungs- respektiv Heiligungsprozess steht, der Fehlhandlungen und Sünden einschliesst. Der Mensch ist folglich darauf angewiesen, erinnert, belehrt und aufgefordert zu werden, wie sich sein neues Sein in seinem konkreten Handeln in dieser Welt auswirken will (Honecker 1990:17). Dadurch erfährt er Orientierung aber auch Korrektur für seine Lebensgestaltung, die vor Gott stattfindet. Das Tun des Menschen, auch seine Fehlleistungen als dem Evangelium entgegenstehende Handlungen haben aber keine Auswirkungen auf seinen Stand vor Gott und auf das von Gott geschenkte Heil.

Um das Verhältnis zwischen Gnade und Ethik zu bestimmen, kann der Ausgangspunkt auch bei der Ethik genommen werden. Dieser Ansatz betont das Gebot und verdeutlicht den Anspruch Gottes. Die Bibel redet im Imperativ, wenn es um das Handeln des Menschen geht. Dies ist aber nicht gesetzlich zu verstehen, denn die Forderungen Gottes müssen durch den Glauben interpretiert werden (Brunner 1932:67). Die Gefahr, den Ausgangspunkt bei der Ethik zu nehmen, liegt darin, dass das Handeln des Menschen nach menschlichen Kriterien, wie Erfolg und Misserfolg oder Gelingen und Versagen beurteilt wird, selbst wenn es am Massstab der Bibel gemessen wird. Die Handlung selbst bekommt einen von Gott unabhängigen, eigenen Wert und wird massgebend für die Gottesbeziehung.

Das Spezifikum einer theologischen Ethik liegt darin, dass Glaubenslehre und Ethik aufeinander bezogen und miteinander unauflösbar verbunden sind. Dabei ist die Gnade das alles durchdringende Element der Gotteslehre. Ethik und somit jede Handlungsorientierung sind darum auf der Grundlage der Gnade zu betrachten. Das rechtfertigende Handeln Gottes entlastet den Menschen vom Druck, mit eigenen Leistungen Gott besänftigen zu müssen. Denn die Leistung des Menschen besiegelt nicht sein Gottesverhältnis. Sondern Liebe und Vertrauen sind die Antwort des Menschen auf seinen Schöpfer. Der in der Beziehung zu Gott verankerte Mensch kann mit Gott versöhnt in Frieden leben (Kraus 1983:230). Daraus resultiert ein freier Umgang des Menschen mit der Welt, in der er sich vorfindet. Da die Welt in die Zeit gestellt ist, unterliegt jedes Handeln einer geschichtlichen Voraussetzung. Der Mensch ist in seinen sozialen Bezügen in Ordnungen hineingestellt, die durch die jeweilige Kultur vorgegeben sind. Auch der Christ findet sich darin wieder. An diesem Ort ist er herausgefordert, in seinem Handeln den Willen Gottes in seiner Zeit umzusetzen, das heisst, das sachlich als notwendig Erkannte zu tun. Es ist nicht zum Voraus klar, welches Agieren angemessen und erforderlich ist. Dies muss im Gebet unter der Leitung des Heiligen Geistes erfragt werden. Ein gesetzliches Vorauswissen des rechten Tuns ist somit ausgeschlossen (Kraus 1983:109). Verantwortliches Handeln beinhaltet abzuwägen, zu beurteilen und zu werten. Es erwägt auch die Folgen des Handelns und bezieht die nächste Zukunft mit ein. Das Handeln des Menschen ist aber immer an seine Menschlichkeit und somit an seine Fehlbarkeit gebunden. Als Verantwortlicher vor Gott lebt er aus der Rechtfertigung und befiehlt sein wohlgemeintes Handeln und sein Scheitern Gott an, der ihm gnädig ist (Bonhoeffer 2006:225).

Theologische Ethik betrifft die Nachfolger von Jesus Christus als von Gott erlöste und in die Gemeinschaft seines Leibes gestellte Menschen. Sie gilt folglich innerhalb der weltweiten christlichen Kirchen und Gemeinschaften in allen Kulturen. Hier hat sie ihren Ort, hier wird sie gelehrt, eingeübt und praktiziert. Theologische Ethik ist in ihrer Wirkung aber nicht auf die

Gemeinschaft innerhalb der Kirchen beschränkt, sondern sie nimmt Einfluss durch die Christuskirche in ihren Lebensbezügen auf die Welt. Glauben und Tun lassen sich in Christus nicht trennen. Insofern gibt es nicht zwei Bereiche, einen weltlichen und einen göttlichen mit unterschiedlichen Geltungsansprüchen für Christen, denn in Christus ist die Einheit von Gott und Mensch wieder hergestellt. Eine theologische Ethik hat aber keine Geltung für Menschen, die den Anspruch Gottes auf ihr Leben nicht anerkennen. Denn theologische Ethik geht von Gottes erlösendem Handeln aus, das sich im Menschen auswirkt, der sich ihm anvertraut und mit ihm vertraut ist. Aus dem Gottvertrauen resultiert das ethische Handeln des Menschen, das auf der Gotteslehre basiert. Der Geltungsbereich für eine theologische Ethik zeigt deutlich die Grenzen ihrer Anwendung und Bedeutung für die säkulare Welt.

Eine theologische Ethik steht in der Spannung zwischen Gottes Gnade und seiner Forderung. Diese darf nicht durch ein definiertes Vorauswissen eines in jeder Situation angebrachten Handelns aufgelöst werden. Das Vertrauen in Gottes Leitung durch den Heiligen Geist bestimmt das sorgfältige Erwägen aller Gesichtspunkte hinsichtlich einer Handlung. Denn eine theologische Ethik, die die Gnade Gottes als Fundament allen menschlichen Handelns aus dem Blick verliert, wird zu einer gesetzlichen Ethik, die am Ziel des Evangeliums vorbei geht. Sie kommt aber auch dort an ihre Grenzen, wo die Gnade im Namen der Freiheit zum Eigennutz missbraucht wird. Eine theologische Ethik die ihren Ausgangspunkt bei der Gnade nimmt, eröffnet einen Weg der Lebensbewältigung auf der Basis des Vertrauens in Gott, der den Menschen in seinen Schwächen und seinem Scheitern nicht verurteilt und allein lässt, sondern mit ihm geht und Entwicklung und Wachstum auf die Christusähnlichkeit hin ermöglicht – einem Ziel, das weit über diese Erdenzeit hinausweist.

2 DAS EHEVERSTÄNDNIS IN DER GESCHICHTE – EIN THEOLOGIEGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

Was kann ein Überblick über die Geschichte der Ehe im christlichen Abendland zur Arbeit beitragen? Warum sollen wir in den Rückspiegel schauen, wenn die manifeste Krise der Ehe uns herausfordert, nach vorne zu blicken und zukunftsorientierte Lösungen zu entwickeln? Die grundsätzliche Infragestellung der bürgerlichen Ehe durch die Möglichkeiten des in der westlichen Gesellschaft breit akzeptierten trauscheinfreien Zusammenlebens von Mann und Frau, sowie die Scheidungsproblematik und die zahllosen Wiederheiraten verlangen nach konkreten Antworten. Hinzu kommt, dass gleichgeschlechtliche Paare für sich die Ehe einfordern und eine rechtsverbindliche Lebensform anstreben – ein Novum in der Geschichte. Aber ist die Unterscheidung zwischen Konkubinat und Ehe ein Problem der jüngeren Geschichte? Oder ist die Unauflöslichkeit der Ehe eine zeitgeistbedingte Weichenstellung aus den Anfängen des Christentums, die sich theologisch nicht rechtfertigen lässt und sich trotzdem bis heute auf den Umgang mit Scheidung und Wiederheirat auswirkt? Nicht nur theologisches Nachdenken ist gefordert. Mit einem Rückblick in die Geschichte sollen Verstehenshilfen erarbeitet werden, um den Deutungswandel der Ehe und das heutige Verständnis der Geschlechterbeziehung einzuordnen. Diese Vorgehensweise ermöglicht einen neuen Zugang, um auf die gegenwärtigen Fragen zu Scheidung und Wiederheirat theologische Antworten zu finden, die dem heutigen Menschen vom christlichen Glauben her Orientierung und Hilfe geben.

2.1 Einleitende Gedanken

Die Ehe als ursprünglichste Beziehungsform zwischen Mann und Frau existiert in allen Kulturen seit es Menschen gibt. Sie stellt ein kulturübergreifendes Phänomen dar, das sich aber weder in der Form noch in der rechtlichen Ausgestaltung unmittelbar von einer Gesellschaft auf eine andere übertragen lässt (Nehring 1999:1070). Jede Eheschließung wird mit einem Ritual vollzogen, das religiös durch einen Glauben oder auch nichtreligiös begründet ist. Immer trägt dieses den Charakter eines Übergangsritus in sich (Ratschow 1982:311). Die Ehe als universelle Einrichtung wird in jeder Kultur und Religion gedeutet. Auch Christen begründen ihre Einzigartigkeit mit dem Glauben an den Gott, der den Menschen in seiner Dualität geschaffen hat. Das christliche Eheverständnis ist einerseits in der Bibel verankert und andererseits durch Ethos und Rechtssprechung der verschiedenen Kulturen beeinflusst, die das jüdische Volk umgeben haben und in denen sich das Christentum ausgebreitet hat. Das hat dazu geführt, dass es nicht ein einheitliches, theologisch allgemeingültiges Eheverständnis gibt.

Im Lauf der Geschichte hat die Ehe grosse Veränderungen in ihrer Beurteilung erfahren. Kulturelle, philosophische, religiöse und soziologische Einflüsse sind über die Jahrtausende nicht spurlos an der Institution Ehe vorbeigegangen. Aber darf man von Institution reden? Wird ihr damit nicht bereits ein Vorverständnis zugrunde gelegt? Ob die Ehe Institution oder Sakrament, Bund oder Vertrag genannt wird, hat mit der Entwicklung dieser Beziehungsart im Verlauf der Geschichte und in unserer westlichen Welt mit dem christlichen Glauben zu tun.

Die Beschäftigung mit der Thematik der Ehe macht schnell deutlich, dass die Ehe als rechtliche Form der Zweierbeziehung zwischen einem Mann und einer Frau lange nicht für alle sozialen Schichten zugänglich war (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:127). Sie hatte schon gar nicht, wie das heute der Fall ist, den Charakter einer privaten Angelegenheit von zwei Liebenden (:14). Als Menschen des 21. Jahrhunderts haben wir unsere zeitgeschichtliche Brille mit einer postmodernen Färbung auf und suchen als Christen auf diesem Hintergrund die Ehe theologisch zu deuten. Darum ist das Ziel dieses Kapitels, anhand eines theologiegeschichtlichen Überblicks⁷ über die ursprünglichste Geschlechterbeziehung aufzuzeigen, dass unterschiedliche kulturelle und zeitgeschichtliche Bedingungen das christliche Verständnis von Ehe und somit implizit auch von Scheidung und Wiederheirat prägen. Es werden zeitgeschichtlich bedingte Strömungen, die auf die Ausgestaltung der Ehe Einfluss genommen haben, aufgezeigt. Darin eingeschlossen sind in groben Zügen kulturelle, soziologische und geistesgeschichtliche Einflüsse bis zur Gegenwart. Ich werde mich unter anderem an herausragenden Theologen orientieren, die das christliche Eheverständnis in der Dogmengeschichte in einzelnen Bereichen markant und über Jahrhunderte geprägt und auch belastet haben. Diesen Überblick werde ich soweit eingrenzen, dass ich die Entwicklungen in der Ostkirche ausser Acht lasse, aber die Strömungen einbeziehe, die sich auf die Entwicklungen der Westkirche auswirkten.

2.2 Antike

Um die Wende des 4. zum 3. Jahrtausend v. Chr. legten die Sumerer die Grundlagen zur babylonischen Kultur. Das Recht war in dieser Kultur hoch entwickelt und sumerische Herrscher schufen wesentliche Rechtssammlungen (Brockhaus Röllig 2008). König Hammurabi stellte um 1700 v. Chr. eine bedeutende Gesetzessammlung zusammen (Schultz 2003:38). Darin werden

⁷ Trotz umfangreicher Literaturrecherche ist der Forschungsertrag zur Ehe im Verlauf der Theologiegeschichte gering ausgefallen. Er beschränkt sich auf Lexikaartikel und wenige Buchautoren. Das Thema ist unter diesem Blickwinkel noch wenig erforscht.

Sippenrechte und -pflichten und somit auch Ehevorstellungen dargestellt.⁸ Das Wissen über die rechtlichen Verhältnisse einer Ehe in der Antike stammt zusätzlich aus Mitgifturkunden von Töchtern aus angesehenen und reichen Familien, die sich nicht ohne weiteres auf die durchschnittliche Bevölkerung übertragen lassen (Kaiser & Janowski 2004:31). In dieses kulturelle Umfeld gehören die Geschichten der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob. Als beduinische Stammeshäupter unterstanden sie den Rechtsbestimmungen der altbabylonischen Kultur. Obwohl die Erzvätergeschichten des Alten Testaments keine direkten Anhaltspunkte für eine historische Datierung liefern, finden sich Parallelen zwischen verschiedenen Dokumenten des alten Orients und den bei den Erzvätergeschichten vorkommenden Rechtsbräuchen. Dies unterstreicht den engen Bezug der Patriarchen zu den altorientalischen Kulturen des 2. Jahrtausends v.Chr. (Ego 1992:539; Schultz 2003:39). In diesen Zusammenhang sind die Textstellen zu Ehe, Scheidung und Wiederheirat in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern zu stellen.

2.2.1 Die Ehe im Alten Testament und in seinem Umfeld

Die Aussagen zu Ehe, Scheidung und Wiederheirat sind im Alten Testament eher fragmentarisch und situationsbedingt. Sie stammen aus sehr unterschiedlichen Zeiten und von verschiedenen Verfassern (Molinski 1976:11). Die ersten Aussagen zur Ehe finden sich in den zwei Schöpfungsberichten, in denen der Bezug zu Gott als Stifter der Ehe und das Verhältnis von Mann und Frau zueinander beschrieben werden (Gen 1-3). Charakteristisch für das Eheverständnis des Alten Testaments ist, dass die Struktur der Ehe den Bedürfnissen der Sippe unterordnet war. Sie berücksichtigte die Bedürfnisse einer Partnerschaft nur soweit, als sie mit der Verfassung der Sippe vereinbar waren. In erster Linie diente die Ehe der Erhaltung und Fortführung der Sippe des Mannes und hatte darum die Zeugung von Kindern zum Ziel (Molinski 1976:13; Scharbert 1982:312). Die Ehe war juristisch eine Institution des privaten Vertragsrechts zwischen den Familien der Ehepartner und somit eine profane Angelegenheit, auch wenn sie in das Bundesverhältnis mit Gott integriert war und später entsprechend dem Bundesgesetz gestaltet wurde (Ex 20,14; Dtn 5,17; Otto 1999:1073). Die Frau wurde durch Eheschliessung zwar erworben, aber sie galt nicht als Besitz des Mannes. Er konnte mit ihr nicht verfahren wie mit dem übrigen Besitz. Er konnte sie weder verpfänden, vererben, noch verkaufen oder zur Prostitution zwingen.

⁸ Im Codex Hammurabi finden sich ähnlich wie bei Abraham Regelungen zu Erbfolge bei Kinderlosigkeit und daraus resultierend zu Nachkommenschaft durch Sklavinnen (Gen 16,2). Aber auch erbrechtliche Vorgaben, wenn ein Sklavensohn später nicht als Erbe eingesetzt wurde, wie dies zum Beispiel bei Ismael (Gen 21,9f) und den nachfolgenden Söhnen der Nebenfrauen von Sara (Gen 25,1f) der Fall war, waren geregelt (Nehring 1999:1070).

Sie ihrerseits hatte ein Recht auf Nahrung, Kleidung und ehelichen Verkehr (Ex 21,10; Bons 1995:470). Die Eheschliessung selbst hatte keine religiöse Bedeutung. Es brauchte weder eine religiöse noch eine staatliche Instanz, um sie rechtsgültig zu schliessen (Bons 1995:469; Scharbert 1982:311). Zur Eheschliessung gehörte die Übergabe eines Brautpreises an den Brautvater. Meistens wurde er durch eine Vertragsurkunde ergänzt, die die Pflichten betreffend der Versorgung der Frau umschrieb und die Modalitäten im Falle einer Scheidung oder Verwitwung regelte (Otto 1999:1071). Die Verlobung besiegelte den Ehebeginn. Die Heimholung hatte nur noch den Vollzug der Ehe zur Folge. Die Hochzeit wurde mit einem Fest gefeiert, das mit dem elterlichen Segen für die Braut beziehungsweise für das Brautpaar verbunden war (Scharbert 1982:312). Da eine Ehe zur Fortführung der Sippe des Mannes diente, wurde im Alten Testament Ehelosigkeit als Symbol des Volksuntergangs betrachtet (Molinski 1976:14). Als Frau nicht verheiratet zu werden oder Kinderlosigkeit in der Ehe galten als Schande (Gen 15,2; 30,23; Jes 4,1). Jungfräulichkeit im Sinne der vorehelichen Keuschheit war gefordert, da sonst der Wert eines Mädchens gemindert wurde, was sich im Brautpreis niederschlug (Ex 22,15; Molinski 1976:15). Die Ehe hatte für die Frau absoluten Ausschliesslichkeitscharakter, was für den Mann umgekehrt nicht galt (Ex 21,10). Ihm waren aussereheliche Beziehungen erlaubt, wenn auch nicht mit einer verheirateten Frau (Lev 20,10). Diese Erlaubnis für den Mann führte nicht zu einer verbreiteten Vielweiberei, vielmehr wird angenommen, dass sie an enge Bedingungen, wie zum Beispiel die Kinderlosigkeit, geknüpft war (Gen 16,2; 30,3ff; Bons 1995:470; Bailey 1963:10). Ehebruch seitens der Frau verletzte das Eigentumsrecht des Mannes. Zusätzlich symbolisierte der Bräutigam die göttliche Annahme und Heiligung Israels, weshalb für die Frau jede aussereheliche Beziehung verboten war (Falk 1982:314). Zu den Aufgaben der Eheleute gehörten in dieser Sippenstruktur die gegenseitige Hilfe und Fürsorge und die Sexualität. Es fällt auf, dass Erotik und Sexualität innerhalb der Ehe als von Gott gegeben bejaht und kaum moralisiert noch reglementiert wurden (Molinski 1976:16).

Weil der Bedarf der Sippe nach Nachkommenschaft einen so hohen Stellenwert hatte, war die Ehe im alten Testament grundsätzlich auflösbar (Dtn 24,1). Neben Kinderlosigkeit galten Missfallen, Unverträglichkeit und Ehebruch als Scheidungsgründe. Die Scheidung konnte nur der Mann betreiben, die Frau durfte aber die Entlassung fordern, wenn ihr die Ehe nicht mehr zugemutet werden konnte (Molinski 1976:15). Die Auflösung der Ehe gehörte in den Zusammenhang der Gebote, die sich auf sogenannte unerwünschte Situationen beziehen. Die Scheidung wollte einen einigermaßen fairen Umgang mit unlösbaren Eheproblemen ermöglichen (Falk 1982:311). Aufgrund des beschriebenen Eheverständnisses war eine weitere Heirat nach einer Scheidung mit dem Ziel weiterer Nachkommenschaft logisch. Das Alte Testament verbot nur die

Wiederheirat mit einer zuvor entlassenen Frau (Dtn 24,1-4). Als praktischer Schutz vor Scheidung galt die rabbinische Verordnung einer Verschreibung, die im Ehevertrag festgelegt war. Eine Verschreibung beinhaltete eine finanzielle Entgeltung im Umfang eines Jahreslohnes eines landwirtschaftlichen Arbeiters (:316). Die Ehe sowie die Sexualität galten im Alten Testament als natürliche und weltliche Schöpfungsrealitäten, die theologisch in den Schöpfungsberichten verankert waren und darum nicht von ihrem Gottesbezug losgelöst werden konnten. Die Ehe galt als der erstrebenswerte und folgerichtige Lebensentwurf für den Menschen.

2.2.2 Altes neu aufgelegt im Eheverständnis des Neuen Testaments

Die Ehe der Juden- und Heidenchristen war eingebettet in die kulturellen Bedingungen des griechisch-hellenistischen und römischen Umfelds. Das christliche Eheverständnis entwickelte sich in der Auseinandersetzung mit einer platonisch, gnostisch beeinflussten sexualpessimistischen Weltansicht und der jüdischen Sicht der Ehe als einer Schöpfungsordnung (Baumann 1995:471). In der griechisch-hellenistischen wie auch in der römischen Kultur der Zeitenwende führten frühe Eheschließungen für Mädchen und späte Heiraten für Männer zu grossen Altersunterschieden in den Ehen (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:32). Dadurch herrschte in den ehelichen Beziehungen ein Ungleichgewicht, denn die Frauen wurden vom Ehemann weiter erzogen und bei der Führung eines Haushaltes angeleitet (:29). In diesen Kontext sind die neutestamentlichen Aussagen zu Mann und Frau eingebettet.

Die Ausführungen des Neuen Testaments über die Ehe beruhen auf der jüdischen Tradition des Alten Testaments (Reike 1982:320). Heiraten war eine Pflicht für den Mann (Greeven 1968:367). Die Ehe galt als Fortpflanzungsgemeinschaft und stand im Zusammenhang mit der abrahamitischen Verheissung der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk Gottes und somit mit der Messiaserwartung (Gen 12,2.3; 17,7.8). Mit der Zeugung von Nachkommen wurde die Bestimmung des Gottesvolkes erfüllt. Man wollte durch die Fortsetzung der Geschlechterfolge sicherstellen, dass der versprochene Messias geboren werden könnte (Bailey 1963:44). Nach Christi Auferstehung hat die Ehe diese spezifische Bedeutung verloren. Denn Bürger des endzeitlichen Gottesvolkes wird man nicht durch Geburt, sondern durch Glauben und Taufe (Joh 1,12.13; 3,6; Röm 8,14-17; Gal 4,7; Eph 2,13 Baumann 1995:471). Die Ehe ist als etwas Vergängliches anzusehen (Mt 22,30) und ihre Ansprüche sind unter dem Aspekt der Schöpfungsabsicht Gottes zu bewerten, der Mann und Frau als Entsprechung in seinem Bilde geschaffen hat, was sich neutestamentlich im gegenseitigen Dienen und Unterordnen ausdrückt (Eph 5,21ff).

Jesus selbst brachte keine neue Lehre zu Ehefragen und verkündete kein neues Ideal in der Beziehung zwischen den Geschlechtern. Aber er bekräftigte mit seinem Verbot der Auflösung der Ehe die Schöpfungsabsicht Gottes von einer lebenslangen Einheit von Mann und Frau (Mt 5,31.32; 19,8.9; Mk 10,11; Lk 16,18). Jesu Auffassung stand der Scheidungserlaubnis im mosaischen Gesetz und der verbreiteten jüdischen Sitte entgegen (Mt 19,11; Bailey 1963:16). Ehescheidung als Möglichkeit, legal aus einer Ehe auszubrechen, wurde in Israel ohne Bedenken praktiziert. Die Juden waren stolz auf ihre geordnete Scheidungspraxis (Baltensweiler 1967:32). Mit Jesu Kritik an der jüdischen Scheidungspraxis stand das entstehende Christentum auch im Widerspruch zur laxen Scheidungspraxis der Antike. Gleichzeitig wurde aber aus dem gesellschaftlichen Kontext die römische Auffassung des Ehekonsenses in das christliche Denken übernommen (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:119). Da die römische Ehe auf Konsens aufgebaut war, konnte sie, sobald der Konsens nicht mehr bestand, aufgelöst werden. Die Schwierigkeit für die neutestamentlichen Verfasser bestand darin zu begründen, warum eine im Herrn geschlossene Ehe nicht ebenso einvernehmlich aufgelöst werden konnte, wie sie geschlossen worden war (Baumann 1995:471).

Ein grundlegend neues Element zur Ehelehre findet sich bei Paulus in seiner Besprechung des Sexualverkehrs und der Bedeutung des „ein Fleisch Seins“ im 1 Korintherbrief. Paulus betont, dass Geschlechtsverkehr nicht eine äusserliche Sache ist, die sich auf den Gebrauch der Geschlechtsorgane beschränkt, sondern er verdeutlicht, dass es dabei um eine Handlung geht, die ihrem Wesen entsprechend die ganze Persönlichkeit umfassend betrifft. Der Geschlechtsakt stellt eine „einzigartige Form der Selbstenthüllung“ dar, die den ganzen Einsatz einer Person fordert, wie Bailey treffend formuliert (1 Kor 6,15-20; Bailey 1963:17). Paulus bekräftigt somit die im Alten Testament verankerte unauflösliche Einheit von Geist und Körper. Er hat die Geschlechtlichkeit als Gott gewollte Einrichtung der Ehe zugehörig verstanden und bejaht (1 Kor 7,3-5).

Die frühen Christen verstanden die Ehe als eine Schöpfungsordnung, die zusätzlich von Christus her einen neuen Sinn erhielt (Reike 1982:318). Die Erfahrung der Christuswirklichkeit führte zum Verständnis, dass die Liebe in der Ehe eine Fortsetzung der Liebe Christi zur Gemeinde ist (Eph 5,22ff). Die Ehe wurde zum Symbol von Christi Hingabe und seiner Verbindung mit der Kirche, welche als Vorschatten im Verhältnis von Adam zu Eva abgebildet ist (Gen 2,23; Molinski 1976:47). Auf der Basis der familiärrechtlichen Verhältnisse jener Zeit, also kulturell bedingt, wurde in den Ausführungen des Neuen Testaments zur Ehe die Liebe des Mannes als liebende Fürsorge, die der Frau als solidarische Anpassung an den Mann verstanden (Bailey 1963:23). Ebenso hob die Rolle des Mannes als Haupt der Frau seine Fürsorgeaufgabe

hervor, ohne dadurch seine Autorität zu betonen (Eph 5,24.25). Die gegenseitige Abhängigkeit stand im Vordergrund (1 Kor 11,11.12; Eph 5,21). In entscheidenden Bereichen waren die Frauen den Männern gleichgestellt: Erben der Gnade, und, obwohl verschieden, in der Kirche einander gleichgestellt (Gal 3,28). Paulus behandelte Fragen zum Geschlechterverhältnis unter einer radikal eschatologischen Sichtweise, was dazu führte, dass er in Folge der Naherwartung der Wiederkunft Christi die Ehelosigkeit der Ehe vorzog (1 Kor 7,26.29; Molinski 1976:49). Dort findet sich der wesentliche Grundstein für die pessimistische Bewertung der Ehe in der theologischen Auseinandersetzung der Kirchenväter.

2.2.3 Die kulturelle Anpassung des Eheverständnisses der Kirchenväter

Die Kirchenväter beschäftigten sich nur am Rande mit Ehefragen und entwickelten keine systematische oder weiterführende Ehe-theologie. Sie übergangen das von Paulus im 1. Korintherbrief angeschnittene Thema des „ein Fleisch Seins“ (Bailey 1963:26). Im Abklingen der eschatologischen Naherwartung wurde das christliche Leben und das theologische Glaubensgut mehr und mehr in die zeitgenössische Philosophie und die gesellschaftliche Praxis eingebettet (Molinski 1976:52). Es ist offensichtlich, dass die Theologie der Väter von den herrschenden Vorstellungen über die Ehe, die Sexualität und die Frau beeinflusst war. So wurde das im griechisch-römischen Kulturraum herrschende patriarchale Eheverständnis mit seiner impliziten Minderwertigkeit der Frau und dem daraus resultierenden Gedanken, dass die Sexualität in der Ehe ausschliesslich zur Zeugung dient, von den Kirchenvätern und den christlichen Theologen übernommen (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:114). Die geltenden Ehrechte für die Ausgestaltung der Ehe, basierend auf dem Gewohnheitsrecht oder dem römischen Recht, wurden, soweit sie dem christlichen Selbstverständnis nicht widersprachen, von den Christen übernommen und integriert (Coucel 1982:326).

Im Judentum sowie im Hellenismus galt die Ehe als Institution mit Rechtswirkungen. Im griechisch-römischen Kulturraum waren zusätzlich das Konkubinat als Form geschlechtlichen Zusammenlebens und andere eheähnliche Verbindungen üblich und akzeptiert (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:70.125). Besonders für Menschen, denen ein Eheschluss verwehrt war, bedeutete das Konkubinat die Möglichkeit, eine Beziehung und Familie zu haben (Molinski 1976:72). Dazu gehörten neben Sklaven auch Soldaten in ihrer Dienstzeit und Verwaltungsbeamte, die keine Frau aus ihrer Provinz ehelichen durften (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:126). Monogamie und gegenseitige Treue waren zwar Ideale in jener Zeit, hatten aber im Leben aufgrund der liberalen Haltung gegenüber einer Scheidung und der Bewertung ausserehelicher Beziehungen keine Bedeutung. Dies führte bei den Christen bereits in den ersten Genera-

tionen dazu, ein Scheidungsverbot durchzusetzen (Strätz 1995:475). Trotzdem blieb das monogame Konkubinat im Osten bis ins zehnte, im Westen bis ins zwölfte und in Spanien bis ins fünfzehnte Jahrhundert gesetzlich anerkannt (:475).

Die sich bereits im Neuen Testament abzeichnende Entwicklung eines Rigorismus entwickelte sich bei den Kirchenvätern zu einem ausgewachsenen Asketismus, bei dem die völlige sexuelle Enthaltbarkeit erwünscht und somit die Ehelosigkeit zum erstrebenswerten Stand wurde (Bailey 1963:27). Die Abwertung der Ehe bei den Kirchenvätern kann nur unter Berücksichtigung des in der griechisch-römischen Kultur herrschenden Verständnisses der Sexualität eingeordnet werden (Molinski 1976:58).

Dieses wies, durch den Neuplatonismus⁹ geprägt, stark sexualfeindliche¹⁰ und darum Ehe abwertende Tendenzen auf und verfestigte auf der anderen Seite eine Überbewertung der Jungfräulichkeit (:56; Bailey 1963:90). Das führte zu der merkwürdigen Institution der geistlichen Ehe, des Syneisaktentums. Darunter versteht man das eheähnliche Zusammenleben von zwei gegengeschlechtlichen Partnern, die aber auf die geschlechtliche Gemeinschaft verzichten und enthaltsam leben (Baltensweiler 1967:177; Molinski 1976:65). Trotz des Status der Minderwertigkeit negierten die Kirchenväter im Gegensatz zu häretischen Gruppierungen die Ehe nie, sondern anerkannten sie als eine Gott gegebene Möglichkeit. Aber der Zölibat oder die Jungfräulichkeit galten als die richtigere Lebensweise (Schäfer 1999:1075).

Bereits im zweiten Jahrhundert nach Christus gab es vereinzelte Stimmen in der Christenheit, die der Kirche bei der Eheschliessung eine besondere Rolle zugestehen wollten (Coucel 1982:326). Für das Eheverständnis der Kirchenväter galt die christliche Ehe als unauflöslich.

⁹ Der Neuplatonismus ist das letzte grosse Denksystem der griechischen Philosophie aus der Zeit von 200 v. Chr. bis 500 n. Chr. Neben platonischem Gedankengut haben auch aristotelische und stoische Ideen der spätantiken Mystik den Neuplatonismus geprägt. Höchster Begriff ist das über allem stehende Eine, was mit Gott gleichgesetzt werden kann. Aus diesem höchsten Wesen, Ursprung aller Dinge, geht nicht durch Schöpfung, sondern durch Emanation alles Sein hervor. Dazu gehören unterschiedlich gewertete Bereiche. Als erstes gilt der Geist, der die Ideen enthält, dann die Weltseele und die Bereiche der Erscheinungen und als Letztes die Materie. Alles drängt dahin, zu seinem Ursprung zurückzukehren und sich mit ihm zu vereinen (Neuplatonismus 2008b).

¹⁰ Die Sexualfeindlichkeit geht weitgehend auf Aristoteles zurück. Er vertrat in seiner Schrift *De anima* die Idee, dass der Geist als eine von Körper und Seele abgelöste Grösse zu verstehen ist. Nur die seelischen Funktionen lassen sich nicht vom Körper trennen. Der Geist aber ist nicht mit dem Körper vermischt. Darum bildet der Intellekt eine Ausnahme, der dem Körper und der Seele überlegen ist (Aristoteles 2008a).

Darum wurde dem Scheidungsverbot, auch wenn es nicht durchgesetzt werden konnte, Nachdruck verliehen. Trotzdem war Ehebruch ein akzeptierter Scheidungsgrund. Ehebruch seitens der Frau führte zur Interpretation, dass der Mann die Frau entlassen müsste (Molinski 1976:76). Die Wiederheirat Geschiedener wurde grundsätzlich von den Kirchenvätern verdammt. Die Kirchenväter lehnten aber auch eine zweite Ehe, die Digamie, nach dem Tod eines Partners ab. Solche Ehen wurden als minderwertige Ehen betrachtet und sogar als Sittenverfall angeprangert. Dritt- oder Viertehen galten als unvereinbar mit einem christlichen Leben (Bailey 1963:79; Molinski 1976:64).

2.3 Mittelalter

Zu Beginn des Mittelalters wurde das Christentum in Europa zur staatstragenden Religion. Waren die Christen in der Antike noch eine verfolgte Minderheit, die die Welt als Gegensatz zur Kirche verstand, änderte sich dies unter Konstantin, der 313 n. Chr. ein Edikt zur uneingeschränkten Religionsfreiheit im römischen Reich erliess (Küng 2007:218). Im Jahre 380 n. Chr. wurde das Christentum zur Staatsreligion des römischen Reiches erklärt (Ruhbach 1993:1158). Dies veränderte das Verhältnis der Kirche zur Welt dahingehend, dass die Kirche neue Verantwortungen für die Welt übernahm, um diese nach den Gesetzen Gottes zu gestalten (Molinski 1976:87). War die Ehe in der alten Kirche weitgehend dem römischen Rechtssystem untergeordnet, änderte sich dies im Verlauf der Jahrhunderte und die Ehejurisdiktion wurde im elften Jahrhundert endgültig von der Kirche übernommen (95).

Der Untergang des Römischen Reiches 410 n. Chr. bezeichnet den Beginn des Mittelalters (Küng 2007:361). Zu dieser Zeit lebte Augustin. Dieser grosse Theologe prägte nicht nur massgeblich die Theologie bis in die Gegenwart, er äusserte sich auch zu den Fragen der Ehe. Seine Aussagen haben bis heute auf die kirchliche Ehelehre jeder Couleur einen zwiespältigen Einfluss.

2.3.1 Augustins Eheverständnis als prägender Faktor für die westliche Kirche

Das Eheverständnis Augustins ist geprägt von seiner eigenen Biographie. Augustin erlebte seine Bekehrung als Befreiung von allem begehrlischen Verlangen nach einer Frau (Schäfer 1999:1075). Der Sexualpessimismus der Kirchenväter und der daraus resultierende Minderwert der Ehe, sowie seine persönliche Not mit den eigenen sexuellen Leidenschaften schufen die Voraussetzungen für seine anthropologischen und theologischen Ausführungen zur Ehe und deren Beurteilung (Molinski 1976:74). Augustins Eheverständnis stand in der Spannung zwi-

schen der Ehe als guter und heiliger Stiftung Gottes und der Überhöhung der Enthaltbarkeit und somit der Bewertung der Jungfräulichkeit als vollkommenerem Lebensstil. Er baute seine Ausführungen darauf auf, dass der Mensch in der Folge der Erbsünde durch die Sexualität bedroht und darum verführbar sei (:75). Daraus entwickelte er die Lehre von der Paradiesesehe¹¹, die im Wesentlichen eine Theorie über die Geschlechtlichkeit ist. In dieser Lehre ordnet er die Sexualität dem animalischen Bereich zu und spricht ihr eine menschliche Seite ab. Er reduziert ihre Funktion auf die Zeugung von Nachkommen. Die mit der Sexualität zusammenhängende Begehrlichkeit brachte er in einen unheilvollen Zusammenhang mit dem Sündenfall (:75). Er setzte weitgehend Erbsünde¹², Begierde und körperliche Emotionen in eins (Bailey 1963:90). Daraus resultierte die doppelbödige Einstellung, dass die körperliche Gemeinschaft in der Ehe theoretisch gut zu heissen, die konkrete eheliche Begegnung hingegen schlecht war. Denn die damit verbundene Lust in Folge des Sündenfalls bewertete er als Sünde (Molinski 1976:76). In der mittelalterlichen Theologie wurde darum die Ehelehre von der alles beherrschenden Frage dominiert, ob man die Ehe, die mit dem Übel des praktizierten ehelichen Verkehrs verbunden war, rechtfertigen konnte (Gruber 1989:90). Dank Augustin wurde die Ehe theologisch über Jahrhunderte auf ein erlaubtes Mittel zur Lösung des Problems der sexuellen Begierde eingeschränkt. Besonders dramatisch hat sich diese Haltung auf das Frauenbild ausgewirkt. Die Frau wurde zur permanenten Versucherin des Mannes. Sie wurde auf ein Genussmittel reduziert und ihre Rolle als Partnerin ignoriert (Ranke-Heinemann 1988:87).

Nachdem Augustin der Ehe den niedrigsten Platz der christlichen Berufung zugewiesen hatte, verteidigte er sie auch als Trägerin eines dreifachen Guts (Bailey 1963:91). Die Ehegüter umfassten Treue, Zeugung von Kindern und das Sakrament der Ehe (Gruber 1989:92). Treue gehörte zum Wesen der Ehe, ordnete vor allem die Sexualität und schloss eine andere Beziehung ausserhalb der Ehe aus (Molinski 1976:78). Das Zeugen von Nachkommen legitimierte die Sexualität. Treue und Nachkommenschaft reduzierten darum die negativen Wirkungen der Lust, die durch die Erbsünde den Menschen in ihrer Gewalt hatte (Gruber 1989:93). Augustin stellte aber auch einen Zusammenhang zwischen der Ehe und Gott her. Er erklärte die Ehe zum Sakrament. Obwohl Augustin das lateinische *sacramentum* wie das griechische Wort *mysterion* ver-

¹¹ Gemäss Augustin unterschied sich die Ehe im Paradies grundsätzlich von der Ehe nach dem Sündenfall. Der Zweck der Paradiesesehe war einzig und allein die Erzeugung von Nachkommen. Der notwendige Geschlechtsakt geschah dabei angeblich ohne Lustgefühl, da die Geschlechtsorgane im Paradies völlig dem Willen unterworfen waren und der Geist nie seine Beherrschung und Steuerung darüber verloren hatte (Müller 1954:22)

¹² siehe 3.1.2

wendete, was gleichbedeutend mit dem Symbol einer heiligen Wahrheit war, stand bei ihm die sakramentale Bedeutung der Ehe¹³ im Vordergrund (Bailey 1963:85). Die Ehe war für Augustin grundsätzlich unauflösbar. Er begründete dies mit Paulus, der die Ehe auf das Verhältnis von Christus und der Kirche deutete (Eph 5,32) und somit einen Zusammenhang zum neuen Bund herstellte. Darum hatte Augustin sie zu einem grossen Geheimnis mit Symbolcharakter (*sacramentum*) erklärt. Aus diesem Grund wurde das Eheband (*vinculum*) unauflöslich und durfte eine Ehe nicht getrennt werden, weil sonst das Symbol des übernatürlichen Bundes zwischen Christus und der Kirche auch zerstört würde (:86). Die Ehe galt für Augustin – wie Taufe und Priesterweihe – als dauerhaft fortbestehenden Bund, welcher nur durch den Tod aufgelöst werden konnte (Molinski 1976:81; Baumann 1995:472). Dies hatte Wirkung auf seinen Umgang mit Scheidung und Wiederheirat. Für Augustin wurde durch die Scheidung das Wesen des *sacramentum* der Ehe nicht tangiert, man verzichtete dadurch höchstens auf den Anspruch der Ausübung der Ehe (Molinski 1976:81). Aber eine Wiederheirat führte in letzter Konsequenz zu einem Leben in fortgesetztem Ehebruch, da das ursprüngliche Band der Ehe bis zum Tod eines Partners unauflöslich war. Auf Augustin geht folglich das theologische Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe zurück, was meint, dass eine Ehe weder durch eine Scheidung noch durch eine Verbindung mit einem neuen Partner aufgelöst werden kann (:82).

2.3.2 Folgeschwere Entwicklung in der Scholastik: Die Ehe – ein Sakrament

Die Frühscholastiker übernahmen mehrheitlich die Theorie der augustinschen Paradiesehe und deren implizite Vorstellung von der Beschädigung der Geschlechtlichkeit durch den Sündenfall (Gruber 1989:94). Sie hielten grundsätzlich an der Entschuldigungsfunktion der Ehegüter für die Sexualität fest. Sie bauten aber deren Funktion und Wirkung weiter aus. Die an sich sündige und nicht sein sollende Lust im Ehevollzug wurde mit der Motivation der Ehepartner, die Güter der Ehe – Treue, Zeugung von Nachkommen, Sakrament – umzusetzen, ausgeglichen. Auf diese Weise wurde daran festgehalten, dass die Ehe an sich gut und der Geschlechtsverkehr innerhalb der Ehe durch die Ehegüter sittlich gerechtfertigt war (:95). Durch die grosse Gewichtung der Motivation ging der innere Zusammenhang zwischen Ehevollzug und Ehegüter langsam verloren (:96). Die Ehe wurde mehr und mehr unter dem Blickwinkel der Sakramentalität betrachtet und die Scholastik entwickelte dazu eine systematische Sakramententheologie (Molinski 1976:95). Anfänglich wurde der Begriff des Sakraments im Sinne Augustins als geheiligtes Zei-

¹³ siehe 3.1.1 und 4.1.2

chen verstanden. Zu Beginn des zwölften Jahrhunderts veränderte sich die Deutung dahingehend, dass Sakramente nicht nur geheiligte Symbole seien, sondern gleichzeitig Gnade enthielten und vermittelten (Gruber 1989:117; Bailey 1963:125). Dies bedeutete, dass das Sakrament einerseits die Ehe heiligte und andererseits den Makel des Ehevollzugs minderte oder sogar aufhob (Gruber 1989:120). Im zwölften Jahrhundert wurde die Eheschliessungsform im *Decretium Gratiani* als kanonisches Recht festgeschrieben. Die Form der Eheschliessung musste den Gesetzen und Gebräuchen der Völker und des Evangeliums entsprechen (Molinski 1976:91). Bis dahin war die Eheschliessung ein weltlicher Vorgang zwischen einem Freier und dem Vater der Braut, basierend auf dem gegenseitigen Einverständnis und dem Ehevertrag (Gäckle 1992b:473). Die Übernahme der Ehejurisdiktion durch die Kirche anfangs des elften Jahrhunderts wurde durch die Sakramentenlehre theologisch besonders einleuchtend. Diese umfasst die theologische und dogmatische Darlegung und Begründung der sieben Sakramente, zu denen auch die Ehe zählt. 1274 wurden auf dem Konzil von Lyon die Sakramentenlehre zur Doktrin erhoben (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:368). Die Sakramentalität kann als die wichtigste und folgenschwerste Entwicklung der kirchlichen Ehelehre des Mittelalters betrachtet werden (Molinski 1976:100). Mit der Sakramentalität hing das Problem des Ehebeginns zusammen. Wird eine Ehe durch den Ehevertrag, durch den in der Trauliturgie gespendeten Segen oder durch den Koitus geschlossen? Die schwierige Auseinandersetzung um den Ehebeginn wurde so gelöst, dass die Wirkung der liturgisch gefeierten Trauung das unauflösliche Eheband (*vinculum*) ist. Trauung und Eheband zusammen wurden das Sakrament, welches aber seine letzte Wirksamkeit erst durch den Ehevollzug erhielt (Baumann 1995:472). Hugo von St. Victor entwickelte die Vorstellung, dass jede Ehe Zeichencharakter hätte, aber nur die Ehe Gläubiger als Sakrament gelten konnte. Papst Innozenz III. weitete es aber im Rückgriff auf das *Privilegium Paulinum* auch auf die Ungläubigen aus. Er verstand das Sakrament der Ehe als bei allen gegenwärtig, ob man sich dessen bewusst war oder nicht (Brink 1982:335).

2.3.3 Albert Magnus' Lehre zu den Ehezwecken und Thomas von Aquins Korrekturen

In der Hochscholastik änderte sich die Ehelehre von der Entschuldigungstheorie durch die Ehegüter zu einer Lehre der objektiven Ehezwecke (Molinski 1976:108). Albert Magnus und Thomas von Aquin hatten die Ehegüter als die sittlichen Bedingungen begriffen, die den Koitus subjektiv wie auch objektiv ordneten und damit rechtfertigten (Gruber 1989:98). Albert Magnus verstand aufgrund der naturrechtlichen Gegebenheiten den Geschlechtsakt als integralen Bestandteil der Ehe, der für die Personengemeinschaft eine Bedeutung hatte und die Gemeinschaft der Ehe verleiblichte und symbolisierte (Molinski 1976:108). Damit grenzte er sich deutlich

gegenüber anderen Theologen seiner Zeit ab, welche die Ehe vorwiegend als Heilmittel gegen die Unzucht begriffen (:113).

Thomas von Aquin, Schüler des Albert Magnus, entfaltete eine systematische Lehre von den Eheziwecken, basierend auf dem aristotelischen Verständnis des Wesens der Ehe (Molinski 1976:116). Im Gegensatz zu Albert Magnus schenkte er der ehelichen Freundschaft um ihrer selbst willen keine besondere Bedeutung, sondern sah diese nur unter dem Blickwinkel der Familie im Interesse der Erziehung (:117). Er entwickelte seine Ehelehre stark vom biologischen Zweck her und gab diesem den Vorrang vor der Personengemeinschaft (:118). Obwohl sich Thomas von Aquin des personalen Charakters der Ehe bewusst war, unterliess er es, diesen Aspekt theologisch zu untersuchen (Bailey 1963:139).

