

Barmherzigkeit – ein Schlüssel zur Etheologie?

Neutestamentliche Orientierungen auf einem zentralen Feld kirchlichen Lebens

Thomas Söding

I. Ehe und Ehescheidung in der Verkündigung Jesu

Wenige Felder des Lebens werden im Neuen Testament so stark beachtet wie Ehe und Familie. Zwar gibt es für Jesus unendlich Wichtiges, nämlich das Reich Gottes, das nahegekommen ist (Mk 1,15), aber dort, wo es auf Erden seine Spuren hinterlässt, gibt es Weniges, was wichtiger wäre als Ehe und Familie. Jesus selbst hat freilich zölibatär gelebt – aber nicht aus Verachtung der Ehe oder der Sexualität, sondern „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19,11 f.). Sein Zölibat, den auch Paulus geteilt hat (1 Kor 7,7.8), macht klar, dass es im Namen der Religion keine Zwangsheirat geben darf, sondern dass, wie traditionell auch immer die Lebensverhältnisse gewesen sein mögen, der eigene Antrieb der Eheleute entscheidend ist, nach dem Epheserbrief ihre Liebe, in der sich die Liebe Christi zur Kirche spiegeln soll (Eph 5,25). Für Paulus ist der Zölibat ein Charisma – und die Ehe auch: „Jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so“ (1 Kor 7,7).

Jesus hat den Evangelien zufolge genau vorausgesehen, dass der Ruf zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium tiefe Risse in viele Familien reißen wird (Mk 13,12). Seine eigene Familie hat ihn lange Zeit nicht verstanden (Mk 3,20 f.). Im Zweifel müssen die Familienbände gelöst werden, damit der Glaube gelebt werden kann. Aber der Ruf in die Nachfolge hat keine Scheidungswelle ausgelöst. Die Verheißung Jesu besteht vielmehr darin, dass in der Familie Gottes, die er sammelt (Mk 3,31-35), auch die Brüder und Schwestern, die Kinder und Eltern, die Ehepartner, die man – auf Zeit – verlassen hat, wiedergefunden werden können, „wenn auch unter Verfolgungen“, und das Hundertfache an neuen Familienmitgliedern dazu (Mk 10,28-30).

Jesus hat die Ehe zu einer Lebensform der Nachfolge gemacht. Zwar war es nur wenigen Frauen möglich, Jesus auf seinen öffentlichen Missionswanderungen zu begleiten (Lk 8,1 ff; vgl. Mk 15,40 f.) – und die frommen Seelen werden sich die Mäuler darüber zerrissen haben –, aber in der Zeit nach Ostern, als Galiläa verlassen wird und selbst ein Fischer wie Petrus den Weg bis nach Rom findet, haben die Apostel ihre Frauen nicht zurückgelassen, sondern mit auf die Missionsreisen genommen (1 Kor 9,5).

Jesus hat die Bedeutung der Ehe als Lebensform der Nachfolge dadurch profiliert, dass er ihre ursprüngliche Bestimmung in der Schöpfungsgeschichte nach Gen 2,24 eingeklagt und von der Konzession „des Mose“ an die „Hartherzigkeit“ der Männer abgesetzt hat, sich von ihrer Ehefrau scheiden zu lassen (Dtn 24,1) – zum Beispiel wenn die Ehe kinderlos blieb. Das Verbot der Ehescheidung ist kein Selbstzweck: Es dient dazu, die Ehe mit dem Glauben an das Evangelium und der Nachfolge Jesu zu verbinden. An ungewöhnlich vielen Stellen wird diese Intention Jesu überliefert. Sie gehört zu den Charakteristika seiner Verkündigung. Zwar hat



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für Neutestamentliche Exegese und Theologie an der Ruhr-Universität Bochum

es einzelne jüdische Reformgruppen gegeben, die ähnlich wie er gedacht haben. Aber nur er hat eine ganze Bewegung ausgelöst, für die Monogamie zu einem Erkennungsmerkmal geworden ist.

