

auslösen: „Neutralität ist keine distanzierende Haltung i. S. einer strikten Trennung von Staat und Religion, sondern eine offene, übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung“ (dazu: Uwe Justus Wenzel: Das Kreuz mit dem Kopftuch, in: Neue Zürcher Zeitung v. 21. März 2015, S. 21.)

Sodann erwähne ich noch, dass dem Staat in der europäischen Rechtsgeschichte selbst von der Kirche – ohne Begeisterung – das Recht zuerkannt wurde, kirchliche Organisationen und selbst Höchstverantwortliche, wie Bischöfe, kritisieren zu dürfen. (J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat. Freiburg i. Br. 1872; er verweist auf Cajetan, Bellarmin u. a.; ich füge hinzu: F. Suárez. Defensio fidei. Lib. III. cap. XXI–XXIII, Lib. VI. cap. VII.) Dass andererseits gerade die römisch-katholische Kirche, doch nicht nur sie, immer aktiver für den Menschenrechtsschutz eintritt, d. h., nicht nur zum Schutz ihrer Angehörigen, sondern buchstäblich aller Menschen (siehe dazu u. a. D. Witschen, Politik – Rechtsethik – Theologie. Paderborn 2013. Rezension in dieser Zs. 89 (2014), 141 f.).

N. BRIESKORN SJ

SCHUMACHER, THOMAS, *Teilhabe von wiederverheirateten Geschiedenen am eucharistischen Mahl*. Problematik und Lösung aus theologischer Sicht. München: Pneuma Verlag 2014. 216 S., ISBN 978-3-942013-28-4.

Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist über die Probleme der Unauflöslichkeit der Ehe und ihre rechtliche Unscheidbarkeit eine heftige Diskussion ausgebrochen. Dabei müssen die folgenden vier Fragestellungen auseinandergelassen werden, obwohl sie sich natürlich gegenseitig bedingen:

a) die exegetische Frage: Woher kommen die Ausnahmeklauseln bei Matthäus (Mt 5,32 und 19,9) und die Scheidungsmöglichkeit bei Paulus (1 Kor 7,12–16)?

b) die Frage nach der rechtlichen Unscheidbarkeit der Ehe. Man fragt, ob eine sicher gültig und voll menschlich zustande gekommene, sakramentale und vollzogene Ehe ausnahmslos so unauflöslich ist, dass eine Scheidung der Gatten mit nachfolgender Heirat eines anderen Partners in jedem denkbaren Fall rechtlich unmöglich ist. Kanonistisch gewendet lautet die Frage: Ist das Scheidungsverbot Jesu eine „lex inhabilitans“ (vgl. die cc. 14 und 15), ein Gesetz, gegen das zu handeln dem Menschen das rechtliche Vermögen fehlt, oder aber eine „lex mere moralis“, ein Sollensgesetz (wie alle übrigen sittlichen Gebote), gegen das zu handeln dem Menschen die sittliche Berechtigung fehlt, von dessen Übertretung (= Sünde) er aber in der Beichte losgesprochen werden kann?

c) die anthropologische Fragestellung; man bemüht sich festzustellen, wann eine unauflösliche Ehe eigentlich zustande kommt. Es müssen ja offenbar nicht nur gesellschaftlich-rechtliche, sondern auch menschlich-personale Voraussetzungen gegeben sein, um von einer gültigen, menschlich vollzogenen, sakramentalen Ehe sprechen zu können.

d) die pastorale Fragestellung, wobei man die tatsächliche Rechtslage voraussetzt und den Versuch unternimmt, der Ehenot einzelner Partner praktisch beizukommen. In dieser Blickrichtung spielt vor allem die Überlegung eine Rolle, ob man Geschiedene, die standesamtlich wiederverheiratet sind, zu den Sakramenten zulassen kann. Stichwort: *cohabitatio fraterna*.

Innerhalb dieses Rahmens kommen die Überlegungen zu stehen, die Schumacher (= Sch.) anstellt. Gleich vorweg: Der Autor konzentriert sich vor allem auf die Fragestellung unter b). – Das Buch hat vier Abschnitte. Im ersten (Frage nach einer rechtmäßigen Einschränkung der Teilhabe am eucharistischen Mahl, 21–57) geht Sch. der Frage der Nichtzulassung am eucharistischen Mahl nach. Hier setzt er sich vor allem mit can. 915 CIC/1983 auseinander: „Zur heiligen Kommunion dürfen nicht zugelassen werden Exkommunizierte und Interdizierte nach Verhängung der Strafe sowie andere, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren.“ Auf die wiederverheirateten Geschiedenen trifft vor allem der (letzte) Relativsatz zu – oder vielleicht doch nicht?