Auch wenn im Hochmittelalter die Sexualität aufgrund des Naturrechtsverständnisses aufgewertet wurde, blieb der personale Aspekt der Ehe vernachlässigt. Dies geschah nicht zuletzt wegen des aristotelischen Menschenbildes. Aristoteles begründete die geistige und körperliche Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau damit, dass die Frau ein *mas occasionatus* – ein unvollkommener Mann – wäre (Bailey 1963:140). Die Abwertung der Frau wurde gerade durch Thomas von Aquin auf grob ungehobelte Weise betrieben und theologisch mit der Forderung der hierarchischen Unterordnung zementiert. Dies konnte sich in der Folge nur negativ auf die personale Gemeinschaft der Ehe auswirken. Die Haltung zu Scheidung und Wiederheirat hatte sich im Mittelalter im Vergleich zu den Patristikern nicht verändert. Die Digamie – von den Kirchenvätern noch abgelehnt – stellte im Mittelalter kein Problem mehr dar, sie wurde von den meisten Autoren als erlaubt eingestuft (:136). Christentum und Kirche hatten einen wesentlichen Einfluss darauf, dass sich im Mittelalter die Vorstellungen von Ehe und Familie von der Sippenstruktur zur gattenzentrierten Familie, die Eltern und ihre Kinder umfasste, wandelten (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:364). Waren Eheschliessungen ursprünglich Familiensache, die in die Kultur des römischen Rechts eingebettet waren, veränderte sich diese Vorstellung unter dem Einfluss des Christentums als Staatsreligion. Die Ehe entwickelte sich zu einer religiös begründeten, sakramentalen Angelegenheit, die durch die Kirche rechtlich geregelt und überwacht wurde.

2.4 Die Neuzeit

Die Neuzeit als Zeitepoche folgt auf das Mittelalter und umfasst die Zeit von etwa 1500 n. Chr. bis in die Sechzigerjahre des letzten Jahrhunderts. Der Beginn der Neuzeit wird mit entscheidenden politischen und weltbewegenden Ereignissen verbunden: der Eroberung Konstantinopels 1453, der Entdeckung Amerikas 1492 und der Reformation 1517. Weitere wichtige Einflüsse für die Grundlegung dieser neuen Zeitepoche sind die Renaissance und das damit verbundene Auf-

leben der Antike, der Humanismus sowie die Erfindung des Buchdrucks (Brockhaus 2008). Das hatte weitreichende Implikationen für das Christentum. Es verlor seine Autorität in der Deutung der Welt an die Wissenschaft. Zusätzlich ging in dieser Zeit die westliche Kirche ihrer Einheit durch die Reformation verlustig (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:364). Gerade die fundamentale Spaltung der Kirche hatte einen entscheidenden Einfluss auf das Verständnis der Ehe. Es entwickelte sich auf katholischer und evangelischer Seite je unterschiedlich. blieb die katholische Kirche über weitere Jahrhunderte hinweg dem mittelalterlichen, sakramentalen Eheverständnis verpflichtet, so kam es bei Luther zu einer wesentlichen Korrektur.

2.4.1 Das Eheverständnis der Reformatoren – Abkehr von der Sakramentalität

Martin Luther und die Reformatoren stellten die Missstände, die durch die Vermischung von rechtlichen, sozialen und religiösen Angelegenheiten entstanden waren, an den Pranger. Dazu gehörten auch die Belange der Ehe und Familie. Luther, Zwingli und Calvin wandten sich gezielt gegen den Sakramentalitätscharakter der Ehe und ihrer Abwertung gegenüber dem Zölibat und den Mönchsgelübden (Gäckle 1992b:473). Luther erkannte die Ehe als den von Gott eingesetzten Stand von Mann und Frau, der für die Mehrheit der Menschen als normal gilt (Lorenz 1978:14). Die Ehe betrachtete er als weltlichen Stand, der dadurch geheiligt ist, dass Gott ihn verordnet und eingesetzt hat. Nicht die Ehe vermittelt Gnade, sondern Gott gibt Gnade zur Ehe (Gäckle 1992b:473; Lorenz 1978:14). Die von Gott zur Ehelosigkeit Berufenen gehörten für ihn einer kleinen Minderheit an. Damit wandte sich Luther entschieden gegen die verbreiteten Keuschheitsgelübde und den Zölibat und ordnete sie als Irrlehre ein (Lorenz 1978:16; Bailey 1963:149).

Die Absage der Reformatoren an den Sakramentalitätscharakter der Ehe, der ja in erster Linie deren Unauflösbarkeit begründete, und die Einordnung der Ehe als hauptsächlich weltliche und bürgerliche Angelegenheit hatte Folgen. Diese betrafen die Einstellung gegenüber der Unauflöslichkeit der Ehe und die Bewertung von Scheidung und Wiederheirat. Die Ehe wurde der Gerichtsbarkeit der weltlichen Obrigkeit überantwortet. Luther anerkannte einige wenige Scheidungsgründe. Dazu gehörten Ehebruch, Impotenz und Verlassen des Partners. Ehebruch deutete Luther wie auch Calvin als Durchtrennung des Ehebandes. Beide führten die Scheidungsgründe auf die eine von Christus zugestandene Ausnahme zurück (Schild 1982:36; Bailey 1963:158). Die Scheidung war dann nur noch die Bestätigung der zerstörten Ehe durch den weltlichen Richter und sanktionierte eine weitere Ehe (Bailey 1963:156).

Das Eheverständnis Luthers und der Reformatoren unterschied sich deutlich von dem der römisch katholischen Kirche. Calvin betonte die geistliche Gleichstellung von Mann und Frau und legte damit ein neues Fundament bezüglich der Würde der Frau (Schild 1982:342). Luther betonte den von Gott geschaffenen, natürlichen Charakter der Sexualität. Im Gegensatz zu Calvin blieb er aber dem augustinschen Denken soweit verhaftet, dass er die Ehe trotz allem als „Spital der Siechen“ verstand, in dem der Platz der Sexualität dem Ehezweck der Fortpflanzung unterordnet war (Lorenz 1978:4). Die Sexualität blieb bei Luther das Resultat des Sündenfalls und behielt wegen der damit verbundenen Triebhaftigkeit den Beigeschmack des Sündhaften (Molinski 1976:147). Der englische Reformator Martin Bucer sticht als Ausnahme hervor, indem er dem personalen Aspekt der Sexualität Beachtung schenkte. Aufgrund von Gen 2,18.24 gab er der Gemeinschaft von Seele und Leib den Vorrang vor den anderen Ehezwecken (Schild 1982:343).

Der Beitrag der Reformation zu einem veränderten Eheverständnis lag in der Verwerfung des doppelten ethischen Massstabes, der die Jungfräulichkeit höher bewertete als die Ehe. Daraus resultierte die Aufhebung des Zölibats für die Geistlichkeit sowie die Ablehnung der Sakramentalität der Ehe. Die katholische Reaktion blieb bei diesen Neuerungen nicht aus. Auf dem tridentinischen Konzil wurde bereits in der ersten Sitzungsperiode (1445-1548 n. Chr.) an der Ehe als eines der sieben von Christus eingesetzten Sakramente des neuen Bundes festgehalten (Molinski 1976:152). Damit verbunden war die alleinige Rechtszuständigkeit der Kirche für einen Eheschluss oder eine Scheidung und die kirchliche Formpflicht¹⁴ als Gültigkeitsbedingung (Baumann 1995:473).

Im Nachgang der Reformation kam es zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat über die Frage, wer für die öffentlich rechtlichen Belange der Ehe verantwortlich war. Theologiegeschichtlich war dies darin begründet, dass die juristische Befugnis, zwei Menschen zu verheiraten, sich über die Jahrhunderte aus der Sippenverantwortung herauslöste und zu einer kirchlichen Angelegenheit entwickelte (Molinski 1976:93). Die durch die Reformation hervorgerufene Kirchenspaltung verursachte auch für die Eheschliessung grosse Schwierigkeiten, da Fürstentümer und Staaten die Religionszugehörigkeit bestimmten. Die Folge war, dass die Kultusfreiheit der Kirche, die nicht Staatsreligion war, stark beschnitten wurde. Als religiöse Minderheit verlor sie ihre Rechte und konnte eine Ehe nicht mehr in ihrem Sinne schliessen. Und wer zu keiner Kirche gehörte, wie zum Beispiel die Täufer, konnte nicht heiraten. Er war gezwungen

¹⁴ siehe 3.1.1

für die Eheschliessung ins liberalere Ausland zu gehen. Als Folge dieser Entwicklung kam es nach der französischen Revolution in Europa schrittweise zur Einführung der obligatorischen Zivilehe als Form der öffentlichen Eheschliessung. Sie wurde durch den Staat gewährt, der auch die Rechtsbedingungen für ihre öffentlich rechtliche Anerkennung festlegte und ihre Rechte und Pflichten definierte (Oyen 1960:312). Der kirchliche Akt ist seit dieser Zeit in westlichen Ländern nicht mehr konstitutiv für die Gültigkeit einer Ehe, da er nicht rechtsverbindlich ist. Die kirchliche Trauung ist nach evangelischem Verständnis ein Bekenntnis vor Gott und der Gemeinde zu der von Gott eingesetzten Ordnung, die als eine Gabe an den Menschen verstanden wird (Bayer 1995:227).

Die katholische und die evangelische Ehelehre entwickelten sich in ihren wesentlichsten Aussagen und ihren formalen Bedingungen für einen Eheschluss grundverschieden. Auf protestantischer Seite beeinflusste in der Neuzeit der Säkularisierungs- und Individualisierungsprozess die kirchliche Lehre von der Ehe entscheidend. Durch die sukzessive Loslösung der Philosophie von der Theologie kam es im 18. Jahrhundert aufgrund des aufgeklärten Rationalismus zu einem neuen Eheverständnis (Molinski 1976:160).

2.4.2 Modifikationen im Rationalismus

Die Zeit des Rationalismus ist gekennzeichnet durch die Emanzipation der Vernunft und die Loslösung der Naturwissenschaft von der Theologie und dem Glauben. Die Philosophie ist zu einer von der Theologie unabhängigen Geisteswissenschaft geworden (Flückiger 1994:1653). Dies hatte gravierende Folgen für das Eheverständnis. In der Philosophie und im Rechtsdenken kam es zu einer Ablehnung jeder religiösen Idealisierung der Ehe und damit auch zu einer Ablehnung von Aufsichtsansprüchen seitens der Kirche (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:376). Der Wandel im Eheverständnis wurde am Übergang des Mittelalters zur Neuzeit durch die Naturrechtslehren eingeleitet. Er entwickelte sich dahingehend, dass die Ehe im Zuge der Aufklärung als bürgerlicher Vertrag und darum als Menschenwerk angesehen wurde (Molinski 1976:160). Die Folge war ein Auseinanderklaffen von weltlichem und kirchlichem Eheverständnis. Es setzte sich unaufhaltsam eine Loslösung des Rechts von den biblischen Aussagen durch. Immanuel Kant (1724-1804) verstand die Ehe als Vertrag und als moralisches Institut, basierend auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit, das seinen Zweck in sich selbst hatte (Ringeling 1982:348). Durch die Definition der Ehe als bürgerlichen Vertrag wurde das Eherecht immer stärker in das Gesamtsystem der staatlichen Rechtsordnung eingegliedert und es kam zu einer Institutionalisierung der Ehe (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:376). Die Ehe, verstanden als bürgerlicher

Vertrag, ist bis heute Grundlage des Eherechts und prägt die allgemeinen Ehe- und Familienvorstellungen im europäischen Kontext.

Das veränderte Eheverständnis führte zu einer Lockerung des Scheidungsrechts, da ein Vertrag in gegenseitigem Einvernehmen auch wieder aufgelöst werden konnte (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:376). Bei der Ehescheidung wurde durch die Gerichtsbarkeit nur noch die faktische Zerrüttung festgestellt (Ringeling 1982:347). Die seit der Reformation klassischen Schriftbegründungen für eine Scheidung, basierend auf dem Schuldprinzip, wurden stark erweitert durch nichtschuldhafte Gründe wie Kinderlosigkeit, Krankheit, Wahnsinn oder auch einseitiger Widerwille (:347). Da das Eherecht der allgemeinen Rechtsordnung eingegliedert wurde, diskutierte man die Zulassung einer Wiederheirat nach Scheidung sowie auch der Polygamie (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:376). Dahinter standen Erwägungen zur öffentlichen Nützlichkeit und zur sozialen Zweckmässigkeit. Die rationalistische Auffassung der Ehe als Vertrag mit der Infragestellung der Unauflöslichkeit der Ehe führte nicht nur katholischerseits zu grossen Problemen mit dem Staat, auch auf protestantischer Seite regte sich Widerstand, unterstützt von Seiten des Pietismus (:379).

Die Institution der Ehe wurde Ende der Aufklärung von den Naturrechtlern dahingehend relativiert, dass die Ehe nur als Vertrag zwischen zwei Personen zu betrachten wäre, mit dem Ziel, in engster Verbindung zu leben¹⁵. Dabei sollten die Ehezwecke von den Partnern individuell bestimmt werden (Ringeling 1982:347). Auf dieser Grundlage wurde die Ehe individualisiert und privatisiert. Gleichzeitig wurde damit auch philosophisch die Voraussetzung geschaffen, das bis anhin hierarchische Verhältnis der Ehepartner in Richtung Gleichheit von Mann und Frau zu verändern (Duncker 2003:481).

2.4.3 Die Liebe als neuer Faktor im Eheverständnis in der Romantik

Die Ablehnung der Sakramentalität der Ehe durch die Reformatoren und die Verankerung des Eherechts im weltlichen Rechtssystem des Staates öffnete den Weg, Ehe und Liebe miteinander zu verbinden und nicht mehr als zwei unabhängige Grössen zu betrachten (Gäckle 1992b:473). Der emotionale Gehalt der Ehe fand Beachtung und wurde neu reflektiert. Die persönliche Zuneigung für einen Eheschluss bekam aber erst in der Romantik einen konstitutiven Stellenwert (Ringeling 1982:349). Die Ablehnung der Vernunfteheliche führte zum Modell der Liebesehe. Wahre

¹⁵ Diese Ehedefinition geht auf den deutschen Philosophen Karl Ludwig Pöschke Ende des 18. Jahrhunderts zurück (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:377).

Ehe war nur diejenige, die aufgrund innerer Zuneigung eingegangen wurde. Dies stellte die Ehe mit ihrer äusserlichen Rechtsform in Frage (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:379). Der Philosoph Friedrich Schlegel entwarf eine neue Moral auf der Basis der Liebe. Für ihn war Gott die Liebe. Daraus schloss er, dass die Ehe die Liebe ist. Als Konsequenz folgerte er, dass eine Ehe auch ohne Trauschein oder bürgerliche Form eingegangen werden kann (Ringeling 1982:349). Theologisch bekam er vom Theologen Friedrich Schleiermacher Schützenhilfe. Schleiermacher betrachtete die meisten Ehen nur als Konkubinate, die wenig mit einer wirklichen Ehe zu tun hätten. Die Echtheit einer wirklichen Ehe beruhte für ihn auf der gegenseitigen Anziehung und der daraus resultierenden Partnerwahl. Ehen, die diesem Ideal nicht entsprachen, bezeichnete er als Scheinehen, die darum auflösbar waren (:349).

Im Pietismus führte die Aufwertung der Emotionen in der Ehebeziehung zu einer Konkurrenz der Gefühle zwischen der sinnlichen Liebe und der Jesusliebe und somit zu einem innerseelischen Konflikt der Prioritätensetzung. Er wurde dadurch gelöst, dass man hohe spirituelle Anforderungen an die Ehe stellte und zunehmend Verbindungen zwischen Bekehrten und Nichtgläubigen ablehnte (Gestrich, Krause & Mitterauer 2003:379). Die Ehe wurde geistlich stark überhöht. Das führte bei Niklaus Ludwig von Zinzendorf zu der abwegigen Idee, den Geschlechtsakt als gleichwertige Entsprechung zur Vereinigung Christi mit der Gemeinde zu verstehen (Gäckle 1992b:474).

Die grosse Neuerung der Romantik lag in der Individualisierung und Privatisierung der Ehe, indem der seelischen Gemeinschaft und der emotionalen Lebenserfüllung die entscheidende Bedeutung zukam. Zusammen mit den christlichen Ansprüchen der Unauflöslichkeit der Ehe entstand ein Eheideal, das bis heute unser Eheverständnis prägt und sich in den Ansprüchen an den Partner, für die Erfüllung des persönlichen Glücks zuständig zu sein, weiter entwickelt hat. Dass sich diese Entwicklung durchsetzen konnte, lag auch an den wirtschaftspolitischen Entwicklungen im Zuge der Industrialisierung.

2.4.4 Die Betonung des personalen Aspekts im Eheverständnis anfangs des 20. Jahrhunderts

Das Verständnis der Ehe wurde mit dem Gang der Geistesgeschichte über die Zeit der Aufklärung und Romantik hinaus weiter relativiert. Die Frage nach der Gestaltung einer wahren Ehe wurde aufgrund der sozialistischen Kritik durch die Frage abgelöst, ob Ehe, da sie der patriarchalischen Herrschaftsepoche angehörte, überhaupt noch sein müsste (Ringeling 1982:351). Von theologischer Seite begründete man anfangs des zwanzigsten Jahrhunderts die Ehe von der Schöpfungsordnung her. Eine wesentliche Entwicklung in Bezug auf die Ehe ging von Martin

Bubers personalistischer Philosophie aus. Der Begriff der Person nimmt darin eine zentrale Stellung ein. Dank Buber konnten für die Theologie die metaphysischen Aspekte der Ehe und der Sexualität vertieft werden (Bailey 1963:352). Karl Barth ordnete den Aspekt der personalen Beziehung theologisch in das Bundesverhältnis Gott-Mensch ein. (Ringeling 1982:353; Barth 1948:361). Ehe beinhaltete für ihn eine schöpfungsgemäss geordnete Geschlechterbeziehung, die über die Zuordnung von Mann und Frau hinausgeht (Barth 1973:384). Er definierte sie folgendermassen:

„Ehe ist die von zwei Menschen verschiedenen Geschlechtes aus freier gegenseitiger Liebe, aber auch mit der Verantwortung zur Fortsetzung bis zum Tod und in Verantwortung gegenüber Gott und den andern Menschen vollzogene seelisch-geistige Lebensgemeinschaft“ (:387).

Mit dieser Definition betonte Barth die Gleichwertigkeit zwischen Mann und Frau und schränkte gleichzeitig auch den über die Jahrhunderte geltenden Hauptzweck der Ehe als Fortpflanzungsgemeinschaft ein. Die Lebenslänglichkeit der Ehe war für Barth in Gottes Ordnungen vorgegeben. Ehescheidung ist darum „ein Grenzbegriff“ und Unordnung im eigentlichen Sinne (1973:407). Für Barth war eine Ehe nicht dann gescheitert, wenn sie geschieden war, sondern wenn sie als Ganzes die Ordnung Gottes verfehlt hatte. Dazu gehörte nicht nur der äusserlich rechtliche Rahmen, sondern ebenso alle Aspekte der personalen seelisch-leiblichen Verbundenheit von Mann und Frau als einander zugeordnete Partner (:388). Konsequenterweise fasste Barth darum den Begriff der Ehe theologisch sehr weit. Er sprach ehelichen Beziehungen, denen die formelle Anerkennung durch Staat und Kirche fehlte, trotzdem zu, Ehen unter Gottes Ordnung sein zu können, nämlich durch Gottes Gnade, und die gegebene Ordnung der Ehe als seelisch-leibliche Gemeinschaft (:390). Legitimierte Barth das Konkubinat oder verwässerte er die Ehe? Diese Frage mit Ja zu beantworten, würde heissen, Barths theologische Reflexionen zu missverstehen. Barth reflektierte die Ehe entsprechend seiner theologischen Konzeption konsequent unter dem Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetz (Ringeling 1982:353). Dank dieser Vorgabe verschloss er die Augen nicht vor der Gebrochenheit des Menschen. Er betonte den Anspruch von Gottes Ordnung in seiner Schärfe und Ernsthaftigkeit, aber er verband ihn mit dessen grenzenloser Gnade. Die Spannung zwischen der gnädigen Zuwendung Gottes und seiner Forderung nach der Rechenschaft des Menschen für sein Tun konnte er somit aufrecht erhalten bleiben.

Unabhängig von der Theologie geriet die Ehe Mitte des letzten Jahrhunderts, durch die Emanzipation der Frau und die Erfindung der Pille zur Schwangerschaftsvermeidung anfangs der sechziger Jahre in eine fundamentale Krise. Die durch die Pille eingeleitete sexuelle Revolu-

tion stellte die Ehe im sich verändernden gesellschaftlichen Kontext als Institution grundsätzlich in Frage.

2.5 Nach 1960

Im zwanzigsten Jahrhundert war es zu dramatischen politischen und wissenschaftlichen Umwälzungen gekommen, die das Ende der Moderne¹⁶ eingeläutet hatten. Dazu zählen politisch zwei Weltkriege mit katastrophalen Folgen. Auf wissenschaftlicher Ebene hatten die Relativitätstheorie sowie die Quantenphysik zu einem neuen Weltverständnis beigetragen. Geisteswissenschaftlich kann der Einfluss von Freuds Psychoanalyse auf Medizin und Theologie nicht hoch genug eingeschätzt werden. Es kam zu einer sukzessiven Ablösung der christlichen Seelsorge durch die Psychologie. Heute redet man davon, dass die Moderne seit dem mittleren bis späten zwanzigsten Jahrhundert zu Ende ist. Den neuen Zeitabschnitt der noch andauernden Neuzeit nennt man *Postmoderne*. Ob man historisch bereits von einer neuen Zeitepoche sprechen kann, wird aber erst im Rückblick beurteilt werden können. Trotz dieser Unsicherheit setze ich in dieser Arbeit den Beginn einer neuen Epoche voraus. „Der Name [Postmoderne] steht für eine Vielfalt von Konzeptionen, die sämtlich eine Relativierung überkommener Wertmassstäbe spiegeln“ schreibt der Brockhaus (Postmoderne 2008d). Diese Entwicklung hatte sich in den letzten fünfzig Jahren auch auf das Eheverständnis und die dazu gehörenden Wertvorstellungen ausgewirkt. Bis in die sechziger Jahre sah man den Wert der Ehe im Zusammenhang von gemeinsamem Haushalt, Partner- und Elternschaft. Heute wird eine Ehe oft erst im Blick auf Kinder geschlossen. Alle anderen Aspekte einer Partnerschaft lassen sich auch ohne Ehe verwirklichen (Nientiedt 1996:35). Ebenso hat sich die Bereitschaft, eine Ehe zu beenden, erhöht, da sich die Ansprüche an die Ehe verändert haben. Existenzfragen, wie das finanzielle Auskommen oder die gemeinsamen Kinder, sind gegenüber den Fragen der Liebesbeziehung und der Erfüllung des persönlichen Glücks zweitrangig geworden (:37). Diese Entwicklungen haben ihren Einfluss auf das Eheverständnis der Kirchen.

2.5.1 Veränderungen im katholischen Eheverständnis

Die Herausforderungen der letzten fünfzig Jahre, mit der religiösen Entfremdung umzugehen, prägen die Auseinandersetzungen in den theologischen Diskussionen der katholischen Kirche um die Ehelehre. Die zunehmende Relativierung der Geschlechterbeziehungen in der Gesell-

¹⁶ Es werden drei grosse Zeitepochen unterschieden. Antike, Mittelalter und Neuzeit. Der Begriff *Moderne* wird meist mit Neuzeit gleichgesetzt (Neuzeit 2008c).

schaft wirkt sich auf die katholische Ehelehre aus. Die starke Hinwendung zur subjektiven Dimension in der Partnerschaft hat zu einer theologischen Neubewertung der personalen Aspekte einer Ehe geführt, die selbst den Stellenwert der geschlechtlichen Liebe neu definiert. Im apostolischen Schreiben *familiaris consortio* hat Papst Johannes Paul II. festgehalten, dass die Ehe eine personale Ganzhingabe wäre, die auf freier und bewusster Entscheidung beruhte (Johannes Paul II 1981:7). Die Sexualität als Ausdruck der Liebe bleibt aber auch heute noch vorwiegend auf das „Schenken des Lebens an eine neue Person“ gerichtet (:9). Zeugung bleibt somit theologisch betrachtet – wie bei Augustin – wichtigstes Ziel der sexuellen Gemeinschaft, was sich im grundsätzlichen Verbot der Anwendung von Antikonzeptiva niederschlägt (Paul VI 1968:4).

Die theologische Bewertung der personalen Aspekte einer Ehe hat in der katholischen Lehre zu einer neuen Sicht der Würde der Frau und ihrer Aufgaben in der Ehe und der Gesellschaft geführt. Die in der Schrift begründete Gleichwertigkeit wird hervorgehoben und neben Gen 1,27 auch auf Gal 3,26.28 abgestützt. Auch wenn im Grundsatz sehr fortschrittliche Gedanken formuliert werden, bleibt die Absicht der katholischen Kirche deutlich, der Frau den „Innendienst“ einer Ehe zuzuordnen. Vom Mann „im Aussendienst“ der Arbeitswelt wird im Gegenzug eine hohe Achtung vor der Würde der Frau als gleichwertige Partnerin erwartet (Johannes Paul II 1981:16).

2.5.2 Wandlungen im evangelischen Eheverständnis

Der gesellschaftliche Wandel ist nicht spurlos am evangelischen Eheverständnis vorbeigegangen. Auffallend ist, dass sich das evangelisch-protestantische Eheverständnis nicht in eine allgemein verbindliche Theologie der Ehe fassen lässt, obwohl es auf begründeten biblischen Aussagen basiert. Verschiedene Entwicklungen im Eheverständnis sind im Verlauf der Geschichte miteinander verbunden worden. Dazu gehören die Ehe als unverfügbare Stiftung Gottes, verbunden mit dem biblischen Anspruch der lebenslangen Dauer, die Ehe als Institution auf der Rechtsgrundlage innerhalb des Staates und die Ehe als Liebesgemeinschaft (EKD 1993:54).

Die von Gott eingesetzte Ordnung der Ehe lässt sich nicht in eine überzeitliche und allgemeingültige Ehelehre einbinden, weil Gott den Menschen die Gestaltung der Beziehung und die Führung des gemeinsamen Lebens überantwortet hat. Beides ist aber dem kulturellen Wandel innerhalb der Geschichte unterworfen (:53). Obwohl grundsätzlich an der lebenslangen Dauer der Ehe festgehalten wird, ist der frühere Absolutheitsanspruch an die Unauflöslichkeit der Ehe abgeschwächt worden. Man rechnet mit der Differenz zwischen dem christlichen Anspruch an ein Paar und der Lebenswirklichkeit, die ein Scheitern nicht ausschliessen kann. Wiederverheiratung nach Scheidung ist darum grundsätzlich möglich, sollte aber die Ausnahme sein. Um der Gefahr einer weiteren Scheidung vorzubeugen, wird bei der Ehevorbereitung das

Gefahr einer weiteren Scheidung vorzubeugen, wird bei der Ehevorbereitung das vormalige Scheitern einbezogen (Kiessig 2000:286). Der personalen Bedeutung der Ehe wird grosse Beachtung geschenkt. Sie ist als Liebesgemeinschaft zu verstehen, in der jeder für den Partner lebt und für ihn eintritt (EKD 1993:54). Der Bedeutung der Sexualität für die Partnerschaft kommt eine primäre Rolle zu. Der Evangelische Erwachsenenkatechismus hält dies folgendermassen fest:

„Die Ehe bildet einen Raum, in dem die Partner einander vorbehaltlos sexuelle Befriedigung schenken können. ... sie dient nicht zuerst der Zeugung von Kindern, sondern vor allem der erfüllenden Erfahrung der geschlechtlichen Gemeinschaft“ (:285).

Sexualität wird somit als wesentlicher Ausdruck der Liebe innerhalb der Ehe verstanden. Individuelle Liebe und Glück als Selbstverwirklichungsfaktor in der Partnerschaft sind darum im evangelischen Eheverständnis neu bewertet und haben einen hohen Stellenwert erhalten. Neue und brisante Fragen zum evangelischen Verständnis der Ehe sind in Deutschland aufgrund der Aufhebung des staatlichen Verbots, kirchliche Trauungen ohne vorausgehende zivile Eheschliessung vorzunehmen, aufgekommen (EKD 2009:5). Die Folgen für das evangelische Eheverständnis und eine protestantische Ehelehre sind noch nicht abschätzbar. Denkbar wäre nach EKD, eine weitere gottesdienstliche Form für Konkubinatspaare zu entwickeln (EKD 2009:23).

2.5.3 Die Entwicklung im evangelikalen Eheverständnis

Ist das pietistische Eheverständnis stark durch das reformatorische Denken der Ehe als Institution und weltlicher Ordnung geprägt worden, so hat sich dies im letzten Jahrhundert mit der Entstehung des Evangelikalismus¹⁷ in den Vereinigten Staaten verändert. Im deutschsprachigen Raum hat das evangelikale Eheverständnis von Amerika seine besondere Prägung erhalten. Das in der amerikanischen Gesellschaft geltende, sehr individualistische Heiratssystem auf der Basis der romantischen Liebe hat es gesellschaftlich akzeptabel gemacht, eine Ehe aufzulösen, wenn die Liebe abhanden gekommen ist (Lüscher, Schultheis & Wehrspau 1990:75). Dem ist in den evangelikalen Gemeinden entschieden begegnet worden, da dieser negative Trend vor ihren Türen nicht Halt gemacht hat. Dies geschah, indem die persönliche Heiligung der Ehepartner mit dem Bundesverständnis der Ehe und deren impliziten Unauflöslichkeit verbunden wurde, mit dem Ziel, die Ehe zu schützen und darum um jeden Preis aufrechtzuerhalten. Das evangelikale Eheverständnis hat sich auf diesem Weg vom evangelischen Verständnis entfernt und sich stark am katholischen orientiert.

¹⁷ siehe Begriffsklärungen 1.9

2.6 Zusammenfassung und vorläufige Schlussfolgerungen

Im Verlauf der Geschichte wurde die Ehe im Rahmen des kulturellen Kontextes und der jeweiligen Zeit immer wieder neu gedeutet und ausgelegt. Sie wurde mit Formulierungen umschrieben, die in sich einen überzeitlich gültigen Anspruch geltend machten (Duncker 2003:1114). Der Wunsch, die Ehe zeit- und geschichtsunabhängig zu definieren, hat seinen Grund darin, dass die Ehe als Ordnung der Geschlechterbeziehung seit Menschengedenken besteht. In jeder Gesellschaft ist aber das Eheverständnis durch Kultur und Recht beeinflusst und geprägt worden. Das Recht war jeweils bindend, unabhängig von Glauben oder Religion der Gesellschaft oder des Einzelnen. Im Verlauf der Geschichte von der Antike bis zur Postmoderne hat sich das Eheverständnis grundlegend verändert. Wurde die Ehe ursprünglich als private aber rechtsverbindliche Institution von den Sippenbedürfnissen gesteuert, entwickelte sie sich unter dem Einfluss des Christentums seit dem beginnenden Mittelalter zu einem religiösen Sakrament mit heilsvermittelndem Charakter (Nientiedt 1996:37). Der Einfluss der Grossfamilie nahm darum im Mittelalter laufend ab, die religiöse Bedeutung durch die Sakramentalisierung der Ehe und daraus folgend die zunehmend von der Kirche bestimmte Rechtssprechung aber zu. Im Zuge der Reformation kam es zu einem Befreiungsschlag von der Sakramentalität, was zum Verständnis der Ehe als einer bürgerlichen, dem staatlichen Recht unterordneten Institution mit einer gesellschaftstragenden Funktion innerhalb des Staates führte. Durch die zunehmende Individualisierung der Geschlechterbeziehung bekamen die bis ins achtzehnte Jahrhundert vernachlässigten personalen Aspekte der Ehe, und damit verbunden die Erwartung der Erfüllung des persönlichen Glücks in der Beziehung, eine herausragende Bedeutung.

Die Ehe ist in der Theologiegeschichte als urständische Ordnung Gottes gedeutet worden, in der Mann und Frau in der Schöpfung einander zugeordnet sind. Diese allgemeintheologische, zeitlose Deutung umschreibt aber nur den unveränderlichen Teil der Ehe. Daraus lässt sich folgende These formulieren:

These 1: Die Ehe hat ihren Ursprung in Gott. Sie gilt als lebenslang dauernde Beziehungsordnung zwischen Mann und Frau, die auf Nachkommenschaft angelegt ist.

Die Gestaltung der Ehe als gesellschaftliche Institution und die Interpretation der Werte in Bezug auf die Ehe unter dem Aspekt des christlichen Glaubens ist aber, wie die Geschichte zeigt, dem Wandel ausgesetzt. Die Ehe von Christen ist in die sich laufend verändernden politischen, sozialen, ökonomischen, und kulturellen Gegebenheiten eingebettet und wird aus diesem Grund von den Anforderungen und dem Rechtsverständnis einer bestimmten Kultur und Gesell-

schaft durchdrungen und bestimmt. Darum ist sie dem Prozess der laufenden gesellschaftsbedingten Veränderungen unterworfen. Daraus lässt sich eine weitere These formulieren:

These 2: Die Gestaltung der Ehe, ihre rechtliche Form, sowie Zweck und Ziel sind abhängig von Zeitgeist, Kultur und Gesellschaft und darum veränderbar.

Mit dem groben Überblick zur theologiegeschichtlichen Entwicklung des Eheverständnisses ist nun eine Ausgangslage geschaffen, die es erlaubt, in einem weiteren Schritt die verschiedenen „konfessionellen“ Ehenormverständnisse und den jeweiligen Umgang mit dem Scheitern der Ehe darzustellen und zu reflektieren.

3 NORMEN UND GNADENLEHRE IN DEN VERSCHIEDENEN „KONFESSIONEN“ UND IHRE MÖGLICHEN AUSWIRKUNGEN AUF SCHEIDUNG UND WIEDERHEIRAT

Normen- und Gnadenlehre sind zwei theologische Themenbereiche, die auf den ersten Blick in einem gewissen Widerspruch zueinander stehen. Biblische Normen als ethische Richtlinien und die Gnade, als voraussetzungslose Zuwendung Gottes zum Menschen unabhängig von dessen Tun scheinen sich vordergründig auszuschliessen. Dies zeigt sich in Bezug auf das Thema der Arbeit besonders in der theologischen Gewichtung von gescheiterten Ehen und deren Folgen bei einer Wiederheirat. Darum werde ich in diesem Kapitel die unterschiedlichen Perspektiven der verschiedenen „Konfessionen“ bezüglich Normen- und Gnadenverständnis untersuchen. Dabei werden die Haupttendenzen und schwerpunktmässigen Lehrverständnisse innerhalb der drei verschiedenen Richtungen aufgezeigt, es wird aber kaum auf die „konfessionsinternen“ Differenzen eingegangen. Jede „Konfession“¹⁸ hebt einen Aspekt der Ehe besonders hervor, ohne dabei die anderen ausser Acht zu lassen. Diesen besonderen Gewichtungen der jeweiligen Eheverständnisse werde ich Beachtung schenken, da sie sich direkt auf den Umgang mit Scheidung und Wiederheirat auswirken.

3.1 Katholische Perspektive

In der katholischen Theologie werden die Fragen der menschlichen Ethik in der Moraltheologie behandelt. Die Moraltheologie versteht wie der Name besagt, Moral und Theologie in einem unlösbaren Zusammenhang. Sie ist die wissenschaftliche Disziplin, welche ausgehend von Gottes Heilshandeln am Menschen über die praktischen Konsequenzen für das sittliche Handeln des Menschen nachdenkt (Reiter 2002:1495; Ernst 1989:1410). Sie diskutiert menschliche Verhaltensweisen und reflektiert die praktische Lebensführung von Individuen und ihre Aufgaben unter ethischen Gesichtspunkten und im Kontext des christlichen Glaubens (Weber 1991:17). Die Moraltheologie ist die Handlungstheorie, aus welcher die geltenden Normen für die katholische Kirche abgeleitet und in verbindliche ethische Anleitungen gefasst wird. Ziel der Moraltheologie ist, alle möglichen Situationen des menschlichen Daseins sowie auch die geschichtliche Entwicklung des Menschen vorwegzunehmen und konkrete, allgemein verbindliche Handlungsanweisungen zu geben (Gärtner 2004:50).

¹⁸ siehe Begriffserklärungen 1.9

Gnade ist der Inbegriff der Zuwendung Gottes zum Menschen. Die Gnadenlehre der katholischen Kirche geht davon aus, dass die Gnade eine innere, nicht sichtbare Kraft ist, die den Menschen befreit, Gottes Willen im Leben zu wollen und zu tun. Sie verbindet sich auf der Basis des freien Willens des Menschen mit seiner Natur zu einer Einheit (Greshake 1995:774). Wie dies zu verstehen ist und wie sich die Gnadenlehre in Bezug auf das Eheverständnis auswirkt, wird unter 3.1.3 besprochen.

Die Normen- und die Gnadenlehre der katholischen Kirche bauen einerseits auf dem biblischen Zeugnis auf, sie berücksichtigen aber andererseits die kirchliche Tradition und geben dieser ein grosses Gewicht. Für die katholische Ehelehre bedeutet dies, dass die Entwicklung des Normen- und Gnadenverständnisses im Verlauf der Kirchengeschichte zusammen mit der Dogmengeschichte die wesentlichen Grundlagen für das heutige Eheverständnis liefern. Augustin, Thomas von Aquin, das Konzil von Florenz sowie das Tridentinum haben bis heute Einfluss auf das Eheverständnis der katholischen Kirche, auch wenn sich dieses unter den kulturellen Bedingungen im Westen von einer Fixierung auf die Fortpflanzung hin zu einem mehr personalen Verständnis verändert hat (Johannes Paul II 1981:7). Gerade das zweite Vatikanische Konzil von 1962-1965 war dafür wegweisend.

Obwohl die Ehelehre in die Moralthologie eingeordnet wird, ist die Sakramentalität der Ehe dogmatisch begründet. Es besteht nach katholischem Verständnis ein unlösbarer Zusammenhang zwischen dem Dogma und der konkreten Anwendung (Tenholt 2001:6). Wesentliche Begriffe der Ehelehre, die das Normenverständnis massgebend definieren, sind neben der Sakramentalität die daraus resultierende Unauflöslichkeit der Ehe. Darum sind bei Definition einer katholischen Ehe diese Begriffe zu klären, um ihre impliziten Konsequenzen verständlich machen zu können.

3.1.1 Normenlehre: Die Ehe ist ein Sakrament

Gemäss der auf dem zweiten Vatikanischen Konzil verfassten Pastoralconstitution *Gaudium et Spes* (GS) wird die Ehe als innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe verstanden, die durch ein „unwiderrufliches personales Einverständnis“ zustande kommt. Dadurch entsteht „eine nach göttlicher Ordnung feste Institution“, ein „heiliges Band“ oder wie die Kirche es ausdrückt „ein Bund“. Die Ehe ist von Gott, dem Schöpfer, begründet und mit „eigenen Gesetzen“ geschützt (GS 1965:48). Der Bundesgedanke steht beim Eheverständnis im Vordergrund und wird mit der Vorstellung der Ehe als Vertrag verbunden. Die Koppelung der Rechtsicherheit mit dem Sakrament ist für katholisches Verständnis zum Schutz des Schwächeren zwingend (Demmer 2003:176).

Das Ehesakrament ist darum eine Form der kirchlichen Rechtspräsenz. Eine Ehe ist im katholischen Verständnis nur dann vollgültig, unauflösbar und sakramental, wenn die Formpflicht eingehalten wird, die Voraussetzungen für eine Eheschliessung erfüllt und die Ehe anschliessend vollzogen wird. Zur Formpflicht gehört, dass die Brautleute katholisch getauft sind (Tenholt 2001:212). Weiter ist die aktive Assistenz eines Geistlichen beim Trauritus und die Anwesenheit von zwei Zeugen nötig (Molinski 1976:156). Heute können auch Laien unter besonderen Umständen mit Erlaubnis des Apostolischen Stuhls zur Eheassistenz delegiert werden (vgl. CIC can 1112 und CIC can 1108 § 2). Die Voraussetzungen für das Eingehen einer Ehe sind der Konsens, und die Ehefähigkeit. Der Ehekonsens meint den frei bekundeten Willen beider Brautleute, die Ehe mit dem gewählten Partner einzugehen. Der Ehekonsens ist „kraft göttlicher Einrichtung“ unwiderruflich und darum unauflöslich (David & Schmalz 1969:105). Darum sind bis ins Spätmittelalter auch geheim geschlossene Ehen gültig (Frohnhofen 2010:6). Die Ehefähigkeit umfasst die körperliche Reife und die psychische Verfassung, die eine vernunftgemässe Einschätzung der Rechte und Pflichten in der Ehe einschliesst (Tenholt 2001:214). Eine Ehe gilt durch die Einhaltung der vorgeschriebenen Form als vollgültig geschlossen, aber sie wird erst durch ihren Vollzug absolut unauflöslich (:222).

Der Ursprung der Ehe als Sakrament geht wie bereits angedeutet auf Augustin zurück, der die Ehe ein „sacramentum“¹⁹ nannte. Das Sakrament beinhaltet einerseits das Verständnis der Ehe als Zeichen, das auf eine transzendente Wirklichkeit hinweist und andererseits den Treueeid als juristisches Band (Menke 2003:51; Molinski 1976:79). Die Sakramentalität der Ehe wird biblisch mit Eph 5,21-33 begründet. Darin wird die übernatürliche Wirklichkeit, die Liebe und Hingabe des Christus zu seiner Kirche dargestellt. Die Verbindung von Christus mit der Kirche ist absolut unauflöslich. Die Ehe wird aufgrund dieses Textes zum Sinnbild von Gottes unumstösslicher Treue und ist darum ein *vinculum*, ein unauflösliches Band. Sie ist ein Ausdruck der Christuskirche (Bischofskonferenz 1995:349). Rahner macht deutlich, dass die Ehe mehr ist als eine Metapher für das Christusverhältnis zu seiner Kirche. Als bildhafte Übertragung wäre sie nur eine „nebensächliche Angelegenheit“. Für ihn repräsentiert die Ehe objektiv das Verhältnis Christi zur Kirche und ist somit ein Realsymbol²⁰ (Rahner 2008:66). Darum ist sie Sakrament. Pesch formuliert die katholische Position treffend: „In dieser Gemeinschaft [der Ehe] wird

¹⁹ siehe 2.3.1 und 4.1.2

²⁰ Das Ehesakrament ist ein Realsymbol. Ein Symbol ist eine anschauliche Vergegenwärtigung von etwas sinnlich nicht Fassbaren und repräsentiert dieses. Das Ehesakrament ist somit ein realisierendes Zeichen. Das bedeutet, dass die Ehe durch den Vollzug des Zeichens im Trauritus entsteht (Müller 1995:628).

im Kleinen jenes Heilsgeheimnis sichtbar und wirksam, das im Grossen Christus und die Kirche verbindet“ (1981:17). Pesch weist mit seiner Formulierung auf die Heilsvermittlung der Ehe hin. Die Ehe ist als Sakrament Teil der Erlösungsordnung. Das heisst, die Ehe steht nicht neutral und als innerweltliche Ordnung neben dem Heilsgeheimnis in Christus, sondern sie ist in dieses Heilsgeschehen einbezogen. Die Ehe „ist die geschichtliche Verwirklichung des Heilsmysteriums“ (Gruber 1989:1080). Katholische Eheleute haben in ihrer Ehe Anteil an der Liebe Gottes in Christus. Das heisst, wo zwei katholisch gläubige Menschen, also katholisch Getaufte, sich in der Ehe verbinden, haben sie durch die Ehe Anteil am Heil in Christus. Die katholische Kirche gibt dem Ehesakrament wesentlich einen ekklesiologischen Bedeutungszusammenhang. Die Ehe wird als „kleinste aber wahre Einzelkirche“ betrachtet (Rahner 2008:69).

Das Ehesakrament wird nicht durch den Priester, den Diakon oder den rechtsgültig delegierten Laien vermittelt, auch wenn die Formpflicht deren jeweilige Anwesenheit unabdingbar macht. Das Ehesakrament wird durch die Willensbekundung der Brautleute gespendet. Das Ja-Wort im Trauritus ist der Ausdruck „durch den sich Mann und Frau in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken“ (Tenholt 2001:214). Die Eheleute spenden sich gegenseitig das Sakrament – der Ehekonsens ist bindend und macht ihre Gemeinschaft unauflöslich (Pesch 1981:17; Häring 1960:175).

Die Unauflöslichkeit der Ehe wird theologisch bis zurück zu den Patristikern von den Schöpfungsberichten, von den Textstellen zu Ehebruch aus den Evangelien, von den paulinischen Äusserungen aus dem 1 Kor 7 zu Trennung, Scheidung und Wiederheirat, sowie von der Ehemetapher aus Eph 5,21f hergeleitet, wobei dem letztgenannten Text dank Augustin eine herausragende Bedeutung für die Begründung der Unauflöslichkeit zukommt.²¹ Der Schöpfungsbericht zeigt auf, dass Gott selbst Ehen stiftet, indem er Mann und Frau zusammenführt (Gen 2,22). Gottes ursprüngliches Handeln begründet im Neuen Testament das Scheidungsverbot in den Logien der Evangelien und verdeutlicht Gottes Absicht der monogamen Ehe. Paulus nimmt in 1 Kor 7 Stellung zu konkreten Anfragen bezüglich Ehe, Scheidung und Wiederheirat und gibt, gestützt auf das Scheidungsverbot und seine eschatologische Perspektive, seelsorgerliche Antworten zum Thema. Hier gründet das paulinische Privileg (*privilegium paulinum*), dass nach einer Scheidung, die von einem Ungläubigen verlangt wurde, für den gläubigen Partner eine weitere Heirat möglich ist.