Nach dem Markus- und dem Matthäusevangelium hat Jesus ein Lehrgespräch mit jüdischen Experten über die Ehescheidung geführt (Mk 10,2-12 par. Mt 19,3-12). In diesem Dialog hat er zuerst – mit der Schöpfungsgeschichte – den theologischen Sinn der Ehe aufgedeckt, nämlich Mann und Frau unter Gottes Segen so zu verbinden, dass sie Kinder bekommen können. Dann hat er daraus die ethische Schlussfolgerung gezogen: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9). Schließlich hat er, im „Haus“, also im internen Kreis, von den Jüngern gefragt, auf gut jüdische Weise die Rechtslage geklärt, indem er das sechste Gebot ausgelegt und die Wiederheirat nach der Entlassung einer Ehefrau als Ehebruch klassifiziert hat (Mk 10,2-12 par. Mt 19,3-12). Nach der Bergpredigt (Mt 5,31 f.) und einer lukanischen Parallele hat er ganz ähnlich die Scheidung und die Wiederheirat als Ehebruch hingestellt. Auch Paulus kennt und zitiert diese Weisung (1 Kor 7,10 f.).

Die Formulierungen sind nicht schematisch, sondern nuanciert. Sie sind an die unterschiedlichen Kulturkontexte angepasst, zum Beispiel im Blick darauf, ob eine Gesellschaft auch ein Scheidungsrecht von Frauen kennt oder nicht. Man kann versuchen, aus den leichten Differenzen Kapital zu schlagen, weil mal die Scheidung, mal die Wiederheirat im Blick steht. Aber die Richtung ist klar. Sie ergibt sich aus der Nähe der Gottesherrschaft, die das gesamte Leben erfasst, auch die Ehe und das Verhältnis zu Kindern (vgl. Mk 10,13-16 par.). Die jesuanische Ehelehre ist nicht das Zeugnis einer „Interimsethik“ (Albert Schweitzer), die sich im

Lauf der Zeit erledigt hätte: Sie markiert vielmehr das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe als einen der Brennpunkte, in dem die Nähe der Gottesherrschaft spürbar wird, sodass er zum Mittelpunkt eines Ehe- und Familienlebens in der Nachfolge Jesu werden kann.

So klar die Weisungen sind, sind sie aber auch offen. Die Konzentration auf die Ehe von Mann und Frau ist unzweideutig. Aber über das Verhältnis der Geschlechter wird von Jesus in diesem Zusammenhang nichts gesagt. Die neutestamentlichen Haustafeln, die der Frau die Unterordnung unter den Mann auferlegen (Kol 3,18; Eph 5,22; 1 Petr 3,1), sind zeittypisch, aber als Ratschläge keine ehernen Gesetze, sondern für veränderte Rollenverteilungen offen. Die moralische Weisung, dass keine von Gott gestiftete Ehe aufgelöst werden soll, ist klar. Aber was mit denen ist, die sich verfehlt haben, bleibt offen. Nach anderen Überlieferungen, zum Beispiel den Gesprächen Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,16-28) und der Ehebrecherin (Joh 8,1-11), ist klar, dass es immer die Möglichkeit eines Neuanfanges geben muss. Die Rechtsauskünfte Jesu sind prinzipiell. Über Sanktionen und Rekonziliationen verläutet nichts. Bei Matthäus steht zweimal, dass Jesus im Falle einer Trennung keinen Ehebruch erkennt, wenn Unzucht vorliegt (Mt 5,32; 19,9). Damit wird nicht schon jeder Seitensprung gemeint sein – worauf man kommen könnte, wenn man der Definition des „Katechismus der Katholischen Kirche“ folgt: „Unzucht“ sei die „körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind“ (Nr. 2353). Vielmehr wird es sich um krasse Fälle sexuellen Missbrauchs gehandelt haben, wie Prostitution oder Inzest (vgl. 1 Kor 5-6). Paulus lässt keinerlei Zweifel am „Gebot des Herrn“. Aber für ihn besteht doch die Möglichkeit der Scheidung und Wiederheirat, wenn der Glaube eines Ehepartners durch den nichtchristlichen Teil unterdrückt wird (1 Kor 7,15). Hätte Jesus dagegen protestiert?