²¹ siehe 2.3.1

Die Perikope aus Epheser 5 beschreibt die Ehe als Abbild des Verhältnisses von Christus zur Kirche und drückt Christi unverbrüchliche Treue zu seiner „Braut“ aus (Pesch 1981:12). Der Text begründet die Tiefe der Einheit Christi mit der Kirche, indem Christus die Natur des Menschen angenommen und sich mit der Kirche in seiner Person durch die Inkarnation verbunden hat. Wegen der Vereinigung Christi mit der Kirche ist die Ehe als Realsymbol dieser Einheit unauflösbar (Tenholt 2001:119). Denn eine auflösbare Ehe kann das Verhältnis Christi zu seiner Kirche nicht darstellen, welches der Inhalt der Sakramentalität ist (Pesch 1981:13). Der Unauflösbarkeit der Ehe wurde in der katholischen Kirche, basierend auf den fortschreitenden Erkenntnissen der grossen Theologen des Mittelalters, eine ontologische Bedeutung zugemessen, die es bis heute nach katholischem Recht unmöglich macht, sie aufzulösen (:19). Die Unauflösbarkeit wurde somit zu einem konstitutiven Merkmal und gemäss Häring zum „Kernstück der katholischen Ehelehre“ (1960:304).

Dies hat Konsequenzen für den Umgang mit Scheidung und Wiederheirat. Das Band der Ehe kann nicht getrennt werden, weder durch die Eheleute selbst noch durch eine äussere Instanz (Bischofskonferenz 1995:350). Das kirchliche Eherecht kennt auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung sowie der Tradition keine Ehescheidung (Pesch 1981:37). Eine Scheidung, die juristisch vollzogen worden ist, bleibt nach katholischem Verständnis nur eine Trennung von Tisch und Bett, da sich die ontologische Wirklichkeit der Ehe nicht aufheben lässt. Eine Scheidung wird nicht als Auflösung einer Ehe anerkannt (Häring 1960:306). Die katholische Kirche kennt aber das Nichtigkeitsverfahren, die Nullitätserklärung. Dies ist eine Ungültigkeitserklärung der Ehe. Die lehramtliche Legitimation und Handhabung wird mit der allgemeinen Schlüsselgewalt, die Jesus Petrus und somit jedem Nachfolger auf dem Stuhl Petri überantwortet hat, begründet (Tenholt 2001:219). In einem kirchlichen Eheprozess kann eine Ehe für ungültig erklärt werden, wenn sie aufgrund bestimmter, rechtlich genau umschriebener Mängel nicht wirklich besteht (Pesch 1981:38). In den Auswirkungen entspricht ein Ehenichtigkeitsverfahren einer konventionellen Scheidung. Im Unterschied zur staatlichen Scheidung spielen mögliche Gründe, die zur Auflösung geführt haben, keine Rolle. Am Nichtigkeitsverfahren interessiert einzig, ob bei der Trauung alle Voraussetzungen für einen gültigen Eheschluss gegeben waren. Dabei werden die Formpflicht, der Ehewille, und die Ehefähigkeit beurteilt. Das Nichtigkeitsverfahren stellt lediglich fest, ob eine Ehe nur scheinbar existiert hat oder vollgültig sakramental geschlossen worden ist (Tenholt 2001:229). Die Kirche hat also nicht die Lösegewalt von Ehegelübden. Der Dispens hat ausschliesslich einen deklarativen Wert (Demmer 2003:178).

Historisch beginnt die Frage der Lösbarkeit von Ehen mit dem paulinischen Privileg (1 Kor 7,15), bei dem auf Wunsch des ungläubigen Partners die Ehe aufgelöst werden darf (Häring 1960:307). Später ist es zur Erlaubnis gekommen, nicht vollzogene Ehen zwischen Getauften aufzulösen und in einem weiteren Schritt zur Annullierung nichtsakramentaler Ehen von Neugetauften. Man spricht in diesem Zusammenhang von einer Erweiterung des paulinischen Privilegs. Im 20. Jahrhundert ist es möglich geworden, Ehen von Getauften mit Ungetauften auf Wunsch des Getauften aufzulösen und sogenannte Naturehen, also Ehen von Ungetauften, für ungültig zu erklären. Man redet hier vom „petrinischen Privileg“ (Tenholt 2001:220). Das Nichtigkeitsverfahren hat somit im Verlauf der Zeit eine Ausweitung erfahren.

Die Praxis der Ehenichtigkeitsverfahren offenbart ihre ganze Fragwürdigkeit in den Begründungen für die Ungültigkeit einer Ehe. Es kann nur verwundern, dass bei einem Scheidungsbegehren aufgrund einer faktisch gescheiterten Ehe im Rückblick untersucht wird, ob eine Ehe nach katholischem Verständnis an ihrem Beginn gültig geschlossen worden ist oder nicht und ob folglich eine Ehe bestanden hat oder nicht. Eine weitere Anwendung des Nullitätsverfahrens führt die Absurdität dieser kirchlichen Rechtspraxis vor und lässt staunen. Es ist möglich, eine vor der Taufe geschlossene Ehe, die anschliessend an die Taufe nicht mehr vollzogen wird und darum aufgrund der Kriterien des Nichtigkeitsverfahrens nicht existiert hat, für ungültig zu erklären. Wäre sie nach der Taufe nochmals vollzogen worden, wäre sie sakramental geworden. So darf sie aber gelöst werden und eine spätere Heirat wird zu einer Erstehe und somit zu einer sakramentalen Ehe (Tenholt 2001:228; Häring 1969:1307). Als letztes muss in Bezug auf gescheiterte aber unauflösliche Ehen gefragt werden, wie eine Ehe, die nicht mehr gelebt wird und in der Respekt, Wertschätzung, Hingabe und Liebe fehlen, ein Abbild oder Realsymbol für Christi Treue und Beziehung zur Kirche sein kann. Ist diese Praxis nicht vielmehr ein Ausdruck von Selbstbetrug und frommer Heuchelei?

Das Scheitern einer Ehe sowie Trennung, Scheidung und Wiederheirat führen zur Bewertung des Normenbruchs und somit zum Thema Sünde. Sünde steht im Zusammenhang mit den Konsequenzen, die aus einer Fehlhandlung folgen, und darum mit den Themen Busse, Sühne und Strafe.

3.1.2 Sünde und Umkehr im Kontext der Ehe

Sünde ist ein theologischer Begriff, der in der Dogmatik beheimatet ist. Generell wird zwischen der Sünde als wesensbestimmende Natur und den daraus folgenden Auswirkungen, den Sünden als einzelne sündhafte Taten, unterschieden. In der katholischen Theologie ist der Begriff Sünde eng mit der Moraltheologie und der Busspraxis verwoben, da er im Zusammenhang des Nor-

menbruchs steht. Die katholische Kirche lehrt bis heute die Zweiteilung der Sünden. Es wird unterschieden zwischen Todsünde und lässlicher Sünde (Szymanski 2005:155; Weber 1991: 290). Sünden haben folglich einen unterschiedlichen Charakter und sind unterschiedlich zu bewerten. Sünde kann nicht unabhängig vom Begriff Schuld eingeordnet werden. Das christliche Schuldverständnis ist von der Erfahrung bestimmt, dass Sünde als Schuld vor Gott verstanden wird und somit ein Grundproblem des menschlichen Daseins ist, unabhängig davon, ob „sie als Ungehorsam, Unordnung, als Selbstsucht und Entfremdung des Menschen, als Unglaube und Abfall von Gott oder als Verweigerung der Liebe verstanden wird“ (Ernst 1989:220). Schuld steht im Christentum immer im Zusammenhang von Erlösung und Vergebung. Im katholischen Verständnis ist Vergebung eng mit dem Bussakrament und mit Sühneleistungen verbunden. Um den Umgang in der katholischen Kirche mit der Schuld einer gescheiterten Ehe verständlich zu machen, muss die katholische Sündenlehre etwas ausgeführt werden.

Exkurs katholische Sündenlehre: zweiteilige Sündenlehre

Die katholische Sündenlehre ist im Verständnis der Erbsünde begründet. Diese Lehre geht davon aus, dass Adam durch seine Sünde die Natur des Menschen grundlegend geschädigt hat, in dem er ihr die Neigung zur Sünde und seine Sterblichkeit vererbt hat (Beatrice 2001:391). Seit Adams Fall hat der Mensch die Freiheit, nicht zu sündigen, verloren. Dieser Schaden wird gemäss Augustin durch die Zeugung den Neugeborenen übertragen und vererbt, weil er mit der Begehrlichkeit, der ‚concupiscentia‘ verbunden ist. Allein die Gnade Gottes, die dem Wollen und Umsetzen vorausläuft, befähigt den Menschen, dem Sündigen zu widerstehen (Holze 2004:1882). Sehr früh kam es zu einer näheren Bestimmung der Qualität der Sünden. Die Unterscheidung von Todsünde und lässlicher Sünde findet sich bereits in den theologischen Schriften von Tertullian. In de Pudicitia unterscheidet er zwischen vergeblichen und unvergeblichen Sünden. Zu letzteren zählen Apostasie, Mord und Ehebruch (Tertullian, in Szymanski 2005:60). Todsünden sind Sünden, welche die durch die Taufe vermittelte Gnade zerstören. Die Todsünde ist eine unheilbare Schuld und zeichnet sich dadurch aus, dass sie immer andauert und darum ewige Strafe verdient (von Aquin 2004:469). Das herkömmliche Verständnis bezeichnet drei Elemente, die für die Einstufung einer Sünde als Todsünde gegeben sein müssen. Grundsätzlich muss ein bedeutendes Gebot übertreten werden oder ein schwerwiegender Tatbestand vorliegen. Als zweites wird ein klares Wissen um den Tatbestand vorausgesetzt und als letztes braucht es die freie Zustimmung zu der entsprechenden Handlung (Weber 1991:290). Zum Wesen der Todsünde gehört, dass sie den Menschen aus der Gemeinschaft mit Gott herauslöst und somit die Beziehung zu Gott aufhebt (von Aquin 2004:691). Lässliche Sünden sind sog-

nannte Alltagsünden, denen nicht die Freude am Bösen oder eine Verachtung Gottes zu Grunde liegen (Stelzenberger 1953:106). Sie kommen bei weniger bedeutenden Geboten vor, also bei geringfügigeren Tatbeständen. Lässliche Sünden belasten und schwächen die Gottesbeziehung. Eine lässliche Sünde kann auch bei schwerwiegenden Vergehen vorliegen, wenn dabei die nötige Einsicht oder die freie Zustimmung fehlen (Weber 1991:291). Der Unterschied zwischen den zwei Sündenkategorien liegt in der grösseren oder kleineren Gewichtung des objektiv negativen Tatbestands.

Die katholische Sündenlehre macht deutlich, dass Sünde direkt das Verhältnis zu Gott berührt. Wo der Christ sündigt und somit schuldig wird, erlebt er die Spannung zwischen dem von ihm geforderten Tun und seinem tatsächlichen Handeln. Schuld kann vom christlichen Standpunkt verstanden nur durch Vergebung behoben werden und zwar durch die Vergebung Gottes. Charakteristisch für die Vergebung ist, dass sie nicht eingefordert werden kann, sie ist ein Gnadenakt Gottes. Das Entscheidende der Vergebung liegt darin, dass das Verlorensein an das Böse aufgehoben wird und die Beziehung zu Gott wiederhergestellt ist (Weber 1991:312).

Vergebung ist an die Vergebungsbereitschaft des Schuldigen gebunden (Mt 6,14; Lk 6,36. 11,4). Gott erwartet vom Menschen, dass er die erfahrene Barmherzigkeit auch gegenüber seinen Schuldner walten lässt. Voraussetzung für den Empfang der Vergebung ist die Umkehr. Damit ist ein Richtungswechsel, eine Änderung der Gesinnung gemeint. Der Betroffene sieht seine Schuld ein, steht zu ihr, übernimmt also Verantwortung für sein Handeln, und ist zur Wiedergutmachung oder Sühne bereit (Ernst 1989:223). Reue und Umkehr werden in der katholischen Literatur nicht immer klar unterschieden. Entscheidend ist, dass Reue, als Begriff der inneren Busse, den Willen zur Distanzierung von der Sünde und den Willen zur Änderung im Verhalten einschliesst (Bischofskonferenz 1995:89). Sühne, Wiedergutmachung oder Genugtuung beschreiben die aktive Leistung des schuldig Gewordenen und sind konkrete äussere Busswerke (Weber 1991:310). Sie sind Ausdruck davon, den angerichteten Schaden beheben oder eingrenzen zu wollen. Sühnehandlungen sind ein bescheidenes Zeichen zur Überwindung des durch die Sünde entstandenen Bruchs zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen (Szymanski 2005:146). Wenn Umkehr geschehen ist, wird die Vergebung Gottes aktiv. Die Vergebung durch Gott überwindet die Schuld umfassend, aber es bedeutet nicht, dass der Tatbestand aufgehoben wird, oder dass die negativen Folgen rückgängig gemacht werden.

Umkehr und Vergebung werden im Sakrament der Busse realisiert. Die konstitutiven Elemente des Buss sakraments sind das Sündenbekenntnis, die Reue über das verfehlte Tun, die

Wiedergutmachung und die priesterliche Absolution (Weber 1991:313). Absolution wird gemäss dem zweiten Vatikanischen Konzil im *Lumen Gentium* (LG) wie folgt verstanden:

„Die aber zum Sakrament der Busse hinzutreten, erhalten für ihre Gott zugefügten Beleidigungen von seiner Barmherzigkeit Verzeihung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch die Sünde verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt.“ (LG 11)

Neben dem Zuspruch der Vergebung Gottes wird der Büsser wieder in die Gemeinschaft eingliedert. Der Umgang mit Schuld hat in der katholischen Kirche nicht nur eine personale sondern auch eine ekklesiale Dimension, da Sünde immer auch als eine Schädigung der Kirche als Ganzes verstanden wird (Szymanski 2005:143). Sündenvergebung im Sakrament der Busse kann nur von einem Priester ausgesprochen werden. Da die Busse ein Sakrament ist, kann sie nur vom Priester vollgültig gespendet werden. Auf dem Konzil von Trient erhielt das Bussakrament die Bedeutung eines Gerichtes, durch welches man sich auf den Empfang der Eucharistie vorbereitete (:111). Der Priester hatte eine dreifache Funktion, die eines Richters, der die Bussleistungen bestimmte, und die des Arztes und des Lehrers (:116). Theologisch wurde diese Macht des Priesters mit der Schlüsselgewalt des LöSENS und Bindens begründet (Szymanski 2005:115; Mt 16,19). Bis heute wird das Bussakrament in der Kirche mit Gericht identifiziert. Die Dimension des heilenden und somit des therapeutischen Aspekts der Busse durch die Versöhnung mit dem erbarmenden Gott wird zwar heute betont, aber diese Betrachtungsweise hat sich noch nicht durchgesetzt (Ernst 1989:224).

Sündenvergebung muss nicht in jedem Fall im Bussakrament realisiert werden. Notwendig ist es aber für die Todsünden, da diese die Aufhebung der Verbindung zu Gott bewirken (Weber 1991:313). Der dadurch verursachte Beziehungsbruch zu Gott wird in der Kirche durch den Ausschluss von der Eucharistie sichtbar gemacht, denn das Sakrament der Eucharistie drückt die Gegenwart Gottes im Menschen aus (David & Schmalz 1969:257). Diese ist aber durch den Tatbestand einer Todsünde zerstört. In den Zusammenhang von Todsünde sind Ehebruch und Wiederheirat zu stellen. Ehebruch gilt von jeher als Todsünde²² und die Wiederheirat²³, die Leben im fortgesetzten Ehebruch bedeutet, zählt auch zu dieser Sündenkatgorie (Tenholt 2001:209).

²² siehe Exkurs *katholische Sündenlehre*. Die biblischen Belege finden sich in 1 Kor 6,9.10; Eph 5,5; Gal 5,19-21.

²³ Gemäss Tenolt steht die objektiv gegebene Untreue im Zustand der Wiederheirat im Widerspruch zur Treue Christi zu seiner Kirche. Da Christi Treue besonders sichtbar im Sakrament der Ehe und der Eucharistie wird, liegt darin der Grund zum Ausschluss von der Eucharistie, solange der Zustand der Wiederheirat, die eine Todsünde ist, andauert (2001:209).

Die äussere Busse ist eine Leistung der Wiedergutmachung. Sie kann das Ertragen nicht aufhebbarer Konsequenzen bedeuten. Dies hat Implikationen für den Umgang mit Geschiedenen. Wenn Reue die Umkehr und Abkehr von der sündigen Tat bedeutet und Wiederheirat eine Todsünde ist, meint Sühne in diesem Fall den Verzicht auf eine weitere Ehe. Weber ordnet eine solche Konsequenz nicht als Strafe ein. Er formuliert:

„Für den, der wirklich umkehrt, ist nicht Gott grausam, sondern das eigene Herz, das sich zum Bösen entschlossen hat. Das Leid ist nicht eine von oben verhängte Strafe, sondern die aus der schlimmen Tat selbst kommende Konsequenz [...]. Dass man derartiges aushält [...] gehört gewiss zu einer vollen und ehrlichen Busse, die darum gewöhnlich nicht Sache eines Augenblicks oder nur von ein paar Tagen sein kann“ (Weber 1991:311).

Webers Betrachtungsweise ist innerhalb der katholischen Lehre ohne Zweifel schlüssig. Die Bussleistung beweist die Einsicht in die Tat. Vergebung wird nach katholischer Lehre erst wirksam, wenn zum ursprünglichen, den biblischen Normen entsprechenden Verhalten zurück gefunden wird (Ernst 1989:224).

Wie lässt sich die Sündenlehre im Zusammenhang mit Vergebung in der Bussleistung auf die Thematik von gescheiterten Ehen und einer erfolgten Wiederheirat anwenden? Wie bereits erwähnt gehört Ehebruch in die Kategorie der Todsünden. Scheidung hingegen gilt nicht als nicht vergebbare Sünde. Scheidung ist nur die Aufhebung der Lebensgemeinschaft der Gatten, da trotz der Trennung von Tisch und Bett die ontologische Realität und somit die unlösbare Einheit der Ehe nicht verletzt wird (Tenholt 2001:209). Das Gewicht dieser Sünde wiegt wesentlich geringer. Eine Wiederheirat hingegen führt unter der Prämisse der Unlösbarkeit der Ehe zu einem Leben in fortgesetztem Ehebruch, da sie dem Gesetz Gottes objektiv widerspricht. Somit ist sie eine Todsünde. Darum wird jede weitere Ehe von der katholischen Kirche nicht anerkannt und als ungültig betrachtet (Häring 1960:347).²⁴

²⁴ Es gibt in der katholischen Kirche eine neuere Diskussion, den zivilen Zweitehen, die bis anhin als Konkubinat eingestuft wurden, unter pastoralen Aspekten eine Berechtigung zuzuerkennen. Wo ein echter Ehewille vorhanden ist, kann eine bürgerliche Ehe wesentliche menschliche Werte aufweisen, die oft von einer christlichen Glaubenshaltung angeregt sind. Walter Kaspar schreibt: „Wo solcher Glaube, der in der Liebe wirksam wird und sich in der Busse für die Schuld am Zerbrechen der ersten Ehe auswirkt, vorhanden ist, da nimmt eine solche Ehe auch an der geistlichen Dimension des kirchlichen Lebens teil...“ (zitiert in Tenholt 2001:246). Die neuen Verbindungen können im Rückblick nach einer längeren Beobachtungszeit zu einem „De-fakto-Zeugnis“ für den Glauben werden. „Ausgangspunkt [für eine solche Beurteilung] ist der faktische Ehecharakter der in sich ungültigen, bigamistischen Zweitehen“ (Heimerl 1971:61). Aber bereits die Wortwahl Heimerls zeigt deutlich, dass eine weitere Ehe nach einer Scheidung in der katholischen Kirche keine vollgültige Ehe sein kann, die der sakramentalen Ehe gleichgestellt wird. An diesem Punkt hat die katholische Kirche bis heute nicht gerüttelt.

Bei der Todsünde Mord ist ausgeschlossen, dass ein Mensch Sühne leisten kann, die zu einer vollständigen Wiedergutmachung führen könnte, da die Tat eine endgültig unumkehrbare Wirklichkeit geschaffen hat. Nicht so ist dies bei einer kaputten Ehe. Darum ist, wenn eine Rückkehr zum ursprünglichen Partner nicht zumutbar ist, nur die Scheidung als Notlösung toleriert. Sie verunmöglicht die Vergebung Gottes nicht, da sie die Unauflöslichkeit der Ehe nicht berührt. Die Erlaubnis der Scheidung drückt aus, dass die Realität des Scheiterns ernst genommen wird. Ein Leben unter der Vergebung Gottes verlangt in der Konsequenz als echte Bussleistung den Verzicht auf eine neue Partnerschaft. Denn eine gescheiterte Ehe bleibt Ehe im vollgültigen Sinn (Tenholt 2001:209). Sie bleibt nach katholischer Sicht auch als Wrack mit Totalschaden ein Spiegel der Treue Christi zu seiner Kirche.

Das katholische Verständnis von Vergebung koppelt Gottes barmherziges Eingreifen in der Vergebung eng an die Bussleistung des Menschen. Denn der Wandel des Herzens muss sich in der Tat äussern, die Ausdruck der Umkehr ist. Darum bedingt der Beitrag des Menschen die Vergebung. Wie aber verhält sich Gott gegenüber menschlicher Schuld, die unumkehrbare Folgen mit sich bringt, wie dies bei einer Scheidung der Fall sein kann? Kann nur ein zölibatäres Leben die Umkehr ‚richtig‘ ausdrücken? Gilt der Neuanfang, der mit der Umkehr einhergeht nur für die Beziehung zu Gott oder ebenso für die veränderte Lebenssituation unter den gegebenen Umständen? Die Logik der katholischen Ehelehre führt in der Praxis konsequenterweise dazu, dass Menschen, die in der Ehe unwiderruflich gescheitert sind, eine lebenslange Bussleistung auferlegt wird. Die Schuld, die durchs Scheitern entstanden ist, wird ihnen nur unter der Auflage, zölibatär zu leben, erlassen. Falls sie nochmals heiraten, bleibt sie nach katholischem Verständnis bestehen. Einen Neuanfang in einer weiteren Beziehung ist nach dem Scheitern einer sakramentalen Ehe in der katholischen Kirche eine theologische Unmöglichkeit. Da die Unauflösbarkeit der sakramentalen Ehe absolut ist, kann eine Umkehr nur Rückkehr zum Partner oder im äussersten Fall Trennung und Ehelosigkeit bedeuten. Umkehr, bei der eine Wiedergutmachung durch Rückkehr zum Ehepartner nicht mehr möglich ist und die darum nur verstanden werden kann als Einsicht in die eigene Schuld mit der Möglichkeit, daraus etwas für die Zukunft zu lernen, ist darum nur eine unvollkommene Umkehr. Wie verträgt sich dies nun mit der Gnade Gottes?

3.1.3 Katholische Gnadenlehre und ihre Anwendung auf die Ehe

Gnade als Verhalten Gottes hat ihren Ursprung nicht im Zufall oder in der Notwendigkeit. Sie kann vom Menschen auch nicht eingefordert werden. Gnade ist freieste, personale Zuwendung der Liebe Gottes. Gnade ist ein Relationsbegriff und antwortet auf die Frage, wie Gott sich dem

Menschen gegenüber verhält (Greshake 1992:12). Das katholische Gnadenverständnis geht bis heute davon aus, dass sich der Mensch nicht von sich aus der Gnade gegenüber öffnen kann. Gott muss ihm Gnade schenken, damit er bereit wird, auf die Anfrage Gottes und dessen Anspruch auf sein Leben zu reagieren. Wer sich durch diese Anregung Gottes bewegen lässt, der bekommt Anteil an der heilbringenden oder rechtfertigenden Gnade Gottes. Im katholischen Verständnis wird diese vorlaufende oder anregende Gnade durch das Taufsakrament vermittelt (Scheffczyk 1998:169). Diese rechtfertigende Gnade befähigt den Menschen, das Gute und Gottgewollte zu tun. Mit seinem Tun wirkt der Mensch direkt an seinem Heil mit, auch wenn er keinen Anteil an seiner ursprünglichen Begnadigung hat. Gute Werke sind aber heilskonstitutiv (Menke 2003:128). Gnade als freie Zuwendung Gottes zum Menschen und ihre Wirkung auf den Menschen wurden theologisch immer wieder neu reflektiert und in die Tradition integriert. Um die heutige katholische Gnadenlehre zu verstehen, muss man die wichtigsten Marksteine in der Theologiegeschichte betrachten. Man kann das katholische Gnadenverständnis nicht losgelöst von Augustin, Thomas von Aquin und dem Tridentinum erfassen. Gemäss Menke ist Augustin der Theologe, der das Gnadenverständnis bis ins 20. Jahrhundert stärker beeinflusst hat als die Bibel selbst (:24).

Augustins Gnadenverständnis ist von seinem soziokulturellen Kontext des römischen Reiches geprägt. Im Gegensatz zu den Patristikern aus dem griechischen Umfeld geht es den Lateinern mehr um die praktischen Fragen der Lebensführung. Dabei spielt der Wille des Einzelnen, die Frage nach der persönlichen Verantwortung sowie Schuld und Lohn eine Rolle (Greshake 1992:39). Augustins Gnadenverständnis hängt eng mit seinem Sündenverständnis zusammen. Sünde ist für ihn der Stand des Menschen, der es ihm verunmöglicht das Gute zu wählen und zu tun. Der Wille des Menschen ist durch den Sündenfall korrumpiert (Scheffczyk 1998:125). In diesem Sinne ist der Mensch unfrei und an sich selbst versklavt und sucht keine Gemeinschaft mit Gott. Augustin geht von einer grundsätzlichen Prädestination aus. Die Initiative, Gnade zu schenken, geht allein von Gott aus. Das bedeutet, dass er sie schenken oder verweigern kann. Gott bestimmt die einen zum Untergang und die anderen zu Himmelserben (Menke 2003:49). Augustin begreift die Gnade als unsichtbares Handeln Gottes in der Seele des verlorenen Menschen und zwar ohne dessen Beteiligung oder sogar gegen dessen Willen (50; Greshake 1992:43). Gott „giesst“ dem Menschen die Gnade ein, sodass dieser auf Gott reagieren kann. Wem Gott Gnade schenkt, der empfängt in der Tiefe seiner Person die Freiheit, dass er Gott anrufen und ihn um Gnade bitten kann (Greshake 1992:43). Der Wille des Menschen spielt bei Augustin eine wichtige Rolle. Es ist der Mensch, der sich für Gott entscheiden muss, auch wenn die Gnade den Boden dafür legt. Gnade ist die Voraussetzung, dass der Mensch zum Guten mit-

wirken kann. Augustin unterscheidet den freien Willen des Menschen von der Freiheit, die erst in der Verbundenheit mit Gott geschenkt wird. Der freie Wille wird durch die Gnade nicht unterdrückt, sondern befreit, denn durch die Gnade erhält der Wille die Kraft, das Gute zu vollbringen (Scheffczyk 1998:127). Bei Augustin stehen der freie Wille des Menschen und Gottes Handeln aus Gnade in einem Konkurrenzverhältnis. Von Augustins Gnadenverständnis leitet sich die Frage ab, in welchem Verhältnis die menschliche Natur zur Gnade steht. Was vermag der Mensch mit und was ohne Gnade oder wie verhält sich der Wille des Menschen zur eingegossenen Gnade (Greshake 1992:56)?

Thomas von Aquin versucht einerseits Augustins Gnadenlehre zu integrieren, andererseits macht er einen Rückgriff auf aristotelisches Denken und verbindet so Theologie mit Philosophie (Menke 2003:89; Scheffczyk 1998:150). Er versteht den Menschen grundsätzlich als auf Gott hingebend. Der Mensch trägt in seiner Natur die Anlage, dass er ein Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott hat, das nach Erfüllung sucht (Greshake 1995:63; 1992:63). Daraus schliesst Thomas von Aquin aber nicht, dass der Mensch ein Anrecht auf Gnade hätte. Er betont wie Augustin, dass Gott trotz seines Gnadenwillens für alle Menschen, nur einen Teil erwählt (von Aquin 2009:160f; Menke 2003:90). Thomas von Aquin übernimmt von Augustin die Gnade als eine dem Menschen eingegossene Kraft, die bewirkt, dass der Mensch Gott antwortet (Menke 2003:93). Es ist die Gnade, welche „die Rückführung des Menschen zu Gott“ besorgt (Scheffczyk 1998:152). Gott bewegt den Willen des Menschen in der Weise, dass der Mensch von sich aus das Heil will und nicht durch die Gnade dazu gezwungen wird. Erst die Gnade ermöglicht dem Menschen in der Hinordnung auf Gott seiner Bestimmung entsprechend, die ja in seiner Natur angelegt ist, zu leben (Henning 1993:780; Greshake 1992:63). Durch die übernatürliche Gnade Gottes kann die Natur des Menschen vollendet werden, sie erhält Anteil an der göttlichen Natur (Scheffczyk 1998:153; Greshake 1992:63). Die Gnade setzt die Natur des Menschen und sein Sehnen nach Gott voraus, damit sie den Menschen beschenken kann (Greshake 1992:64). Auf diese Weise ist das Verhältnis zwischen Gnade und Natur zu verstehen. Thomas von Aquin unterscheidet zwei Formen der Gnade, die sich im Leben des Menschen verwirklichen. Die ‚wirkende Gnade‘ initiiert das Heilsgeschehen des einzelnen Menschen, die ‚mitwirkende Gnade‘ meint, dass im Fortgang des Lebens die Gnade mit dem Willen des Menschen zusammenwirkt (Scheffczyk 1998:152). Thomas von Aquin zeichnet eine Bewegung von Gott her zum Menschen und wieder zu Gott hin. Die eingegossene Gnade bewirkt im Menschen, dass dieser entsprechend seiner Bestimmung auf Gott hin leben kann und will und dies im Tun ausdrückt. Auf diese Art wirkt der Mensch mit der von Gott geschenkten Gnade im Lebensvollzug zusammen.

Das Tridentinum ist die katholische Antwort auf Luthers Rechtfertigungstheologie gewesen, welcher die Gnadenlehre der katholischen Kirche grundsätzlich verworfen hat. Luther hat den Gnadenbegriff durch seinen christologischen Bezugspunkt radikal umgeprägt. Der Mensch ist nach Luther verdorben und verloren und darum dem Tod verfallen. Gottes Gnade rettet und erlöst den Menschen, indem er ihn in Christus neu schafft. Luther hat seine Gnadenlehre auf das Verhältnis von Gott und dem sündigen Menschen und somit auf die Rechtfertigung durch den Glauben konzentriert. Er hat das ontologisch begründete Gnadenverständnis in ein relational-personalistisches umgebildet (Szymanski 2005:160). Darauf hat die katholische Kirche auf der Basis der jahrhundertealten Glaubenstradition reagiert. Sie geht mit Luther darin einig, dass der Mensch nur durch Gottes Gnade zum Heil gelangt. Das Tridentinum unterscheidet sich aber darin von Luther, dass der Mensch im Heilsprozess nicht eine passive Rolle einnimmt, sondern mit der Gnade Gottes auf der Basis der vorausseilenden Gnade durch Christus zusammenwirkt (Greshake 1992:75). Das zweite zentrale Argument gegen Luther ist, dass Gottes Gnade im Menschen etwas bewirkt. Der Mensch wird befähigt, Gott gemäss zu leben und somit bei der Verwirklichung des Heils in seinem Leben mitzuwirken (75). Im Gegensatz zu Luther hat das Tridentinum darauf bestanden, dass sich die Natur des Menschen zwar durch den Sündenfall verschlechtert hat, aber nicht völlig verderbt ist (Szymanski 2005:169; Lehmann 1966:319). Es hat die Verderbtheit des Menschen klar eingegrenzt. Die Gnade vermag auf dem Weg zum Heil alles wegzunehmen „was den wahren und eigentlichen Charakter der Sünde besitzt“ (Szymanski 2005:169). Aber die Gnade bewirkt nicht die Neuschöpfung eines Menschen. Bis heute erzeugt das Konkurrenzverhältnis zwischen der innerlich verborgenen Präsenz der ungeschuldeten Gnade Gottes und dem Mitwirken des Menschen an seinem Heil als Ermöglichung gelingenden, befreiten und freien Menschseins eine unüberwindbare Spannung. Dies liegt daran, dass das Gnadenverständnis der katholischen Kirche einseitig vom Verhältnis zwischen der Gnade und der Willensfreiheit des Menschen dominiert wird. Dabei wird die Theologie von einem philosophischen Denkansatz bestimmt.

Welche Wirkung hat dieses Gnadenverständnis auf menschliches Scheitern und Sündigen, zu dem auch das Scheitern einer Ehe gehört und was bedeutet dieses Gnadenverständnis für eine Scheidung und eine mögliche Wiederheirat? Die eingegossene Gnade schenkt dem Menschen die Freiheit, das Gute und Richtige zu wählen, nämlich Gott. Die gute Wahl bestätigt sich durch das Tun. Das heisst konkret, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, an seiner Erneuerung mitzuwirken (Greshake 1992:76). Da die guten Werke Ausweis der Antwort des Menschen auf Gottes Anruf sind, beweisen sie, dass der Mensch in der Gnade lebt. Die guten Werke, die der Mensch durch seine in der Beziehung Gottes gegründeten Freiheit vollbringt, haben somit einen gnaden-

haften Verdienstcharakter (Szymanski 2005:170). Dies heisst konkret für das Scheitern einer Ehe, dass der Mensch, der durch Busse nicht zu seinem Partner zurückfindet und somit nicht den Forderungen entsprechend Gottes Geboten handelt, die Gnade Gottes verworfen hat. Denn den Forderungen der Gebote Folge zu leisten bedeutet, dass er das Gute und Richtige wählt und auf Gottes Gnade durch sein Tun antwortet. Wenn der Mensch sich nur scheiden lässt, bleibt der Weg zur Einsicht in seine Sünde und zu einer möglichen Versöhnung mit dem Ehepartner offen. Eine Wiederheirat schafft aber neue, unumkehrbare Verhältnisse und beweist das Beharren des Menschen in seiner Sünde und somit die Verwerfung der Gnade Gottes.

Es ist festzuhalten, dass das katholische Gnadenverständnis Gnade in den Zusammenhang verdienstlicher Werke setzt, die im Endgericht verrechnet werden. Es bedenkt Gottes Gnade nicht in Bezug auf den scheiternden und sündigen Menschen, der Gott vertraut und erkannt hat. Gnade initiiert aber nicht nur Umkehr und ermöglicht ein Antworten auf Gottes Anrede, das sich im guten Tun äussert. Sie ist auch kein Mittel, mit dem sich der Mensch veredeln oder eine böse Wunde heilen kann (Lehmann 1966:319). Gottes Gnade jedoch schafft eine grundsätzliche Neuschöpfung des verderbten Menschen, der trotz des neuen Standes noch fehlen und scheitern kann und sich doch auf die Christusähnlichkeit hin entwickelt.

3.1.4 Einfluss von Jesu Umgang mit Gescheiterten auf das katholische Sünden- und Gnadenverständnis

Die Kirche war von Anbeginn mit dem Scheitern der Menschen konfrontiert und suchte mittels des Buss sakraments diesem zu begegnen. Die Ostkirche kannte das Prinzip der Ökonomie. Darunter verstand man Gottes grundsätzliche Bereitschaft zu Barmherzigkeit und Nachsicht, die auch Seins- und Handlungsprinzip der Kirche sein soll. Betreffend einer gescheiterten Ehe folgte daraus, dass die Kirche eine rechtlich ungeordnete Beziehung, also eine weitere Ehe, anerkennen konnte (Tenholt 2001:241). Obwohl die Westkirche das Prinzip der Ökonomie nicht kennt, so kommt es in etwas anderer Weise auch hier zur Anwendung, indem bestimmte rechtliche Ausnahmen betreffend Unauflöslichkeit gemacht werden²⁵. Es wird von nicht wenigen katholischen Theologen angeregt, die Verbindung wiederverheirateter Christen anzuerkennen, wo diese menschliche Werte, die von der christlichen Glaubenshaltung her motiviert sind, in ihrer Ehe verwirklichen. Es stellt sich hier wie bei den Ehenichtigkeitsverfahren das gleiche Problem. Die katholische Kirche beurteilt im Rückblick, ob eine weitere Ehe in ihrem Sinne Ehe sein könnte. Eine Zweitehe entsteht also nicht durch Heirat, sondern die ehelichen Qualitäten einer weiteren

²⁵ siehe 3.1.1: Ehenichtigkeitsverfahren

Beziehung muss ein Paar im Verlauf der gemeinsamen Geschichte beweisen – eine theologisch fragwürdige Betrachtungsweise. Doch mit dieser Vorgehensweise könnte die katholische Kirche einen barmherzigeren Weg finden, eine bürgerliche Zweitehe aufgrund der Umsetzung menschlicher und christlicher Werte anzuerkennen und das Ziel, den Wiederverheirateten den Zugang zur sakramentalen Gemeinschaft der Kirche in der Eucharistie zu gewähren, erreichen. Grundsätzlich gilt aber immer noch gemäss katholischem Erwachsenenkatechismus, dass weder Versagen, Schuld oder Erkalten der Liebe einen Grund liefern, die Treue zum Partner aufzukündigen (Bischofskonferenz 1995:354). Die Treue ist oberster Massstab, der einzuhalten und somit über die Befindlichkeit der Betroffenen zu setzen ist. Dies verunmöglicht einen barmherzigen Umgang mit Gescheiterten, wie Jesus dies vorlebte. Die Kirche „weiss [aber] um die Not [der gescheiterten Ehen] und leidet an ihr mit“ (:351), eine Aussage, die in diesem Zusammenhang theoretisch, wenn nicht gar zynisch anmutet. Jesu Umgang mit Sündern kommt in Bezug auf das Scheitern einer Ehe im katholischen Gnadverständnis nicht vor. Die Art, wie sich Jesus in Joh 8 über die Strafbestimmungen des Alten Testaments in Bezug auf Ehebruch hinwegsetzt, sowie sein souveräner Umgang mit der Thora und sein radikales Sündenverständnis finden keinen Niederschlag in die katholische Gnadentheologie.

3.2 Evangelische Perspektive

Das Normenverständnis wird in der evangelischen Theologie in der Ethik behandelt. Theologische Ethik hat ihren Ausgangspunkt beim Offenbarungshandeln Gottes, welches Schöpfung, Erwählung, Erlösung und Vollendung umgreift. Als theozentrische Ethik orientiert sie sich am Willen Gottes (Burkhardt 1996:48). Der Massstab der theologischen Ethik liegt folglich ausserhalb des Menschen und ist nicht wandelbar, auch wenn er in die jeweilige Kultur und Zeit hinein interpretiert werden muss (:49). Christliche Ethik lässt sich nicht losgelöst von der Gnadenwahl durch Gott und seinem guten Handeln am Menschen bestimmen. Sie ist eng mit der Gotteslehre verbunden, weil Gott mit der Erwählung des Menschen diesen für sich in Anspruch nimmt (Barth 1958:564). Wo Gott den Menschen in seiner Gnade anspricht, ist dieser zur Antwort herausgefordert. Die Antwort des Menschen basiert auf der Erkenntnis, was Gott für uns ist, will und tut und äussert sich im Gehorsam (Brunner 1932:40). Theologische Ethik reflektiert also das Handeln des Menschen in seiner Verantwortung vor und in seinem Gehorsam gegenüber Gott und unterscheidet sich darum wesentlich von der philosophischen Ethik.

Die evangelische Perspektive geht davon aus, dass eine theologische Ethik in der gnädigen Erwählung des Menschen durch Christus verortet ist. Darum sind normativ ethische Ansprüche immer unter die Voraussetzung von Gottes Gnade zu stellen. Dies ist besonders herausfordernd,

wo biblisch-ethische Ansprüche nicht erfüllt oder gar gebrochen werden, wie dies zum Beispiel bei Scheidung und Wiederheirat geschieht. Vorerst ist aber zu klären, wie Ehe aus evangelischer Sicht theologisch gedeutet wird.

3.2.1 Protestantische Ehenorm: „Die Ehe ist eine schöpferbedingte Institution

Auf Luther geht das Wort „die Ehe ist ein weltlich Ding“ zurück. Er hat der Ehe jede Sakramentalität abgesprochen und ihr somit die Möglichkeit, eine heilsvermittelnde Wirkung zu haben, aufgrund seines Rechtfertigungsverständnisses verwehrt. Luther hat Moral und Heilserlangung aus ihrer unheilvollen Verquickung befreit. Das Heil ist nicht mit Hilfe eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels zu erlangen (Leonhardt 2008:426). Luther hat seine Neuentdeckung der Rechtfertigungsgnade bei Augustin bestätigt gefunden. Gnade heisst im augustinischen Verständnis, dass Gott selbst die Erfüllung seines Willens im Menschen wirkt. Allerdings steht dabei weniger die geschenkte Gerechtigkeit in Christus im Vordergrund als die Befähigung und Aktivierung des Glaubenden zu guten Werken (Joest 1996:435). Dies hat in der Spätscholastik zu einer neuen Form des Semipelagianismus geführt. Dieses Denkmodell geht davon aus, dass der Mensch mittels eigener Verdienste, die ihm von Gott angerechnet werden, den Begnadigungsprozess bestätigt und er somit an seiner eigenen Heilserlangung beteiligt ist (Leonhardt 2008:317). Dagegen hat sich Luther aufgrund seiner neuen Erkenntnis gewandt. Er hat erkannt und erfahren, dass mit der Gerechtigkeit Gottes²⁶ die barmherzige und gnädige Annahme des gottfernen Menschen, also Erlösung aus der Macht der Sünde, gemeint ist. Gott spricht den Menschen gerecht und macht ihn somit heilswürdig, unabhängig von seinen Anstrengungen um ein Gott wohlgefälliges Leben (:319). Damit hat Luther im Gegensatz zur katholischen Kirche Rechtfertigung nicht mehr als Heilungsprozess des durch die Erbsünde schwer verwundeten und beschädigten Menschen verstanden, bei dem der Mensch mitwirkt und aufgrund seines Tuns am Ende gerecht gesprochen werden kann. Rechtfertigung ist für ihn neu die Gerechtersprechung des Gottlosen, der in Christus eine neue Kreatur wird (Joest 1996:440; Lehmann 1966:320).

Dieses Heilsverständnis hat aber in der evangelischen Theologie nicht zur Folge, dass es gleichgültig ist, wie man sein Leben und somit als Verheirateter seine Ehe führt. Im Glauben leben meint gemäss der ganzen Bibel, die Gebote Gottes, die alle im Gebot der Liebe zusam-

²⁶ Gottes Gerechtigkeit und menschliche Gerechtigkeit unterscheiden sich fundamental. Menschliche Gerechtigkeit zeichnet sich dadurch aus, dass man erhält, worauf man aufgrund der eigenen Leistung Anspruch hat. Gottes Gerechtigkeit besteht darin, dass er das Heil unabhängig von der menschlichen Leistung schenkt.

mengefasst sind, zu hören und im Leben umzusetzen.²⁷ Die Gebote Gottes grenze ich im Zusammenhang mit der Thematik dieser Arbeit auf den Dekalog und die Bergpredigt ein. In Bezug auf die Ehe haben folglich Aussagen zu ihrer Ausschliesslichkeit sowie zu ihrer Dauerhaftigkeit Gültigkeit.²⁸ Die Gebote, die als Richtlinien für die Lebensführung und somit als Normen zu verstehen sind, wollen aufzeigen, zu welchem Tun der glaubende Christ gerufen ist (Joest 1996:478). Glauben und das Vernehmen der Gebote sowie deren Realisierung im Leben gehören zusammen und sind aufeinander bezogen. Darum stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis der rechtfertigende Glaube und die Gebote zueinander stehen. Gott spricht dem Menschen seine Annahme in Christus zu. Der Mensch antwortet im Glauben und Vertrauen auf diese Zusage. Das Gebot, das den Willen von Gott zum Ausdruck bringt, weist den Weg, zu welchem Verhalten Gott uns führen will. Die Antwort des Menschen auf Gottes Anspruch äussert sich im willigen Hören und somit im Gehorchen, das sich im Tun niederschlägt. Das Besondere dieser in der Reformation begründeten Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Moral liegt darin, dass nicht durch das richtige Verhalten die Rechtfertigung erwirkt wird, sondern dass das Tun eine Folge des geschenkten Heils in Christus ist (:478). Das Tun des Willens Gottes ist folglich Zeugnis vom erfahrenen Heil und hat nicht heilstiftenden Charakter, der zur Vervollkommnung des Menschen beiträgt. Für das Eheverständnis hat dies Folgen, wenn es um das Verfehlen vom Willen Gottes gehen wird. Dies wird unter 3.2.2 besprochen.

Luther hat die Ehe aus der sakramentalen Umklammerung herausgelöst und ihre Bedeutung als eigenen Stand hervorgehoben, der in der Bibel bestätigt wird. Auch wenn man seit der Reformation auf evangelischer Seite die Ehe als irdische Ordnung versteht, geht doch nie der Bezug zum Schöpfer verloren, der diese Ordnung eingesetzt hat. Die Ehe ist eine in Gottes Willen begründete Ordnung, deren Gesetze unabhängig vom Willen derjenigen sind, die sie eingehen. Dass zwei Menschen eine Ehe eingehen, geschieht in der westlichen Kultur aufgrund des subjektiven sich Findens, das im Glauben als göttliche Führung gedeutet wird. In dem aber eine Ehe geschlossen wird, wird die subjektive Seite der persönlichen Entscheidung in einen objektiv gültigen Zusammenhang gebracht, der die zwei bindet (Brunner 1932:341). Als Stand ist die Ehe nach evangelischem Verständnis eine Institution mit Rechtsform (Trillhaas 1970:317). Die Ehe ist aber auch eine Paradiesesstiftung, die mit der Natur des Menschen in seiner Zweigeschlechtlichkeit verbunden ist (Bailey 1963:151). Sie ist somit eine Ordnung, die in den biologischen

²⁷ Lv 19,18; Dt 6,5; Mk 12,29-31; Joh 13,34

²⁸ Gen 1,27. 2,18.24; Ex 20,14.17; Mt 5,33f. 19,3-9; Mk 20,2-12; Lk 16,18; 1 Kor 7,10f

Gesetzmässigkeiten dieser Welt gegründet ist. Zweierlei ist näher zu betrachten, die Ehe als Paradiesesstiftung und die Ehe als Institution.²⁹

Die Ehe hat im christlich-jüdischen Kontext ihre Wurzeln in der Paradiesesgeschichte, die in Genesis 1-2 erzählt wird. Diese stellt zugleich die Geschichte der Schöpfung der Welt und die Erschaffung des Menschen in seiner Zweigeschlechtlichkeit dar. Darum ist die Ehe eine Paradiesesstiftung und somit eine Ordnung vor dem Sündenfall (Thielicke 1966:90). In den ersten zwei Kapiteln der Bibel werden die wichtigsten Wesensmerkmale der Ehe und somit des menschlichen Zusammenlebens beschrieben.³⁰

Heute wird die Ehe in der evangelischen Theologie mehrheitlich als Schöpfungsordnung bezeichnet, ein neuerer Begriff der zwanziger bis dreissiger Jahre des letzten Jahrhunderts (Swarat 1994:1789). Unter Schöpfungsordnung versteht man Formen des menschlichen Zusammenwirkens, die allen kulturellen, volksbedingten oder religiösen Voraussetzungen vorgeordnet sind und unter allen zeitgeschichtlichen Bedingtheiten vorgefunden und gelebt werden. Schöpfungsordnungen betreffen Ehe, Familie, Volk, Staat, Wirtschaft und Kultur. Man nennt sie Schöpfungsordnungen, weil sie Mittel des göttlichen Schaffens auf dieser Welt unter den Bedingungen der Gefallenheit sind (Swarat 1994:1789; Brunner 1932:329).³¹ Van Oyen definiert die Ehe sehr einfach als eine Schöpfungsordnung, in der sich zwei Menschen verschiedenen Geschlechts miteinander in einer gegenseitigen, lebenslangen Partnerschaft verbinden (1960:69). Er

²⁹ Es ist auffallend, dass in evangelischen Ethikwerken nach 1970 die Ehe nicht mehr grundsätzlich theologisch reflektiert wird. Daraus schliesse ich, dass man sich über das Verständnis der Ehe als Schöpfungseinrichtung und als Institution einig ist.

³⁰ Folgende zentrale Wesensmerkmale der Ehe lassen sich aus den Schöpfungsberichten in Gen 1-2 erkennen: Zweigeschlechtlichkeit und Nachkommenschaft (Gen 1,28), Ergänzungsbedürftigkeit (Gen 2,18.22), Ausschliesslichkeit, Hingabe und Sexualität (Gen 2,24).

³¹ Karl Barth hat die Ehe als Schöpfungsordnung unter entsprechungstheologischen Gesichtspunkten reflektiert und mit dem Verständnis der Ehe als Bund in Beziehung gesetzt. Im Zentrum steht die Analogie der Beziehungen zwischen Gott und dem zweigeschlechtlichen Menschen und zwischen Mann und Frau. Einerseits entwickelt er seine Gedanken schöpfungstheologisch von der Ebenbildlichkeit Gottes her und andererseits bundestheologisch mittels der Geschichte von Gottes mit seinem Volk (Barth 1948:361). Er definiert die Ehe als Beziehungsgeschehen, in dem eine umfassende körperliche und seelische Lebensgemeinschaft realisiert wird (Barth 1973:396). Wichtig im Zusammenhang mit Barths entsprechungstheologischem Ansatz ist, dass er in seinem Bundesverständnis der Ehe diese als Schöpfungsordnung Gottes nie ontologisch unauflösbar verstanden hat (Barth 1973:407). Das Verständnis der Ehe als Bund ist im evangelischen Eheverständnis eng mit ihrer Bedeutung als Schöpfungsordnung verbunden und tritt je nach Betonung in den Hintergrund.

legt mit seiner Definition den Schwerpunkt auf das Wesentliche der Ehe, die Gemeinschaft. Denn nach Gottes Einschätzung ist es nicht gut, dass der Mensch allein sei (Gen 2,18). Die Ehe ist eine Verbindung, die aufgrund der menschlichen Natur auf Nachkommenschaft angelegt ist. Für Christen und Juden ist die Ehe eine von Gott gestiftete irdische Ordnung, die bereits zu Paradieseszeiten den Charakter der Ausschliesslichkeit und Exklusivität gehabt hat und darum nicht aufgelöst werden soll. Sie wird im alten Testament durch das fünfte und siebte Gebot des Dekalogs (Ex 20,14.17) bestätigt und geschützt (Bailey 1963:151). Im alten Testament finden sich im Verlauf der Geschichte auch Beispiele der Polygamie. Sie dienten zur Erhaltung der Sippeninteressen, welche höher gewertet wurden als die Monogamie und somit den Ausschliesslichkeitscharakter der Ehe für den Mann vorübergehend aufgeweicht hatten. Im Neuen Testament wird die Einehe vorausgesetzt (Trillhaas 1970:320). Es lassen sich im Neuen Testament keine Ehen finden, die unabhängig vom Menschen im Himmel geschlossen worden sind – die Ehe ist somit eine an die Welt gebundene Ordnung. Es gibt keine Eheprädestination (Barczay 1967:141). Im evangelischen Verständnis wird der Schöpfungsbezug betont. Die Ehe ist in dem Sinne eine Stiftung Gottes, dass Gott grundsätzlich Mann und Frau einander zuordnet. Dies steht im Gegensatz zur katholischen Theologie, die mit Rückgriff auf Gen 2,22 und entsprechende neutestamentliche Stellen (Mt 19,5.6; Eph 5,31) Gott als individuellen Ehestifter³² hervorhebt und damit den sakramentalen Charakter der einzelnen Verbindung untermauert.³³

Die Ehe ist eine Institution. Soziologen definieren Institutionen als Lebensordnungen, die sich im Verlauf der Entwicklung der Kulturen herausgebildet haben und das gesellschaftliche Leben so organisieren, dass dieses auf sinnvolle Weise zusammenwirken und funktionieren kann. Das Individuum findet darin Orientierung und Stabilität. Institutionen haben Öffentlichkeitscharakter und oft haben sie eine Form der Rechtsgestalt angenommen (Eibach 1996:247). Sie sind dem kulturellen Wandel unterworfen und somit gestaltbare, veränderliche Grössen, auch wenn sie keine durch das Individuum erschaffenen Einrichtungen sind. Von der Theologie her betrachtet lässt sich sagen, dass die in der Paradiesesordnung verankerte Ehe eine Institution ist, die für alle Menschen Gültigkeit hat. Denn sie ist als Schöpfungsordnung von Gott auch für die gesetzt, die ihn nicht kennen (Thielicke 1966:120). Der Glaube ist darum nicht konstitutiv für eine Ehe. Auch in diesem Sinne ist die Ehe eine irdische Institution. Als irdische Ordnung hat sie in allen Kulturen eine Rechtsform, unabhängig ob es sich wie früher um das herkömmliche Recht eines Stammes oder einer Grossfamilie oder heute um kirchliches oder staatliches

³² Die Vorstellung von Gott als Ehestifter geht auf den Talmud und Midrasch zurück (Baltensweiler 1967:50).

³³ siehe 3.1.1

Recht handelt (Trillhaas 1970:317). Rechtsgültige Abmachungen waren seit jeher Bestandteil des Eheschlusses zum Schutz von Frau und Kindern vor der Willkür des Mannes und zur finanziellen Absicherung der Frau. Die Ehe als Rechtsordnung kann aber nach evangelischer Betrachtungsweise nicht auf ein Vertragsverhältnis reduziert werden.

Als konstitutiv für eine Ehe gilt auch in der evangelischen Theologie die gegenseitige Zustimmung des Paares, was im Alten Testament und im Judentum begründet ist, wo für den gültigen Eheschluss die Einwilligung der Frau gebraucht wurde (Instone-Brewer 2002:141). Dieser Tradition folgend hat die christliche Kirche nach dem Vorbild des römischen Rechts den Konsens als Basis für eine gültige Ehe betrachtet. Seit Luther wird auf evangelischer Seite betont, dass die Ehe keine private, zweiseitige Angelegenheit ist, sondern der Zustimmung der Eltern bedarf und öffentlich geschlossen werden muss. Damit ist der sich im Verlauf der Zeit entwickelten Unsitte der heimlich geschlossenen Ehen entgegen gewirkt worden (Oyen 1960:309).

Der Reformation verdanken wir auf evangelischer Seite die Betonung der Ehe als weltlicher Institution und irdischem Stand. Gleichzeitig haben die Reformatoren den religiösen Bezug aufrecht erhalten, indem sie die Ehe als eine Stiftung Gottes, die in der ursprünglichen Paradiesesordnung wurzelt, hervorgehoben haben (Schild 1982:339; Thielicke 1966:119). Als Schöpfungsordnung kann die Ehe umgangen und gebrochen werden, auch wenn dies nicht ohne schwerwiegende Konsequenzen für die Betroffenen, die Gesellschaft und die christliche Gemeinde geschieht (Trillhaas 1970:330). Die Bibel mahnt den Menschen zur Treue und fordert ihn unmissverständlich dazu auf, die Ehe nicht zu brechen oder aufzulösen, da dies der Absicht Gottes widerspricht und darum Sünde ist. Sie schliesst aber weder eine Scheidung und somit eine Auflösung der Ehe, noch eine Wiederheirat aufgrund der Realität der Hartherzigkeit des Menschen aus.³⁴

3.2.2 Normenbruch und Umkehr im Zusammenhang mit der Ehe und ihrem Scheitern

In der evangelischen Theologie wird der Bruch von Normen oder Geboten im Zusammenhang mit der Anthropologie und der Rechtfertigungslehre behandelt. Die Missachtung des Willens Gottes wird in der Bibel mit Sündigen gegen Gott und Mitmenschen gleichgesetzt und hat Folgen, die sich über die Generationen der Menschheit fortgesetzt haben.³⁵ Das Verständnis von

³⁴ Ex 20,14.17; Dt 24,1; Mt 5,33f. 19,3-9; Mk 10,2-12; Lk 16,18; 1 Kor 7,10f

³⁵ Exemplarisch soll auf einige wenige Bibelstellen verwiesen sein: Num 5,6; Dt 28,15; Jer 2,13; Joh 15,10.11.23; Röm 1,21.22; 13,10; Eph 2,1.

Sünde ist in der reformatorischen Theologie Voraussetzung für eine theologische Ethik. Darum ist hier zuerst zu klären, was unter Sünde, Verfehlungen oder Sünden verstanden wird, bevor auf das Thema Umkehr und Vergebung eingegangen wird.

Der Mensch ist als Gegenüber Gottes erschaffen worden und Sünde bezeichnet die zerstörte Beziehung des Menschen zu Gott, die sich im Tun durch Missachtung, Ablehnung und Verrat der Liebe Gottes äussert (Härle 2000:326). Sünde ist folglich eine fundamentale Absage an Gott, welcher der Ursprung, Schöpfer und Lebensspender des Menschen ist. Darum bewirkt sie den Tod. Drei wesentliche Momente helfen Sünde zu charakterisieren. Sie ist der treibende Grundmotor des Menschen in allen seinen Handlungen (Röm 7,18-21). Sie hat universellen Charakter und betrifft alle Menschen (Röm 5,12). Sie ist eine Macht, aus der sich der Mensch nicht selbst befreien kann (Eph 2,2; Joest 1996:405). Sünde ist darum theologisch verstanden nicht eine moralische Kategorie. Sie ist nicht das Gegenteil von Tugend, sondern von Glauben (Honecker 1990:59). „Die Sünde ist eine jeder menschlichen Existenz vorgängige Macht mit Verhängnischarakter“ definiert Schnelle treffend die Sünde (2007:263). Darum wird sie auch als Ursünde, Erbsünde oder Grundsünde bezeichnet. Der Begriff der Erbsünde wird in der evangelischen Theologie im Gegensatz zur katholischen Theologie nicht als einen durch den Zeugungsakt vererbaren Defekt verstanden. Vielmehr wird sie als Grundbestimmung des Menschen betrachtet, in der sich der Mensch immer schon vorfindet (Joest 1996:406). Jeder Mensch befindet sich von Beginn seines Lebens an in diesem Machtbereich, ohne dass er für diese Ausgangslage etwas kann. Sünde ist der unheilvolle Zustand der Gottesferne. Trotz dieser Vorfindlichkeit wird der Mensch nicht aus der Verantwortung für sein Tun befreit. Neben dem Verständnis der Sünde als Macht oder Zustand, wird sie auch als konkrete Tat verstanden. Der Zusammenhang von Sünde als Macht und Sünde als Handlung wird im neuen Testament besonders ausführlich im Römerbrief und in den johanneischen Schriften behandelt. Das sündige Tun kommt aber nicht zum Grundzustand des Menschen im Machtbereich der Sünde hinzu, vielmehr behauptet und verfestigt sich die Ursünde in der Tat (Joest 1996:408).

Der Christ ist aufgrund von Jesu Tod und Auferstehung durch den Glauben aus dem Machtbereich der Sünde befreit und in den Herrschaftsbereich Gottes gestellt. Er ist eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17). Er hat aber immer noch die Fähigkeit, Taten zu vollbringen, die nicht zu Gottes Verherrlichung dienen und somit den Absichten Gottes entgegenstehen. Er kann sich verfehlen und somit vor Gott schuldig werden (1 Joh 1,8). Joest spricht von einem Zurückfallen in alte Gebundenheiten (1996:484). Tatsünde als Rückfall in Gebundenheit und somit als Rückfall in einen Machtbereich ist aber missverständlich. Denn von Sünde als dem Ausdruck eines Machtbereichs kann hier nicht mehr gesprochen werden. Vielmehr ist von Verfehlungen, Übertretun-

gen oder von Fehlverhalten von den Kindern Gottes zu sprechen. Es wird damit das verkehrte Tun, das gegen Gottes Willen gerichtet und darum eine Form von Ungehorsam ist, bezeichnet und in den ethischen Zusammenhang gesetzt (Umbach 1999:66).³⁶

In diesen Bezugsrahmen ist der leidvolle Weg des Scheiterns einer Ehe von Christen zu stellen. Ehescheidung ist grundsätzlich eine Unordnung, wenn auch eine zivilrechtlich geordnete und steht somit der Ehe als einer von Gott gesetzten Ordnung entgegen (Barth 1973:408). Scheidung als Resultat vieler grösserer und kleinerer Beziehungsverletzungen ist Tatsünde, da sie die ursprüngliche Absicht Gottes mit der Ehe verfehlt. Sünden als Verfehlungen werden bezüglich ihrer Schwere auch in der evangelischen Theologie und Ethik unterschiedlich bewertet. Scheidung gilt als eine grosse Verfehlung und zwar gemessen am Grad der zerstörerischen Auswirkung, die sie auf das Leben der Mitbetroffenen hat. Sie ist lebensfeindlich, da sie fundamental die Lebensexistenz der Betroffenen – dazu sind im Wesentlichen die Familienmitglieder zu zählen – bedroht, verletzt und zerstört. Die Folgen davon hat die gesamte Gesellschaft zu tragen. Darum ist klar, der Ehe ist Sorge zu tragen, sie soll nicht zerstört und in der Folge geschieden werden. Trotzdem scheitern Ehepartner an diesem Anspruch. Was heisst Umkehr und Vergebung für Christen, die in der Ehe Gottes Absicht verfehlen?

So wie Sünde und Sündenerkenntnis sind auch Umkehr und Vergebung theologische Begriffe. Der Mensch kann sich nur von der Vergebung her als Sünder vor Gott erkennen, indem ihm Gott offenbart, dass er sich nicht selbst aus den Verstrickungen der Sünde befreien kann und er somit auf Gottes erlösendes Eingreifen in Christus angewiesen ist (Gestrich 2003:179). Die Sündenerkenntnis bewirkt die Erfahrung des Sünderseins und ist somit Selbsterkenntnis im Angesicht Gottes. Sie ermöglicht, dass Gottes Ruf zur Umkehr gehört werden kann. Dies gilt insbesondere auch für den Gott bereits zugewandten Menschen. Dass unsere Verfehlungen in Christus bereits getragen sind, ist Voraussetzung zur Umkehr. Theologisch gesprochen meint Umkehr, dass der Mensch sich Gottes Urteil aussetzt und seine Schuld erkennt und sich Gott wieder zuwendet (Hahn 1999:220). Scheidung ist das Endresultat einer Verkettung von Verfehlungen, meist über Jahre. Umkehr meint in diesem Zusammenhang den Weg, sich für sein Handeln vor Gott zu verantworten. Sie beinhaltet das Wahrnehmen des eigenen Verhaltens, dessen Reflexion und die Einsicht, dass der Weg zur Trennung und die daraus folgende Scheidung gegen Gottes

³⁶ Ich verweise hier auf die Dissertation von Helmut Umbach, der ausgehend von Luthers „simul justus et peccator“ mittels Paulustexten den Unterschied zwischen dem Machtbereich der Sünde und dem Sündigen von Christen herausarbeitet. Eine wichtige Schlussfolgerung ist, dass Christen sich gegen Gottes Willen verfehlen können, aber dadurch nicht aus dem Machtbereich Gottes herausfallen (Umbach 1999:314f).

Willen gerichtet und darum als Ungehorsam zu identifizieren sind. Nicht erst die Wiederheirat ist Sünde. Zu Umkehr gehören Reue und das Bedauern darüber, den anderen verletzt zu haben. Ebenso sind der Wunsch, den zugefügten Schaden wieder gutzumachen und die Absicht, die Beziehung wiederherzustellen sowie dem Gegenüber wieder mit Achtung zu begegnen, dazuzuzählen (Scheiber 2006:312). Umkehr ist die Voraussetzung für die Vergebung von Verfehlungen und somit konstitutiv.

Busse und Umkehr werden oft in eins gesetzt, da sie als Folge der Sündenerkenntnis verstanden werden. Umkehr und die daraus resultierende Vergebung sind in den evangelischen Kirchen nicht wie in der katholischen Kirche in einem vorgegebenen Bussakrament geregelt, auch wenn manche Kirchen Bussfeiern anbieten. Trotzdem ist die Vollmacht der Vergebung der Sünden ein zentraler Auftrag des Leibes Christi (Hahn 1999:46). Er lässt sich aber nicht auf die Institution Kirche und ihre Amtsträger beschränken. Die Vollmacht der Vergebung ist kein Machtmittel zur Kontrolle und Beherrschung von Menschen. Sie ist auch kein pädagogisches Mittel zur Erziehung der Gemeindeglieder. Vielmehr hat sie ihre Rückbindung an Christus. Von dort her haben Amtsträger und grundsätzlich alle Christen den Auftrag Sünden zu vergeben (Scheiber 2006:101). Vergebung in der Vollmacht des Christus ist darum Dienst am sündenbeladenen Menschen, der Gott sucht. Sie hat somit vorrangig seelsorgerlichen Charakter. Der Auftrag der Sündenvergebung hat aber auch seine Grenze. Wer sich Christus verschliesst, dem kann keine Vergebung zugesprochen werden (Mt 12,31f; Hahn 1999:47). Denn Vergebung hat mit dem Glauben an Christus zu tun, der stellvertretend die Sünde des Menschen auf sich genommen hat. Wo aber die konstitutiven Bedingungen erfüllt sind, darf die Vergebung nicht vorenthalten werden. Dies gilt auch im Falle einer Scheidung und Wiederheirat. Denn in der Vergebung geht es zuerst um die Bereinigung der Schuld vor Gott.

In der Vergebung gewährt Gott dem Sünder die Tilgung seiner Schuld (Kol 2,14). Sie wird nicht mehr angerechnet, auch nicht im Gericht (Joh 5,24; Röm 5,9). Die ethische Schwierigkeit ergibt sich für uns darin, wo wir die Vergebung durch Gott sofort auf die zwischenmenschliche Beziehung übertragen. Bei der Vergebung zwischen Menschen geht es immer um die Vergebung von Verfehlungen oder bösen Taten, die jemandem angetan wurden (Askani 2002:683). Vergebung setzt voraus, dass Fehlbare in der Umkehr zu Gott ihre Schuld erkennen und in Bezug auf die menschlichen Beziehungen den Willen zur Versöhnung bekunden und diesen in die konkrete Tat umsetzen. Darum erwarten wir in Bezug auf eine gescheiterte Ehe die Bereitschaft zur Wiederherstellung der Beziehung. Aber ist mit Umkehr und darin eingeschlossen der Wille zur Versöhnung in jedem Fall die Wiederherstellung einer gescheiterten Ehe gemeint? In erster Linie bedeutet aus der Vergebung Gottes zu leben, die Realität des Scheiterns mit allen Implikationen

anzunehmen. Das heisst vorrangig, dass Christus die Schuld an einer zerbrochenen Beziehung am Kreuz getragen und getilgt hat. Daraus folgt, dass der Andere nicht weiter in seiner Schuld festgehalten, sondern losgelassen wird. Vergebung der Schuld hebt aber nicht zwangsläufig die Konsequenzen der Schuld zwischen Menschen auf. Im besten Fall ist eine Versöhnung in dem Ausmass möglich, dass eine Erneuerung der Beziehung und eine Rückkehr zum verlassenen Partner möglich wird. Der Wille zur Versöhnung kann aber auch aufgrund einer unüberwindbaren Zerstörung der Vertrauensbasis in die Scheidung führen und damit für beide einen Neuanfang und ein Leben in Frieden ermöglichen. Vergebung und Versöhnung zwischen Menschen darf nicht mit Wiederherstellung oder Wiedergutmachung gleichgesetzt werden, denn streng genommen verdient nur das Zerstörte und das Nicht-Wieder-Gutzumachende Vergebung (Askani 2002:683). Sündiges Verhalten und die daraus resultierenden Konsequenzen sind eine unter Christen noch vorhandene, aber durch Christus getragene Not, für deren Zurückdrängung jeder Einzelne mit berechtigter Hoffnung kämpfen darf und soll, im Vertrauen darauf, dass dieses Problem im zukünftigen Reich Gottes nicht mehr existieren wird (Gestrich 2003:172). Schuld und Vergebung führen zur Frage nach den Grundzügen des evangelischen Gnadenverständnisses und seiner Anwendung auf das Scheitern einer Ehe.

3.2.3 Evangelisches Gnadenverständnis angewendet auf die Ehe und ihr Scheitern

Das evangelische Gnadenverständnis gründet bis heute in der Rechtfertigungslehre, die auf Luthers Kampf um einen gnädigen Gott zurückgeht. Es ist in seinen Grundzügen von den Reformatoren Zwingli und Calvin übernommen worden und hat sich bis heute in seiner Hauptaussage nicht wesentlich verändert.

Luthers Suchen nach persönlicher Heilsgewissheit hat ihn zur Überzeugung geführt, dass der Mensch trotz aller Anstrengung um ein Gott gefälliges Leben, seine Sünde nicht bezwingen kann. Als katholischer Mönch hat er in seinen hoffnungslosen Bemühungen um Selbstverbesserung existentiell erlebt, dass die Gnade Gottes mehr sein muss als, wie die katholische Kirche lehrte, eine Starthilfe für ein Leben nach Gottes Willen. Er hat erfahren, dass der Mensch nicht fähig ist, diesen aus sich selbst heraus zu erfüllen (Leonhardt 2008:318). Gnade wird für Luther aufgrund seiner theologischen Erkenntnisse aus dem Römerbrief die Befreiung davon, selbst einen Beitrag zur Rechtfertigung leisten zu müssen. Gnade heisst für ihn, dass Christus das Heil des Menschen bewirkt hat und dieses durch nichts ergänzt werden kann. Der Glaube allein genügt. Allerdings darf der Glaube nicht als Bedingung für die Rechtfertigung verstanden werden, als ob er eine menschliche Leistung wäre. Glauben lässt sich nicht machen, er ist Gottes Werk

im Menschen. Der Glaube ist als das Geschenk von Gottes bedingungsloser Annahme zu verstehen, aber Gott zwingt niemanden dazu, dieses Geschenk anzunehmen, es kann zurückgewiesen werden (Joest 1996:467). Die Annahme des Glaubens begründet eine personale Beziehung zu Gott. Dieser Aspekt hat auch in der evangelischen Theologie seine Wichtigkeit. Glaube ist nicht auf ein Für-Wahr-Halten der Gotteslehre reduziert.

Die Rechtfertigung aus Gnade hat in der evangelischen Theologie eine stark forensische Bedeutung und hängt direkt mit Gottes Gerechtigkeit zusammen, die darin besteht, den Menschen aus dem Machtbereich der Sünde zu befreien und in die heilvolle Gemeinschaft mit ihm zu stellen (Scheiber 2006:53). Die Ablehnung eines Zusammenhangs von eigener menschlicher Leistung und der geschenkten Rechtfertigung durch die Gnade hat ihren Ursprung in Luthers Verständnis der Anthropologie und seiner Einordnung der Rolle der Vernunft. Er hat das philosophische Menschenverständnis radikal von der biblischen Anthropologie getrennt. Ersteres gesteht der menschlichen Vernunft in der Erkenntnis des Guten und der daraus resultierenden Lebensgestaltung eine bedeutende Rolle zu (Leonhardt 2008:265). Evangelische Theologie bewertet die Rolle der Vernunft aufgrund des Sündenverständnisses dahingehend, dass die Vernunft von der Sünde vollständig durchdrungen und korrumpiert ist und darum der vernünftige Mensch nicht fähig ist, das Gute und in diesem Zusammenhang auch Gott zu wählen. Das evangelische Gnadenverständnis betont die Begnadigung des Sünders um Christi Willen. Gottes Gerechtigkeit ist in Christus umgesetzt, da an ihm das Gericht Gottes vollzogen worden ist und darum den Gläubigen nicht mehr trifft (Barth 1951:262). Darum ist die Annahme des Sünders durch Gott nur in Christus gegeben und begründet die wieder hergestellte Beziehung des Menschen zu Gott. Die Gnade macht aber nicht nur in Christus gerecht, sondern sie bewirkt auch die Lebenserneuerung und hat ihre Wirkung auf die Werke des Menschen. Leben im Glauben an Christus ist aber kein Besitz, den man hat und darum genau definieren kann. Rechtfertigung verändert das Leben ein Leben lang. Das Leben in der Nachfolge äussert sich im Tun der Liebe, dem Hören auf Gottes Gebot sowie der Bereitschaft zur Umkehr, wo Gottes Gebot zur Sündenkenntnis führt (Joest 1996:473). Gottes Gnade und sein Wille, der in den Geboten zum Ausdruck kommt, hängen zusammen. Was heisst dies in Bezug auf die Ehe und ein mögliches Scheitern, das in der Scheidung endet?

Evangelische Theologie tut sich aufgrund ihres Gnadenverständnisses mit dem Scheitern einer Ehe schwer. Im Umgang mit dem konkretem Scheitern spielen nicht nur Fragen der Dogmatik sondern auch der Ethik eine wichtige Rolle. Aufgrund des evangelischen Eheverständnisses ist eine Ehe keine ontologische Wirklichkeit, sondern eine Institution und eine Schöpfungsordnung. Sie ist darum auflösbar, auch wenn dies nicht der Absicht Gottes für eine Ehe ent-

spricht. Daraus ergibt sich folgende Schwierigkeit. Einerseits ist der glaubende Mensch durch Christus vorbehaltlos gerechtfertigt und von Gott von seiner Schuld und Sünde frei gesprochen. Theologisch gesprochen ist eine Scheidung eine Sünde mit schwerwiegenden Folgen, die Gott vergibt, wie jede andere Sünde auch. Andererseits verfehlt der Mensch den Willen Gottes, wenn er sich scheiden lässt und möglicherweise wieder heiratet. Denn dies ist ein Verfehlen von Gottes Gebot, das korrigiert werden könnte, das aber der zur Scheidung entschlossene Mensch nicht korrigieren will. Die ethische Schwierigkeit liegt dabei darin, dass auch für Ehepartner gilt, dass im neuen Testament zur Vergebung und Versöhnung eingeladen und aufgefordert wird (Eph 4,32) und unser Vergeben an Gottes Vergebung gebunden wird (Mt 6,14.15). Es soll sogar auf Sühne und Wiedergutmachung (Mt 18,23ff) oder Ausgleich (Lk 6,35) verzichtet werden (Härle 2000:323). Gescheiterte Eheleute könnten umkehren, sich Gottes Willen beugen, sich versöhnen und im Leben lernen, den Ehepartner zu lieben. Es besteht folglich eine grosse Spannung zwischen der theologischen Wirklichkeit der Annahme des Sünders durch Gott und des Menschen Unfähigkeit, auch als Angenommener Gottes Willen zu tun. Hier liegt die Schwierigkeit, evangelische Theologie und Ethik zusammenzubringen und Gnade auf das Thema Scheidung und Wiederheirat anzuwenden. Die Annahme des Menschen durch Gottes Gnade wird aber in der evangelischen Theologie höher gewichtet als das Sündigen, so dass das Fehlen des Christen immer unter dieser Voraussetzung beurteilt wird. Die ethische Forderung Gottes an Ehepartner wird dadurch nicht abgeschwächt, aber das Gesetz hat eine neue Funktion. Es hilft uns, unsere Handlungen zu beurteilen, aber unter der Voraussetzung der Begnadigung (Gestrich 2003:169). Das Gesetz kann darum nicht mehr zur Selbstrechtfertigung des Menschen eingesetzt werden, um festzustellen, ob und wie man annehmbar für Gott ist oder welche Leistungen man von Gott für sein richtiges Verhalten erwarten kann. Das Handeln als Christ ist, wie Karl Barth deutlich macht, in der Gnade Gottes verortet (1958:594). Somit ist auch das Scheitern im Leben und das Verfehlen von Gottes Willen als mögliche Handlungsweise des Menschen unter den Voraussetzungen der Gnade zu beurteilen.

Es zeigt sich, dass Gnade auch im Zusammenhang mit der Sünde der Scheidung und Wiederheirat sich in der evangelischen Theologie grundsätzlich anders gestaltet als in der katholischen. Die Verlorenheit des Menschen lässt sich durch ein Gott wohlgefälliges Leben entsprechend den zehn Geboten und der Bergpredigt weder aufheben, noch verbessern oder korrigieren. Der Mensch trägt auch als Christ nichts zu seinem Heil bei. Nur die Gnade schafft den neuen Menschen in Christus und somit grundlegend neue Voraussetzungen (Röm 6,4; 2 Kor 5,17f; Gal 6,15). Das heisst, der Grundzustand der Verderbtheit ist in Christus beseitigt und das Grundproblem der Sünde ist für Gott ein für alle mal aus der Welt geschafft. Aus dieser Perspek-

tive wird mit den Verfehlungen und Tatsünden umgegangen. In der Konsequenz müsste dies heissen, dass Scheidung von Gott vergeben und eine Wiederheirat als Folge der Vergebung nicht ausgeschlossen wird. Allerdings hat man dieses Verständnis in der evangelischen Theologie aus Angst vor den Konsequenzen lange nicht auf das Problemfeld Scheidung und Wiederheirat angewandt, da die Theologie die „Freiheit eines Christenmenschen“ nicht von der „Freiheit des Fleisches“ zu unterscheiden wusste, wie Brunner bereits vor über sechzig Jahren festgestellt hat (1932:339).

3.2.4 Einfluss von Jesu Umgang mit Gescheiterten auf das evangelische Sünden- und Gnadenverständnis

Jesu Umgang mit Sündern und gescheiterten Menschen wirkt sich auf das evangelische Sünden- und Gnadenverständnis grundsätzlich dahingehend aus, dass Sünde durch Christus vergeben ist. Das Gericht, das den Menschen vor Gott schuldig spricht, ist an Christus vollzogen worden. Das Gericht an Christus wird zur Gnade Gottes, da in Christus nicht nur die Verfehlungen des Menschen getragen sind, sondern Gott den Menschen aus seinem Sumpf herauszieht und ihn befähigt, das zu tun, was er befiehlt (Barth 1951:265). In der evangelischen Dogmatik ist der Umgang Jesu mit Sündern gut durchdacht. Auf die evangelische Ethik hatte Jesu Umgang jedoch in Bezug auf gescheiterte Eheleute bis in die siebziger Jahre wenig Einfluss genommen. Dies hing unter anderem mit der Rechtspraxis zusammen, die vom Schuldprinzip bei Scheidung ausging. Ausser bei Brunner und bei Barth – letzterer hat im Rahmen seiner Dogmatik im Speziellen ausführlich die Perikope aus Johannes 8 mit der Ehebrecherin bedacht (Barth 1951:263-265) – wurde Ehescheidung als Sonderverfehlung mit Sonderkonsequenzen für die Betroffenen behandelt. Das konnte heissen, dass mit Scheidung und Wiederheirat auf gesonderte Weise umgegangen und der Umgang mit dieser Sünde einer besonderen Prüfung unterliegen musste (Oyen 1960:299f). Es kam auch zu kasuistischen Empfehlungen, die bis heute einer theologischen Prüfung nicht Stand halten (Trillhaas 1970:329f). Der Umgang mit Scheidung und Wiederheirat führte in der Ethik spätestens nach den Siebziger Jahren mit Rückgriff auf das barmherzige Verhalten Jesu gegenüber Gescheiterten zu einer mehrheitlich liberalen Haltung, welche tendenziell die Vergebung dieser Schuld allzu leicht nahm. Dies wurde ohne Zweifel durch die veränderte Haltung der Gesellschaft gegenüber der Sexualität begünstigt und durch eine veränderte Rechtspraxis unterstützt, die vom Schuld- zum Zerrüttungsprinzip gewechselt hat, was der Realität einer gescheiterten Ehe näher kommt und auch theologisch dem Denken des neuen Testaments näher steht (Thilo 1978:268).

Der Einfluss von Jesu konkretem Umgang mit Gescheiterten und Sündern auf das evangelische Sünden- und Gnadenverständnis ist unbestritten aber auf die ethische Anwendung in Bezug auf Scheidung und Wiederheirat uneinheitlich und auch widersprüchlich. Die divergierenden und heterogenen Ansichten und Empfehlungen im Verlauf der Zeit zeigen, dass innerhalb der evangelischen Theologie eine Unsicherheit zu dieser Thematik besteht.

3.3 Evangelikale Perspektive

Um die evangelikale Theologie beschreiben zu können, ist es wichtig zu wissen, dass die Evangelikalen transkonfessionelle Gruppierungen sind, die sich als geistliche Erneuerungs- und Frömmigkeitsbewegung verstehen (Hille 1992:562). Ihre Anzahl beläuft sich weltweit auf 150 Millionen. Sie sind oft in evangelischen Kirchen eingebunden, jedoch stark der evangelikalen Bewegung verpflichtet (Geldbach 2004:1188). Die Evangelikalen haben aber auch ausserhalb der evangelischen Landeskirchen eigene Gemeindeverbände und Missionsgesellschaften sowie theologische Hochschulen gegründet, die sich zum Teil stark voneinander unterscheiden. Sie werden folglich nicht als homogene Bewegung wahrgenommen. Ihre Basisarbeit wird auf der ganzen Welt weitgehend im Rahmen der regional, national oder kontinental organisierten evangelischen Allianz geleistet (Hille 1992:561).

Evangelikale Theologie stützt sich im deutschsprachigen Raum weitgehend auf die positive Theologie ab. Kennzeichnend für evangelikale Theologie ist ihre kritische und ablehnende Haltung gegenüber der liberalen Theologie wegen deren Bibelkritik. Evangelikale Theologie hebt das Gnadenverständnis der ausschliesslichen Heilsbedeutung von Christi stellvertretendem Sühnetod hervor und betont, dass zu Gottes gnadenvollem Rettungswerk in Christus der persönliche Glaube und somit die eigene Bekehrung und ein Leben in der Heiligung gehören (Geldbach 2004:1189). Evangelikale Theologie zeichnet sich dadurch aus, dass der Bibel die höchste Autorität zugemessen wird und sie von Gottes Geist inspiriert und darum normativ für die Lehre und das Leben der Christen ist (Hille 1992:562). Über das Verständnis der Inspiration sowie der Irrtumslosigkeit der Bibel gehen die Meinungen auseinander, nicht aber darüber, dass die Bibel ausschliesslich und unmittelbar als Norm und Quelle verstanden wird. In diesem Sinne ist evangelikale Theologie biblizistisch, da sie die Bibel als „in allen Fragen des Glaubens, der Lehre, des Handelns und der persönlichen Frömmigkeit ... als das geschichtlich offenbarte Wort Gottes in ihrer Ganzheit“ versteht, und sie darum im Lebensvollzug für den Glaubenden verbindlich ist (Karpp 1980:478). Daraus resultiert, dass die Ethik direkt aus dem alten und neuen Testament, insbesondere von den zehn Geboten, dem neu ausgelegten Gesetz Gottes in der Bergpredigt und weiteren Jesus- und Briefworten abgeleitet wird.

Es wird vorrangig innerbiblisch argumentiert, denn die Bibel legt sich durch die Bibel aus. Dabei wird aber der geschichtliche und kulturelle Kontext vernachlässigt.

3.3.1 Evangelikales Normenverständnis: Die Ehe ist ein Bund

Das evangelikale Normenverständnis der Ehe baut einerseits auf dem evangelischen auf und stützt sich andererseits auf dem katholischen Eheverständnis ab. Mit der evangelischen Theologie geht man darin einig, dass die Ehe eine Schöpfungsordnung ist, die in Anlehnung an Luther als ein weltlicher Stand verstanden wird, der von Gott geschaffen und in der Schöpfung eingesetzt worden ist (Burkhardt 2008:71). Die christliche Ehe unterscheidet sich darum formal nicht von nicht christlich geschlossenen Ehen. Mit der katholischen Lehre werden die Heiligkeit, der Bündnischarakter und in diesem Zusammenhang die Unauflöslichkeit der Ehe betont. Entgegen der katholischen Lehre wird basierend auf der evangelischen Theologie die Ehe nicht im Sinne der Heilsvermittlung als übernatürliches Gnadenmittel verstanden (Bockmühl 1999:123). Das evangelikale Eheverständnis ist uneinheitlich. Traditionellerweise wird der Bündnischarakter der Ehe und somit die Unauflöslichkeit hervorgehoben und stark gewichtet. Es gibt aber in der neueren Forschung auch einzelne Stimmen, die den Vertragscharakter der Ehe betonen. Sie verstehen die Ehe als rechtsgültige Vereinbarung mit Rechten und Pflichten, die unter gewissen Umständen aufgelöst werden kann. Beide Sichtweisen sollen darum dargestellt werden, beginnend mit dem traditionellen Verständnis des Ehebundes und dessen Unauflöslichkeit.

Als eine Verbindung, die Christen in Verantwortung vor Gott eingehen, wird die Ehe in Anlehnung an Mal 2,14-16 als ein Bund Gottes erkannt. „Wir sprechen bis heute vom ‚Ehebund‘“, schreibt Schirmacher (2002:205). Er geht davon aus, dass Gott in der Schöpfung nur innerhalb eines Bundes handelt und darum setzt er Schöpfungsordnung mit Bund gleich (2006:221). Bräumer und Cornes begründen das Bundesverständnis damit, dass Gott Ehestifter ist und wie ein Ehevermittler Mann und Frau zusammenbringt (Cornes 1993:66.68; Bräumer 1990:23). Burkhardt argumentiert, dass die neue Verwandtschaftsbeziehung zwischen Mann und Frau, besiegelt durch den Geschlechtsverkehr, die Ehe zum Bund macht (1996:91). Hempelmann bekräftigt diese Sicht mit der Begründung des Bundes als Rechtsinstitut, dessen Zeichen der Geschlechtsverkehr, das Ein-Fleisch-Werden (Gen 2,24), ist (2003:42). Entscheidend ist, dass für alle Autoren, die vom Bundesverständnis der Ehe ausgehen, damit deren Unauflöslichkeit ausgesagt ist. Was aber wird unter einem Bund (tyrIII B),, verstanden, wie er in der Bibel geschildert wird?

Exkurs: Bund

Im Alten Testament ist tyrIIIb .³⁷ der wichtigste Begriff, um das Verhältnis von Gott zum Menschen zu bestimmen. tyrIIIb . wird aber auch zur Schilderung von Beziehungsverhältnissen zwischen Menschen verwendet. Bündnisse konnten zwischen Privatpersonen, Sippen, Stämmen oder Völkern geschlossen werden (Hertzberg 1962:287). Ein Bundesschluss regelte ein rechtlich unsicheres Verhältnis zwischen zwei Partnern. Er wurde zwischen zwei ungleichen Partnern errichtet, das heisst, ein Mächtigerer stand einem Schwächeren gegenüber (Betz 1992:326). Er beruhte folglich nicht auf einem gegenseitigen Abkommen. Der Ausdruck „Bund“ steht in Verbindung mit Erwählen, Bestimmen und Verpflichten (Weinberg 1973:783). Der hebräische Ausdruck tyrIIIb . kann aber nicht wörtlich wiedergeben, was wir mit Bund übersetzen. Er kann auch mit Vertrag, Abmachung oder Stiftung übersetzt werden. Je nach Akzent sagt er etwas über die Selbstverpflichtung dessen aus, der den Bund gewährt, oder über die Forderung an den Bundespartner, dem er auferlegt wird (Perlitt 1985:566). Eine tyrIIIb . wurde durch einen Eid bestätigt (Weinberg 1973:784). Bünde waren auf Treue hin angelegt und hatten „ewige Gültigkeit“ (Mal 2,14). Darum gehören zur Bundeterminologie Ausdrücke wie „anhangen“, „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele“ (Dt 5,6; 2. Kön 23,3). Diese Wendungen sind aber nicht nur auf das Verhältnis zu Gott bezogen sondern finden sich auch in hethitischen und assyrischen Verträgen (Weinberg 1973:789). Obwohl Bünde „ewige Gültigkeit“ hatten, lassen sich in altorientalischen und griechischen Urkunden nachweisen, dass Bünde aufgrund von Bundesbrüchen (Ex. 34,2; 2 Kön 11,17) oder aufgrund von Anordnungen erneuert wurden (Weinberg 1973:793). Zum Schliessen eines Bundes gehörten verschiedene Merkmale: Die Bundesurkunde, die durch einen Eid bekräftigt wurde (Ex 24,7f; Dt 26,16f), die Opferzeremonie (Ex 24,8) und manchmal die Errichtung eines Bundeszeichens (Gen 17,10; 31,51f). Ein Bund wurde schriftlich festgehalten indem er auf Stein, Ton oder in einer Schriftrolle aufgezeichnet wurde (Ex 24,7.12; 31,18; Weinberg 1973:793). Es wurden nicht nur die Abmachungen festgehalten, sondern auch die Folgen bei deren Nichteinhaltung (Dt 11,26f). Ein Bund wurde errichtet oder geschnitten“ (Gen 15,10.17; Jer 34,18f). Diese Wendung steht im Zusammenhang mit der den Bund begleitenden Zeremonie, wobei ein Opfertier zerteilt wurde. Darin klingt ein altorientalisches Ritual an, dass solche Zer-

³⁷Weitere Ausdrücke für Bund sind hla , twd (Weinberg 1973:785). Die traditionelle Übersetzung von tyrIIIb geht auf die lateinische Übersetzung zurück, die foedus oder pactum einsetzte. Die LXX verwendet nur diaqh , kh (Hübner 1985:565).

stückelung dem drohte, der sich nicht an den Bund hielt (Perlitt 1985:566). Der Ausdruck für das Verletzen eines Bundes ist den Bund brechen (Gen 17,4; Lev 26.15.44; Deut 31.16.20; Jer 11,10; Ez 17,15f) oder übertreten (Deut 17,2; Jos 7,11; Ri 2,20; Hos 6,7. 8,1) und hatte, wie die Zerteilung des Opfertieres zeigt, schwerwiegende Konsequenzen. Bundeszeichen wurden von Gott bei wichtigen Geschichtsetappen aufgerichtet. Dazu gehören der Sabbat nach Beendigung der Schöpfung, der Regenbogen nach der Sintflut als Zeichen, die Schöpfung nicht mehr zu vernichten, die Beschneidung und die Bundestafeln als Zeichen der Erwählung (Weinberg 1973:791). Im Neuen Testament ist das Abendmahl das Bundeszeichen. Im Gegensatz zu den alttestamentlichen Bündnissen, die an Bedingungen gebunden waren, hebt sich der neue Bund durch seine Voraussetzungslosigkeit ab. Er befreit von Sünde und Schuld und ermöglicht durch den heiligen Geist zur dankbaren Nachfolge in Liebe und Treue gegenüber Gott, ohne dass diese als Bedingung des neuen Bundes gilt (Gäckle 1992a:327).