Die offenen Stellen zeigen die Interpretationsbedürftigkeit und Entwicklungsfähigkeit der Weisungen Jesu schon im Neuen Testament selbst. Sie schneiden Diskussionen nicht ab, sondern weisen ihnen eine Richtung. Die Bibel ist insgesamt geschrieben worden, um ebenso treue wie kreative Interpretationen anzuregen. Ehe und Familie, Scheidung und Wiederheirat sind Ernstfälle dieser allgemeinen Aufgabe. Die Exegese muss sich einmischen. Dogmatik, Moraltheologie und Kirchenrecht sind gefordert.

II. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als hermeneutische Regeln

Jesus wird allen Evangelien zufolge in harte Kontroversen über die Auslegung des Gesetzes verwickelt. Er hat sich nicht vornehm aus der Affäre gezogen, sondern sich der Kritik gestellt und Position bezogen. Nach dem Matthäusevangelium bringt er seinen Ansatz auf den Punkt: Den Pharisäern und Schriftgelehrten wirft er vor, die Hierarchie der Wahrheiten auf den Kopf zu stellen: „Das Wichtigste im Gesetz lasst ihr außen vor: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Glaube“ (Mt 23,23).

Was Jesus über die Tora gesagt hat, muss auch für die Auslegung des Evangeliums gelten. Der „Glaube“ – andere übersetzen: „die Treue“ – öffnet die Tür zum Reich Gottes, die von den Jüngern durch ihre Gesetzesauslegung nicht verschlossen werden darf (vgl. Mt 23,13). Die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit stehen in einer fruchtbaren Spannung zueinander, die erkennen lässt,

was der Glaube fordert. Thomas von Aquin hat in seiner Auslegung der Bergpredigt, philosophisch geschult und theologisch beschlagen, beides aufeinander bezogen: „Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit, Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung.“

Dass Gerechtigkeit ein basales Auslegungsprinzip ist, kann nicht überraschen. Schließlich dient das Recht der Gerechtigkeit. „Sum cuique“ ist eine philosophische Maxime, die theologisch nicht konterkariert werden kann. Wenn keine Gerechtigkeit herrscht, triumphieren regelmäßig die Starken über die Schwachen, die Täter über die Opfer. Allerdings gilt auch: „summa ius, summa iniuria.“ Kein Gesetz dieser Welt, und sei es auch von Gott gegeben, kann Gerechtigkeit schaffen. Das ist eine bittere Wahrheit, der Paulus in seiner Rechtfertigungslehre Ausdruck verliehen hat. Deshalb muss der Stellenwert eines jeden Gesetzes daran gemessen werden, wie es der Gerechtigkeit dient. Mit der Jesustradition ist das Gesetz Gottes auf die Gerechtigkeit Gottes hin auszulegen, wie Jesus es in der Bergpredigt vorgemacht hat.

Die Barmherzigkeit hat hier ihren Ort. Sie als Auslegungsmaßstab des Gesetzes mit der Gerechtigkeit verbunden anzulegen ist im bürgerlichen Strafrecht nicht vorgesehen, beim Gesetz Gottes aber stimmig, also auch beim jesuanisch fundierten Eherecht. Freilich bedarf der Begriff der Barmherzigkeit einer präzisen Bestimmung. Das Wort ist im öffentlichen Sprachgebrauch nach wie vor stark kirchlich geprägt – was ambivalente Ursachen hat und fragwürdige Ausdrucksformen gewinnt, aber auch ein semantisches Potential anzeigt, das genutzt werden muss. Eine Begriffsklärung ist angesagt, die sowohl eine gnadenlose Verkitschung unterläuft als auch einen sublimen Triumphalismus, der eine paternalistische Gönnerhaftigkeit maskiert, vor allem jedoch die großen Möglichkeiten einer menschlichen Religion nutzt, die sich in einer humanen Theologie spiegelt.

Die Bibel kennt ein reiches Vokabular der Barmherzigkeit. Die Verben drücken im Aktiv das Handeln aus – Mitgefühl haben, Barmherzigkeit erweisen –, im Passiv das Empfangen einer Gnade: Erbarmen finden. Das Adjektiv bezeichnet die entsprechende Tugend oder Eigenschaft, das Substantiv meist die Realisierung, also die Praxis.