Bundesschlüsse in der Bibel sind in die Rechtsgepflogenheiten des altorientalischen Kontexts eingebettet, die bis in die Zeit des Neuen Testaments reichen. Dies gilt für private Bündnisse wie ein Eheschluss oder Abkommen zwischen Familien, Sippen, Staaten und Völkern sowie auch für göttliche Bundesschlüsse. Das Besondere an den Bündnissen, die Gott mit einzelnen Menschen und mit seinem Volk geschlossen hat, liegt in der Selbstverpflichtung Gottes, mittels der er trotz Bundesbrüchen seitens seiner Bündnispartner in ewiger Treue an den geschlossenen Bündnissen festhält und die Fehlenden nicht vernichtet (Jer 5,7-8; Spr 2,16.17; Hes 16,8; Mal 2,10-16).

Eine Ehe wurde bis in die Zeit des neuen Testaments nach dem Vorbild eines Bundes geschlossen. Allerdings unterschied sie sich wesentlich in der Art des Bundesschlusses. Es wurden keine Tiere geopfert. Das Einverständnis der Braut war Bedingung für eine Ehe (Gen 24,58; Ri 14,7), was auf eine gewisse Gegenseitigkeit in der Beziehung hinweist. Es wurde ein Brautpreis bezahlt (Gen 31,41; 34,12; Ex 22,15) und die Braut erhielt eine Mitgift, die ihr im Falle einer ungerechtfertigten Verstossung als finanzielle Sicherheit diente (Bardtke 1956:997). Ein Mann war verpflichtet, seine Frau zu ernähren, zu bekleiden und sexuelle Gemeinschaft mit ihr zu pflegen (Ex 21,10). Eine Ehe konnte aufgrund des Willens des Mannes mittels eines Scheidungsbriefes aufgelöst werden (Dt 24,1,f). Dieser räumte der Frau und dem Mann das Recht ein, sich wieder zu verheiraten. Ehelosigkeit war im altorientalischen, jüdischen Kontext keine Lebensmöglichkeit, bedeutete doch die Ehe „die Form zur Verwirklichung des vollen Menschens“ (Falk 1982:313).

Das traditionell evangelikale Verständnis der Ehe als Bund hat zwei wichtige Standbeine. Zum ersten Pfeiler gehören Jesu Äusserungen zu Ehe und Scheidung in den synoptischen Evangelien mit Referenz auf zwei alttestamentliche Textstellen (Gen 1,27; 2,24), die gemäss Jesus den ursprünglichen Willen Gottes verdeutlichen (Mk 10,9; Mat 19,6), sowie Paulus Ausführungen zu Ehe und Scheidung (Röm 7,2f; 1 Kor 7,10f). Aufgrund von Jesu Auslegung von Gen 1,27 und 2,24 wird von den Evangelikalen die Eheverbindung ontologisch als neue Wirklichkeit gedeutet, in der zwei Menschen eine neue Individualität im Sinne einer personhaften Einheit bilden (Haacker 1971:32). Aus diesem Seinsverständnis folgt die Unauflöslichkeit der Ehe. Der zweite Pfeiler ist das Bundesverständnis, das sich auf alttestamentliche Gottesbünde und den neuen Bund abstützt. Gottes unverbrüchliche Treue gegenüber dem sündigen, ehebrecherischen Volk und den einzelnen Sündern wird mit dem Bild der Ehe veranschaulicht (Jer 2; Hos 2; Ez 16) und zum Vorbild und Massstab für die Beziehung von Mann und Frau (Schirrmacher 2002:206). Dabei werden der Treuecharakter und damit die Dauerhaftigkeit betont, die unweigerlich die Unauflöslichkeit der Ehe implizieren. Denn Gott hasst den Treuebruch (2 Chr 29,6; Mal 2,15f.16). Im Neuen Testament wird das Christusverhältnis zur Gemeinde als Grundlage von Gottes neuem Bund zum Menschen (2 Tim 2,13), im Bild der ehelichen Treue und Hingabe dargestellt (Eph 5, 21f). Darum folgert Bockmühl – und mit ihm gehen viele Autoren sowie ein grosser Teil der evangelikalen Verantwortungsträger einig – : „Die Unauflöslichkeit der Ehe ist es auch allein, die zum Geist des Neuen Testaments passt“ (2006:56).

Zu anderen exegetischen Schlüssen kommen David Instone-Brewer, Craig S. Keener und Jay E. Adams. Für sie ist der Ehebund unter gewissen Voraussetzungen auflösbar. Instone-Brewer setzt beim kulturellen Kontext des Volkes Gottes an. Er zeigt auf, dass die damaligen altorientalischen Rechtsbestimmungen für Bundesschlüsse und damit auch für Ehebünde eine sehr grosse Ähnlichkeit mit den biblischen Bündnissen aufweisen. Sie beinhalteten ein Abkommen zwischen zwei Parteien, Vertragsbedingungen, die von beiden Seiten eingehalten werden mussten, sowie Sanktionen, die bei Bundesverletzungen in Kraft traten (Instone-Brewer 2002:3). Darum plädiert der Autor dafür, die Ehe nicht als Bund zu bezeichnen, sondern den Vertragscharakter zu betonen. Denn der Ausdruck „Ehebund“ verleitet dazu, menschliche Treue mit Gottes Bundestreue gleichzusetzen (:15f). Keener stellt die Frage nach der Dauerhaftigkeit biblischer Bünde und folgert, dass die Ehe nicht mit dem Neuen Bund in Christus verglichen werden darf, jenem Bund, von dem Gott selbst sagt, dass er ihn nie brechen würde (Jer 31,31-34). Dies ist für ihn darum unstatthaft, weil die Ehe ein Bund zwischen zwei sündigen Menschen ist, auch wenn diese erlöst sind (Wenham 2006:60). Zu Bundesverhältnissen gehörte die Abmachung, dass sie, wenn sie verletzt und gebrochen wurden, aufgelöst werden konnten. Daraus schliesst er, dass

Jesu Verweis auf Gottes Zusammenfügen, das nicht getrennt werden soll, nicht heisst, dass ein Ehebund nicht gelöst werden kann, sondern dass er nicht gelöst werden soll (:61). Adams setzt dieses Verständnis voraus, entwickelt aber seine Argumentationskette von der Scheidungspraxis aus. Er konstatiert, dass Scheidung als Tatsache immer existiert hat. Sie wurde von Gott ertragen und durch Mose ausgeübt. Es gab für deren Handhabung ganz spezifische Anweisungen (Dt 22,19.29; 24,1f), die eine ordnende Funktion hatten, um grösseren Schaden für die Betroffenen zu vermeiden. Aber die Anweisungen zielten grundsätzlich darauf hin, Scheidungen zu verhindern (Adams 1980:28).

Es ist auffallend, dass für das jeweilige Eheverständnis bei allen untersuchten evangelikalen Autoren die Frage nach der Unauflösbarkeit der Ehe im Zentrum steht. Entweder wird ein Bundesverständnis betont, das aufgrund von Gottes unverbrüchlicher Treue die menschliche Treue absolut setzt und somit die Unauflöslichkeit betont, die jede weitere Ehe mit fortgesetztem Ehebruch gleichsetzt, oder es wird auf ein Ehebundverständnis im Sinne eines Vertrages verwiesen, der unter gewissen Umständen eine Auflösung der Ehe erlaubt und somit die Unauflöslichkeit der Ehe als ontologische Wirklichkeit verneint. Es stellt sich nun die Frage, wie das Scheitern einer Ehe gedeutet wird und welche Folgen dieses aufgrund der zwei verschiedenen evangelikalischen Eheverständnisse nach sich zieht.

3.3.2 Normenbruch und der Umgang damit im Blick auf die Ehe und ihr Scheitern

Das grundsätzliche Sündenverständnis der evangelikalen Theologie deckt sich mit der evangelischen in der Reformation begründeten Lehre der Erlösung von Schuld und der damit verbundenen Vergebung. Wer Christus angenommen hat, der ist gerettet und ihm ist alle Schuld vergeben.³⁸ Wie aber wird aus evangelikaler Sicht das Scheitern einer Ehe und dessen Konsequenzen eingeordnet? Ist der Weg des Scheiterns Sünde oder erst die vollzogene Scheidung? Wie soll man Sünde und Schuld im Zusammenhang mit der Ehe begegnen? Ist Scheidung und Wiederheirat gleichbedeutend mit dem Festhalten der eigenen Sünde? Evangelikale Theologie beantwortet diese Fragen vorwiegend innerbiblisch. Sie behandelt dieses Thema in erster Linie als ethisches Problem und setzt es kaum in Bezug zu grundsätzlich dogmatischen Überlegungen der Sünden- und Gnadenlehre. Dies führt zu einer Vielfalt von unterschiedlichen und widersprüchlichen Antworten, denen jeweils ein nicht deklariertes dogmatisches Vorverständnis zugrunde liegt. Sie sollen im Folgenden dargestellt werden.

³⁸ siehe 3.2.2

Im Scheitern einer Ehe erlebt der Christ eine empfindliche Spannung zwischen dem von Gott geforderten Tun und dem menschlichen Handeln. Grundsätzlich gehen alle evangelikalen Autoren davon aus, dass der Weg zur Scheidung mit Sünde behaftet ist, da menschliches Zusammenleben nicht ohne gegenseitiges Schuldigwerden möglich ist (Burkhardt 2008:106; Bockmühl 2006:58; Hempelmann 2003:72; Bräumer 1990:73). Scheidung selbst widerspricht grundsätzlich Gottes Absicht für den Menschen (Mk 10,9) und ist darum Sünde. Sie wird von Jesus mit Hartherzigkeit gleichgesetzt (Mt 19,8). Bockmühl betrachtet Scheidung als eine fundamentale Verweigerung der zwischenmenschlichen Versöhnung und ordnet sie somit als eine Tatsünde gegen den barmherzigen Gott ein, der uns unsere Schuld vergibt, wenn auch wir Barmherzigkeit üben und unseren Schuldigern vergeben (Mt 6,14.15; 2006:58). Darum ist eine Haltung der Hartherzigkeit und somit der Unversöhnlichkeit mit einem absoluten Scheidungsverbot zu bekämpfen, damit die Betroffenen zur Umkehr gelangen und Vergebung üben (59). Hempelmann und weitere Autoren bauen unausgesprochen auf diesem Denken auf. Vergebung ermöglicht eine beschädigte Ehe zu retten oder wiederzubeleben und dauerhaft zu erhalten (Burkhardt 2008:106; Wenham 2006:20; Hempelmann 2003:108; Bockmühl 1999:123; Cornes 1993:284). Umkehr meint folglich den Prozess der Erkenntnis der eigenen Sünde und Schuld, das Demütigwerden vor Gott und die Vergebungswilligkeit dem Partner gegenüber, die zur Versöhnung und somit zur Erneuerung der Ehe führen. Die Vertreter dieser Sichtweise stellen meist keine theologischen Überlegungen an, ob dem scheiternden Menschen, der sich trotz dieses Wissens scheiden lässt, diese Schuld vergeben wird. Ausnahmen sind Burkhardt und Hempelmann die davon ausgehen, dass Gott die Schuld einer Scheidung vergibt (Burkhardt 2008:106; Hempelmann 2003:102). Sie stützen sich somit unausgesprochen auf das reformatorische Sündenverständnis ab.

Nun gibt es aber in der Bibel Gründe, die zu einer Scheidung führen und sie darum erlauben.³⁹ Im Neuen Testament wird die Unzucht hervorgehoben und zwar die Unzucht durch die Frau (Mt 5,32; 19,9). Was mit dem Begriff *pornei*,^a genau gemeint ist, lässt sich nicht sagen, da Unzucht durch die Frau unweigerlich mit Ehebruch gleichgesetzt wurde und somit Sünde war (Balz & Schneider 1983:329). Evangelikale Autoren verstehen implizit den Seitensprung oder

³⁹ Ex 21,10 zählt den Entzug von Nahrung, Kleidung und ehelichem Verkehr zu den anerkannten Scheidungsgründen. Je nach Autor gelten weitere Gründe, die von Ex 21,10 und dem Wort *pornei*,^a abgeleitet werden. Dazu zählen eheliche Untreue (Burkhardt 2008:106), Sodomie, Homosexualität sowie psychische und körperliche Gewalt (Wenham 2006:77; Bräumer 1990:57).

die eheliche Untreue eines Mannes auch als Ehebruch⁴⁰ (Schirmmacher 2002:224.227). Ehebruch ist im traditionell evangelikalen Verständnis ein Bundesbruch, der ernste Sanktionen nach sich zieht und eine Scheidung rechtfertigt. Er ist ein Verbrechen, das den „geistlichen Bundestod“ bewirkt, gleichzusetzen und beendet damit die Ehe (Sutton, zitiert in Schirmmacher 2002:238.241). Eine Fortführung der Ehe nach Ehebruch braucht für diesen Autor zwingend eine Bundeserneuerung, was ein erneutes Eheversprechen mit dem betrogenen Ehepartner erfordern würde (:243). Diese Ansicht setzt Umkehr, eine Versöhnung der Partner und somit Vergebung voraus. Allerdings stellt sich die Frage, ob eine rechtlich bestehende Ehe nochmals neu geschlossen werden kann und wie sich dies theologisch begründen lässt. Sutton löst aber mit seinem Denkansatz des Bundestodes das Problem der Unauflöslichkeit der Ehe, was in der Konsequenz den Weg zu einer weiteren Ehe öffnet. Adams geht von der Voraussetzung aus, dass Gott Scheidung in der Bibel regelt, auch wenn er sie nicht eingesetzt hat. Mit der geordneten Scheidungsmöglichkeit wird sie toleriert, auch wenn Gott sie aufgrund der Kollateralschäden, die sie nach sich zieht, hasst (Adams 1980:23). Adams impliziert damit die Lösbarkeit des Ehebundes. Er geht noch einen Schritt weiter und macht klar, dass Gott auch den schuldig Geschiedenen vergibt, da ausser der Sünde gegen den Heiligen Geist (Mt 12,31) jede Schuld vergeben werden kann, auch die Schuld gegen den Verstoß eines Ehebundes (:25). Umkehr führt für ihn nicht zwingend zum verlassenen Partner zurück.⁴¹

Unter der Annahme, dass Gott die Schuld einer Scheidung vergibt, stellt sich die Frage, ob eine Wiederheirat möglich ist. Dies wird kontrovers und widersprüchlich diskutiert. Für Bräumer und Adams ist klar, dass Vergebung Voraussetzungen für einen Neuanfang schafft und die Möglichkeit einer Wiederheirat einschliesst (Bräumer 1990:62; Adams 1980:48). „God doesn't want any loose ends dangling about a Christian's marriage: He wants problems in marriage resolved. He wants peace“, argumentiert Adams (1980:48; 1 Kor 7,15). Schirmmacher betont, dass Scheidung nur den Bundesbruch feststellt, der vorher geschehen ist, sei dies durch Ehebruch oder durch ein Übermass an fortgesetzter Sünde eines Partners, die den Bund zerstört (Schirmmacher 2002:248). Ein zerstörter Bund aufgrund einer berechtigten Scheidung ermöglicht

⁴⁰ siehe 2.2.1: Im Judentum und auch zur Zeit Jesu konnte ein Mann nur durch ein Verhältnis mit einer verheirateten Frau in eine fremde Ehe einbrechen, seine eigene wurde durch seine Unzucht mit Dirnen oder unverheirateten Frauen nicht gebrochen.

⁴¹ Adams, bekannt für seine sehr fundamentalistischen Ansichten, nimmt hier eine gemässigte Position ein. Dies hängt direkt mit der amerikanischen Heiratskultur zusammen, die sich auch auf die evangelikale Theologie auswirkt. Siehe dazu 1.8.Fussnote 7.

folglich eine Wiederheirat (:228). Andere schliessen diese Möglichkeit kategorisch aus. Für Cornes ist eine Wiederheirat unter allen Umständen falsch, solange der Ehepartner noch lebt (Cornes 1993:458). Für ihn ist klar, dass im alten Testament die Sichtweise Jesu vorbereitet ist, die auf Versöhnung zielt (Cornes 1993:136). Die Unauflöslichkeit des Ehebandes erlaubt unter dem Neuen Bund nach einer Scheidung nur ein Singleleben oder Vergebung und Versöhnung und somit die Rückkehr zum ersten Partner (:241.279). Das Singleleben lässt die Tür für eine spätere Versöhnung offen, zu der die Gemeinschaft mit Christus befähigt, da sie stärker als jede Hartherzigkeit ist (Debus 2005:23). Für den Christen wird ausgeschlossen, selbst die Scheidung zu betreiben. Nur bei Gewalt in der Ehe darf, ja muss seelsorgerlich zur Scheidung geraten werden (Burkhardt 2008:106; Cornes 1993:300). Dies wird damit begründet, dass das Leben ein höheres Gut als die Aufrechterhaltung einer Ehe ist, wenn dieses durch einen Partner willentlich gefährdet wird. Allerdings ist wegen der Unauflöslichkeit der Ehe danach keine Wiederheirat erlaubt. Hempelmann kommt zu den gleichen Schlüssen. Er geht davon aus, dass ein Christ grundsätzlich zur Vergebung seinem Partner gegenüber aufgefordert ist. Die Tatsache der Unauflösbarkeit der Ehe soll im Konfliktfall das Paar vor der Versuchung, diese auflösen zu wollen, bewahren (Hempelmann 2003:87). Wenn jedoch eine Ehe trotz allem zerbrochen ist, hebt zwar Gottes Vergebung die damit verbundene Sünde auf, nicht aber den Ehebund (:83). Die Vergebung Jesu hat keinen Neuanfang zur Folge, der eine weitere Beziehung nach einer Scheidung erlaubt. Denn „Vergebung heisst nicht Erlösung von, sondern Erlösung in unerlösten Verhältnissen“ schreibt Hempelmann (:82), der den Ehebund ontologisch begründet für unauflöslich hält (:40). Somit ist die Vergebung vorwiegend eine Hilfe für Christen, mit ihrem persönlichen Scheitern und den Konsequenzen für das betroffene Umfeld fertig zu werden, nicht aber die Möglichkeit zu einer neuen Ehe.

Der Umgang mit dem Scheitern einer Ehe ist nur bedingt abhängig vom jeweils zugrunde liegenden Eheverständnis. Grundsätzlich werden das Scheitern in der Ehe und Scheidung als Sünden erkannt, die von Christus getragen und vergeben werden. Allerdings wird von einer Mehrheit der Autoren, die die Ehe ontologisch und somit als unlösbaren Bund verstehen, mit der betonten Forderung zur Versöhnung zwischen zerstrittenen Ehepartnern eine deutliche Einschränkung gemacht. Trennung wird zur bevorzugten Option und eine juristische Scheidung bleibt vor Gott nur eine Trennung auf Zeit mit der Hoffnung auf Versöhnung und der daraus resultierenden Konsequenz einer späteren Wiederheirat mit dem ursprünglichen Partner.

Es muss ernsthaft gefragt werden, ob im jüdischen und römisch-hellenistischen Umfeld des Neuen Testaments die Trennung von Tisch und Bett, wie wir sie heute kennen, existierte und möglich war, oder ob hier nicht der Fehler gemacht wird, von unserem kulturellen Umfeld

Schlüsse in die Bibel hineinzulesen, die uns aufgrund unseres Bibelverständnisses den Umgang mit Scheidung erleichtern. Nur wenige Autoren betrachten den Ehebund als zerstör- und somit auflösbar und folgern daraus, dass Gottes Vergebung für das Scheitern einer Ehe eine Wiederheirat nach Scheidung möglich macht.

3.3.3 Evangelikales Gnadenverständnis und seine Anwendung auf die Ehe und ihr Scheitern

Das evangelikale Gnadenverständnis baut darauf auf, dass, wer sich zu Christus bekehrt und ihn als Herrn über seinem Leben anerkennt, das ewige Leben und somit das Heil erlangt. Er ist wiedergeboren. In der Folge befähigt der Glaube an Christus den Christen zur Heiligung. Darunter versteht man die Ausrichtung des Lebens nach dem Willen Gottes und somit nach biblisch-ethischen Richtlinien (Hille 1992:561). Dies gilt insbesondere auch für das Leben in der Ehe (Burkhardt 2008:106). Heiligung als Befähigung zu einem Gott wohlgefälligen Leben wird zum Anspruch an den Christen. Indem die Heiligung zur Forderung an den Gläubigen wird, entsteht eine gewisse Konkurrenz zwischen der unverdienten Gnade als Geschenk Gottes und dem Appell, den biblischen Normen nachzuleben, wozu ja der heilige Geist befähigt. Was passiert nun von der Gnade her betrachtet, wenn Eheleute scheitern, geschieden werden und eine neue Ehe eingehen? Hier werden wieder die Eheverständnisse, einerseits als ontologische Realität und unauflöslicher Bund oder andererseits als Kontrakt zwischen zwei Menschen, das Gnadenverständnis wegweisend prägen.

Zuerst soll vom Verständnis des unauflöslichen Ehebundes ausgegangen werden. Eine Ehe kann nur durch den Tod gelöst werden. Wird eine Ehe geschieden, heisst Gnade, dass Gott Kraft zum Leben als Alleinstehender gibt und darüber hinaus die Hoffnung und Bereitschaft schenkt, sich mit dem ehemaligen Partner zu versöhnen (Bockmühl 2006:59; Hempelmann 2003:67; Cornes 1993:309). Gott gibt aber nicht nur Kraft, sondern auch Freude an der Ehelosigkeit, weil diese die Möglichkeit „zur unvergleichlichen Freiheit, sich dem Herrn hinzugeben“ einschliesst (übersetzt von BBW)⁴², wie Cornes sich ausdrückt (1993:309). Falls Geschiedene die Ehelosigkeit nicht durchhalten können und eine Wiederherstellung der früheren Ehe aufgrund einer weiteren Ehe des ehemaligen Partners ausgeschlossen ist, soll eine neue Verbindung erlaubt werden. Diese Argumentation stützt sich darauf, dass das Scheidungsverbot zum Schutz der Ehe eingesetzt ist und nicht als Gesetz, das um seiner selbst Willen einzuhalten ist (Burkhardt 2008:106). Burkhardt lehnt mit seinen ethischen Empfehlungen unausgesprochen an Christi Barmherzigkeit

⁴² „unparalleled freedom to devote oneself to the Lord“

an. Sein Ziel ist aber nicht ein barmherziger Umgang aufgrund von Gottes Gnade gegenüber dem sich immer wieder verfehlenden Menschen, sondern die Verhinderung der Unzucht in der Gemeinde durch mögliche Konkubinatspaare. Eine Zweitehe ist für ihn das kleinere Übel. Diese ist für ihn aber in keinem Fall eine Ehe „im christlichen Sinne“ (107). Auf eine weitere Ehe nach Scheidung kann auch nicht der Segen Gottes gelegt werden, auch wenn um seinen Beistand und seine Nähe für den Einzelnen gebetet werden kann und somit grundsätzlich Gottes Gnade auch diesen Menschen gilt (Hempelmann 2003:111). Denn das Leben in einer Zweitehe ist unter der Voraussetzung der Unauflöslichkeit in aller Konsequenz ein Leben in fortgesetztem Ehebruch und steht somit nicht uneingeschränkt unter der Gnade Gottes. Ein Mensch, der dazu noch wegen eines anderen Partners die Scheidung erwirkt hat und mit diesem eine neue Ehe eingeht, setzt zusätzlich sein Heil aufs Spiel, denn er ist offensichtlich uneinsichtig und somit unbussfertig und handelt wissentlich und willentlich gegen Gottes Willen (Hempelmann 2003:118). Die Situation solcher gescheiterten Eheleute führt dazu, dass betroffene Christen in den Gemeinden als „Dauersünder“ stigmatisiert und darum zu Menschen zweiter Klasse werden (Adams 1980:24). Dass Wiederverheiratete das Heil erlangen und somit Anteil an Gottes Gnade haben, wird selten grundsätzlich in Frage gestellt. Denn das theologische Verständnis der Evangelikalen geht davon aus, dass die moralische Leistung der Lebensführung des Menschen das Heil nicht grundsätzlich verwirken kann. Aber aufgrund des Heiligungsanspruchs haftet jedem Christen, der sich wiederverheiratet, ein Makel, eine Unreinheit an und macht ihn zu einem stigmatisierten Christen, zu einem Negativbeispiel, dem man nicht folgen soll (Burkhardt 2008:107). Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Gott selbst die Sünden vergibt, die mit Scheidung und Wiederheirat einhergehen. Wiederheirat gilt unter der Voraussetzung der Unauflöslichkeit des Ehebundes als sukzessive Polygamie (Cornes 1993:402). Und auch wenn eine geschlossene Zweitehe nicht aufgelöst werden soll, muss das Paar mit der Erkenntnis leben, dass es falsch war, diese einzugehen.

Anders sieht es aus, wenn die Ehe nicht unauflöslich verstanden wird. Durch eine Scheidung ist eine Ehe aufgelöst und es bestehen somit auch keine weiteren unsichtbaren Bindungen (Instone-Brewer 2002:19; Adams 1980:44). Dies hat Folgen auf das Verständnis von Gnade und Heiligung, sie stehen in einem anderen Verhältnis zueinander. Der Anspruch der Heiligung konkurrenziert die Gnade nicht, da auch die Konsequenzen des menschlichen Fehlverhaltens der Gnade unterstehen. Gnade, vorrangig verstanden als bedingungsfreie Zuwendung Gottes, lässt aufgrund der Vergebung der Sünden einen Neuanfang nach einer gescheiterten Ehe zu (Bräumer 1990:74). Eine weitere Ehe ist darum eine vollgültige Ehe, auf die Gottes Segen gelegt werden kann. Gottes Vergebung schenkt dem Sünder die Freiheit von seiner Schuld und schliesst in der

weiteren Lebensgestaltung auch die Option einer Wiederheirat ein. Eine Wiederheirat schmälert weder den Willen Gottes in Bezug auf die Ehe noch untergräbt sie Gottes ursprüngliche Absicht für die Beziehung von Mann und Frau. Sie zeigt aber die Schwachheit und das Unvermögen des Menschen auf und somit seine Angewiesenheit auf Gottes Gnade, einerseits für die Schuld, die er sich aufgeladen hat und andererseits für die Lebensführung nach Gottes Willen. Heiligung meint somit nicht zwingend die Rückkehr in die erste Ehe oder die Forderung zu einem Leben als Eheloser, sondern vielmehr eine Neuausrichtung auf Gottes unverdiente Zuwendung, welche das Vertrauen auf Gott und in seine Liebe vertieft (Mt 9,2.12; Lk 7,47). Aus der erfahrenen Barmherzigkeit resultieren die Erkenntnis und der Wunsch, das Leben neu an seinen Willen auszurichten. Die zu tragenden Konsequenzen bleiben erhalten. Sie bestehen aber nicht in aufgezwungener Ehelosigkeit sondern im Tragen aller sozialen, psychischen und finanziellen Folgen, die das Scheitern einer Ehe mit sich bringen.

3.3.4 Jesu Umgang mit Sündern bezogen auf das evangelikale Sünden- und Gnadenverständnis

„Vergebung schafft neues Leben, indem sie das Gottesverhältnis des Menschen auf eine unerschütterliche Grundlage stellt. Jesus rechnet mit der umgestaltenden Kraft der Vergebung. Ein Leben aus der Versöhnung, die Christus gestiftet hat, vor Gott und in der Wahrnehmung der Liebe Gottes zu uns wird nur das eine Ziel haben: dem Willen des Vaters im Himmel im eigenen Leben maximal zu entsprechen“ (Hempelmann 2003:80)

Mit diesem Zitat drückt der Autor im Zusammenhang von Ehe, Scheidung und Wiederheirat deutlich die für das evangelikale Verständnis typische Spannung zwischen Gottes gnädigem und bedingungslosem Handeln am Menschen und der Forderung, nach der Bekehrung den ethischen Massstäben der Bibel nachzuleben, aus. Gnade ist somit die Ermöglichung zu einem Leben in der Heiligung, was Befähigung zu einem Leben nach dem Willen Gottes meint. In Bezug auf Scheidung und Wiederheirat zeigt sich Jesu Barmherzigkeit darin, dass er uns hilft, in den unerlösten Verhältnissen zu leben und uns darin zu bewähren (Hempelmann 2003:82). Unter der Bedingung der Unauflöslichkeit der Ehe kann dies nur Versöhnung und Rückkehr zum Partner oder Ehelosigkeit heissen (Cornes 1993:179). Wer dies nicht will oder kann und sich scheiden lässt, verweigert die Versöhnung und lehnt Gottes Kraft und seine Gnade zur Erneuerung ab (Bockmühl 2006:58).

Der seelsorgerliche Umgang mit gescheiterten Eheleuten ist folglich zwiespältig. Auf der einen Seite wird Jesu barmherziger Umgang mit gefallenem und gescheiterten Sündern betont. Nach Umkehr und Bekehrung jedoch liegt der Fokus auf der Heiligung und somit auf dem ethisch-moralischen Verhalten gemäss biblischen Massstäben, was einer Eigenleistung des Men-

schen gleichkommt. Biblisch-ethische Lehre wird deutlich getrennt von pastoraler Seelsorge und daraus resultierenden Konsequenzen im Leben. Dies zeigt sich in evangelikaler Literatur dadurch, dass biblisch-exegetische Grundlagen aus denen anschliessend ethische Schlüsse gezogen werden, deutlich von den praktischen seelsorgerlichen Konsequenzen unterschieden werden. Seelsorgerlich werden Kompromisse geschlossen und weitere Ehen geduldet, aber immer mit der Betonung, dass dies nicht Gottes Willen entspricht (Hempelmann 2003:114). Die Hervorhebung des Willens Gottes und die Betonung der Unauflöslichkeit der Ehe führen im Zusammenhang mit dem Scheitern der Ehe zu einem eher gesetzlichen Umgang. Dies steht im Widerspruch zu Jesu Natur, dem Sünder mit Liebe und Achtung zu begegnen und dabei nie die Sünde zu bagatellisieren, aber die Befreiung und Entlastung des Fehlenden zu suchen.

Unter der Bedingung, dass eine Ehe auflösbar ist, verschiebt sich der Fokus von der Forderung nach Heiligung auf Jesu Barmherzigkeit in seinem Umgang mit Gescheiterten, wozu auch die frommen Gescheiterten zu zählen sind. Nicht die Sünde soll gerechtfertigt, aber dem Gefallenen soll mit Liebe begegnet werden, damit er nicht von seinen eigenen Selbstanklagen verschlungen wird (Eichberger 2005:172). Der unverdiente Freispruch von Schuld und somit Befreiung stehen im Zentrum. Jesu Vergebung schafft nicht nur grundsätzlich neues Leben (2 Kor 5,17), sondern auch für sich verfehlende Christen die Voraussetzungen für einen Neuanfang nach dem Scheitern (Bräumer 1990:62). Sie ermöglicht in der Konsequenz auch eine weitere gültige und vollwertige Ehe. Unter der Voraussetzung, dass die Ehe nicht als ontologischer Bund und somit auflösbar verstanden wird, wie dies bei einer Minderheit der Autoren der Fall ist, schlägt sich im evangelikalen Sünden- und Gnadenverständnis Jesu barmherziger Umgang mit gescheiterten Eheleuten deutlich nieder.

3.4 Zusammenfassung und vorläufige Schlussfolgerungen

Die verschiedenen „konfessionellen“ Eheverständnisse haben ihren je eigenen Schwerpunkt, auch wenn sie Gesichtspunkte der andern „Konfessionen“ mitberücksichtigen. Aber die einseitigen Betonungen überwiegen. Ob eine Ehe grundsätzlich aufgelöst werden kann, hängt von dem jeweiligen Eheverständnis ab. Für den, der die Ehe als ontologische Realität versteht, bleibt auch eine zerstörte Ehe eine Ehe. Darum wird eine weitere Heirat im besten Fall als zweitklassige Lebensverbindung oder im schlechtesten Fall als permanenter Ehebruch beurteilt. Die Gnade ist als unverdiente freie Zuwendung Gottes gegenüber dem gescheiterten Menschen Ausdruck eines Beziehungsgeschehens. Unter der Bedingung, dass eine Ehe grundsätzlich auflösbar ist, wird Vergebung die Grundlage für eine weitere Ehe. Wird dieselbe aber unauflöslich verstanden, heisst Gnade Befähigung zu einem ehelosen Leben. Sie ist dann ein Hilfsmittel zur Selbsthilfe.

Die moralische Leistung des Menschen wird in diesem Fall zum Beweismittel der empfangenen Gnade oder, wie in der katholischen Lehre, zur Mitbeteiligung am Heil.

Das katholische und evangelische Eheverständnis ist bis heute je von einem wegweisenden Theologen geprägt und nicht wesentlich verändert worden. Die auf Augustin zurückgehende Sakramentalisierung der Ehe ist in der katholischen Theologie bis heute unangefochten. Luthers Ehelehre hat eine Wandlung des Eheverständnisses initiiert, das aufgrund der verschiedenen Geistesströmungen zur heutigen liberalen Praxis im Umgang mit Wiederheirat in der Kirche geführt hat. Die evangelikale Theologie als sehr junge Strömung antwortet auf den liberalen Umgang der evangelischen Theologie, in dem sie auf der Suche nach einem biblischen Weg katholische Elemente mit evangelischen vermischt, ohne die zugrundeliegenden Paradigmen in ihre Reflexion einzubeziehen. Dies führt zu folgender These:

These 3: Jede Kirchenspaltung oder theologische Trennung führt zu einer Neuinterpretation der Ehe und zu Korrekturen betreffend Scheidung und Wiederheirat, die sich in der daraus folgenden neuen „Konfession“ auswirken.

Die dogmatischen Begriffe wie Sünde, Vergebung und Gnade werden in den „konfessionellen“ Ausrichtungen auf der Basis von unterschiedlichen Paradigmen definiert. Katholischerseits bestimmt ein philosophischer Denkansatz, der einseitig vom Verhältnis zwischen der Gnade und der Willensfreiheit des Menschen dominiert wird, die dogmatische Reflexion. In der reformatorischen Theologie werden die genannten Begriffe ausgehend vom Rechtfertigungsverständnis reflektiert. Aufgrund des Heiligungsverständnisses wird in der evangelikalen Theologie zusätzlich der Beitrag des Menschen zum Ausweis seines Glaubens. Das führt zu einer weiteren These:

These 4: Das einer „Konfession“ zugrundeliegende Denkschema bestimmt die dogmatischen Begriffsklärungen von Sünde und Gnade und weist den Weg im Umgang mit Scheidung und Wiederheirat.

4 KONVERGENZEN UND DIVERGENZEN IN DEN THEOLOGISCHEN UND ETHISCHEN POSITIONEN

Im folgenden Kapitel werden die unterschiedlichen theologischen und ethischen Positionen miteinander verglichen. Als Hilfe zur Übersichtlichkeit stelle ich den Erläuterungen in den Unterkapiteln 4.1 und 4.2 jeweils Tabellen voran. Darin werden die wesentlichen Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den verschiedenen „Konfessionen“ dargestellt, die sich im letzten Kapitel herauskristallisiert haben. Die evangelikale Position weist in einigen Punkten zwei stark auseinandergehende Richtungen auf. Wo dies der Fall ist, wird sie in den Tabellen in konservativ (kons.) und progressiv (prog.) unterteilt.

4.1 Konvergenzen und Divergenzen im Eheverständnis

Tabelle 1: Konvergenzen und Divergenzen im Eheverständnis

Ehe	evangelisch	röm. kath	evangelikal kons. prog.	
Schöpfungsordnung, göttlich begründet	X	X	X	
Ehe = Rechtsinstitut	X	X	X	
Ehekonsens = konstitutiv für Ehe	X	X	X	
Vertrag	X		X	
Weltlicher Stand	X		X	
Sakramentalität		X		
Bund		X	X	
Unauflöslichkeit		X	X	
Ontologische Einheit		X	X	
Gott als Ehestifter		X	X	
Heiliger Stand		X	X	

4.1.1 Gemeinsamkeiten in allen „Konfessionen“

Grundsätzlich herrscht in allen drei „Konfessionen“ Einigkeit darüber, dass die Ehe eine von Gott im Rahmen der Schöpfung eingesetzte Ordnung ist, die in der Gesellschaft in Form eines Rechtsinstituts geordnet ist. Für eine rechtsgültige Eheschliessung ist für alle Richtungen der Ehekonsens konstitutiv. Aber bereits bei den grundlegenden Konvergenzen werden Unterschiede in der Interpretation deutlich. Die Zuständigkeit für die Rechtsgültigkeit einer Ehe liegt im heutigen Europa beim Staat. Dies ist aber für die katholische Kirche von untergeordneter Bedeu-

tung. Sie hat weltweit ihre Autorität über den vollgültigen Eheschluss der Katholiken durch die im kanonischen Recht verankerte Formenpflicht gefestigt und geschützt. Sie betrachtet staatlich geschlossene Ehen als sogenannte Naturehen. Diesen fehlt im Vergleich zu katholisch geschlossenen Ehen das Qualitätsmerkmal der Sakramentalität, das eine natürliche Liebe zu einer „übernatürlichen Gattenliebe“ transformiert, die wiederum an der „bräutlichen Liebe Christi“ und deshalb an seiner erlösenden Kraft teilhat (Johannes Paul II 1981:8). Darum sind nicht katholische Ehen, obwohl vom Staat rechtsgültig geschlossen, unvollständig, auch wenn ihnen der grundsätzlich theologische Bezug zum göttlichen Geheimnis attestiert wird (Tenholt 2001:216). Die innerkirchliche Rechtspräsenz hat folglich für katholische Bürger auch Konsequenzen in Bezug auf eine vom Staat rechtskräftig ausgesprochene Scheidung.

Für Evangelische wie auch Evangelikale ist die staatliche Eheschliessung für ihre Gültigkeit massgebend. Der kirchliche Akt hat ausschliesslich eine religiöse Funktion. Einerseits umfasst er die Verkündigung der göttlichen Ordnung für die Ehe (Trillhaas 1970:318), andererseits bekennen Mann und Frau, dass sie ihre Gemeinschaft nicht sich selbst zuschreiben. Gott hat Mann und Frau einander zugeordnet. Darum kann die Ehe nicht auf einen Vertrag reduziert werden. Der kirchliche Segen für die Ehe wird insbesondere auf das gegenseitige Treueversprechen gelegt im Bewusstsein, dass der Mensch nur den Willen zur Einhaltung eines Versprechens dieser Tragweite bekunden, nicht aber das Gelingen garantieren kann (Bayer 2007:296). Die kirchliche Eheschliessung begründet weder die Unauflöslichkeit, noch überträgt sie der Ehe eine Qualität, die ohne kirchliche Trauung fehlen würde. Die wenigen, grundsätzlichen Übereinstimmungen der verschiedenen Positionen bezüglich des Eheverständnisses sind theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch in den evangelischen oder römisch-katholischen Dogmatikwerken verankert und begründet. Trotz dieser vordergründigen Übereinstimmungen in den zentralen Aspekten des Eheverständnisses zeichnen sich bereits hier tiefliegende Divergenzen ab, die sich grundlegend auswirken.

4.1.2 Divergenzen zwischen katholisch und evangelisch/evangelikal

Die katholische Theologie hat die Ehe zum Sakrament erklärt und ihr neben einer ekklesiologischen Bedeutung eine heilsvermittelnde und heilige Dimension zuerkannt. Auf evangelischer Seite, darin eingeschlossen ist auch die evangelikale Position, wurde mit der Reformation die Ehe zu einer weltlichen Institution mit Vertragscharakter, die jedoch nicht losgelöst von der Ehe als göttliche in der Schöpfung gegründete Ordnung betrachtet werden kann (Schild 1982:338). Alle drei „Konfessionen“ machen in ihrem Eheverständnis einen direkten Bezug zu Gott und zu den in der irdischen Jurisprudenz verankerten rechtlichen Komponenten. Der Unterschied der

katholischen zur evangelischen und evangelikalen Position findet sich in der Deutung des Geheimnisses der Ehe (Eph 5, 21-22). Der Textabschnitt aus Eph 5, 21-33 ist für das Eheverständnis in allen Positionen zentral. Hier wird die Ehe als bildliche Veranschaulichung gebraucht, um das Verhältnis des Christus zu seiner Kirche darzustellen. In dieser Analogie erkennt Paulus ein grosses Geheimnis, das zu entdecken ist. In der Deutung des Begriffs *Mysterion* liegt die Ursache der wesentlichen Divergenz zwischen den „Konfessionen“, die hier genauer erklärt werden soll.

Der in Eph 5,32 von Paulus verwendete Begriff *Mysterion* (lat: *sacramentum*) hat das katholische Verständnis des Ehesakraments entscheidend geprägt. Der katholische Sakramentsbegriff geht ursprünglich auf einen ausser- und vorchristlichen Mysterienbegriff zurück. *Mysterion* bezeichnet in der antiken griechischen Sprache verschiedene religiöse Kulte. Sie werden Mysterien genannt, weil die religiösen Gemeinschaften über den Inhalt und die Bedeutung der Kulthandlungen strenges Stillschweigen bewahrten (Lohse 2000:172). Die Mysterienkulte lassen sich fast alle auf Fruchtbarkeitskulte zurückführen, deren Ziel darin bestand, die Fruchtbarkeit oder Vitalität zu steigern. Ein wichtiger Aspekt im Verständnis der Mysterienkulte war die Verbindung von Leben und Tod und damit die Vorstellung, dass durch den Tod das Leben gewonnen werden konnte (Krämer 1981:1099). Auf diesem Hintergrund ist die katholische Verwendung des Begriffs *Mysterion* (*sacramentum*) einzuordnen. Ein Sakrament wird durch eine Kulthandlung vermittelt. Das heisst, eine sinnlich erfahrbare Handlung wird zum Symbol von etwas Unfassbarem und macht dieses anschaulich und existent. Man wird auf geheimnisvolle Weise Teilhaber an einer Wirklichkeit. Das Feiern eines Sakraments hat nach katholischem Verständnis die geistige Vereinigung mit Christus und somit die Eingliederung in seinen mystischen Leib zur Folge. Mittels der Sakramente erhält der Mensch Anteil an Gottes Erlösungsordnung und somit am Heil und Leben in Christus (Müller 1995:628).⁴³ Sakramente haben darum eine Mittlerfunktion zwischen Gott und dem glaubenden Menschen. Das Sakrament steht nicht symbolisch für eine abstrakte Wirklichkeit, sondern es schafft Realität.

Für die Ehe hat dies zwei Dinge zur Folge. Mittels der symbolischen Handlung im Trauritus der katholischen Kirche wird das Sakrament der Ehe realisiert und nicht einfach nur veranschaulicht. Die Ehe wird durch diese Zeichenhandlung in Existenz gesetzt. Zusätzlich gibt das Ehesakrament Anteil am Heil (Baumann 1988:281). Darum ist die Ehe von Getauften weit mehr als ein Vertrag oder eine Schöpfungsordnung (CIC 1055 §2). „Die christliche unauflösliche Einehe

⁴³ siehe 3.1.1

ist ein gnadentragendes Abbild der ungeteilten Liebe zwischen Christus und Seiner einzigen für immer erwählten Kirche“ beschreibt Häring das Ehesakrament (1960:294). Die Definition der Ehe als Sakrament ist katholisches Dogma, auch wenn ihm eine historische Begründung aufgrund der Bibel fehlt. „... da aber als Glaubenssatz feststeht, dass die Ehe ein Sakrament ist, muss geschlossen werden, dass Christus die Ehe als Sakrament gestiftet hat, ...“ argumentiert Pesch und beschreibt damit das typisch katholische Vorgehen, der Tradition und dem Dogma eine der Bibel übergeordnete, normierende Bedeutung zu geben (1981:18). Die Deutung, welche die Ehe durch das Sakramentsverständnis erhält, überragt den Vertragscharakter einer Ehe wie auch deren Einbettung in die Schöpfungsordnung bei weitem. An diesem Punkt divergiert das evangelische vom katholischen Eheverständnis fundamental und hat weitreichende Folgen für den Umgang mit Scheidung und Wiederheirat.

Die Betonung der Evangelischen und Evangelikalen liegt beim Eheverständnis auf der gottgegebenen Schöpfungsordnung der Ehe. Die Ehe wird als eine göttliche Stiftung aber als natürliche Ordnung verstanden, weil sie in der Schöpfung begründet ist. „Ihr Recht ruht in den Anfängen der Menschheit“, schreibt Bonhoeffer treffend (Bonhoeffer 2006:201). Darum ist sie eine innerweltliche, zeitliche Angelegenheit. Weil sie nicht als Sakrament verstanden wird, entfällt der kirchliche Anspruch der Jurisdiktion. Ihre rechtliche Ausgestaltung ist kultur- aber nicht notwendigerweise religionsabhängig und untersteht darum im westlichen Kontext der staatlichen Rechtsordnung. Die Ehe als Schöpfungsinstitut hat nach evangelischem und evangelikalem Verständnis keine heilsvermittelnde Wirkung. Die Ehe wird als Bild und Gleichnis für die Einheit des Christus mit der Gemeinde verstanden (Trillhaas 1970:323). Sie trägt als Beziehungsgeschehen das Abbild des Verhältnisses von Christus zur Gemeinde in sich (Eph 5, 21-33). Mit Hilfe dieser Metapher wird versucht, anhand der in der Ehe verborgenen geistlichen Wahrheit, das Christusverhältnis zur Gemeinde verständlich zu machen, das nicht so einfach zu ergründen und darum Geheimnis (*Mysterion*) ist. Diesem geistlichen Mysterium kommt aber keine spezielle Funktion zu, die im Rahmen einer Symbolhandlung innerhalb des Trauritus die Ehe realisieren würde. Symbolhandlungen werden nur als Hilfestellungen für die Erfahrbarkeit und Vergegenwärtigung des Glaubens betrachtet.