Barmherzigkeit ist dem Alten wie dem Neuen Testament zufolge nicht zuerst eine menschliche Tugend, sondern eine Eigenschaft und Handlungsweise Gottes. Während Gott sich dem Exodusbuch zufolge im brennenden Dornbusch mit dem „Ich bin, der ich bin“, zugleich offenbart und entzieht (Ex 3,14), lässt er später auf der Höhe des Sinai seine Herrlichkeit an Mose vorbeziehen, damit sein Name bekannt wird: „Der barmherzige und gnädige Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (Ex 34,6). Diese Gnadenformel zieht sich wie ein roter Faden durchs Alte Testament (Num 14,18; Neh 9,17; Ps 86,15; 103,8; 116,15; 145,8; Jona 4,2; Weish 15,1) bis ins Neue (Jak 5,11). Die Barmherzigkeit gehört zur Wesensbestimmung Gottes. Sie ist im hebräischen Original wie in der griechischen Übersetzung genuin mit der Gerechtigkeit Gottes verbunden. Sie beschreibt eine Zuwendung von oben nach unten, die aus Überzeugung geschieht und Anteil nimmt, um aufzuhelfen. Gott öffnet sein Herz und schenkt es denen, die sich ihm nicht verschließen. Nur von Gott kann in dieser Weise gesagt werden, dass er barmherzig ist.

Im Neuen Testament gewinnt die Barmherzigkeit Gottes das Gesicht, die Hände und die Stimme Jesu. Die Evan-

gelien erzählen immer wieder, dass er sich der Menschen erbarnt (Mk 1,41-48 parr.; 6,34 parr.; 8,2 parr.; 9,14-29 parr.; 10,46-52 parr.; Lk 7,11-17 u.ö.). Jesus hat den Blick des barmherzigen Gottes auf die notleidenden Menschen (vgl. Lk 15,20). Der Aspekt ist das Mitleid: die Anteilnahme am Leid der anderen. Sie ist das Motiv für eine Hilfe, die das Mitleid überflüssig macht, weil sie Versöhnung schafft und dadurch einen neuen Anfang setzt. Im Hebräerbrief wird die Mitleidsfähigkeit zum Kriterium des Hohepriestertums Jesu, in dem seine Heilsbedeutung kulminiert (Hebr 2,17). Jesus ist mitleidsfähig, weil er sich – als Mensch – der Not und dem Tod der Menschen aussetzt. Durch ihn kommt die Barmherzigkeit Gottes den Menschen unendlich nahe. Nach den Cantica im Lukasevangelium ist das Erscheinen Jesu selbst ein Erweis der Barmherzigkeit Gottes. Jesus verkörpert das Mitleid Gottes mit den Menschen. Wenn er Barmherzigkeit praktiziert, verwirklicht er sich selbst: das, was Gott mit ihm und mit den Menschen vorhat (Lk 1,50.54; 1,72.78). Die Barmherzigkeit Jesu ist weder eine sentimentale Schwäche, ein theologisches Intermezzo, sondern eine entschiedene, endgültige und wegweisende Verwirklichung des Heilswillens Gottes, ohne den es in der Welt weder Zukunft noch Hoffnung gäbe.

Im Hebräerbrief wird die Mitleidsfähigkeit zum Kriterium des Hohepriestertums Jesu, in dem seine Heilsbedeutung kulminiert (Hebr 2,17).

In genau dieser Perspektive wird die Barmherzigkeit Gottes auch in der paulinischen Rechtfertigungslehre, die im Römerbrief eine Theologie der Gerechtigkeit Gottes ist, als Grund aller Heilshoffnung reklamiert. Paulus bezieht das Erbarmen auf die endgültige Rettung Israels (Röm 9,15 f.18.23; 11,30 ff; 15,9) und die Erlösung der Christen (2 Kor 1,3; Gal 6,16; Röm 11,32; Phil 1,8; vgl. Eph 2,4; Tit 3,5; auch 1 Petr 1,3; 2,10), aber auch auf die Gnade seiner eigenen Berufung, die ja auch eine Bekehrung war und der Vergebung bedurfte (1 Kor 7,25; 2 Kor 4,1; vgl. 1Tim 1,13.16). Aber er vermeidet selbst im Blick auf Gott streng, Gnade als Willkür oder als Abseipung der Bedürftigen zu deuten.

Die essentielle Verbindung von Barmherzigkeit mit Gerechtigkeit sichert zweierlei. Erstens wird klar, dass Gottes Erbarmen nicht lediglich als Notfallmaßnahme oder Ausdruck des Erschreckens über die Unvollkommenheit der Welt zu deuten ist, sondern als die Art und Weise, in der Gott seinen Verheißungen treu bleibt, indem er denen zu ihrem Recht verhilft, die unter der Macht der Sünde leiden und sie durch ihr Fehlverhalten vergrößern. Zweitens wird klar, dass Gottes Gerechtigkeit nicht allein die gerechte Strafe verhängt und den gerechten Lohn zahlt (Mt 20,1-16), sondern durch sie hindurch und über sie hinaus die Sünder zu Gerechten macht – ohne Zwang, in voller Freiheit, durch reine Liebe.

Weil Barmherzigkeit und Gerechtigkeit der biblischen Botschaft zufolge das Wesen und den Willen Gottes ausmachen, stehen sie auch hinter der Gabe des Gesetzes. Und weil Jesus Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht nur verkündet, sondern verkörpert, ist auch das, was er zum Gesetz sagt, in einer Hermeneutik der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit auszulegen. Ohne

Barmherzigkeit geht die Welt zugrunde, ohne Gerechtigkeit wird sie Heuchelei. Im Zweifel siegt die Barmherzigkeit, denn „die Liebe deckt eine Menge Sünden zu“ (1 Petr 4,8; Spr 10,12; Jak 5,20).

III. Barmherzigkeit mit Eheleuten und Geschiedenen

Barmherzigkeit ist eine Gotteserfahrung, die Gläubigen geschenkt wird, aber auch ein ethischer Anspruch, dem sie genügen müssen. Mit Gottes Barmherzigkeit wird nach dem Lukasevangelium das Gebot der Feindesliebe (Lk 6,36), nach dem Römerbrief das Gebot der Nächstenliebe begründet (Röm 12,1-21). Die Barmherzigkeit, die Menschen anderen erweisen, kann immer nur von derjenigen Barmherzigkeit getragen werden, die Gott mit ihnen hat und immer weiter haben muss. Deshalb heißt es in einer der Seligpreisungen: „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen“ (Mt 5,7).

Die Ethik der Barmherzigkeit, die im Namen Gottes gefordert und erwiesen wird, ist keine spezifisch christliche oder jüdische Tugend, sondern – im Spiegel des Neuen Testaments selbst – eine allgemein menschliche, die als solche theologische Bedeutung hat: Das ethische Paradebeispiel liefert im Gleichnis Jesu weder ein Priester noch ein Levit, sondern der barmherzige Samariter (Lk 10,25-37). Die „Werke der Barmherzigkeit“, die nach Mt 25,31-46 heilsentscheidend beim jüngsten Gericht sind, werden – im Judentum und in der Jesustradition breit verankert (vgl. Mk 9,41 par. Mt 10,42) – nicht nur an und von Jüngern Jesu getan, sondern von allen Menschen guten Willens, die ihren Worten Taten folgen lassen. Der Horizont der Ethik ist universal – weil er von Gott selbst gezogen wird.