Dem Text aus dem Epheserbrief kommt auch im reformatorischen Verständnis eine hohe Bedeutung zu, weil darin die einzigartige Einheit und Verbundenheit, welche die Ehe auszeichnet, hervorgehoben wird. Mit der Übertragung des Verhältnisses von Christus zur Gemeinde bekommt die Ehe für ihre Ausgestaltung einen geistlichen Massstab, welcher die gesellschaftlichen Werte bis heute umkehrt. Die Ehe als Lebensform beinhaltet das gleiche innere Verhältnis, das dem Christusnachfolger in jedem Beziehungsverhältnis geboten ist: nämlich sich hingeben,

sich gegenseitig unterordnen und einander zuvorkommen, wie das unter anderem auch in Joh 13, Phil 2,1ff, Eph 5,21 und in 1 Petr 5,5 dargelegt wird (Bayer 1995:207). Christus hat seine „lebendige Seele“ (yuch_i) für uns eingesetzt und hingegeben (1 Joh 3,16). Hingabe aus Liebe an das erwählte Gegenüber wie Christus sie gelebt hat, wäre das Kennzeichen einer Ehe von Christen (Eph 5,1.2). Liebe bedeutet den Einsatz des Lebens, ohne dass es etwas einbringt. Das Verb *paradi_idwmi*, das in Eph 5,25 verwendet wird, ist verbunden mit der Intention des sich Verschenkens, Ausliefern und Überlassens (Nestle-Aland 2001:47). In der Praxis lässt sich die Hingabe an den in 1 Kor 13,4-7 beschriebenen Merkmalen der Liebe erkennen. Hingabe hat darum mit dem Dienst am Anderen zu tun. Die Besonderheit einer christlichen Ehe liegt darin, dass zwei Christen, die sich gegenseitig erwählt haben, in einer Lebensgemeinschaft miteinander verbunden sind, in der sie aneinander eine Aufgabe erfüllen. Erwählung ist in der Bibel implizit mit Berufung und somit mit Dienst verbunden, denn Gott beruft in Aufgaben respektive in Dienste.⁴⁴ In der Ehe, die auf den gegenseitigen Dienst angelegt ist, leben die Partner in je eigener Verantwortung vor Gott und orientieren sich an Christus. Dass eine Ehe christlich wird, liegt nicht an der Institution Ehe selbst, sondern daran, dass beide Ehepartner sich in der Nachfolge des Christus vor dem gleichen Gott verstehen. In der irdischen Ordnung der Ehe lernen sie die christusgemässe Liebe leben und ausdrücken, sodass diese zum sichtbaren „Icon“ der Liebe Gottes wird.

Der geschilderte Massstab für die Ehe kann nur als ein Gradmesser des Reiches Gottes und als Orientierungspunkt verstanden werden. Aufgrund der in der Erfahrung der Rechtfertigung in Christus geschenkten Gnade wird der Christ bereit, sich im Lebensvollzug in diese Richtung umgestalten zu lassen, im Bewusstsein, dass diese Umformung allein Gottes Gnade zu verdanken ist, trotz der Mitwirkung des Menschen. Wird der Massstab des Reiches Gottes vorrangig als ethischer Anspruch an den Menschen verstanden und eingefordert, ist der Mensch nur mit seinem Unvermögen und Scheitern konfrontiert und auf seine Defizite reduziert. Der Text aus dem Epheserbrief ist aber in Bezug auf die Ehe über die Jahrhunderte hinweg bis in die Gegenwart zu oft auf die Frage der Über- respektiv Unterordnung innerhalb der Beziehung von Mann und Frau verkürzt worden. Dadurch hat er eine Verzerrung des Eheverständnisses mit unheimlichen Folgen in allen „Konfessionen“ erfahren. Die kulturell bedingte Ausgestaltung der Ehe und damit implizit die Machtfrage haben die bestimmende Rolle in der ethischen Auseinandersetzung eingenommen und darum das tiefe geistliche Geheimnis verpasst, das in jeder gelingenden

⁴⁴ Exemplarische Beispiele für die Verbindung von Erwählung, Berufung und Dienst: Gen 12,2; Ex 3,10; Lk 1,15-17; Apg 9,15.

Ehe dargestellt wird und aus der sie ihre besondere Berufung und Aufgabe in der Welt hat. Das Geheimnis der Ehe, die Abbild einer geistlichen Realität ist, schliesst sich nur mit der Christus-erkenntnis auf und kann nicht auf ethische Ansprüche verkürzt werden. Als Zeichen oder Metapher hat sie aber im protestantischen Verständnis keine irdische Bedeutung und auch keine Gnade vermittelnden Fähigkeiten.

Im protestantischen Verständnis ist das Sakrament eine Zeichenhandlung und wird als eine Verbindung von Wort und Handlung verstanden (Eber 1994:1738). Gnadenverheissungen, und damit ist ausschliesslich das unmittelbare Heilshandeln Gottes am Menschen zu verstehen, können nicht von der Kirche vermittelt werden (:1738). Die katholische Kirche verbindet das Ursakrament, das Christus ist, mit der Kirche, welche die Sakramente austeilte, durch die Gott handelt. Durch diese Vermischung wird die Repräsentation Christi im Ehesakrament als Realsymbol zu einem menschlichen Werk, das die Kirche vollzieht (Wannenwetsch 1993:97). Auf die Ehe übertragen heisst dies, dass im katholischen Verständnis mit der Ehemetapher aus Epheser 5 nicht einfach eine geistliche Realität verdeutlicht werden soll. Nein, die Ehe ist Repräsentantin des Verhältnisses von Christus und der Kirche und somit als realisierendes Zeichen Vermittlerin der Gnade Gottes, die durch Menschen verwirklicht wird. Darin liegt der tiefe Graben zwischen dem katholischen und protestantischen Eheverständnis, der bis heute unüberwindbar ist.

4.1.3 Divergenzen zwischen evangelisch/evangelikal prog. und katholisch/evangelikal kons.

Bei folgenden Stichworten, die untereinander in enger Verbindung stehen, finden sich Divergenzen zwischen dem evangelisch/evangelikal prog. und katholisch/evangelikal kons. Eheverständnis: Ehe als Bund, Unauflöslichkeit der Ehe, Ontologie der Ehe, Gott als Ehestifter und Ehe als heiliger Stand. Das unterschiedliche Verständnis macht sich an diesen Begriffen fest, die sich zum Teil gegenseitig ausschliessen oder verstärken. Ihnen gemeinsam ist, dass sie alle auf unterschiedlichen Anfahrtswegen die Unauflöslichkeit der Ehe plausibel machen wollen.

Divergenzen im Bundesverständnis

Das Verständnis der Ehe als Bund wird besonders von der katholischen Theologie und den Evangelikal-Konservativen betont, obwohl es sich auch bei den Evangelischen und Evangelikal-Progressiven finden lässt. In der evangelischen Theologie wird das Bundesverständnis der Ehe eng mit der Schöpfungsordnung verbunden und tritt aus geschichtsbedingten Gründen in den

Hintergrund.⁴⁵ Es wird die in die Natur eingebettete, Gott gegebene Ordnung betont, die tragendes Element jeder menschlichen Gesellschaft ist, und darum zu den Institutionen⁴⁶ dieser Welt gehört (Joest 1996:510). Unter diesem Blickwinkel ist auch die Vorstellung von Gott als Ehepartner zu sehen. Er hat die Ehe als Ordnung der Geschlechterbeziehung eingesetzt, aber der Mensch wählt in seiner Freiheit seinen Partner selbst. Das Bejahen des Zusammengehörens schafft die Ehe und lässt den Partner als von Gott gegeben erkennen (Brunner 1932:333). Es ist also nicht Gott, der zuordnet und der Mensch, der sich seinem Schicksal ergibt, sondern der Mensch wählt innerhalb der von Gott eingesetzten Ordnung sein Gegenüber. Das evangelische Verständnis betont nicht primär die Heiligkeit des Ehebundes sondern vielmehr seinen weltlichen Stand, der durch den Bezug zur von Gott geschaffenen Schöpfung heilig ist. Der Anspruch an die Dauerhaftigkeit der Ehe ist gegeben, hat aber nicht zur Folge, dass sie unauflöslich ist (Trillhaas 1970:325). Die Ehe trägt die Bestimmung der Lebenslänglichkeit in sich. Daraus folgert Barth klarsichtig, „dass der Begriff der Ehescheidung schlechterdings nur als ein Grenzbegriff in Betracht kommen kann“ (Barth 1973:406). Denn die Auflösung einer Ehe durch eine Scheidung ist immer eine Unordnung, wenn auch eine Geordnete (:407). Die Auflösbarkeit einer Ehe impliziert, dass die evangelische Theologie der Ehe keine wesensmässige Qualität im Sinne einer ontologischen Wirklichkeit zuerkennt, die erst im Tod erlischt. Das Einssein, die besondere Verbundenheit, die in der Ehe entsteht, beschreibt Bonhoeffer treffend am Beispiel Adams und Evas im Schöpfungsbericht:

„... er gehört nun zu ihr, weil sie ihm gehört. Sie sind nun nicht mehr ohne einander, sie sind eins und doch zwei. Und das Einswerden der zwei ist das Geheimnis selbst, das Gott durch sein Tun am schlafenden Adam begründet hat. Sie sind vom Ursprung her eins gewesen und erst im Einswerden kehren sie zum Ursprung zurück. Aber dies Einswerden ist niemals die Verschmelzung der zwei, die Aufhebung ihrer Geschöpflichkeit als Einzelne, sondern die letzte Verwirklichung des einander Gehörens, das gerade in ihrem von einander Verschiedensein begründet ist.“ (Bonhoeffer & Rüter 2007:91)

Bonhoeffer erklärt das Geheimnis des Einsseins, welches das Ausserordentliche der ehelichen Beziehung ist, ohne dadurch der Ehe eine ontologische Realität zuzuschreiben, die sich im biblischen Befund so nicht findet. Es gelingt ihm, anhand der Besonderheit des Einsseins in der Ehe

⁴⁵ Bundestheologisch wird die Ehe als Abbildung von Gottes Bund mit Israel und von der Verbindung des Christus mit der Gemeinde (Eph 5,22ff) begründet. Das Gewicht der schöpfungstheologischen Begründung liegt in Luthers Neubewertung der Ehe als weltlichem Stand im Vergleich zum idealisierten Stand der Ehelosigkeit von Klerus und Mönchtum. Daraus resultiert die Befreiung der Ehe aus der Sakramentalität (Kress 1999:1078).

⁴⁶ siehe 3.2.1

das evangelische Verständnis in eindeutiger Abgrenzung zum ontologischen Verständnis der Katholiken und der Evangelikal-Konservativen darzustellen, ohne dabei die von allen „Konfessionen“ betonte Exklusivität der Ehe und die Einzigartigkeit dieser Beziehungsform zu schmälern.

Das Bundesverständnis der Ehe ist für das katholische und konservativ-evangelikale Verständnis Voraussetzung und Grundlage für die Ehelehre und hat darum eine herausragende Bedeutung. Es wird den weiteren Stichworten wie der Unauflöslichkeit und der Ontologie sowie dem Verständnis von Gott, als individuellem Ehestifter übergeordnet. Die Aufgabe dieser Stichworte besteht weitgehend darin, die Ehe als Bund zu erläutern und zu begründen. Aber das Bundesverständnis wird trotz begrifflicher Übereinstimmung von den zwei „Konfessionen“ unterschiedlich verstanden und interpretiert. Dies soll in der folgenden Analyse genauer dargestellt werden.

Auf katholischer Seite hat die Ehe eine heilsgeschichtliche Relevanz. Wird im Alten Testament der Bund Gottes mit seinem Volk mit dem Bild der Ehe verdeutlicht (Hos 2,18-25) so wird nun umgekehrt in Eph 5 die menschliche Ehe zum Abbild des Bundes zwischen Christus und der Kirche (Haag 1999:244; Pesch 1981:21). Darum steht der Bundesgedanke im Mittelpunkt der katholischen Ehelehre, welche Ekklesiologie und Ehetheologie eng verknüpft. In den Bund ist das Verständnis der Ehe als Vertrag integriert in dem Sinne, dass Bund und Vertrag sich gegenseitig in einer Weise durchdringen, dass sich der eine im anderen darstellt (Demmer 2003:174). Darüber hinaus steht der Bundesgedanke in unlöslicher Verbindung mit der Sakramentalität der Ehe und somit mit der ihr innewohnenden Heilsvermittlung. Die sakramentale Ehe ist darum als bevorzugter Ort kirchlichen Selbstvollzuges zu verstehen. Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum das kirchliche Eherecht der katholischen Kirche seiner Natur gemäss ein Gnadenakt ist (Häring 1960:173). Das katholische Eheverständnis ist ein Konglomerat aus Bund, Vertrag und heilswirksamem Sakrament. Es ist nicht eindeutig auszumachen, ob das Bundesverständnis die Sakramentalität bedingt oder umgekehrt. Im Text von Eph 5 wird vom Bild der Ehe ausgehend auf das Geheimnis des Verhältnisses zwischen Christus und der Gemeinde verwiesen. Die katholische Kirche macht es aber gerade umgekehrt. Das Beziehungsverhältnis des Christus zur Gemeinde, das mit dem Bild der Ehe dargestellt ist, wird zum absoluten ethisch-moralischen Anspruch an die Ehe erhoben, der in diesem Text so nicht gegeben ist.

Im konservativ-evangelikalen Eheverständnis ist der Bundescharakter der Ehe zentral und gehört zu dessen Vorverständnis. Die Grundlage für das Bundesverständnis liegt in Gen 2,24. Das weitere Verständnis der Ehe als Bund stützt sich mehrheitlich auf alttestamentlichen Bibel-

stellen ab, die nicht im Zusammenhang mit der Beziehung von Mann und Frau stehen, sondern das Bundesverhältnis des Volkes Israels zu seinem Gott zum Thema haben (Jer 5,7-8; Spr 2,16.17; Hes 16,8f; Hos 2; Mal 2,10-16). Es sind mehrheitlich Gerichtsankündigungen. Der Treuebruch Israels und seine Untreue gegenüber Jahwe werden mit dem Bild der Ehe anhand des Tatbestandes des Ehebruchs verglichen. Allerdings hält Gott trotz aller Untreue, die ihn zu einer Scheidung berechtigen würde, an seinem Treueversprechen fest (Jer 3,8-13). Durch diese Vorgabe wird der Bund der Ehe zum Vorbild des neuen Bundes in Christus (Schirmmacher 2002:206; Eph 5,22f). Daraus lassen sich Schlüsse für die Ehe ziehen. Auf den Ehebund werden implizit Qualitäten, welche die alttestamentlichen Bündnisse Gottes mit seinem Volk ausweisen, angewendet und zusätzlich mit den Qualitätsmerkmalen des neuen Bundes, insbesondere der Hingabe ergänzt. Gottes unverbrüchliche Treue und Liebe – Wesenseigenschaften Gottes – stehen dabei im Zentrum. Gottes selbstverpflichtende Treue gegenüber dem Menschen wird zum Ideal für die Zweierbeziehung von Mann und Frau und darum zum Anspruch und absoluten Massstab für die Ehe, der vom Menschen erfüllt werden muss. In diesem Sinne nennt Bockmühl als Evangelikaler die Ehe ein Sakrament, da sie an das Heilige erinnert, auch wenn sie kein Heilmittel ist (Bockmühl 1999:123). Der Anspruch auf Treue und Liebe ist berechtigt, ist er doch von Gott selbst gegeben und gefordert (Ex 20,14; Mt 19,1-13). Jedoch sind die überhöhten Idealvorstellungen an die Unverbrüchlichkeit der Ehe in diesem Zusammenhang zu hinterfragen, kann sich doch der Mensch im Gegensatz zu Gott verfehlen, in der Beziehung scheitern und so den Ehebund brechen und zerstören.

Der wichtigste Unterschied zwischen dem katholischen und dem evangelikal-konservativen Eheverständnis liegt trotz vordergründiger Übereinstimmung im Bundesverständnis. Im Ersteren wird das Dogma des Ehesakramentes mit den alttestamentlichen Gottesbündnissen und dem neuen Bund in Christus vermischt, wobei dem Dogma eine vorrangige Bedeutung zukommt. Im Zweiten hingegen wird ausgehend von den alttestamentlichen Gottesbündnissen die Verpflichtung und der Anspruch an den Menschen betont.

Unauflöslichkeit und ihre unterschiedliche Begründung

Die Unauflöslichkeit der Ehe baut auf das Bundesverständnis auf, sie wird aber von den zwei „Konfessionen“ unterschiedlich begründet. Auf katholischer Seite erfährt der Ehebund mittels des im Trauritus gespendeten Sakramentes eine Weihe, die ihn heilig und unauflöslich macht (David & Schmalz 1969). Er ist unauflöslich, weil er als Sakrament Zeichen für die Einheit Christi mit der Kirche ist. Da diese unauflöslich ist, ist es die Ehe auch (Tenholt 2001:119). Die theologische Begründung ist in sich folgerichtig. Gott stiftet die Ehe, indem er je einen

männlichen und einen weiblichen Menschen einander zuordnet (Bischofskonferenz 1995:349). Was Gott zusammengeführt hat, können die Menschen, die sich im Trauversprechen das Sakrament gespendet haben, nicht scheiden. Durch die göttliche Stiftung der Ehe sowie durch das Sakrament und den Vollzug der Geschlechtsgemeinschaft entsteht zwischen den Eheleuten ein unauflösliches Band (*vinculum*), das selbst nach einer Trennung und Scheidung nicht zerstört ist. Man spricht von der inneren Unauflöslichkeit, die durch die äussere Auflösung der Ehe, damit ist die Trennung von Bett und Tisch gemeint, nicht tangiert wird (Tenholt 2001:219). Das Eheband ist die unlösliche Verbindung, die die Ehe selbst ist (:209). Die Ehe ist folglich wesensmässig etwas Neues, Unzerstörbares.

Die evangelikal-konservative Seite stützt die Unauflöslichkeit auf Gen 2,24 ab, die in Jesu Rede in Matth 19,3 bekräftigt wird. Da Gott die Menschen zusammenfügt und somit als individueller Ehestifter wirkt, ist die Ehe unauflöslich (Bräumer 1990:34). Eine besondere Gewichtung wird in Gen 2,24 dem Wort *qbd;,,,*, gegeben, was mit anhängen oder zusammenkleben übersetzt werden kann. Dieses Verb beschreibt die Intensität der Ehebeziehung und impliziert ihre Dauerhaftigkeit. Damit wird die Unauflöslichkeit des Ehebundes zusätzlich bekräftigt (Wenham 2006:20; Schirmacher 2002:205; Cornes 1993:58). Auf evangelikaler Seite wird die Ontologie der Ehe mit dem Entstehen eines neuen „Wesens“ begründet. Hempelmann macht mit Berufung auf Klaus Haacker klar, dass mit der Ehe eines Mannes mit einer Frau eine neue „Individualität“ entsteht (Hempelmann 2003:40). Das „ein Fleisch werden“ umfasst den Menschen ganzheitlich. Da in der jüdischen Anthropologie der Mensch eine Einheit aus Leib und Seele ist, schafft die Ehe etwas Neues, eine neue Realität. Dabei leistet die genitale Sexualität einen zentralen Beitrag zur Entstehung dieses neuen ontologischen Verhältnisses (:39-45). Bräumer redet vom Werden der Ehe als „neue[r] Ganzheit“ (1990:26). Durch das „ein Fleisch werden“ entsteht eine Verbindung von zwei Menschen, die Gott nur noch als ein Geschöpf wahrnimmt (:30). Seine Ausdrucksweise ist diffus und verschwommen, er meint aber das Gleiche. Durch die Heirat entsteht aus zwei Personen wesensmässig etwas Neues. Die Zuspitzung des ontologischen Verständnisses auf evangelikaler Seite findet sich im Bild der „Eheperson“⁴⁷, die zwar „nicht logisch erklärbar, aber intuitiv erfassbar und erlebbar“ ist (Engeli 2008:17). Das Entstehen eines neuen transzendenten Ehe-Wesens im Eheschluss birgt theologisch fast unlösbare Probleme in sich und ist sehr spekulativ, auch wenn das Bild als Metapher für die Seelsorge hilfreich sein kann.

⁴⁷ Die Vorstellung der „Eheperson“ geht auf Theodor Bovet zurück (Bovet 1951:5).

Obwohl die katholische wie die evangelikal-konservative Ehelehre die Ehe als von Gott eingesetzten Bund betrachten und daraus das ontologische Verständnis ableiten, gehen sie von grundsätzlich verschiedenen Voraussetzungen aus. Von katholischer Seite wird die Ontologie mit dem Verhältnis des Christus zur Kirche und somit mit dem Sakrament begründet. Die evangelikale Seite legt auf der Grundlage des Bundesverhältnisses den Schwerpunkt auf das göttliche Zusammenfügen von zwei Menschen, das mit der sexuellen Vereinigung zur „Verklebung“ von zwei Personen führt, aus der das neue Wesen „Ehe“ entsteht. Die Ontologie leitet sich bei den Evangelikalkonservativen zwingend aus dem Bundesverständnis ab.

4.2 Übereinstimmungen und Unterschiede in der theologischen und ethischen Bewertung von Scheidung und Wiederheirat

Die Konvergenzen und Divergenzen in der theologischen und ethischen Bewertung von Scheidung und Wiederheirat werden unter zwei Aspekten beschrieben. Anhand des Sünden- und Gnadenverständnisses werden die „konfessionell“ unterschiedlichen Beurteilungen von Scheidung und Wiederheirat dargestellt, um anschliessend aufzuzeigen, wo die Spannung zwischen dem ethischen Anspruch und Gottes Handlungsprinzip der Gnade aufgelöst, respektiv aufrecht erhalten wird.

4.2.1 Konvergenzen und Divergenzen im Sündenverständnis

Tabelle 2: Konvergenzen und Divergenzen im Sündenverständnis bezüglich Scheidung und Wiederheirat

Bewertung Scheidung und Wiederheirat	evangelisch	röm. kath	Evangelikal-kons. prog.	
Weg zur Scheidung = Sünde	X	X	X	
Trennung ≠ Sünde	X	X	X	
Vergebung in Bezug auf Scheidung	X	X	X	
Scheidung und Wiederheirat = bes. Sünde		X	X	
Wiederheirat = Sünde		X	X	
Umkehr = Rückkehr zum Normverhalten (→Partner)		X	X	
Umkehr = Ehelosigkeit wenn Versöhnung unmöglich		X	X	
Wiederheirat kategorisch nein		X	X	
Jede weitere Ehe = nicht vollgültig oder minderwertig		X	X	
Jede weitere Ehe vollwertig	X			X
Wiederheirat unabhängig von Scheidungsgrund	X			
Wiederheirat für schuldig Geschiedene	X			(X)*
Wiederheirat für unschuldig Geschiedene	X			X

*In diesem Punkt sind die progressiver denkenden Evangelikalen gespalten.

Übereinstimmungen zwischen den „Konfessionen“ in Bezug auf Scheidung

Der Weg zur Scheidung ist eine Sünde. Darüber herrscht unter den „Konfessionen“ Einigkeit. Das gemeinsam gelebte Leben ist mit Missverständnissen, Unvermögen, Fehlverhalten und oft mit einem Mangel an Verständnis und Liebe gepflastert. Es ist eine Binsenwahrheit, dass sich die Sünde besonders in zwischenmenschlichen Beziehungen manifestiert und deshalb gerade auch in der Ehe akzentuiert erfahren wird. Darum wird von allen Richtungen Trennung und Scheidung nicht als Sündenakt, aber als Folge der Sünde eingestuft. Vergebung braucht folglich die Schuld, die zur Scheidung führt. Das ist theologisch ausser Frage.

Im evangelisch-protestantischen und im evangelikalen Verständnis sind die Sünden, die eine Scheidung verursachen, theologisch jeder anderen Sünde gleich gestellt. Sünden und die damit

verbundene Schuld werden grundsätzlich unter der Voraussetzung der Erlösung bedacht.⁴⁸ Das katholische Verständnis zählt die Schuld auf dem Weg zur Scheidung zu den lässlichen Sünden, die vergeben werden können. Der tiefere Grund liegt im Eheverständnis. Denn eine Ehe kann durch die räumliche Trennung nicht aufgelöst werden. Die Beurteilung der Sünde ändert sich aber im Moment einer Wiederheirat. Für katholische Theologie wird die lässliche Sünde, die zur Trennung geführt hat, zur Todsünde. Bereits hier zeichnet sich ab, dass das Problem um Scheidung und Wiederheirat ganz besondere Schwierigkeiten in sich birgt, die schwerwiegende theologische und ethische Fragen nach sich ziehen.

Unterschiede zwischen evangelisch/evangelikal-prog. und katholisch/evangelikal-kons. in Bezug auf Wiederheirat

Die mit allgemein dogmatischen Aussagen begründeten vordergründigen Konvergenzen im Sündenverständnis der drei „Konfessionen“ relativieren sich sehr schnell. Der Grund liegt in den Diskrepanzen im Eheverständnis, die aufs Engste mit der Ontologie und darum mit der Unauflöslichkeit der Ehe und der Einordnung von Scheidung und Wiederheirat verbunden sind. Der Umgang mit Verfehlungen unterscheidet sich zwischen evangelisch/evangelikal-progressiv und katholisch/evangelikal-konservativ in den zu ziehenden Konsequenzen. Aus den dogmatischen Vorgaben werden ethische Folgerungen gezogen. Neben den grossen Unterschieden in den ethischen Konsequenzen aus dem Sündenverständnis zwischen evangelisch/evangelikal-progressiv und katholisch/evangelikal-konservativ lassen sich zusätzlich wichtige Unterschiede in der Bewertung von Sünde in der zweiten Gruppe ausmachen, die ebenfalls Erwähnung finden.

Evangelische Theologie setzt Scheidung und Wiederheirat in den Zusammenhang des allgemein zum Menschen gehörenden Scheiterns. Da eine Ehe aufgelöst werden kann, schliesst evangelische Theologie aufgrund ihrer Sündentheologie aus, die Wiederheirat selbst als Sünde einzuordnen. Darum können Geschiedene, denen die Schuld aus der Vergangenheit vergeben ist, eine neue Ehe eingehen, da die Frage nach der Schuld beim Scheitern der ersten Ehe für den Segen einer zweiten Ehe keine Rolle spielt. Denn die erste Ehe ist mit der Scheidung beendet. Jeder Beziehungsanspruch an den geschiedenen Partner ist somit erloschen. Eine Zweitehe räumt die Geschichte der ersten Ehe nicht aus, aber diese gehört zur Vergangenheit des Betroffenen. Die Wiederheirat selbst bedarf keiner Vergebung. Der Umgang mit Scheidung und Wiederheirat und alle daraus folgenden Konsequenzen für die Mitbetroffenen werden aufgrund der

⁴⁸ siehe. 3.2.2 und 3.3.2

dogmatischen Reflexion vorwiegend unter seelsorgerlichem Blickwinkel bedacht. Dieser Sicht schliessen sich auch die Evangelikal-Progressiven an.

Katholische und evangelikal-konservative Theologie zählen aufgrund der Ontologie und der Unauflöslichkeit der Ehe Scheidung und Wiederheirat zu einer besonderen Sündenkatgorie. Katholischerseits wird durch eine Scheidung die Ehe nicht aufgelöst, besteht doch das *vinculum* (Eheband)⁴⁹, das nur durch den Tod zertrennt wird, weiter. Weil weder die Ontologie noch die Unauflöslichkeit durch eine Scheidung tangiert werden, ist Vergebung von Schuld auf dem Weg zur Scheidung theologisch unangefochten. Aber durch das Axiom der Unauflöslichkeit werden die Weichen in Bezug auf die möglichen Konsequenzen im Leben Geschiedener gestellt. Wiederverheiratete leben im permanenten Ehebruch, was fatale Folgen hat. Unter dieser Vorgabe leben Geschiedene und Wiederverheiratete in einem objektiven Zustand schwerer Sünde (Demmer 2003:180). Denn Wiederheirat zählt zu den Todsünden⁵⁰, für die es keine Vergebung gibt. Sie stehen im objektiven Widerspruch zum Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche (Bischofskonferenz 1995:351). Die katholische Kirche hat aber mit dem Ehenichtigkeitsverfahren für Geschiedene einen Ausweg geschaffen, der es ihr erlaubt, innerhalb ihres dogmatischen Systems folgerichtig zu handeln. Wiederheirat wird möglich, wenn die erste Ehe mittels des Ehenichtigkeitsverfahrens für ungültig und somit als nicht existent erkannt wird (Tenholt 2001:229). Im ersten Eheschluss ist folglich kein unauflösliches Eheband entstanden, da durch irgendwelche Formfehler⁵¹ die Ehe nicht zustande gekommen und somit kein Eheband entstanden ist. Konsequenterweise wird in der Sündenlehre die erste Ehe als Beziehung der Unzucht eingeordnet, eine schwere aber durchaus zu vergebende Sünde.

In der evangelikal-konservativen Theologie liegen die Probleme ähnlich wie im katholischen Verständnis. Theologisch orientieren sich die Evangelikal-Konservativen gut reformatorisch an der grundsätzlich von Gott in der Erlösung gewährten Vergebung, die für jede Schuld gilt. Das Problem mit der Vergebung stellt sich erst in Bezug auf die Zukunft von Geschiedenen. Aufgrund des ontologischen Eheverständnisses bleibt ein Ehebund trotz Scheidung erhalten. Da Trennung oder Scheidung keine abschliessenden und darum endgültigen Realitäten des Scheiterns sind, wird somit das Ende einer Ehe nicht anerkannt (Hempelmann 2003:65). Es kommt zu der unmöglichen Situation, dass die Schuld, die zur Scheidung geführt hat, zwar

⁴⁹ siehe. 3.1.1 und 4.1.3

⁵⁰ siehe 3.1.2

⁵¹ siehe 3.1.1 Formenpflicht

vergeben wird, dass aber, wenn es nicht zu einer Rückkehr zum verlassenen Partner kommt, die Schuld der Unversöhnlichkeit schwerer lastet, als die im täglichen Kleinkrieg vorgängige Zerstörung der Ehe. Umkehr zum Partner ist darum die zwingende Konsequenz aus der Vergebung. Wenn dies nicht möglich ist, bleibt nur die Option eines Lebens ohne Partner offen. Scheitern in der Ehe wird nur als ein Durchgangsstadium auf dem Weg zurück zu Gottes ursprünglicher Ordnung akzeptiert (Bockmühl 2006:58). Die Zukunft der Betroffenen ist folglich nicht grundsätzlich offen, sie bleibt rückwärtsgewandt an das Scheitern in der Vergangenheit gebunden. Die Bewertung der Sünde und das Verständnis der Vergebung ändern sich im Moment einer Wiederheirat. Eine Zweitehe leitet eine schwerwiegende Kettenreaktion von nicht rückgängig zu machenden Sünden ein. Wiederheirat bricht den ersten Ehebund und verunmöglicht eine Rückkehr zum ersten Partner. Sie begründet ein Leben im permanenten Ehebruch, da aufgrund des ontologischen Anspruchs die frühere Ehe weiterbesteht. Eine weitere Ehe ist unzulässig, unabhängig von der Schuldfrage für das Scheitern der ersten Ehe. Zusätzlich wird die mangelnde Verantwortung als Vorbild beklagt, die zu Nachahmungstätern innerhalb der Gemeinde führen kann (Burkhardt 1996:107). Wiederverheiratete werden somit zu potentiellen Verführern und Anstiftern zur Sünde.

Die Übereinstimmung der Evangelikal-Konservativen mit der katholischen Konfession liegt beim Verständnis der Zweitehe, die als Leben im Ehebruch verstanden wird. Allerdings gilt dies auf katholischer Seite nur für Paare, die eine sakramental gültige und somit eine unauflösbare Ehe geführt haben. Es zeigt sich auch hier, dass die Übereinstimmung zwischen der katholischen und evangelikal-konservativen „Konfession“ im Sündenverständnis nur vordergründig ist. Im konkreten Umgang mit Wiederheirat hat die katholische Kirche mit dem Nichtigkeitsverfahren einen sophistischen, aber innerhalb ihres theologischen Denksystems barmherzigen Ausweg geschaffen, um mit der Unauflöslichkeit und der Ontologie fertig zu werden. Die katholische Lösung wird von evangelikal-konservativer Seite konsequenterweise abgelehnt. Für sie ist die Gültigkeit einer Ehe in der staatlichen Eheschließung begründet. Sie kann nicht nachträglich aufgrund religiöser Formvorschriften für ungültig erklärt werden.

Das Ontologieverständnis und die daraus abgeleitete Unauflöslichkeit der Ehe führen zu weiteren Überlegungen, die diesen Denkansatz hinterfragen. Was geschieht mit einer Zweitehe, wenn der erste Partner stirbt? Wird die zweite automatisch religiös legitimiert und somit zur vollgültigen und vollwertigen Ehe? Kann ihr jetzt der kirchliche Segen gespendet werden? Braucht es nochmals Reue und Vergebung für die Zeit der zivilen, zweiten Ehe, die vor dem Tod des ersten Partners bestanden hat, also für die Zeit der sukzessiven Polygamie, oder noch

deutlicher des „permanenten Ehebruchs“? Wird die zweite Ehe, wenn sie kirchlich geschlossen wird, für Katholiken sakramental?

Für Evangelische und Evangelikal-Progressive gilt, dass wenn eine Ehe aufgelöst werden kann, ein weiterer Eheschluss möglich ist und eine vollwertige Ehe entsteht. Die Schuldfrage ist für Evangelikal-Progressive nicht unwichtig und führt zu internen Differenzen in der Frage, ob unter der Voraussetzung eines schuldig Geschiedenen eine Wiederheirat mit kirchlichem Segen erlaubt werden darf. Eine weitere Erschwernis in der Beurteilung dieser Frage entsteht dadurch, dass im staatlichen Gesetz nicht mehr das Schuldprinzip, sondern das Zerrüttungsprinzip angewendet wird und sich darum die Schuldfrage als juristischer Anspruch auch für Evangelikale erübrigt. Es zeigt sich in der Praxis, dass die seelsorgerliche Komponente ausschlaggebend für die Beantwortung dieser Frage ist (Bräumer 1990:170).

Wenn hingegen eine Ehe unauflöslich ist, bleibt sie bestehen. Eine weitere Ehe kann ihr nicht gleichgestellt werden. Wird aber eine vollgültige Ehe geschieden, kann eine weitere Ehe für Katholiken nur minderwertig sein, da ihr als Zivilehe die Qualität der Sakramentalität fehlt und sie somit keine wahre Ehe ist (Häring 1960:345). Dies gilt unabhängig davon, ob die zweite Ehe einen „anthropologischen Eigenwert“ hat, in der wesentliche menschliche Werte wie Freundschaft, Liebe, Treue und Fürsorglichkeit praktiziert werden oder ob sie von einer christlichen Glaubenshaltung geprägt ist (Tenholt 2001:246). Wenn das Paar nicht bereit ist, wie Bruder und Schwester zu leben und jede sexuelle Aktivität zu unterlassen, bleibt ihre Ehe nicht nur minderwertig sondern schlicht eine nicht wieder gut zu machende Verfehlung (Häring 1960:346). Abgemildert wird diese nur, wenn „die ungültig Wiederverheirateten bereit [sind], bei jeder günstigen Gelegenheit und auf kluge Weise für die Unauflöslichkeit der Ehe einzutreten und anderen, die in Versuchung sind, eine ungültige Ehe einzugehen, davon abraten“ (:348). Häring geht soweit, dies als „wahre Wiedergutmachung“ und „wertvolles Zeugnis“ zu loben (:348).

Der Minderwert einer Zweitehe liegt für Evangelikal-Konservative im Fehlen des Segens, der aufgrund der Unauflöslichkeit der Ehe und dem endgültigen Verharren in Unversöhnlichkeit, einer zweiten Ehe nicht gespendet werden kann. Der Minderwert einer Wiederheirat liegt in ihrer fehlerhaften Grundlage, dem Verharren in einer Sünde. Wiederheirat ist darum eine Verirrung, die sich gegenüber der Lehre Jesu verschliesst (Bockmühl 2006:59). Neben dieser biblizistischen Betrachtungsweise hat sich aus der Lebenspraxis ein pragmatischer Umgang mit Betroffenen entwickelt. Die seelsorgerliche Erkenntnis, dass nicht jeder die Ehelosigkeit durchhalten kann, ist vorhanden. Darum wird eine weitere zivile Ehe mehrheitlich toleriert. Sie ent-

spricht zwar nicht dem Evangelium, ist aber der ihm am wenigsten widersprechende Ausweg (Hempelmann 2003:103). Zusätzlich ist sie das kleinere Übel im Vergleich zum Konkubinat. Zivil soll geheiratet werden, damit die Institution der Ehe, gemeint ist der Anspruch an ihre ontologische Unauflöslichkeit, keinen Schaden erleidet (Burkhardt 1996:107). Auch wenn eine weitere Ehe juristisch gültig ist, entbehrt ihr wegen des fehlenden Segens ein dauerhaftes Fundament. Denn: „Ehe hat ein gewisses und dauerhaftes Fundament nur dort, wo sie mit Hilfe des dreieinigen Gottes gestiftet und unter seiner Verheissung geführt wird. Darum ist nur eine christliche Ehe ausreichend gegründet“ (Hempelmann 2003:140). Hempelmann zeigt in seiner Argumentation schlüssig auf, dass eine weitere Ehe auf sündigem Verhalten aufbaut. Darum fehlt ihr die Verheissung und muss ihr der Segen verweigert werden. Daraus resultiert folgerichtig, dass eine zweite Ehe nur zweitklassig sein kann. Das Stigma der Sünde bleibt ihr erhalten. Die Zweitehe wird zwar toleriert, um Schlimmeres zu verhindern. Aber sie gilt als Notlösung und ist in diesem Sinn weniger wertvoll, als das Zeugnis der Ehelosigkeit nach einer Scheidung, das doch wenigstens die Hoffnung auf eine mögliche Versöhnung vorspiegelt und das Bild der Unauflöslichkeit der ersten Ehe aufrechterhält.

In Bezug auf die Wertigkeit einer zweiten Ehe stimmen die katholische und die evangelikal-konservative Position überein, auch wenn sich die Argumentation unterscheidet. Beiden gemeinsam ist ein zwiespältiger Ansatz. Einerseits wird dogmatisch und gebetsmühlenartig die Unauflöslichkeit beschworen, andererseits will man trotz des Strebens nach dem „richtigen“ Verhalten den Betroffenen mit einem Mindestmass an Barmherzigkeit begegnen und eine weitere Ehe tolerieren. Es ist allerdings fragwürdig, ob ein so gearteter in sich widersprüchlicher theologischer Umgang wirklich zur Hilfe werden kann oder ob Betroffenen nicht vielmehr eine zusätzliche Last aufgelegt wird.

4.2.2 Konvergenzen und Divergenzen im Gnadenverständnis

Tabelle 3: Konvergenzen und Divergenzen im Gnadenverständnis bezüglich Scheidung und Wiederheirat

Gnade und ihre Wirkung auf Scheidung und Wiederheirat	evangelisch	röm. kath	evangelikal kons. prog.	
Freie personale Zuwendung Gottes	X	X	X	
Gnade befähigt zum Tun	X	X	X	
Bedingungslose Gnade unabhängig vom Tun	X			X
Heiligung = biblisch-normatives Verhalten		X	X	
Vergebung an Bedingungen geknüpft		X	X	
„Gestufte Gnade“: eingegossen und ermöglichend		X		
Tun = Mitwirkung zum Heil		X		

Vordergründige Konvergenzen im Gnadenverständnis als de facto Divergenzen

Es ist allein Gott, der den Menschen anspricht und in ihm Glauben wirkt. Gnade ist freie personale Zuwendung der Liebe Gottes, die den Menschen befähigt, das Gottgewollte zu tun. In diesen zwei Aussagen stimmen die drei „Konfessionen“ überein. Aber bereits hier beginnen sich aufgrund der unterschiedlichen Denkansätze die Unterschiede abzuzeichnen, die aus den Grundaussagen gezogen werden. Evangelische und Evangelikale differenzieren, dass durch die Annahme dieses Glaubens die personale Beziehung begründet wird. Zusätzlich wird der rechtfertigende Charakter der Gnade in dem Sinne betont, dass in Christus der Mensch von der Bestimmungsmacht der Sünde ohne sein eigenes Tun befreit wird.⁵² Denn von der Sünde als Existenz bestimmende Macht, die den ganzen Menschen verdorben hat, kann sich der Mensch nicht selbst erlösen. Die Dankbarkeit gegenüber Gottes Handeln wird in der Folge zum Antrieb für gottgemässes Handeln. Die katholische Theologie lehrt, dass durch das Taufsakrament die Gnade dem Menschen eingegossen wird, sodass er Anteil am rechtfertigenden Heil erhält und befähigt wird, an seinem Heil aktiv durch sein Tun mitzuwirken. Der Mensch ist nicht ganz verdorben, sondern er vermag und will durch die in seinen Kern eingegossene Gnade Gottes Anspruch folgen.⁵³ Gnade ist also Geschenk und für alle „Konfessionen“ Voraussetzung für das Tun. Aber Katholi-

⁵² siehe 3.2.3 und 3.3.3

⁵³ Siehe 3.1.3

ken sind befähigt, durch das rechte Tun an ihrem Heil mitzuwirken, was Evangelische und Evangelikale so nicht vermögen.

Divergenzen im Gnadenverständnis zwischen evangelisch/evangelikal-prog. und katholisch/evangelikal-kons.

Evangelische und evangelikal-progressive Theologie betont die absolute Priorität Gottes im Heilsgeschehen. Darum ist geschenkte Gnade an keine Bedingungen geknüpft, auch wenn sie sich auf das Tun auswirkt. Es gibt keinen kausalen Zusammenhang zwischen dem in Christus geschenkten Heil und dem von Gott geforderten richtigen Verhalten. Das richtige oder falsche Handeln hat folglich keinen Einfluss auf die in der Gnade grundlegende Rechtfertigung des Glaubenden. Aber der Glaube, das heisst das Leben im Angesicht Christi, führt zu einer tiefgreifenden Neuprägung durch Christus, nimmt Einfluss auf das Verhalten des Menschen und verwandelt ihn im Lebensprozess dahingehend, dass er mehr und mehr Christus gemäss handeln will und auch kann. Gnade verändert das Tun grundlegend, das Tun hat aber keine heilswirksame Bedeutung.

Dieser evangelischen Sicht steht die katholische und evangelikal-konservative Position entgegen. Auf katholischer Seite liegt das Grunddilemma der Gnadenlehre in der Spannung begründet, welches Gottes Beitrag und welches des Menschen Anteil am Heil ist (Greshake 1992:74). Es kommt zu einer Konkurrenz zwischen der geschenkten Gnade und dem freien menschlichen Willen. Einerseits gibt es keine Selbsterlösung des Menschen. Allein durch Gnade erhält der Mensch das Heil. Aber andererseits verursacht Gnade als unverdiente Zuwendung Gottes das gute Wollen und die daraus resultierenden Taten werden zum Verdienst, der zum Heil mitwirkt (Greshake 1992:76).

Auf evangelikal-konservativer Seite akzentuiert sich die Konkurrenz zwischen Gottes Gnade im geschenkten Heil und dem Leben in der Nachfolge am Verständnis von Heiligung. Heiligung meint, dass der Glaubende sein Verhalten und Handeln mit dem Willen Gottes in Übereinstimmung bringt, der insbesondere in den zehn Geboten und der Bergpredigt ausgedrückt ist. Die nach dem Willen Gottes gestaltete Lebenspraxis steht im Zentrum (Frische 1993:879). Man will durch das normativ-ethische Verhalten das geschenkte Heil – den neuen Seinszustand in der Gnade – erhalten, denn durch Sündigen und das Verharren in sündigem Verhalten kann die Gnade verscherzt werden (Hempelmann 2003:118). Der Anspruch an ein geheiligtes Leben und die Vermeidung von sündigem Verhalten steht nach einer Bekehrung im Fokus der evangelikalen Theologie. Wird in der katholischen Theologie der Zusammenhang zwischen Glauben und

Tun positiv ausgedrückt, so wird dies in der evangelikalen Position negativ in der Abwehr von Verfehlungen und in der Betonung des rechten Verhaltens formuliert.

Unterschiede in der Anwendung von Gnade bezüglich Scheidung und Wiederheirat zwischen evangelisch/evangelikal-prog. und katholisch/evangelikal-kons.

Angewendet auf Scheidung und Wiederheirat hat das Gnadverständnis folgende Auswirkungen. Für die evangelische Theologie, die den kausalen Zusammenhang zwischen Gnade und Werken ablehnt, wird das Scheitern des Menschen in der Ehe dahingehend eingeordnet, dass ein Fehlverhalten das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht existentiell bedroht oder zerstört. Scheitern und das damit verbundene Sündigen ist und wird in Christus vergeben. Vergebung kann zur Rückkehr zum verlassenen Partner führen, dies ist aber in keiner Weise zwingend. Ein Neuanfang in einer weiteren Ehe wird darum von Evangelischen und Evangelikal-Progressiven nicht ausgeschlossen. Katholische Theologie macht einen kausalen Zusammenhang zwischen der Gnade, die das Heil bewirkt und dem Tun des Menschen, der dank der Gnade befähigt ist, an seinem Heil mitzuwirken. Eine schwere Sünde wie die Wiederheirat, die eine Sünde zum Tod ist, bewirkt darum in ihrer Konsequenz den Ausschluss vom Heil. Die Wertigkeit als Todsünde hat die Wiederheirat aufgrund des ontologischen Eheverständnisses und der damit verbundenen Unauflöslichkeit der Ehe. Die weitere Ehe nach einer Scheidung ist Ausdruck für das Fehlen des Willens zu Umkehr und Busse und somit eine Verweigerung, sein Leben nach Gottes Ordnungen auszurichten. Die evangelikal-konservative Position ist in ihrer Reaktion auf Scheidung und Wiederheirat mit der katholischen identisch, auch wenn sie das geschenkte Heil ausdrücklich nur als Gnadengabe versteht. Wiederheirat als Leben im permanenten Ehebruch wird zur Gefahr der Verwirkung des Heils.