Auch in der Ethik gilt: keine Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit und umgekehrt. Das Almosen – im Griechischen steht hier dasselbe Wort wie für Barmherzigkeit – kann ebenso wie die Gerechtigkeit zur heuchlerischen Show werden (Mt 6,1-4), wenn es nicht einfach nur anderen gut tun will (vgl. Lk 11,41; 12,33; Apg 9,36; 10,2.4.31; 24,17) und dadurch gut ist (Mt 5,13-16). Dann begründet es nicht dauernde Abhängigkeit, sondern Unabhängigkeit. Von einem lahmen Bettler um eine milde Gabe gebeten, verhalfen Petrus und Johannes ihm durch eine Heilung „im Namen Jesu Christi, des Nazoräers“, wieder auf die Beine und machen ihn dadurch von der Freigebigkeit der Leute frei. Er kann künftig auf eigenen Füßen stehen (Apg 3,1-9). Das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-35) beleuchtet die Kehrseite: Es ist nur gerecht, dass die Handlungsmöglichkeiten, die nur durch erfahrene Barmherzigkeit eröffnet worden sind, zur Verwirklichung von Barmherzigkeit genutzt werden – sonst entsteht ein Selbstwiderspruch, der aus der Logik der Gnade herausfällt (aber Gottes Güte keine Schranken auferlegt). Das Beispiel vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16,19.31) zeigt demgegenüber die Grenzen eines Appells an die Barmherzigkeit eines anderen Menschen (Lk 16,24): Sie kann die Kluft zwischen der tödlichen Ungerechtigkeit und der lebendigen Gerechtigkeit nicht überbrücken. Die Brücken bauen vielmehr das Gesetz und die Propheten, die Gottes Gerechtigkeit einklagen. Über diese Brücke muss man selber gehen (oder sich von Gott führen lassen).

An dieser theologischen Ethik muss sich die Forderung ausweisen, mit Eheleuten und (wiederverheirateten) Geschiedenen „barmherzig“ umzugehen. Strittig ist, wie Jesu Ehescheidungsverbot mit der Barmherzigkeit einhergeht. Einige sehen einen Widerspruch, weil



Der gute Mensch mahnt den Törichtem.

das Verbot hart sei, speziell für Frauen, die in der Antike den schwächeren Part spielen. Aber nach dem Kontext in den Evangelien geht es um eine Befreiung. Andere sehen das Ehescheidungsverbot selbst als einen Akt der Barmherzigkeit, weil es die Frau vor den Männern schützt, die ihnen nach Dtn 24 einen Scheidungsbrief ausstellen konnten. Aber wenn eine Geschiedene nicht geheiratet werden darf, ohne dass gegen das 6. Gebot verstoßen wird, bleibt ihre Lage prekär. Weder eine Entgegen- noch eine Gleichsetzung fruchten. Das Verbot der Ehescheidung steht mit dem Gebot der Barmherzigkeit in einer Spannung, die nicht aufgelöst werden kann, sondern fruchtbar gemacht werden muss.

Aber Barmherzigkeit ist nicht Laissez-faire. Die Barmherzigkeit erweist sich im Umgang mit einem Menschen, der die Ehe gebrochen hat.

Der positive Zusammenhang zwischen Ehe und Barmherzigkeit ist gut zu rekonstruieren. Zum einen zeigt die Verbindung der Ehe mit der Nachfolge eine Integration des Eros in die Agape. Die Barmherzigkeit wird dadurch vertieft. Zum anderen führt ein Ehebruch nicht automatisch zur Trennung, zum Beispiel wegen kultischer Unreinheit. Gott ruft vielmehr zur Vergebung und Versöhnung (vgl. 1 Kor 7,11). Wer betrügt, ist auf göttliche und menschliche Barmherzigkeit angewiesen, wer betrogen wird, kann und soll sie erweisen, weil Gott sie erweist. Die Verbindung der Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit sorgt dafür, dass die Vergebung nicht billig ist und die Versöhnung etwas wert ist.

Problematischer erscheint die Verbindung der Barmherzigkeit mit der harten Verurteilung des Ehebruchs, denn nach der Bergpredigt verurteilt Jesus auch den besitzergreifenden Blick: als Ehebruch im Kopf und im Herzen (Mt 5,27-30). Er definiert nicht nur den Ausbruch aus einer Ehe und den Einbruch in eine Ehe, sondern auch die Verheiratung mit einem beziehungsweise einer Geschiedenen als Ehebruch (Mt 5,31 f.). Aber Barmherzigkeit ist nicht Laissez-faire. Die Barmherzigkeit erweist sich im Umgang mit einem Menschen, der die Ehe gebrochen hat. Joh 8,1-11 ist eindeutig. Kein Mensch soll an und in seiner Sünde sterben. Die Sünder zu retten ist Jesus gekommen (Lk 19,10) – aber nicht, weil Sünde nicht Sünde wäre, sondern weil Gottes Barmherzigkeit ungleich stärker ist. Ohne dass die Sünde beim Namen genannt und eingestanden wird, kann sie nicht vergeben werden. Wenn das auf Erden nicht gelingt, kommt die große Chance des jüngsten Gerichts.

Am schwierigsten ist es, das moralische Verbot der Scheidung und einer zweiten Heirat als Ausdruck der Barmherzigkeit zu werten. Es macht aber Sinn, wenn man es, wie Paulus es in 1 Kor 7 explizit tut, als Aufforderung zur Versöhnung betrachtet und wenn man es nicht unbegrenzt, sondern „um des Glaubens willen“ gelten lässt. Eine Aporie entsteht allerdings, wenn die Auslegung, die notwendig ist, nicht, wie im Neuen Testament angebahnt, dem Weg der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit folgt, sondern das eine vom anderen isoliert.

Die evangelische Position ist eigens zu betrachten, weil sie das Verbot der Ehescheidung nur als Zielgebot, nicht jedoch als Rechtssatz nimmt, unter dem Vorzeichen, die Ehe sei ein „weltlich Ding“. Die orthodoxe Position ist mit dem Prinzip der „Ökonomie“ ganz auf das Paradigma der Barmherzigkeit geeicht, bleibt aber die Antwort auf die

Frage schuldig, welchen Status eine zweite Verbindung hat. Die katholische Position ist mit dem Wortlaut der neutestamentlichen Überlieferung am engsten verbunden, schafft aber durch ihre theologische Auslegung und rechtliche Ausgestaltung eine Verschärfung, die in starker Spannung zum Prinzip der Barmherzigkeit steht. Sie macht rechtlich die Unauflöslichkeit der Ehe am Eheschluss, den Ehebruch moralisch aber an jedem neuen Geschlechtsverkehr innerhalb einer zweiten Verbindung fest. Sie weist zudem Menschen, die sich haben scheiden lassen, aber eine neue Verbindung eingegangen sind, den Weg der sexuellen Enthaltsamkeit, obwohl er nach Paulus nur ein Charisma sein kann und sonst zur Quelle ständiger Versuchung wird (1 Kor 7,2-5,9). Aus der Verbindung beider Punkte ergibt sich der Ausschluss wiederverheirateter Geschiedener (nicht aus der Kirche, aber) vom Sakrament der Versöhnung, der durch den Hinweis auf die Möglichkeit einer „geistlichen Kommunion“ und auf (erweiterte) Mitwirkungsrechte in der Kirche nicht ausgeglichen werden kann.

Aus der hermeneutischen Sackgasse, eine hochzuschätzende Theologie, Ethik und Rechtsform der Ehe um den Preis einer rigoristischen Moral zu erkaufen, die dogmatisch flankiert und rechtlich sanktioniert wird, führt nur eine Auslegung heraus, die auf exegetischer Grundlage dogmatisch, moraltheologisch und kanonistisch den hermeneutischen Primat der mit der Gerechtigkeit verschwisterten Barmherzigkeit geltend macht.

Die Exegese kann die Zeitbedingtheit der überlieferten Weisungen Jesu rekonstruieren. Gleichzeitig kann sie theologisch reflektieren, worin ihr Spezifikum liegt, das je neu situativ konkretisiert werden muss: Die Ehe ist eine Lebensform der Nachfolge, wird sexuell vollzogen, ist ein von Gott gestifteter Bund, der, wie Paulus es sagt, dem Frie-

den dient (1 Kor 7,15). Sie fordert eine Moral der Treue, die durch Untreue nicht zerstört, sondern zur Versöhnung geführt wird (1 Kor 7,11). Sie findet im Recht keine Fessel, sondern ein Band der Einheit. Das ist der Kern der Lehre, der Rest ist Auslegung.