4.3 Auflösung der Spannung zwischen normativer Ethik und Gnade in Bezug auf Scheidung und Wiederheirat

Die verschiedenen „Konfessionen“ haben einen je eigenen Umgang mit Scheidung und Wiederheirat entwickelt, der auf ihren unterschiedlichen, in der Dogmatik beheimateten Gnaden- und Sündenverständnissen aufbaut. Auffallend ist, dass jede Position die Spannung zwischen normativer Ethik und Gnade einseitig auflöst.

4.3.1 Kasuistik als Gnadenersatz

Katholische Theologie hat auf der Grundlage ihrer Sünden- und Gnadenlehre sowie ihrem Sakramentsverständnis eine in sich geschlossene Ehelehre entwickelt, deren Hauptmerkmal die innere Unauflöslichkeit der Ehe aufgrund der Annahme einer ontologischen Wirklichkeit ist.

Der Mensch, der nur dank Gottes Gnade erlöst ist, erbringt durch sein Tun und Verhalten eine Leistung, die sich direkt als Mitbeteiligung an seinem Heil auswirkt. Es ist darum weitgehend eine Frage des Willens, nach Gottes Vorgaben zu leben. Diese Sichtweise wirkt sich auf die Einordnung von Scheidung und Wiederheirat aus. Ein nach weltlichem Recht geschiedener Katholik lebt trotz des Makels einer Scheidung in Gottes Ordnung, da die Ehe nur äusserlich getrennt ist und eine räumliche Trennung die Ehe nicht auflöst. Eine geschiedene Ehe, die eine Folge von Sünde und somit Ausdruck des Scheiterns des Menschen ist, entspricht zwar nicht der Ehe wie sie nach christlichen Vorgaben verstanden wird, aber das innere unverbrüchliche Eheband ist nicht tangiert. Darum ist einem Geschiedenen die Spendung der Sakramente nicht verwehrt. Dies ändert im Moment einer Wiederheirat, denn damit beginnt ein Leben im permanenten Ehebruch, da das unauflösliche Eheband der früheren Ehe weiter besteht. Permanenter Ehebruch gilt in der katholischen Lehre als Sünde, die zum Ausschluss des Heils führt, welches unter anderem durch die Sakramente vermittelt wird.

Der Heilsausschluss aufgrund einer Sünde steht im Widerspruch zu Gottes gnädigem Handeln gegenüber dem sich verfehlenden Menschen. Die katholische Lehre führt in eine Pattsituation. Der gnädige und souveräne Gott, der den Menschen in Christus erlöst, entzieht diesem sein Heil aufgrund seines Unvermögens, die gesetzten Vorgaben einhalten zu können. Um diese theologische Unmöglichkeit zu lösen und um der Realität der Menschen, die scheiden und wieder heiraten, näher zu kommen, hat die katholische Kirche das Ehenichtigkeitsverfahren als „barmherzige Lösung“ entwickelt und bis in die Gegenwart verfeinert. Aber stimmt dies mit Gottes Barmherzigkeit überein? Mittels Kasuistik wird versucht, die Spannung zwischen den Geboten – dem biblischen Anspruch – und der katholischen Sünden- und Gnadenlehre sowie dem scheiternden Menschen zu überbrücken. Katholische Theologie reduziert die Gebote auf erfüllbare Gesetze, anhand derer das richtige Tun, unabhängig von der Beziehung zu Gott und zum Mitmenschen, bestimmt wird (Brunner 1932:122). Gottes Inanspruchnahme des Menschen, sein Beziehungsverhältnis wird auf ethisch-moralische Normen reduziert. Die im Gesetz festgelegten Normen können auf den einzelnen Kasus angewandt werden. Die katholische Umformung des Gebots zum moraltheologischen Gesetz definiert in unserem Fall den Tatbestand der Wiederheirat als Ehebruch und ordnet ihn dem Sachverhalt einer Rechtsnorm unter, der Unauflöslichkeit der Ehe aufgrund ihrer ontologischen Beschaffenheit. Dieses absolute Gesetz, das für viele nicht erfüllbar ist, wird nun umgangen, indem mit Hilfe der Kasuistik im Ehenich-

tigkeitsverfahren eine Ehe aufgrund von Formfehlern⁵⁴ als Nichtehe eingestuft werden kann. Formale Spitzfindigkeiten werden zum Kriterium, das richtige Sein vor Gott zu beurteilen.

Welche Folgen hat aber die Kasuistik auf die Beziehung zu Gott und den Mitmenschen? Wenn Gebote zum Gesetz werden, kann mit Hilfe der kasuistischen Auslegung jederzeit das rechte Verhalten und Tun im Voraus gewusst oder im entsprechenden katholischen Gesetzbuch nachgeschlagen werden. Auf diesem Weg kommt es zu einer Verzerrung der im Evangelium geforderten Beziehungsverhältnisse. Zwischen Gott und dem Menschen sowie zwischen ihm und seinem Nächsten wird ein äusserlich einhaltbares Gesetz zum Massstab und nicht mehr das Gebot der Liebe. Versteht man die Gebote gesetzlich, werden Beziehungen fass- und berechenbar. Die Beziehung zu Gott und zum Nächsten wird fallweise im Voraus durch das richtige gesetzeskonforme Verhalten bestimmt (Brunner 1932:122). Kasuistik, die die Eigenleistung des Menschen im Fokus hat, steht in einem unüberwindbaren Gegensatz zur Gnade Gottes, die den Menschen unabhängig von seinem Tun in ihren Machtbereich aufnimmt. Kasuistik führt dazu, dass der Mensch, durch die Einhaltung von gesetzlichen Anweisungen, frommreligiös ein von Gott unabhängiges Leben führen kann und dabei meint, Gott gemäss zu leben und den Mitmenschen gerecht zu werden. Dies ist aber eine verhängnisvolle Täuschung, wie am Beispiel der Ehe deutlich wird. Es ist nicht so, dass wer im bürgerlichen Sinn nicht aus der Ehe ausbricht, die Treue auch hält. Denn gemessen am göttlichen Massstab der Treue findet sich keiner, der die Ehe nicht auch bricht (Joh 8.8,9). Tatsache ist, dass das zivile Gesetzbuch nicht mit dem göttlichen Gebot der Bibel und seinem inneren Anspruch der Lebenshingabe gleichgesetzt werden kann. Der kasuistische Umgang mit Scheidung und Wiederheirat löst die Spannung zwischen Gottes umfassender Gnade gegenüber dem Menschen und dem Anspruch an das Handeln des Menschen einseitig mittels einer gesetzlichen Auslegung auf. Er verfehlt den innersten Kern des Evangeliums, dass in Christus dem Gesetz Genüge getan und jede Verfehlung von ihm getragen ist.

4.3.2 Verharmlosende Gnade

Evangelische Theologie hat für das ethische Denken zwei Ausgangspunkte. Einerseits berücksichtigt sie die ethischen Einsichten der Bibel und andererseits betrachtet sie die konkrete sich vorfindende Situation aus dem Blickwinkel der Gnade. Grundsätzlich lebt der von Gott erwählte und gerechtfertigte Mensch unter der Existenzmacht der Gnade Gottes. Er reagiert auf Gottes Anrede, ist in Christus von der Bestimmungsmacht der Sünde erlöst und lebt somit unter den

⁵⁴ siehe Formenpflicht 3.1.1.

neuen Vorzeichen der Gnade in Verantwortung vor Gott. Sein Handeln findet in diesem Bezugsrahmen statt. Wo Gott als der Herr des Menschen gilt, wird alles menschliche Handeln unter dem Gesichtspunkt von Gehorsam und Ungehorsam beurteilt (Barth 1958:594). Es ist Realität, dass auch der begnadigte Mensch an Gottes Ordnungen scheitert und sich im Lebensvollzug verfehlt. Aber aus Verfehlungen resultierende Schuld wird nicht zum Existenz bedrohenden Angriff auf das Heil. Denn Vergebung und Korrektur erfährt der Christ unter der Voraussetzung der Gnade. Soweit hält evangelische Theologie die Spannung zwischen Ethik und Gnade aufrecht.

Bis weit ins letzte Jahrhundert wurde Scheidung und Wiederheirat auch in der evangelischen Theologie als besondere Sünde eingestuft. Dies hat sich in der Schweiz und in Deutschland seit den siebziger Jahren mit der Legalisierung des Konkubinats sowie der Änderung im Scheidungsrecht vom Schuld- zum Zerrüttungsprinzip und den Möglichkeiten, verschiedene Beziehungsformen als Partnerschaften registrieren zu lassen, grundlegend verändert. Nichteheleiche Lebensgemeinschaften sind neben der Ehe zu einem Rechtsinstitut ausgebildet worden (Honecker 2002:282). Die Ehe ist heute eine Option unter anderen gesellschaftlich akzeptierten Beziehungsmöglichkeiten. Die unkomplizierte Auflösung nichtehelicher Lebensformen hat den Anspruch auf die Lebenslänglichkeit der Ehe angegriffen und die in der Gesellschaft tief verankerte Bewertung der Scheidung als schwere Sünde relativiert. Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts stehen die Interessen des individuellen Paares im Zentrum. Das Gemeinwohl der Gesellschaft ist in den Hintergrund gerückt worden. Die Ehe ist trotz ihrer gesellschaftlichen Funktionen und Aufgaben zur Privatsache geworden. Konsequenterweise gilt dasselbe auch für die Auflösung einer Ehe. Der beschriebene kulturelle und zeitbedingte Kontext hat Folgen auf die Theologie und das Verständnis der Gnade in Bezug auf Scheidung und Wiederheirat.

Das Verständnis der Ehe als lebenslanges Beziehungsverhältnis zwischen Mann und Frau wird in der evangelischen Theologie zu Recht immer noch hochgehalten, aber die Beurteilung des Scheiterns einer Ehe hat sich verändert. Da die Ehe im Gegensatz zur katholischen und evangelikal-konservativen Lehre nicht als unauflösliche Verbindung verstanden wird, werden das sündige Verhalten und die daraus resultierende Schuld, die mit einer Scheidung verbunden ist, theologisch heute jeder anderen Schuld gleichgestellt. Eine Scheidung oder eine Wiederheirat werden nicht mehr wie bis vor fünfzig Jahren als ausserordentliche Sünde betrachtet, die innerhalb der Kirche eine Sonderbehandlung der Betroffenen nach sich zieht. Die theologischen Überlegungen der dialektischen Theologie eines Karl Barth oder Emil Brunner zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik zeigen hier ihre Wirkung. Wo löst nun evangelische Theologie die

Spannung zwischen der Gnade als Lebensgrundlage und dem normativ-ethischen Anspruch in Bezug auf Scheidung und Wiederheirat auf?

Sünde und Schuld auch der in der Ehe gescheiterten Christen werden im evangelischen Verständnis unter der Voraussetzung von Gottes Handlungsprinzip der Gnade und somit unter der Vergebung beurteilt. Da in Christus Gottes Gerechtigkeit umgesetzt ist, werden die aktuellen Verfehlungen vergeben. Das Verhältnis des Christen zu Gott – auch des sich verfehlenden Christen – liegt in Christus begründet. Die Erkenntnis, dass er nur in Christus erlöst ist, bewirkt, dass sich aus Liebe zu Gott seine Gesinnung verändert. Der erlöste Christ lernt im Lebensprozess, Gottes Maßstäben Beachtung zu schenken und entsprechend zu handeln und zu leben. Wenn er versagt, scheidet er zwar an diesen Maßstäben, nicht aber an seiner Gottesbeziehung. Darum sucht er Gottes Vergebung, denn der gerechte Gott übersieht Schuld nicht und fordert ein dem Reich Gottes angemessenes Verhalten. In der Anbindung an Christus ist der Mensch von der Sünde und ihren Folgen erlöst.

Wird aber Vergebung als Gnadenakt losgelöst von der Gottesbeziehung gespendet, werden Sünde und Schuld bagatellisiert. Vergebung wird zur religiösen Gewissensberuhigung, die nicht mehr mit der Verantwortung des Menschen vor Gott verbunden wird. Die Auswirkung der Gnade im Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch wird verharmlost. Der Vergebung sollte Reue und Selbsterkenntnis des Sünders im Angesicht Gottes vorausgehen, die sich in der Konsequenz im Verhalten auswirken müsste. Vergebung wird zur Farce, wo auf Selbsterkenntnis und der damit verbundenen Veränderung der Einstellung und des Verhaltens verzichtet wird. Wenn das Verständnis der Gnade vom Anspruch Gottes an die Beziehung zum Menschen entkoppelt wird, ist Gnade im konkreten Leben bedeutungslos. Sie wird zur billigen Gnade, wo sie von Gottes Gerechtigkeit und seinem Anrecht auf den Gehorsam des Menschen losgelöst oder wo die Anbindung des Menschen an Gott, seine Verantwortung vor ihm für sein Tun relativiert oder in Abrede gestellt wird. Wenn die Rückbindung des Menschen an Gott fehlt, sein Verhältnis zu ihm beziehungslos ist und auf das allgemeine Taufverständnis und die vorausseilende Gnade reduziert wird, ist die Spannung zwischen der Gnade und dem ethischen Anspruch aufgrund eines verharmlosenden Gnadenverständnisses aufgehoben.

Durch die Auflösung dieser Spannung sind in Bezug auf Scheidung und Wiederheirat konkrete Folgen in der Gemeindepraxis der evangelischen Kirchen zu beobachten. Das Verständnis der Ehe als lebenslanges auf Treue bauendes Beziehungsverhältnis wird in der Theologie zwar theoretisch hochgehalten, existiert aber in der Gemeinderealität vorwiegend nur noch als Idealvorstellung. Die Realität in den Kirchen ist, dass immer mehr Paare geschieden werden und entwe-

der in wechselnden Zusammensetzungen als Konkubinatspaare auftreten oder sich in einer weiteren Ehe neu vermählen. Scheidungen werden in den Gemeinden wenn überhaupt dann nur vereinzelt in Bezug auf die Gewissensentlastung im seelsorgerlichen Rahmen thematisiert. Eine vertiefte theologische Reflexion über den Zusammenhang von der Gnade als Existenzgrundlage und dem menschlichem Scheitern im Angesicht Gottes wird nicht mehr geleistet⁵⁵. Diese Beobachtung wird erhärtet durch die Tatsache, dass die evangelischen Kirchen Paarberatungsstellen eingerichtet haben. Die seelsorgerliche Beratung für Paare mit Eheproblemen und ihre möglichen Lösungen ist ausgelagert und an die dort angestellten Psychologen delegiert worden. Der Bezug des Menschen und seines Handelns zum Glauben spielt darum im Lösungsfindungsprozess höchstens eine untergeordnete Rolle. Seine Verantwortung wird vorwiegend in Beziehung zu seinen Nächsten, nicht mehr aber gegenüber Gott gesehen. Die Spannung zwischen dem ethischen Anspruch Gottes an den Menschen und seinem gnädigen Handeln existiert darum in der Praxis kaum. Sie ist in einem diffusen Verständnis der allen Menschen gleich zukommenden Gnade aufgelöst, die unabhängig von dem Verhältnis des Einzelnen zu Gott gilt und darum eine Beurteilung des eigenen Verhaltens und Fehlverhaltens gegenüber Gott überflüssig macht.

4.3.3 Heiligung als Konkurrenz zur Gnade

Evangelikale Theologie könnte man als den Versuch eines Mittelwegs zwischen katholischer und evangelischer Lehre bezeichnen. Sie verbindet zentrale Lehraussagen aus der evangelischen und katholischen Dogmatik. Von reformatorischer Seite wird die unverdiente Gnade betont, durch die der Mensch in Christus erlöst wird. Sie muss aber im Glauben persönlich in Anspruch genommen werden. Auf diesem Weg wird der Mensch in Christus ein neues Wesen, nämlich ein Kind Gottes (Joh 3,16; 2 Kor 5,17). Von katholischer Seite werden die Verantwortung des Menschen gegenüber Gott und die Forderung nach einem Gott wohlgefälligen Leben hervorgehoben. Der Lebensvollzug des Christen wird zum Weg der persönlichen Heiligung. Auf diesen zwei Standbeinen ruht die evangelikale Theologie: Gnadenempfang durch persönliche Lebensübergabe an Christus und Heiligung durch ein Leben entsprechend den Geboten. Ist der Mensch aber einmal in Christus erlöst und gerettet, wird für den weiteren Verlauf seines Lebens der Fokus auf die Heiligung gelegt. Die ethischen Forderungen der Bibel werden nun mittels einer biblizistischen Auslegung zu direkt ableitbaren Handlungsanweisungen. Dies hat

⁵⁵ Seit den siebziger Jahren findet in theologischen Ethikwerken keine Auseinandersetzung zum Thema Scheidung und Wiederheirat mehr statt. Die heutige gesellschaftliche Situation und der Zustand der Ehen werden zwar beschrieben und erklärt, aber theologisch kaum reflektiert.

Folgen im Blick auf das Verständnis der Ehe sowie auf den Umgang mit Scheidung und Wiederheirat. Gottes unverbrüchliche Treue, die in verschiedenen Bündnissen mit den Urvätern und insbesondere im Sinaibund mit dem Volk Israel begründet ist, wird aufgrund verschiedener alttestamentlicher Texte (Jer 2; Hos 2; Ez 16) direkt auf die Ehe übertragen, die Gott in der Schöpfung geschaffen hat (Gen 2,22). Da Gott sich trotz Treuebruchs seitens seines Volkes zur Bundestreue entschieden hat, wird der Ehebund zur unauflösbaren Einheit, die im neuen Testament mit der Ehemetapher bestätigt wird, welche die unlösliche geheimnisvolle Vereinigung des Christus mit der Gemeinde darstellt (Eph 5,21f). Die Einheit der Ehe kann aber aufgrund der Unzuchtsklausel im Matthäusevangelium bei Ehebruch geschieden werden (Mt 5,32; 19,9). Soweit sind sich die progressiven und konservativen Vertreter einig. Für Konservativ-Evangelikale gilt nun, dass eine weitere Ehe nicht eingegangen werden darf, einerseits, weil der Bund über eine Scheidung hinaus bis ans Lebensende gültig bleibt und andererseits, um den Weg der Versöhnung mit dem verlassenen Partner offen zu halten (1 Kor 7,11). Da Versöhnung das Kernanliegen des Evangeliums ist, nämlich die in Christus geschaffene Versöhnung zwischen Mensch und Gott, ist Versöhnung zwischen verkrachten Ehepartnern der einzig christlich vertretbare Weg, der von Christen zu beschreiten und darum mit Nachdruck zu empfehlen ist. Eine Wiederheirat ist aufgrund von Jesu Worten a priori mit Ehebruch identisch und darum ausgeschlossen (Mk 10,11; Lk 16,18). Evangelikal-Progressive erkennen im Bund der Ehe keine ontologische Unauflöslichkeit. Darum besteht für sie die Möglichkeit, nach einer seelsorgerlichen Aufarbeitung einer Scheidung eine weitere Ehe schliessen zu dürfen. Ob sie aber eine vollwertige Ehe ist, wird kontrovers bewertet.

Das biblizistische Verfahren evangelikaler Ausleger offenbart eine gesetzliche und verkürzte Auffassung der Autorität der Bibel. Es reduziert die Bibel auf ethische Handlungsanweisungen, die, ähnlich der katholischen Lehre, zum Ziel haben, dass der Mensch mittels seines „richtigen“ Verhaltens im Stand des Heils bleibt.⁵⁶ Im Heiligngsverständnis der evangelikalen Lehre wird das Gewicht auf den Reinheitsgedanken und somit auf die Vermeidung von sündigem Verhalten gelegt. Das biblisch korrekte Verhalten rückt in den Vordergrund, da es mess- und kontrollierbar ist. Es hat in der Gemeinderealität oft das grössere Gewicht als die im Vertrauen gegründete persönliche Beziehung zu Christus, obwohl gerade darin die Verfehlungen des Men-

⁵⁶ Im katholischen Verständnis trägt der Mensch durch sein Verhalten aktiv zur Erlangung des Heils bei. In der evangelikalen Lehre ist das richtige Tun Ausdruck, dass man im Status der Erlösung lebt. Das verfehlte Tun, das heisst das wissend- und willentliche Handeln gegen den Willen Gottes – eine Wiederheirat ist Ausdruck des Verharrens in sündigem Verhalten – führt dazu, dass man das Heil aufs Spiel setzt (Hempelmann 2003:118).

schen ihren Platz hätten. Auf Scheidung und Wiederheirat angewandt heisst dies, dass Heiligung verstanden als biblisch konformes Verhalten höher gewichtet wird, als die in der Gnade begründete Vergebung für das Scheitern einer Beziehung. Heiligung steht somit in Konkurrenz zur Gnade und überlagert diese, da die gesetzlichen Forderungen ausschlaggebend sind. Auf diesem Weg wird die Spannung zwischen dem Leben unter der Gnade und den biblischen Forderungen aufgrund eines überhöhten oder falsch verstandenen Verständnisses von Heiligung einseitig zu Gunsten der Gesetzlichkeit aufgelöst. Die tiefe Verlorenheit des frommen Menschen offenbart sich hier an seiner Selbstüberschätzung, dass er Gott und dem Partner aufgrund der Erfüllung von gesetzlichen Forderungen gerecht werden könnte. Könnte er dies auf diesem Weg erreichen, würde es ihn letztendlich unabhängig von seinem Schöpfer und somit wieder gott-los machen.

4.4 Vorläufige Schlussfolgerungen

Der Quervergleich der verschiedenen „konfessionellen“ ethischen und dogmatischen Verständnisse offenbart die Nuancen sowie die substantiellen Unterschiede in den Eheverständnissen und dem daraus resultierenden Umgang mit Scheidung und Wiederheirat. Jede „konfessionelle“ Richtung betont aufgrund der geschichtlichen Entwicklung eine wichtige, theologisch begründete Wahrheit. Es wird versucht, aufgrund des je eigenen Paradigmas eine allgemeingültige, für die Gläubigen der eigenen Richtung anwendbare Lösung zu finden. Durch die einseitigen Betonungen entstehen Denk- und Handlungssysteme, die der Spannung, die zwischen dem ethischen Anspruch an eine Ehe und Gottes gnädigem Handeln an scheiternden Gläubigen besteht, nicht gerecht werden. Dies führt zu folgender These:

These 5: Theologisch berechtigte Korrekturen auf kirchliche Fehlentwicklungen im Eheverständnis lösen unbeabsichtigt die Spannung zwischen dem ethischen Anspruch an eine Ehe und Gottes Handlungsprinzip der Gnade gegenüber dem scheiternden Menschen auf.

5 GNADE UND ETHIK: AUFRECHTERHALTUNG DER SPANNUNG

Die theologischen Eheverständnisse wie auch die dogmatischen Erkenntnisse haben sich im Verlauf der Geschichte verändert. Zeitbedingte geistesgeschichtliche Strömungen, politische und gesellschaftliche Entwicklungen haben auf die Theologie Einfluss genommen. Die Theologen wurden immer wieder neu herausgefordert, dogmatische wie auch ethische Sachverhalte anhand der Bibel zu überprüfen und wo nötig zu korrigieren. Die unterschiedlichen „konfessionellen“ Sichtweisen im Umgang mit Scheidung und Wiederheirat treffen heute auf eine postmoderne Gesellschaft in einer postchristlichen Zeit, in der die christlichen Werte an Bedeutung verloren haben. In diesem Kontext werden nun mittels eines postmodernen Denkstils die Arbeitshypothesen und die Forschungsfrage beantwortet. Die Reflexion der geschichtlichen Entfaltung des Eheverständnisses sowie der Veränderungen der dogmatischen und ethischen Aspekte haben deutlich gemacht, wo Wege eingeschlagen worden sind, die zur Auflösung der Spannung zwischen ethischem Anspruch und Gnade geführt haben. Der Blick für menschliche, theologische und kirchenideologische Verstrickungen ist dadurch geschärft worden und erlaubt zusätzlich, die je eigene theologische Prägung zu überdenken, ohne die ethische Forderung der Bibel an die Ehe zu verwässern noch die Gnade an das Tun des Menschen zu binden.

Theologische Ethik und Gnade nehmen eine je unterschiedliche Perspektive auf das Problem von Scheidung und Wiederheirat ein. Sie sind bildlich verstanden zwei Seiten der gleichen Medaille und aufeinander bezogen. Gnade ist Gottes Handlungsprinzip gegenüber dem sich grundsätzlich an Gottes Gebot verfehlenden Menschen. Durch Gottes Gnadenhandlung im Sühnetod Christi wird der Mensch von der Sündenmacht befreit, hat Anteil am Heil und ist in die Nachfolge gestellt. Theologisch-ethisches Handeln des Christen findet darum unter der Gnade in der konkreten Nachfolge statt. Das heisst, der Christ als neue Kreatur kann nur innerhalb des Machtbereichs der Gnade Christus nachfolgen, was zum Umkehrschluss führt, dass erfahrene Gnade in der Nachfolge sichtbar werden muss. Nachfolge ist immer an Gottes Gebot ausgerichtet und wirkt sich im konkreten ethischen Handeln in dieser Welt und am Mitmenschen aus. Mit „Gebot“ ist das im Gebot der Liebe zusammengefasste Gesetz Gottes gemeint (Mk 12,29-31; Joh 13,34; 1 Joh 4,10.11). Darin ist der ganze Wille Gottes ausgedrückt, der des Weiteren konzentriert in den zehn Geboten und der Bergpredigt formuliert ist. Der Christ kann aber auch als Begnadeter trotzdem und immer noch am Massstab von Gottes Willen scheitern. Allerdings findet solches Versagen innerhalb der Nachfolge statt und der Umgang damit unter der Gnade. Daraus lässt sich folgende These formulieren:

These 6: Ethik und Gnade sind unauflöslich miteinander verbunden. Gnade schenkt neues Leben und eine neue Identität, aber sie kostet das Leben in der Nachfolge. Sie ist Ausgangspunkt und Grundlage für das ethische Handeln der Nachfolger Christi und der Bezugsrahmen, in dem mit Scheitern und Verfehlungen umzugehen ist.

5.1 Auswirkungen aus ethischer Perspektive

Der Massstab für ethisches Handeln ist für Christen von Gott gegeben und liegt ausserhalb des Menschen. Das ethische Handeln des Christen ist abhängig von Gottes Willen. Von den Nachfolgern Christi ist Gehorsam gefordert; sie sollen auf Gottes Willen hören und ihm nachleben. Besonders prägnant ist Gottes Wille in den zehn Geboten und in der Bergpredigt formuliert. Gebote wollen aber nicht als unpersönliche Gesetze verstanden sein, die bis in die Einzelheiten hinein das Leben regeln, sodass Christi Nachfolger im Bewusstsein leben, immer schon zu wissen, welches Tun in der konkreten Situation gefordert ist. Die Radikalität des Gebots würde dadurch abgeschwächt und die Notwendigkeit, in Verbindung mit Gott zu leben, gefährdet. Gebote sind auch keine Rezepte, die durch ihre Befolgung ein erfolgreiches Leben garantieren. Die Gebote sind gottgegebene Richtlinien, die Weisung geben, wie seinem Willen in den konkreten Situationen des Lebens nachgelebt werden soll. Gebote verursachen eine ethische Spannung zwischen dem allgemein von Gott Geforderten und der konkreten Lebenssituation, die bewältigt werden muss. Die Schwierigkeit ihrer Anwendung liegt darin, dass Gebote einerseits den Willen Gottes im Lebenskontext näher bestimmen, ihn aber gleichzeitig von der konkreten Wirklichkeit abstrahieren (Brunner 1932:120). Das heisst, Gebote müssen einerseits in ihrem Wortsinn ernst genommen werden und andererseits braucht es Interpretation, um sie in die aktuelle Realität übertragen zu können. Dieses Vorgehen hat auch Jesus angewandt. Durch Interpretation weitete er die Bedeutung und Tragweite der Gebote aus. Er verband zum Beispiel das Verbot des Ehebruchs mit der Gesinnung und der Gedankenwelt (Mt 5,27-33) und machte deutlich, dass die Ehe auch in Gedanken, Phantasien und Träumen gebrochen werden kann. Darum können wir heute auch visuelle oder virtuelle Mittel wie Pornographie oder Chatrooms zu den Wegen des Ehebruchs dazuzählen. Des Weiteren werden den weichen, nicht klar fassbaren Faktoren wie „alltäglichen“ Verhaltensweisen – Missachtung und Herabsetzung, fehlende Wertschätzung oder Unterlassungen – eine Ehe zerstörende Macht zuerkannt. Auch diese werden als Sünde identifiziert. Mit der Ausweitung der Gebote auf die Gesinnungsebene macht Jesus deutlich, dass ihnen durch eine äussere, gesetzliche und normative Anwendung nicht Genüge getan werden kann. Denn Gebote sind Richtlinien, die das Leben in Lebensgemeinschaften ermöglichen und fördern wollen, unabhängig ob dies die Ehe, die Familie oder die Gesell-

schaft betrifft. Gebote werden verfehlt und gebrochen, wo die Gemeinschaft in den Lebensbeziehungen verletzt wird.

Gebote sind kulturübergreifende, Gott gegebene Richtlinien, die aber der Interpretation bedürfen, weil auch Christen sie nur in ihrer Zeitepoche und Gesellschaft entsprechend ihrer Kultur verstehen können. Gebote verfehlen ihr Ziel, wenn sie gesetzlich eingefordert und ohne Beziehung zu Gott erfüllt werden. Denn die Gebote sind Gottes Weisungen in dieser Welt, die zum Ziel beitragen, den Nachfolger in die Christusähnlichkeit umzubilden.

Das Verbot des Ehebruchs ist unter dieser Vorgabe einzuordnen. Gott hat die Ehe als die seinem Willen entsprechende Lebensform für Mann und Frau gegeben. Darin wird die Liebe zu Gott und zum Nächsten im Lebensvollzug konkretisiert. Ehe beinhaltet den Entscheid, einem Lebenspartner auf Vorschuss Vertrauen für die gemeinsame Weggemeinschaft zu schenken. Sie zeichnet sich durch die grundsätzliche Entscheidung zur Treue aus. Die Liebe und Treue Christi zur Gemeinde werden als Vorbild für die Ehe verwendet. Die göttliche Liebe erträgt dabei auch Untreue, Vertrauensbruch und Schwachheit, Tatbestände, an denen eheliche Beziehungen scheitern können. Christi Treue ist der Wertmassstab, der den Nachfolgern Christi gegeben ist und an dem sie sich orientieren sollen. An dieser Messlatte aber scheitert der Mensch, wenn er ihn als Gesetz erfüllen will. Das Gebot gilt dem Nachfolger Christi und ist an das Beziehungsverhältnis Gott – Mensch gebunden. Der Nachfolger scheitert im Leben auf vielfältige Weise im Kleinen wie im Grossen an Gottes Weisungen. In der Nachfolge ist er in Christus immer schon gerichtet. Seine Ungerechtigkeit und Schuld ist im Tod Christi bereits getilgt. Darum kann keine Sünde – auch keine gescheiterte Ehe, noch eine weitere Heirat – ihn aus dem Machtbereich der Gnade Gottes und des Heils katapultieren, da Christus die gerechte Strafe für die Schuld des Menschen übernommen und diesem vergeben hat. Christi Nachfolger sind in ihm immer schon gerecht gemacht, auch wenn sie fehlen. Diese Tatsache bagatellisiert Verfehlungen nicht, noch macht sie Selbsterkenntnis, Umkehr, die Bitte um Vergebung, Versöhnung oder ein neues Handeln überflüssig.

Der Christ lebt in einer ethischen Spannung. Ethisches Handeln kann es nötig machen, dass Gebote gegeneinander abgewogen werden müssen. Es kann geschehen, dass der Schutz des Lebens von Kindern höher gewichtet werden muss, als die Aufrechterhaltung einer Ehe, wenn körperliche oder psychische Gewalt herrschen und das Leben bedrohen. Aber auch das richtige Handeln kann sich als falsch erweisen. Wiegt zum Beispiel die Loyalität gegenüber einem Partner, der Kinder aufgrund einer Sucht zu Diebstahl und Straftaten anstiftet, mehr als Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe? Ist der Tod eines ungeborenen Kindes in Kauf zu nehmen, wenn

dadurch das Leben einer Ehepartnerin und Mutter erhalten werden kann? Oder ist die psychische und körperliche Unversehrtheit von Kindern höher zu werten, als das Ertragen eines psychisch kranken Partners, der das Schaffen eines stabilen, familiären Umfelds verunmöglicht? Es ist im Leben möglich, durch die Einhaltung des einen Gebotes ein anderes zu brechen. Als Menschen sind wir gefordert abzuwägen und im Blick auf Gottes Massstäbe ethische Entscheidungen zu treffen. Ethisches Handeln garantiert aber nicht, dass Christen widerspruchsfrei in dieser Welt leben können.

Theologische Ethik, die das vom Menschen Geforderte beschreibt, lässt sich nicht mit Gottes Gerechtigkeit auf eine Stufe setzen. Gottes Gerechtigkeit gründet in seiner Heiligkeit⁵⁷. Gnade und Gerechtigkeit sind bei Gott keine Gegensätze. Sie sind Ausdruck seines Wesens: Gott ist Gerechtigkeit und Gnade. Seine Gerechtigkeit richtet jeden Menschen aufgrund seines Tuns, aber der Nachfolger erfährt keine Verurteilung, sondern wird unabhängig von seinem Handeln gerechtfertigt. Es ist eine unbequeme Wahrheit, dass Gott aufgrund seiner Barmherzigkeit die menschliche Gesetzlichkeit immer wieder durchbricht. Das gilt insbesondere auch in Bezug auf die Ehe und das mögliche Scheitern an ihr. Dies lässt sich beispielsweise an Jesu Umgang mit der Ehebrecherin darstellen (Joh 8). Es geht dabei um die Frage, wie die Ehe als hohes und doch verletzliches Gut wirksam geschützt werden kann. Für die Ankläger der Ehebrecherischen Frau ist klar, dass der Ehe nur durch den Tod des fehlbaren Menschen Genüge getan wird, so wie es im Gesetz Mose vorgegeben ist. Der Tod eines Ehebrechers wird als die pädagogisch wirkungsvollste Weise verstanden, um die Sünde auszurotten und das hohe Gut der Ehe in der Gesellschaft zu bewahren (Dietzfelbinger 2001:233). Für Christus löst aber der Tod der Ehebrecherin nicht das Problem ihrer Sünde. Denn die Gefährdung der Ehe steckt in jedem, wie sich in der Reaktion der Ankläger zeigt (Joh 8,7-9). Sie hätten die Frau richten dürfen, schleichen aber alle davon, als Jesus für die Ausübung des Richteramtes den Massstab der Sündlosigkeit aufstellt. Jesu spricht hier davon, wer ohne Sünde ist, dürfe den ersten Stein werfen. Sicher steht hier der Bezug zur sexuellen Reinheit des einzelnen Anklägers im Vordergrund. Aber es wäre verkürzt, Sünde hier nur im Zusammenhang von sexueller Reinheit zu

⁵⁷ Heiligkeit meint das von göttlicher Macht Bestimmte und Erfüllte, sowie auch das Gott Geweihte. Der Begriff Heiligkeit bezieht sich einerseits auf konkrete Dinge oder Personen und andererseits weist er auf Gottes Transzendenz und seine Unverfügbarkeit hin, also Wesenszüge, die nicht fassbar sind. Heiligkeit steht im direkten Zusammenhang mit Erwählung (Seebass 2005:908f). Als Erwählter wird man Glied der weltweiten Gemeinde (Eph 1,4). Heiligkeit lässt sich nicht losgelöst von Gottes Zorn und Gericht verstehen und hängt mit Gnade und Barmherzigkeit zusammen. Der Zusammenhang von Heiligkeit und Gnade soll an dieser Stelle nur angedeutet werden. Er braucht weitere und grundsächlichere Reflexion, die aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

verstehen. Vielmehr ist der Text dahingehend zu interpretieren, dass, wem Sünde grundsätzlich fremd ist, legitimiert wäre, den ersten Stein zu werfen, und das ist Jesus allein (Dietzfelbinger 2001:233; de Boor 1973:255). Indem Jesus die Schuldige von der Sünde befreit, ermöglicht er ihr das frühere Fehlverhalten zu lassen, zu überwinden und zu einer vor Gott verantwortlichen Lebensführung zu finden. Dieses Prinzip findet sich auch in anderen Begegnungen mit Jesus (Lk 7,36-48; Lk 19,1-10; Joh 4,1-42). Ethisches Handeln resultiert aus der direkten Begegnung und Berührung mit dem gnädigen und heiligen Gott. Das Handeln in der Folge ist dankbare Antwort auf seine Anrede und sein Gnadengeschenk der Freisprechung. Daraus lässt sich folgende These ableiten:

These 7: Das ethische Bewusstsein entwickelt sich innerhalb der Nachfolge grundsätzlich auf Christus hin. Es verändert und verfeinert sich im Laufe des Glaubenslebens durch die Erfahrung der Liebe Gottes und die zunehmende Erkenntnis der Gnade aufgrund der Rechtfertigung in Christus.

Im Umgang mit dem Scheitern einer Ehe kann dies heissen, dass dank Gottes Vergebung und der Erkenntnis seiner Gnade ein neuer Weg zum verlassenen Partner gefunden wird und die Ehe aufgrund der Erfahrung der Gnade eine neue Qualität erhält. Die Erfahrung von Gottes Gnade im Scheitern kann aber auch in die Ehelosigkeit führen oder den Weg in eine weitere Ehe öffnen.

5.2 Auswirkungen aus der Perspektive der Gnade

Die Berührung Gottes ist das Ende der selbstbestimmten Lebensführung des Menschen und steht am Anfang des Lebens in der Nachfolge und somit am Anfang des Gehorsams gegenüber Gott. Die Erkenntnis der Liebe Gottes und der Gnade gegenüber dem verlorenen Menschen führen den von Gott Ergriffenen zur Sündenerkenntnis und in der Folge zum Bruch mit der Sünde. Die Bitte um Vergebung ist eine Absage an ein von Gott unabhängiges und eigenwilliges Leben. Darum wäre der Zuspruch der Vergebung ohne Sündenerkenntnis und Umkehr eine Missachtung der Gnade und würde nicht von der Schuld gegenüber Gott befreien. Gnade rechtfertigt nie Sünde. Denn Gnade spricht den Sünder frei und versetzt ihn in den Machtbereich des Heils. Sie ermöglicht ihm unter dieser Voraussetzung, sein Verhalten an Gottes Willen auszurichten und ihm unterzuordnen. Gnade als Erlösung aus der Macht der Sünde ist ohne Anbindung an Christus nicht zu haben und darum nur innerhalb der Nachfolge wirksam. Das Leben unter der Gnade ist folglich nur als Leben des Christen in der Nachfolge zu verstehen. All sein Tun und Handeln, alle zukünftigen Verfehlungen, auch das Scheitern einer Ehe oder eine Wiederheirat finden in diesem Bezugsrahmen innerhalb der Nachfolge statt.

Die katholische Kirche ist sich des engen Zusammenhangs von Gnade und Nachfolge bewusst. Aber sie hat sich die Gnade mittels der Sakramente verfügbar gemacht. Durch das Taufsakrament wird dem Menschen am Anfang seines Lebens Gottes Gnade eingegossen. Der Ausverkauf der Gnade durch die Taufe wird dadurch beschränkt, dass der Katholik durch ethisches Tun die Annahme der Gnade und somit den Ruf in die Nachfolge bestätigt. Das geforderte ethische Handeln ist in der katholischen Moraltheologie festgelegt und das Verfehlen des Geforderten im Bussakrament klar geregelt. Aufgrund ihres Selbstverständnisses als Verwalterin der heilspendenden Sakramente vermittelt oder verweigert die katholische Kirche Gottes Gnade. Die in der katholischen Theologie definierten Sakramente haben alle ihren Ursprung in Gott gegebenen Gaben. Dazu gehört auch die katholisch geschlossene Ehe, durch die der Katholik a priori Anteil am Heil hat. Ehebrechern – und zu diesen zählen auch alle nach einer Scheidung wiederverheiratete Menschen – wird aber die Gnade entzogen. Durch das Ertragen der Ehelosigkeit als das richtige Tun könnten sie aber ihren Glauben in der Tat bestätigen und ihren Status im Heil behalten. Gnade kann aber nicht durch das richtige Handeln erarbeitet oder erworben werden. Sie bleibt unverfügbar, denn Gott lässt sich nicht instrumentalisieren. Die unverfügbare Gnade gilt im Besonderen auch dem scheiternden oder sich verfehlenden Nachfolger, wie folgende Beispiele zeigen. Christus vergab Petrus, einem seiner nächsten Freunde seinen Verrat, den er ihm vorausgesagt hatte (Lk 22,34.56.60; Joh 13,38). Der Engel beim Grab beauftragte die Frauen explizit, die Botschaft der Auferstehung dem gescheiterten Petrus zu erzählen – ein seelsorgerlicher Akt der Liebe (Mk 16,7). Christus widerrief nach Petrus' Fall nicht die Verheissung, ihn als Fels der Gemeinde einzusetzen (Mt 16,18). Im Gegenteil, diese Berufung wurde bestätigt (Joh 21,15-19). Auch später, als Petrus als führender Apostel die Gnade aufs Spiel setzte, wurde dadurch nicht sein Gottesverhältnis gefährdet (Gal 2,11ff). Als weiteres Beispiel ist Paulus zu erwähnen. Gott berief in seiner unverfügbaren Gnade einen frommen, ihm ergebenen Pharisäer. Ein militanter Christenverfolger und Mörder wurde zum Heidenmissionar erwählt und durch seine Briefe zum wegweisenden Theologen und Schriftsteller des neuen Testaments (Apg 8,1; 9,1-19).

Wer Gottes Ruf vernommen hat, lebt unter der Gnade und steht in der Nachfolge Christi. Ihm sind seine Verfehlungen und seine Schuld in Christus vergeben, auch die Schuld einer zerbrochenen Ehe. Das ganze menschliche Unvermögen, das trotz guten Willens und echten Bemühens dem Nachfolger immer wieder in die Quere kommt und überwunden werden muss, ist im Tod Christi aufgehoben. Darin eingeschlossen ist alles Versagen wie Machtkämpfe, Rechthabereien, Missverständnisse, böse Worte und Taten, Unterlassungen, Vergleiche mit anderen, überrissene Ansprüche, ehebrecherische Gedanken und Handlungen. Dem Christen gilt die

Vergebung auf dem ganzen Weg zum letzten Ziel hin. Darum kann das Versagen den Nachfolger nicht aus der Gnade werfen, wenn er sein Leben in der Anbindung an Christus lebt. Auch eine Wiederheirat vermag dies nicht.

Hat die katholische Kirche die Gnade an die Vermittlung der Sakramente gebunden und die Nachfolge als Mitwirkung am Heil verstanden, so hat die evangelische Kirche die Gnade zur prinzipiellen Voraussetzung des Lebens bestimmt. Die vorauslaufende Gnade als bedingungsloses Ja Gottes wird jedem Säugling in der Taufe zugesprochen. Implizit wird er nach protestantischem Verständnis dadurch in den Leib Christi eingegliedert. Wird er damit aus der Macht der Sünde und somit aus seiner Verlorenheit herausgelöst? Das bleibt ungeklärt, aber es wird ihm vermittelt, dass sein Verhältnis zu Gott geregelt und die Rechnung aller zukünftigen Schuld im Voraus von Christus beglichen ist. Die persönliche Antwort auf Gottes Anrede wird stellvertretend von den Eltern im Versprechen einer christlichen Erziehung übernommen. Die berechtigte Betonung der Rechtfertigung als freies Gnadengeschenk Gottes hat in der evangelischen Kirche dazu geführt, dass dem Menschen Gnade und Heil unabhängig von seiner Gottesbeziehung zugesprochen wird. Die evangelische Theologie hat das Gnadengeschenk der Erlösung in Christus von der persönlichen Anrede Gottes und der damit verbundenen, individuellen Nachfolge losgelöst. Sie hat somit den aktiven Anteil, die Antwort des Menschen, bagatellisiert. Die Gnade ist von der Gottesbeziehung und ihrer Wirkung im Menschen entkoppelt. Gottes Gnade, die im Tod von Christus die Macht der Sünde zerstört und somit die Gottlosigkeit überwunden hat, sowie den Menschen neu schafft und mit einer neuen Identität ausstattet (2 Kor 5,17), wird bedeutungslos. Damit ist Gnade zur Schleuderware geworden und der Glaube zu einem Lehrsystem verkommen, das nur noch für wahr gehalten werden muss. Erkenntnis über die eigene Gottferne und Umkehr ist obsolet geworden. Die Situation des Menschen in seiner Verlorenheit – ein Status, den er durch nichts selber ändern könnte – wird nicht mehr ernst genommen. Der Glaube an Christus und die damit verbundene persönliche Nachfolge haben ihre existentielle Bedeutung verloren. Dem Evangelium ist auf diesem Weg die Kraft seiner Botschaft und seine Radikalität genommen worden und dem Menschen die Möglichkeit der Selbsterkenntnis. Gnade ist aber nicht ein verfügbares Gut einer christlichen Kirche, das ohne Nachdenken mittels der Taufe über alle Mitglieder ausgeschüttet werden kann. Gnade wird allein durch Gott vermittelt. Die Neuwertung geschieht nur in Christus und ist mit der Nachfolge verbunden. Dem Nachfolger gilt die Gnade jedoch uneingeschränkt, auch in seinen Verfehlungen. Im Beziehungsfeld der Nachfolge ist der Christ aus dem Machtbereich der Sünde herausgelöst und ihm gilt die Vergebung für alle Schuld. Hier erfährt der Mensch durch die

Gnade Korrektur und die Einsicht, sich verändern zu lassen und seinerseits aktiv dazu beizutragen. Denn aus dem neuen Sein in der Gnade kommt das neue Tun aus der Gnade.