Die katholische Dogmatik unterstreicht die Sakramentalität der Ehe (Eph 5,32). Sie rekonstruiert den genuine Zusammenhang zwischen Monogamie und Monotheismus. Sie hat aber die Bedeutung des Glaubens für die Sakramentalität der Ehe, der im Fall der Eheleute nur im Modus wechselseitiger Agape wirkt, noch nicht hinreichend bedacht. Das Ergebnis ist weder eine Ehe unter Vorbehalt noch eine Differenzierung zwischen Ehen erster oder zweiter Klasse. Aber das „Privilegium Paulinum“ kennt durchaus die Auflösung einer bestehenden Ehe „um des Glaubens willen“, wenngleich nur bei einer Verbindung mit und von Nicht-Christen.

Was es aber bedeutet, wenn der Glaube eines christlich getauften Ehepartners nie richtig bestanden hat oder verlorengegangen ist, muss neu geprüft werden. Dass jede Ehe unter Getauften eo ipso unauflöslich ist (abgesehen von Katholiken, die sich der Formpflicht entziehen), gehört deshalb in einer Hermeneutik des Glaubens und der Liebe auf den Prüfstand. Bei der Ehe zwischen zwei Protestanten wird das bereits diskutiert. Bei der Ehe zwischen (oder mit) religiösen Analphabeten oder „Abgefallenen“ bedarf es neuer Ansätze.

Derzeit herrscht eine starke Spannung zwischen dem Lehramt und der (westlichen) Moraltheologie über die ethische Bewertung der Sexualität außerhalb einer kirchlich anerkannten Ehe. Das Zeugnis der Heiligen Schrift, auch des Neuen Testaments, ist in bestimmter Hinsicht klar: Sexualität muss personal integriert werden. Jede Form von Ehebruch wird scharf verurteilt. Aber im Verständnis dessen, was als

Verstoß gegeben das 6. Gebot gelten muss, hat sich in der katholischen Lehre bislang eine recht rigide Auslegung durchgesetzt, die das gesamt-biblische und neutestamentliche Zeugnis noch nicht adäquat erfasst. Deshalb muss durch eine Neuformulierung der biblischen Sexualethik die Perspektive der Moraltheologie erweitert werden. In diesem Raster zeigt sich, welche human-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Erkenntnisse theologisch rezipiert werden können.

Das Kirchenrecht kann von solchen Entwicklungen, die es in der kirchlichen Ehelehre – vom Ehezweck bis zu den Geschlechterrollen – immer gegeben hat, nicht unbeeinflusst bleiben. Gegenwärtig unterstellt es, dass die Voraussetzungen, unter denen eine gültige katholische Ehe zustandekommt, immer dann gegeben sind, wenn sie nicht explizit ausgeschlossen worden sind. Diese Regel gehört in einer Welt der Diaspora und der Säkularisierung auf den Prüfstand. Sie sieht vom Glauben der Eheleute ab. Bei einer entsprechenden Fortentwicklung der Lehre sind auch die Entwicklungen in die Klärungsprozesse einzubeziehen. Es fehlt insgesamt an einer Ausgestaltung der rechtlichen Prinzipien Jesu, die aus Gründen der Barmherzigkeit der Logik des Rechts folgt: Es muss Sanktionen, aber auch Vergebung geben, Binden und Lösen.

Ehepaare haben in der Missionsgeschichte des Urchristentums eine herausragende Rolle gespielt. In der Geschichte der katholischen Kirche ist das selten gewürdigt worden, weil das Zölibat der Kleriker und Ordensleute alles überstrahlt hat. Heute ist die Zeit einer Neuentdeckung. Alles, was über Ehe und Ehescheidung gesagt wird, muss im Zeichen eines lebendigen Glaubens stehen, der Menschen anleitet, mit ihrem Leben Zeugnis von der Barmherzigkeit des gerechten Gottes abzulegen. □

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 45

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Mitarbeit: Simon Berninger
Fotos: Akademie

Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,

Telefon 089/381020, Telefax 089/38102103,

E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de

Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,

Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.

zur debatte erscheint zweimonatlich.

Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Über-

weisungen auf das Konto der Katholischen Aka-

demie in Bayern, bei der LIGA Bank:

Kto.-Nr. 2355000, BLZ 75090300

IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00

SWIFT (BIC): GENODEF1M05.

Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind

nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



MIX

Papier aus verantwortungsvollen Quellen

FSC® C003578