Gegen eine billige Vermittlung des Heils hat sich die evangelikale Theologie gewandt. Sie betont die persönliche Antwort des Menschen auf Gottes Ruf und stellt den Zusammenhang von Gnade und Nachfolge mit dem Stichwort „Heiligung“ her. Mit dieser Korrektur an der evangelischen Theologie machen die Evangelikalen deutlich, dass Gnade mit der Gerechtigkeit Gottes und seiner Heiligkeit verbunden ist. Im Rahmen der Nachfolge ist Gnade nie ein Freibrief für die Missachtung von Gottes Gebot, da sie nicht vom Gehorsam gegenüber Gottes Willen dispensiert. Aber ein Leben in der Heiligung definiert sich nicht über das „Nichtversagen“. Die Forderung der Evangelikalen an ein geheiligtes Leben birgt in sich den Anspruch an ein sündenfreies Leben. Der Fokus liegt aufgrund dieser Erwartung nicht mehr auf dem neuen geschenkten Leben, das nun gefeiert und in der Nachfolge des Christus eingeübt wird, sondern im Tun der Heiligung und in der Vermeidung von Sünden und Fehlern. Es ist die Tragik des frommen Christen, dass, wenn er sein Augenmerk auf die Fehlerminimierung richtet, er dabei den Gekreuzigten aus dem Blickfeld verliert. Daraus resultiert als unheilvolle Konsequenz, dass das gesetzliche Denken immer für das ernsthaftere gehalten wird. Heiligung wird zur Erfüllung „christlicher Moralvorstellungen“. Heiligung, verstanden als christliche Moral auf der Basis der Gebote Gottes, ist aber kein Ausweis für die Gottesbeziehung und kein Beweis für die Nachfolge. Das „richtige“ Tun des Menschen mehrt auch nicht die Gnade. Nicht die richtige Tat macht den Menschen vor Gott gerecht, sondern allein die Gnade. Darum findet Heiligung nur in der Anbindung an Christus und aufgrund der Gnade statt und nicht auf der Basis eines normativ-ethischen Anspruchs.

Die Gerechtigkeit Gottes verhält sich umgekehrt zum menschlichen Begriff der Gerechtigkeit. Gottes Gerechtigkeit zeigt sich darin, dass Schuld und Ungerechtigkeit des Menschen von Christus stellvertretend übernommen worden sind. Menschliche Gerechtigkeit zieht den Menschen vor Gericht und spricht ihn schuldig. Der Einzelne muss die Verantwortung für sein Handeln tragen und somit die Strafe bei Verfehlungen selber auf sich nehmen. Gerechtigkeit ist bei Gott ein Beziehungsbegriff. Der Mensch wird ins rechte Verhältnis zu Gott gebracht. Nichts kann ihn mehr aus Gottes Machtbereich der Gnade und des Heils ausschliessen. Das heisst aber nicht, dass sein Handeln im Leben keine Konsequenzen nach sich zieht oder verkehrtes Handeln nicht korrigiert werden soll. Wer in der Ehe scheitert, trägt dafür die Verantwortung und muss die daraus entstehenden Konsequenzen auf sich nehmen, sowie mit allen damit verbundenen Scherben und Schäden umgehen und leben lernen. Aber das Scheitern einer Ehe führt nicht zu einer Minderung der Gnade Gottes. Scheitern ist im Leben inbegriffen und

von Christus getragen. Es soll und darf innerhalb der Beziehung zu ihm bewältigt werden. Denn Brüche im Leben verwendet Gott in seiner Barmherzigkeit dazu, dass der Mensch an ihnen reift und sie letztendlich zu Gottes Verherrlichung beitragen. Gottes Gerechtigkeit setzt den Menschen nicht nur in das rechte Verhältnis zu ihm, sie regelt auch das Verhältnis zu den Mitmenschen neu. Die erfahrene Gnade in der Vergebung Gottes, das Gerechthein vor Gott, ist der Ausgangspunkt der Vergebung und Versöhnung unter Menschen als auch der Heilung von zerstörten Beziehungen. Heilung öffnet grundsätzlich für alle Mitbetroffenen den Weg zu einem Leben in Frieden. Allerdings bedeutet Heilung im Nachgang einer zerstörten Ehe nicht zwingend deren Wiederherstellung. Sie kann auch den Weg für ein eheloses Leben oder eine neue Ehe bereiten.

Jede „konfessionelle“ Richtung täuscht über die fundamentale Unmöglichkeit, Gottes Anspruch genügen zu können, hinweg. Es wird versucht aufgrund des je eigenen theologischen Denksystems das ursprüngliche sündige Wesen des Menschen zu verbessern. Die katholische Kirche macht dies durch ethische Forderungen, die als menschliche Mitwirkung zum Heil verstanden werden. Alle diese Anstrengungen sind als Versuch der Selbstverbesserung durch eine Werkgerechtigkeit zu werten. Die Evangelische Theologie spendet Gnade zum Voraus, sodass die Frage der Verantwortung des Menschen vor Gott für sein Tun und die Tilgung der Schuld gar nicht mehr auftaucht. Die Evangelikalen unterlaufen die in der Beziehung zu Christus geschenkte Gnade, indem sie den Fehlervermeidungsforderungen als Ausdruck der Heiligung einen unangemessenen Stellenwert geben. Damit haben sie wie die katholische Kirche die Eigenleistung des Menschen und somit den Massstab der Werkgerechtigkeit im Fokus. Dies führt zu folgender These:

These 8: Zwei Wege führen zur Auflösung der Spannung zwischen Gnade und normativer Ethik: Eine Überbetonung der Ethik, sei es durch die Vorstellung der Heilsmitwirkung oder als Heiligungsanspruch, verkennt die Verlorenheit des Menschen. Eine Überhöhung der Gnade relativiert den Anspruch an die Nachfolge und verliert den Blick dafür, dass ethisches Handeln in Gottes Gnade gründet und erfahrene Gnade sich im Tun erweist.

In keiner „konfessionellen“ Richtung wird im Lebensvollzug deutlich, dass Gott das sündige Wesen des Menschen nicht „renoviert“ sondern in den Tod gibt. Es fehlt auf evangelischer Seite das Bewusstsein der Verlorenheit, in der katholischen und evangelikalen Position findet sich eine gewisse Selbstüberschätzung, die dem Handeln des Menschen eine eigene Bedeutung zuerkennt. Aber der Mensch kann dem Anspruch von Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit aus sich selbst nicht genügen. Nur in Christus, der im Tod die Macht der Sünde besiegt hat, wird

der Mensch eine neue Schöpfung. In ihm wird er von Gott angenommen und erhält er Anteil am Wesen Christi. Gott schafft aber nicht nur eine neue Kreatur, sondern wirkt darüber hinaus die Erneuerung der Gesinnung und des Denkens, die sich im Handeln auswirkt. In der zunehmenden Erkenntnis des Christus lernt der Christ ihm nachzufolgen und ihm im Lebensvollzug mehr und mehr zu vertrauen. Daraus folgt, dass die Spannung zwischen Gottes gnädigem Handeln gegenüber dem Menschen und dem ethischen Anspruch in der Nachfolge nur ausgehalten und ertragen werden kann. Gottes Gnade gegenüber dem Menschen und die Forderung an das ethische Handeln in der Nachfolge stehen in einer unauflösbaren Spannung zueinander und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Daraus leitet sich folgende These ab:

These 9: Die Spannung zwischen dem ethischen Anspruch an den Menschen und Gottes Handlungsprinzip der Gnade lässt sich durch die Annahme des Menschen in Christus aufrecht erhalten, da in ihm die Verfehlungen des Menschen keine heilszerstörende Wirkung mehr haben. Voraussetzung für den Menschen ist die Anerkennung seiner totalen Verworfenheit aufgrund seiner Anmassung, selbst wie Gott sein zu wollen.

Die Trennung zwischen alter und neuer Kreatur muss deutlich sein. Sonst wird die Botschaft des Evangeliums relativiert und es entsteht die Gefahr, in der Theologie die Spannung zwischen normativer Ethik und Gnade durch menschliche Forderungen oder Bagatellisierung aufzulösen.

5.3 Auswirkungen auf den praktisch theologischen Umgang

Gottes Handlungsprinzip der Gnade und ethisches Handeln sind zwei Kategorien, die unterschiedlicher nicht sein könnten und doch untrennbar miteinander in Beziehung stehen. Gnade ist Gottes freies, unverfügbares Eingreifen von ausserhalb der Welt, ethisches Handeln der Nachfolger Christi geschieht innerhalb der Schöpfung im Blick auf Gott und seinen Willen. Gottes Gnade wirkt sich auf die Gemeinde, den Einzelnen und den konkreten Umgang untereinander aus. Zum Menschsein gehören Verfehlungen. Scheitern ist Teil der Lebensrealität des Nachfolgers, da er grundsätzlich das Potential zum Sündigen in sich trägt. Darum ist diese Erkenntnis die Voraussetzung in der Gemeinde, um jedem Menschen und jedem Christen zu begegnen. Scheidung und Wiederheirat sind Folgen des Scheiterns und haben ihre Ursache im sündigen Verhalten des Menschen. Aber diesem gilt die Vergebung. Allerdings ist der Umkehrschluss, dass Sündigen sein darf, weil dem Nachfolger in Christus Vergebung geschenkt ist, ausgeschlossen (Röm 6,13). Jedem Fehlverhalten gegenüber Gottes Ordnungen ist mit Ernsthaftigkeit zu begegnen, dem offensichtlichen, wie auch dem verborgenen, da dieses auf Lebensbehinderung und Zerstörung hin angelegt ist. Bei Scheidung und Wiederheirat, denen

immer eine lange Geschichte vorausgeht, zeigt sich dies besonders anschaulich anhand der schwerwiegenden sozialen, psychischen und finanziellen Folgen. Wenn es aber zum endgültigen Scheitern einer Ehe und somit zu einer Scheidung kommt, ist auch hier die Gnade mächtiger als die Sünde (Röm 5,20). Die Vergebung in Christus, Ausdruck von Gottes barmherzigem Handeln am Menschen, schafft Frieden (1 Kor 7,15) und Freiheit (2 Kor 3,17) und darum einen Neuanfang. Dies führt zu folgender These:

These 10: Die Versöhnung mit Gott in Christus rechtfertigt nicht sündiges Verhalten, aber sie schenkt Vergebung, die einen Neubeginn möglich macht. In Bezug auf Scheidung bleibt offen, ob das Leben einer geschiedenen Person zurück zum verlassenen Partner, in die Ehelosigkeit oder in eine weitere Ehe führt.

Vergabung ist die geistliche Voraussetzung, die Konsequenzen einer Scheidung mit Jesu Hilfe zu tragen und auf dem Weg der Nachfolge Erneuerung und Heilung in der eigenen Zerbrochenheit zu erfahren. Die konkrete Erfahrung von Gottes freier, barmherziger Zuwendung am eigenen Nullpunkt führt oft zu einer Vertiefung der Gottesbeziehung. Das Verständnis der Gnade, die existentiell die eigene Realität berührt hat, verändert sich und wirkt sich im Lebensvollzug auf das eigene Denken und Tun dahingehend aus, dass die Identität als Gotteskind neue Bedeutung erfährt.

Wo aber Vergebung dem Menschen unabhängig von der Anbindung an Christus zugesprochen wird, ist sie missbräuchlich in Anspruch genommen und Gottes Gnade billig gemacht. Auf diesem Weg wird die Gnade zur Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders eingesetzt – eine verhängnisvolle Verdrehung des Evangeliums – und eine verantwortungslose Verwischung der Grenze zwischen dem gescheiterten Christen und dem gescheiterten, aber von Gott unabhängigen Menschen. In dieser Gefahr stehen die Evangelischen. Gnade kann aber auch dort missbräuchlich zugesprochen werden, wo ein Christ, der zwar an der Erkenntnis seines Fehlverhaltens leidet, an diesem festhält und nicht zur Umkehr und Änderung seines Verhaltens bereit ist. Gnade kann nie zur Bagatellisierung von Sünden, die man nicht bereut und von denen man sich nicht distanzieren will, angerufen werden. Dies würde den Zusammenhang zwischen Gnade und ethischem Handeln, verstanden als Ausrichtung auf Gottes Willen, aufheben. Evangelikale und Katholiken sehen sich ihrerseits der Versuchung ausgesetzt, durch kasuistisches Vorgehen und durch das Einhalten von gesetzlichen Forderungen ihr Heil erhalten und Gott ihren Glauben beweisen zu müssen. Das Tun wird zum Ausweis des Rechtseins vor Gott, was zu einer Werkgerechtigkeit führt. Dies verhindert, dass im Vertrauen auf Gott befreit und dem Evangelium verpflichtet nach barmherzigen lebensfördernden Lösungen für die unter-

schiedlichen Situationen von gescheiterten Menschen gesucht wird. Denn ein klar definierter Verhaltenskodex bestimmt das Denken und wird eingefordert. Wer davon abweicht, weil er fehlt, wird unter Druck geraten, was sein Gottvertrauen in seiner angefochtenen Situation zusätzlich in Frage stellt und strapaziert.

Scheidung und Wiederheirat sind Lebensrealitäten, die die ganze Gemeinde in ihrem Beziehungsgeflecht treffen, verletzen, trennen und in ihrem fundamentalen Glaubensverständnis erschüttern können. Damit auch innerhalb der Gemeinde die Spannung zwischen ethischem Anspruch an die Ehe und Gottes Gnade gegenüber dem Gescheiterten aufrecht erhalten bleibt, braucht es ein Umdenken und Wahrnehmen der eigenen Identität vor Gott. Voraussetzung ist, dass Gott grundsätzlich das Leben fördert und darum jedem Nachfolger gnädig ist. Hinzu kommt, dass keiner, auch nicht ein Einziger, irgendetwas vorzuweisen hat, das vor Gott bestehen könnte. Nachfolger haben alles geschenkt bekommen. Darum dürfen sie sich im Umgang miteinander auf das ausrichten, was das Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft aufbaut und zum Erblühen bringt. Daraufhin müsste die Lehre und das Leben innerhalb der Gemeinden ausgerichtet werden. Denn nur wo Menschen von der Herrlichkeit Gottes und mit seiner einzigartigen Grösse, die sich in seiner Barmherzigkeit widerspiegelt, persönlich berührt werden, können sie auch in den Gemeinden etwas von Gottes Freude, Liebe und Erbarmen miteinander teilen.

Der Rückblick in die Geschichte und der Vergleich der dogmatischen und ethischen Fragestellungen in Bezug auf Ehe, Scheidung und Wiederheirat ermöglichen, die eigenen konfessionellen Prägungen zu erkennen. Es geht nicht darum kirchenideologisches Handeln zu bestätigen, sondern ein neues Denken aufgrund der Identität als Nachfolger Christi zu erarbeiten, das in der Folge den Umgang mit Gescheiterten prägt. Das beginnt bei jedem Einzelnen, in der Gemeindeleitung, bei den Gemeindegliedern und ebenso bei den Gescheiterten. Zum Selbstverständnis einer postmodernen Gesellschaft gehört, dass der Einzelne in seiner Not wahrgenommen und auf seine Situation individuell eingegangen wird. Zu welchem Resultat dies für den Einzelnen in Bezug auf Scheidung und Wiederheirat führt, bleibt offen. Ist es Versöhnung mit dem verlassenen Partner, Ehelosigkeit oder eine weitere Ehe? Gottes Führung in der Nachfolge wird unterschiedlich und differenziert sein, aber immer unter Aufrechterhaltung seines ethischen Anspruchs und seiner Gnade. Wird aber in der Gemeinde die Spannung zugunsten der Ethik aufgelöst, kommt man um ein gesetzliches und kasuistisches Denken nicht herum. Umgekehrt gilt, dass wenn die Gnade eine Überbetonung erfährt, die Gefahr besteht, Glauben und Tun voneinander zu trennen.

Wird dieser Ansatz zu neuen Fehlhandlungen und falscher Anwendung in den Gemeinden führen? Ganz gewiss, denn der Christ ist immer auch in Gefahr, den Weg des geringsten Widerstands zu gehen und zu versuchen, sich von Gott zu emanzipieren. Dem kann nicht durch die Einhaltung von Normen begegnet werden, sondern durch die Reflexion der Herrlichkeit und der Heiligkeit Gottes. Denn die ergänzende Erkenntnis des heiligen und gerechten Gottes in Verbindung mit der Erfahrung seiner Gnade und Liebe macht es möglich, im Verlauf des Lebens christusähnlicher zu werden und ausgehend von diesem Fundament zu handeln. Um diesen Zusammenhang vertiefter zu verstehen, wäre aber weitere Forschung notwendig, die Gerechtigkeit als Beziehungsbegriff in Bezug zu ethisch-normativem Handeln nach biblischen Maßstäben untersucht.

5.4 Fazit

Der Graben zwischen normativer Ethik und der Gnade als Handlungsprinzip Gottes gegenüber dem Menschen besteht. Die Brücke ist Christus, in dem Gott Versöhnung und Vergebung schenkt und den Menschen annimmt. Nachfolge ist die dankbare Antwort auf den Ruf Gottes und somit Ausdruck der Beziehung des Menschen zu Gott. In der Nachfolge führt Gott den Einzelnen auch im Umgang mit dessen Scheitern. Aus diesem Grund gibt es keine für alle gleichermaßen einzig gültige Lösung im Umgang mit Scheidung und Wiederheirat. Verschiedene Varianten sind möglich. Denn die Richtigkeit einer Lösung lässt sich nicht durch objektive theologisch-ethische Normen noch durch ein theologisches Denksystem finden, das im Voraus die „richtige“ Antwort festlegen kann. Mit dieser Schlussfolgerung ist nichts über den Wert der Ehe und den biblischen Anspruch, sie nicht aufzulösen, ausgesagt. Die ursprüngliche Fragestellung setzt da ein, wo Menschen am biblischen Maßstab der Lebenslänglichkeit der Ehe gescheitert sind. Das ist der Ausgangspunkt für die Lösungsfindung.

Die ursprüngliche Forschungsfrage ist dahingehend abgewandelt worden, dass es weniger um die Überbrückung eines Grabens, als vielmehr um die Aufrechterhaltung der Spannung zwischen normativer Ethik und Gottes Handlungsprinzip der Gnade durch die Vergebung geht. In diesem Sinn ist sie aber positiv beantwortet. Ebenso haben sich die Arbeitshypothesen bestätigt. Das Aufschlüsseln der geschichtlich gewachsenen „konfessionellen“ Denkweisen führt zu neuen Erkenntnissen und ermöglicht ein Überdenken der eigenen theologischen Position und daraus resultierend einen veränderten Umgang mit Betroffenen.

5.5 Schlussfolgerungen in Thesen

These 1: Die Ehe hat ihren Ursprung in Gott. Sie gilt als lebenslang dauernde Beziehungsordnung zwischen Mann und Frau, die auf Nachkommenschaft angelegt ist.

These 2: Die Gestaltung der Ehe, ihre rechtliche Form, sowie Zweck und Ziel sind abhängig von Zeitgeist, Kultur und Gesellschaft und darum veränderbar.

These 3: Jede Kirchenspaltung oder theologische Trennung führt zu einer Neuinterpretation der Ehe und zu Korrekturen betreffend Scheidung und Wiederheirat, die sich in der daraus folgenden neuen „Konfession“ auswirken.

These 4: Das einer „Konfession“ zugrundeliegende Denkschema bestimmt die dogmatischen Begriffsklärungen von Sünde und Gnade und weist den Weg im Umgang mit Scheidung und Wiederheirat.

These 5: Theologisch berechtigte Korrekturen auf kirchliche Fehlentwicklungen im Eheverständnis lösen unbeabsichtigt die Spannung zwischen dem ethischen Anspruch an eine Ehe und Gottes Handlungsprinzip der Gnade gegenüber dem scheiternden Menschen auf.

These 6: Ethik und Gnade sind unauflöslich miteinander verbunden. Gnade schenkt neues Leben und eine neue Identität, aber sie kostet das Leben in der Nachfolge. Sie ist Ausgangspunkt und Grundlage für das ethische Handeln der Nachfolger Christi und der Bezugsrahmen, in dem mit Scheitern und Verfehlungen umzugehen ist.

These 7: Das ethische Bewusstsein entwickelt sich innerhalb der Nachfolge grundsätzlich auf Christus hin. Es verändert und verfeinert sich im Laufe des Glaubenslebens durch die Erfahrung der Liebe Gottes und die zunehmende Erkenntnis der Gnade aufgrund der Rechtfertigung in Christus.

These 8: Zwei Wege führen zur Auflösung der Spannung zwischen Gnade und normativer Ethik. Eine Überbetonung der Ethik, sei es durch die Vorstellung der Heilsmitwirkung oder als Heiligungsanspruch, verkennt die Verlorenheit des Menschen. Eine Überhöhung der Gnade

relativiert den Anspruch an die Nachfolge und verliert den Blick dafür, dass ethisches Handeln in Gottes Gnade gründet und erfahrene Gnade sich im Tun erweist.

These 9: Die Spannung zwischen dem ethischen Anspruch an den Menschen und Gottes Handlungsprinzip der Gnade lässt sich durch die Annahme des Menschen in Christus aufrecht erhalten, da in ihm die Verfehlungen des Menschen keine heilszerstörende Wirkung mehr haben. Voraussetzung für den Menschen ist die Anerkennung seiner totalen Verworfenheit aufgrund seiner Anmassung, selbst wie Gott sein zu wollen.

These 10: Die Versöhnung mit Gott in Christus rechtfertigt nicht sündiges Verhalten, aber sie schenkt Vergebung die einen Neubeginn möglich macht. In Bezug auf Scheidung bleibt offen, ob das Leben einer geschiedenen Person zum verlassenen Partner, in die Ehelosigkeit oder in eine weitere Ehe führt.

BIBLIOGRAPHIE

CIC/1983 online. : <http://www.codex-iuris-canonici.de>

GS (Gaudium et Spes). http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html

LG (Lumen Gentium). http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html

Aristoteles 2008a. CD Rom. (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG.

Neuplatonismus 2008b. CD Rom. (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG.

Neuzeit: zeitliche Eingrenzung und Periodisierung 2008c. CD Rom. (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG.

Postmoderne 2008d. CD Rom. (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG.

Adams, Jay 1980. *Marriage, Divorce, and Remarriage in the Bible*. Gran Rapids, Michigan: Zondervan.

Askani, Hans-Christoph 2002. Vergebung der Sünden. systematisch-theologisch. *TRE* . Bd. 34. Berlin & New York: Walter de Gruyter. 678-686.

Bailey, Derrick Sherwin 1963. *Mann und Frau im christlichen Denken*. Stuttgart: Klett.

Baltensweiler, Heinrich 1967. *Die Ehe im Neuen Testament exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*. Zürich: Zwingli-Verlag.

Balz, Horst & Schneider, Gerhard 1983. *Porneia EWNT*. Bd. 3. Stuttgart Kohlhammer. 328-333.

Barczay, Gyula 1967. *Revolution der Moral? die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik*. Zürich Zwingli-Verlag.

Bardtke, H 1956. Ehe. Im AT. *EKL*. Bd.1. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht. 996-998.

Barth, Karl 1948. Die Lehre von der Schöpfung. Bd. 3:2. 4. *Die kirchliche Dogmatik*. Zürich: Evangelischer Verlag.

Barth, Karl 1951. Die Lehre von der Schöpfung. Bd. 3:4. 3. *Die kirchliche Dogmatik*. Zollikon: Evangelischer Verlag.

Barth, Karl 1958. Die Lehre von Gott. Bd. 2:2. 4. *Die kirchliche Dogmatik*. Zollikon: Evangelischer Verlag.

Barth, Karl 1973. *Ethik I*. Bd. 1. Zürich: TVZ.

Baumann, Urs 1988. *Die Ehe, ein Sakrament?* Zürich: Benziger.

Baumann, Urs 1995. Ehe: historisch-theologisch. *LThK* Bd. 3. Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder. 471-474.

Bayer, Oswald 1995. *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bayer, Oswald 2007. *Zugesagte Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Beatrice, Pier Franco 2001. Sünde. Alte Kirche. *TRE*. Bd. 32. Berlin, New York: de Gruyter. 389-395.

Betz, Otto 1992. Bund. *ELThK*. Bd. 1. Wuppertal & Zürich: R. Brockhaus. 326-328.

Bischofskonferenz, Deutsche 1995. *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Leben aus dem Glauben*. Bd. 2. Freiburg in Breisgau, Basel: Herder

Bockmühl, Klaus 1999. *Christliche Lebensführung. Eine Ethik der zehn Gebote*. Giessen & Basel: Brunnen.

- Bockmühl, Klaus 2006. *Leben nach dem Willen Gottes. Schriften zur Materialethik*. Giessen: Brunnen.
- Bonhoeffer, Dietrich 2006. *Ethik*. Gütersloh: Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich & Rüter, Martin 2007. *Schöpfung und Fall*. München: Kaiser.
- Bons, Eberhard 1995. Ehe im Alten Testament. *LThK*. 3.Bd. Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder.
- Bovet, Theodor 1951. Lob der unvollkommenen Ehe. *Das offene Wort*. Zürich: Zwingli.
- Bräumer, Hansjörg & Rosmarie 1990. *Scheidung und Wiederheirat. Eine biblisch-seesorgerliche Studie*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Brink, Leendert 1982. Das scholastische Verständnis der Ehe als Sakrament. *TRE* Bd. 9. Berlin & New York: De Gruyter. 330-336.
- Brockhaus, R. 2008. Neuzeit: zeitliche Eingrenzung und Periodisierung. (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG.
- Brunner, Emil 1932. *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Burkhardt, Helmut 1996. Einführung in die Ethik. Grund und Norm sittlichen Handelns (Fundamentelethik). Bd. 1. *Ethik* Giessen & Basel: Brunnen.
- Burkhardt, Helmut 2008. Das gute Handeln (Allgemeine Materialethik). Bd. 2. *Ethik* Giessen: Brunnen.
- Cornes, Andrew 1993. *Divorce and Remarriage. Biblical Principles and Pastoral Practice*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Coucel, Henri 1982. Ehe/Eherecht/Ehescheidung: kirchliches Eherecht. *TRE*. Bd. 9. Berlin, New York: de Gruyter. 325-330.
- David, Jakob & Schmalz, Franz 1969. *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*. Aschaffenburg: Pattloch.
- de Boor, Werner 1973. Wuppertaler Studienbibel. *Das Evangelium nach Johannes*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Debus, René 2005. *Scheidung und Wiederheirat bei Paulus. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 7,10-16 und ihre Konsequenz für die pastorale Praxis. Studienarbeit*. Norderstedt: Grin.
- Demmer, Klaus 2003. *Angewandte Theologie des Ethischen*. Freiburg, Schweiz: Universitäts-Verlag.
- Kirchenamt der evangelischen Kirche in Deutschland 1993. *Die Denkschriften der evangelischen Kirche in Deutschland. Ehe, Familie, Frauen und Männer*. Bd. 3. Gütersloh: GTB.
- Dietzfelbinger, Christian 2001. Das Evangelium nach Johannes. *Zürcher Bibelkommentare. NT*: Bd. 4. Zürich: Theologischer Verlag.
- Duncker, Arne 2003. *Gleichheit und Ungleichheit in der Ehe. Persönliche Stellung von Frau und Mann im Recht der ehelichen Lebensgemeinschaft 1700-1914*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Eber, Jochen 1994. Sakrament. *ELThG* Bd. 3. Wuppertal: R. Brockhaus. 1736-1740.
- Ego, Beate 1992. Ezzväter. *ELThG* Bd. 1. Wuppertal: R. Brockhaus. 539-540.
- Eibach, Ulrich 1996. *Liebe, Glück und Partnerschaft Sexualität und Familie im Wertewandel*. Bochum: Brockmeyer.
- Eichberger, Andreas 2005. *Scheitern verboten? Eine seelsorgerliche Klärung für von Scheidung betroffene und betroffengemachte Christen*. Hamburg: Lebenswege.
- EKD 1993. *Die Denkschriften der evangelischen Kirche in Deutschland. Ehe, Familie, Frauen und Männer*. Bd. 3. Gütersloh: GTB.
- EKD 2009. *Soll es künftig kirchlich geschlossene Ehen geben, die nicht zugleich Ehen im bürgerlich-rechtlichen Sinn sind?* Hannover:
http://www.ekd.de/gesellschaft/diakonie_gesellschaft_publicationen.html.

- Engeli, Manfred 2008. *Finale Eheseelsorge. Konzepte und Praxis*. Seewis: Scesaplana.
- Ernst, Wilhelm 1989. *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*. Würzburg: Echter.
- Falk, Zeev W. 1982. Ehe/Eherecht/Ehescheidung: Judentum. *TRE*. Bd. 9. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 313-318.
- Flückiger, Felix 1994. Rationalismus. *ELThK*. Bd. 3. Wuppertal & Zürich: R.Brockhaus. 1651-1653.
- Frische, Reinhard E. 1993. Heiligung. systematisch-theologisch. *ELThG*. Bd. 2. Wuppertal & Zürich: R.Brockhaus. 878-879.
- Frohnhofen, Herbert 2010. *Die christl. Ehe als Sakrament*. www.theologie-skripten.de/sakramentenlehre/10ehe.pdf
- Gäckle, Volker 1992a. Bund. systematisch-theologisch. *ELThG*. Bd.1. Wuppertal & Zürich: R. Brockhaus. 326-328.
- Gäckle, Volker 1992b. Ehe, -bruch, -scheidung: theologiegeschichtlich. *ELThG*. Bd. 1. Wuppertal & Zürich: R. Brockhaus. 473-474.
- Gärtner, Hermann 2004. *Das Wesen der Sünde in der Moraltheologie des deutschen Sprachraumes vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Zeit des II. Vatikanums der Weg zu einem neuen Paradigma*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Geldbach, Erich 2004. Evangelikale Bewegung. *EKL*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gestrich, Andreas, Krause, Jens-Uwe & Mitterauer, Michael 2003. *Geschichte der Familie*. Stuttgart: Kröner.
- Gestrich, Christof 2003. *Peccatum - Studien zur Sündenlehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Greeven, Heinrich 1968. Ehe nach dem Neuen Testament. *New Testament Studies*, XV, 365-388.
- Greshake, Gisbert 1992. *Geschenkte Freiheit Einführung in die Gnadenlehre*. Freiburg im Breisgau Basel [etc.]: Herder.
- Greshake, Gisbert & Faber, Eva-Maria 1995. Gnade, Theologie- u. dogmengeschichtlich. *LThK*. Bd 4. Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder. 772-779.
- Gruber, Hans-Günter 1989. *Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers*. Regensburg: Pustet.
- Haacker, Klaus 1971. Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament. *ThQ*, 151, 28-38.
- Hahn, Eberhard 1999. *"Ich glaube ... die Vergebung der Sünden". Studien zur Wahrnehmung der Vollmacht zur Sündenvergebung durch die Kirche Jesu Christi*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Häring, Bernhard 1960. *Ehe in dieser Zeit*. Salzburg: Otto Müller.
- Härle, Wilfried 2000. *Dogmatik*. Berlin: de Gruyter.
- Heimerl, Hans 1971. Sakramentenempfang für Wiederverheiratete. *ThQ*, 151. 161-165.
- Hempelmann, Heinzpeter 2003. *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat. Eine biblisch-exegetische und praktisch-seelsorgerliche Orientierung*. Lahr: VLM.
- Henning, Gerhard 1993. Gnade, theologiegeschichtlich. *ELThG*. Bd. 2. Wuppertal & Zürich: Brockhaus. 780-781.
- Hertzberg, H.W. 1962. Bund. *BHH*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 287.
- Hille, Rolf 1992. Evangelikal. *ELThG*. Bd. 1. Wuppertal: R. Brockhaus. 560-562.
- Hoheisel, Karl 1995. Ehe, antropologisch. *LThK*. Bd. 3. Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder.
- Holze, Heinrich 2004. Sünde/Schuld und Vergebung. Kirchengeschichtlich und dogmengeschichtlich. *RGG4*. Bd. 7. Tübingen: Mohr Siebeck. 1881-1883.

- Honecker, Martin 1990. *Einführung in die theologische Ethik Grundlagen und Grundbegriffe*. Berlin [etc.]: De Gruyter.
- Honecker, Martin 2002. *Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- Hübner, Hans 1985. Bund. *EKL*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Instone-Brewer, David 2002. *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context*. Cambridge, UK: B. Eerdmans.
- Joest, Wilfried 1996. *Dogmatik. Der Weg Gottes mit dem Menschen*. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Johannes Paul II, Papst 1981. *Familiaris consortio*. Rom: http://stjosef.at/dokumente/familiaris_consortio.htm.
- Kaiser, Otto & Janowski, Bernd 2004. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Folge*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Karpp, Heinrich 1980. *Biblizismus. TRE*. Bd. 6. Berlin, New York: de Gruyter.
- Kiessig, Manfred ed. al. 2000. *Evangelischer Erwachsenenkatechismus glauben, erkennen, leben*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kiessig, Manfred & Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands 2000. *Evangelischer Erwachsenenkatechismus glauben, erkennen, leben*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Krämer, Jacob 1981. *Mysterion. EWNT*. Bd. 2. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer. 1098-1105.
- Kraus, Hans-Joachim 1983. *Systematische Theologie. Im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Kress, Harmut 1999. *Ehe. Systematisch-theologisch. Evangelisch. RGG⁴*. Bd 2. Tübingen: Mohr Siebeck. 1078-1080.
- Küng, Hans 2007. *Das Christentum. Wesen und Geschichte*. Tübingen: Piper.
- Lehmann, Paul L. 1966. *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik*. München: Kaiser.
- Leonhardt, Rochus 2008. *Grundinformation Dogmatik ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lohse, Eduard 2000. *Umwelt des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Lorenz, Dagmar (Hg.) 1978. *Martin Luther. Vom ehelichen Leben*. Stuttgart: Reclam.
- Lüscher, Kurt, Schultheis, Franz & Wehrspau, Michael 1990. *Die postmoderne Familie familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Menke, Karl-Heinz 2003. *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*. Regensburg: Pustet.
- Molinski, Waldemar 1976. *Theologie der Ehe in der Geschichte*. Stein am Rhein: Christiana-Verlag.
- Müller, Gerhard Ludwig 1995. *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg Basel [etc.]: Herder.
- Müller, Michael 1954. *Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Nehring, Andreas 1999. *Ehe, religionswissenschaftlich. RGG⁴*. Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck. 1070-1071.
- Nestle-Aland 2001. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

- Nientiedt, Klaus 1996. Kirchliche Auffassungen zu Fragen von Ehe und Familie angesichts individualisierter Lebensverhältnisse. In F. Busch (Hg.) *Ehe und Familie in Krisensituationen*. Isensee: Oldenburg.
- Otto, Eckhart 1999. Ehe. Altes Testament. *RGG^d*. Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck. 1071-1073.
- Oyen, Hendrik van 1960. Liebe und Ehe. 2. *Evangelische Ethik II*. Basel: Reinhardt.
- Paul VI, Papst 1968. *Encyclika Humanae Vitae: Die eheliche Liebe*. Vatikan:
http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_en.html.
- Perlitt, Lothar 1985. Bund. *EKL*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 565-568.
- Pesch, Otto Hermann u.a. 1981. *Ehe*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Rahner, Karl 2008. *Dogmatik nach dem Konzil*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Ranke-Heinemann, Uta 1988. *Eunuchen für das Himmelreich Katholische Kirche und Sexualität*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Ratschow, Carl Heinz 1989. Konfession/Konfessionalität. *TRE*. Bd. 19. Berlin & New York: Walter de Gruyter. 419-426.
- Ratschow, Carl Heinz 1982. Ehe/ Eherecht/ Ehescheidung: religionsgeschichtlich. *TRE*. Bd. 9. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 308-311.
- Reike, Bo 1982. Ehe/ Eherecht/ Ehescheidung: Neues Testament. *TRE*. Bd. 9. Berlin, New York: de Gruyter. 318-325.
- Reiter, Johannes 2002. Moraltheologie, katholische. *RGG^d*. Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck. 1495-1498.
- Ringeling, Herrmann 1982. Ehe/ Eherecht/ Ehescheidung: Die Ehemodelle der Aufklärung, Romantik, restauration. *TRE*. Bd. 9. Berlin & New York: de Gruyter. 346-355.
- Röllig, Wolfgang 2008. Hammurapi: die Kodifizierung. *Brockhaus multimedial premium*. Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus.
- Ruhbach, Gerhard 1993. Konstantinisches Zeitalter. *ELThG*. Bd. 2. Wuppertal & Zürich: R. Brockhaus. 1158.
- Schäfer, Rolf 1999. Ehe, kirchengeschichtlich. *RGG^d*. Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck. 10751077.
- Scharbert, Josef 1982. Ehe. Altes Testament. *TRE*. Bd. 9. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 311-313.
- Scheffczyk, Leo 1998. Die Heilsverwirklichung in der Gnade Gnadenlehre. *Katholische Dogmatik*. Bd. 6. Aachen: MM-Verlag.
- Scheiber, Karin 2006. *Vergebung eine systematisch-theologische Untersuchung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schild, Maurice E. 1982. Ehe/ Eherecht/ Ehescheidung: Reformationszeit. *TRE*. Bd. 9. Berlin & New York: de Gruyter. 336-346.
- Schirmacher, Thomas 2002. Das Gesetz der Freiheit. Das AT im NT. Sexualethik. Bd. 3. *Ethik*. Hamburg & Nürnberg: VTR.
- Schirmacher, Thomas 2006. Das Gesetz der Liebe. Der Bund zwischen Gott und Mensch. Bd. 2. *Ethik*. Hamburg & Nürnberg: VTR.
- Schnelle, Udo 2007. *Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schultz, Samuel J. 2003. *Die Welt des alten Testaments*. Marburg an der Lahn: Franke.
- Seebass, Horst & Klaiber, Walter 2005. Heilig, Heiligkeit. *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*. Wuppertal: R. Brockhaus, Neukirchner. 908-910.

- Stelzenberger, Johannes 1953. *Lehrbuch der Moraltheologie die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*. Paderborn: Schöningh.
- Strätz, Hans-Wolfgang 1995. Ehe: rechtshistorisch. *LThK*. Bd. 3. Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder. 475-479.
- Swarat, Uwe 1994. Schöpfungsordnungen. *ELThG*. Bd. 3. Wuppertal: R. Brockhaus. 1789-1791.
- Szymanski, Marek 2005. *Die heilende Dimension des Sakramentes der Versöhnung. Zum Verständnis und zur Pastoral des Bussakramentes*. Frankfurt am Main: Lang.
- Tenholt, Gerhard 2001. *Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen in dogmatisch-dogmengeschichtlicher Perspektive*. Münster: Thielicke, Helmut 1966. *Sex Ethik der Geschlechtlichkeit*. Tübingen: Mohr.
- Thilo, Hans-Joachim 1978. *Ehe ohne Norm? eine evangelische Eheethik in Theorie und Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Trillhaas, Wolfgang 1970. *Ethik*. Berlin: de Gruyter.
- Umbach, Helmut 1999. *In Christus getauft - von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- von Aquin, Thomas 2004. Die Sünde I-II; 71-89. In O. H. Pesch (Hg.) *Die deutsche Thomas-Ausgabe*: 1211 S. Graz: Verlag Styria.
- von Aquin, Thomas 2009. In K. Albrecht (Hg.) *Summa contra gentiles*: 4 Bde in 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wannenwetsch, Bernd 1993. *Die Freiheit der Ehe das Zusammenleben von Frau und Mann und der Wahrnehmung evangelischer Ethik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Weber, Helmut 1991. *Allgemeine Moraltheologie Ruf und Antwort*. Graz: Styria.
- Weinberg, Moshe 1973. Brith. *ThWAT*. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer. 783-808.
- Wenham, Gordon J., Heth, William A. & Keener, Craig S. 2006. *Remarriage after Divorce in Today's Church. 3 Views*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Zimmer, Siegfried 2007. *Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weitere konsultierte Literatur

- Böhl, Eduard, Schirrmacher, Thomas (Hg.) 2004. *Dogmatik Theologische Nachfahren Luthers und Calvins*. Bd. 2. Hamburg: Reformatorischer Verlag.
- Broer, Ingo 1995. Ehe im Neuen Testament. *LThK*. Bd. 3. Freiburg, Basel, Rom, wien: Herder. 470-471.
- Busch, Friedrich W. 1996. *Ehe und Familie in Krisensituationen*. Oldenburg: Isensee.
- Baumann, Zygmunt 1995. *Postmoderne Ethik*. Hamburg: Hamburg Edition.
- Clavier, Henri 1962. Bund. *BHH*. Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht. 287-289.
- Cochlovius, Joachim 1992. Ehe, -bruch, -scheidung: systematisch-theologisch. *ELThG*. Bd. 1. Wuppertal & Zürich: R. Brockhaus. 474-477.
- Döller, Johannes 1920. *Das Weib im alten Testament*. Münster: Attendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Feifel, Erich 1975. *Busse, Bussakrament, Busspraxis*. München: Don Bosco.

- Finstuen, Andrew S. 2009. *Original Sin and everyday Protestants: The Theology of Reinhold Niebuhr, Billy Graham, and Paul Tillich in an Age of Anxiety*. Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- Fischer, Georg 2003. *Die Problematik der Ehe als Vertrag und Sakrament in der Entwicklung des kirchlichen Eherechts*. Frankfurt am Main: Lang.
- Fischer, Johannes 2002. *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fraling, Bernhard 1999. *Vom Ethos der Bibel zu biblischer Ethik. Versuche zur biblischen Grundlegung der Moraltheologie*. Thaur : Druck- und Verlagshaus Thaur.
- Frankmölle, Hubert 1996. (Hg.) *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*. Freiburg & Basel: Herder.
- Fuchs, Eric 1979. *Le Désir et la Tendresse*. 3. Aufl. Paris: Labor et Fides.
- Gruber, Hans-Günter 1989. *Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers*. Regensburg: Puset.
- Haas, Hanns-Stephan 1992. „Bekannte Sünde“ eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von Sünde in der Gegenwart. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Haas, Jakob 1953. *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien*. Freiburg: Universitätsverlag.
- Härle, Wifried 2008. *Sünde*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Heim, Karl 1955. *Die christliche Ethik*. Tübingen: Katzmann.
- Illies, Joachim 1981. *Theologie der Sexualität. Die zweifache Herkunft der Liebe*. Zürich: Ed. Interfrom.
- Härle, Wilfried 1995. Sexualität – Lebensformen – Liebe. *Marburger theologische Studien*. Bd. 41. Marburg: Elwert.
- Kirchhoff, Renate 1994. *Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu und in 1 Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kleinschmidt, Frank 1989. *Ehefragen im Neuen Testament Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament*. Frankfurt am Main & Bern: Lang.
- Koch, Robert 1992. *Die Sünde im Alten Testament*. Frankfurt am Main & Bern: Lang.
- McQuilkin, Robertson 2003. *Biblische Ethik. Eine Einführung in biblisch begründetes Denken und Handeln*. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft.
- Nave-Herz, Rosmarie 2002. *Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*. Darmstadt: Primus.
- Reis, Hans & Ecclesia Catholica Pontificium Consilium pro Familia 2007. *Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen*. Paderborn: Schöningh.
- Roduner, Hans V
- Römelt, Josef 2008. *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Rotter, Hans 1991. *Sexualität und christliche Moral*. Innsbruck: Tyrolia.
- Saurer, Christoph (Hg.) 2004. *From bewahren.Handbuch zur Harvard-Methode. Studienbrief 5*. Lage: GBFE.
- Schenk, Herrad 1991. Die postmoderne Familie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. *Brennpunkt Familie*. Bd. 52. Wien: Ehe und Familie Zeitschriften Verlagsgesellschaft.
- Schinzer, Reinhard 1986. *Ethik ohne Gesetz. Christlich urteilen und handeln*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schlatter, Adolf 1929. *Die christliche Ethik*. Stuttgart: Calwer.
- Schmidt, Gunter 1998. Sexualität und Spätmoderne. Über den kulturellen Wandel der Sexualität. *Beiträge zur Sexualität*. Bd. 76. Stuttgart: Enke.
- Stemm von, Sönke 1999. *Der betende Sünder vor Gott. Studien zu Vergebungsvorstellungen in urchristlichen und frühjüdischen Texten*. Leiden: Humboldt Universität.
- Thielicke, Helmut 1966. *Sex, Ethik der Geschlechtlichkeit*. Tübingen: Siebeck.
- Thiersch, Heinrich 1889. *Christliche Ehe und Familie. Säulen von Staat, Kirche und Gemeinden*. 9. Aufl. Lüdenscheid: Exodus.
- Tschoch, Hellmut 1998. *Liebe – Leben – Kirchenlehre. Beiträge zur Diskussion um Sexualität und Lebensformen, Trauung und Segnung*. Wuppertal: Foedus.