Weil die kirchenrechtliche Norm auf das Kriterium der Sünde hinausläuft, wird im zweiten Abschnitt (Sünde in theologiegeschichtlicher Perspektive, 59–127) zunächst die theologiegeschichtliche Entwicklung des Sündenverständnisses nachgezeichnet. Hier holt der Autor weit (zu weit?) aus. Das Verständnis von Sünde im Alten und Neuen

Testament, in der Patristik und Scholastik wird untersucht. Autoren von Augustinus bis Karl Rahner werden befragt.

Vor dem Hintergrund der (mehr abstrakt durchgeführten) Sündenanalyse im zweiten Abschnitt wird nun im dritten Abschnitt (Die Frage nach der Sünde bei wiederverheirateten Geschiedenen, 129–170) mehr konkret die dogmatische und moraltheologische Frage nach dem Wesen der Sünde reflektiert – immer im Hinblick auf die wiederverheirateten Geschiedenen.

Der vierte Abschnitt (Frage nach möglicher Einschränkung der Teilnahme von wiederverheirateten Geschiedenen am eucharistischen Mahl, 171–216) unternimmt eine Zusammenschau der Aspekte, welche für eine mögliche Einschränkung der Teilnahme von wiederverheirateten Geschiedenen am eucharistischen Mahl relevant sind.

Hier nun das Fazit der Arbeit: „Zwar betrifft die Sünde gegen das Ehesakrament infolge dessen eschatologischer Akthaftigkeit durchaus den Grundakt der Person, dies jedoch in-über [warum so kompliziert?] der Gemeinschaft des Lebens und der Liebe auf eine geschichtlich vermittelte Weise. Die Sünde im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Scheitern an der Verwirklichung der Ehe ist aber nicht eschatologischer, sondern geschichtlicher Art. Sie bezieht sich auf Freiheitsakte des Menschen, welche dem Grundakt korrespondieren, nicht aber mit dem Grundakt selbst gleichzusetzen sind. Die ursächlich für das Zerbrechen des geschichtlich-ehelichen Mit-Seins verantwortliche Sünde kann daher als geschichtlich abgeschlossen bewertet, vor Gott gestellt und vergeben werden.“ (214) Kanonistisch gewendet könnte man sagen: In der Meinung unseres Autors ist das Scheidungsverbot Jesu eine „ex mere moralis“, aber keine „lex inhabilitans“.

Mit diesem Ergebnis schließt das vorliegende Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen. Allerdings ist Sch. nicht gerade mit „didaktischen Gaben“ gesegnet. So gehen seine Überlegungen immer wieder hin und her, und der Leser hat Mühe, dem Autor zu folgen. Auch fehlen Verzeichnisse, welche die Arbeit erschließen könnten. Zumindest ein Personenregister hätte man dem Buch begeben sollen. Positiv soll aber anerkannt werden, dass Sch. mit einer gewissen Vehemenz und Unerbittlichkeit die kirchlichen Vorschriften und Dokumente untersucht, ob sie wirklich die Einschränkung der Teilnahme von wiederverheirateten Geschiedenen am eucharistischen Mahl begründen.

Zum Schluss ein kanonistischer Nachtrag. Sch. schreibt auf S. 12 (vgl. auch 194 f.): „Das erneuerte Eheverständnis, welches durch Vat. II in GS 47–52 zum Ausdruck gebracht worden ist und Eingang in den CIC/1983 gefunden hat, kennt kein *ius in corpus* mehr.“ Dazu eine Doppelbemerkung: 1. In Vat. II GS 47–52 wird der „Vertrag“ tatsächlich durch den „Bund“ ersetzt. Der CIC/1983 *nimmt diese neue Lehre aber wieder halbwegs zurück!* Can. 1055 § 1 redet vom Ehebund, § 2 vom Ehevertrag. Auch can. 1097 § 2 (lat. Text) spricht noch vom „*contractus*“. Can. 1057 § 1 (Ehekonsens) argumentiert ganz auf der Grundlage von „Vertrag“. Vgl. zu diesen cc. R. Sebott, *Das neue kirchliche Eherecht*. Frankfurt am Main, 3. Aufl. 2005, 15–17 und 24 f. – 2. Zum „*ius in corpus*“: Dieser Ausdruck überbetonte den körperlichen Aspekt der Ehe. Dies war verständlich, weil 1917 die Nachkommenschaft als „*finis primarius*“ der Ehe angesehen wurde. Davon wollte man 1983 weg. Vgl. Sebott, 26 f. und 127–130. Dass man im CIC/1983 das „*ius in corpus*“ getilgt hat, verstehe ich nicht als Zeichen dafür, dass man das Vertragsdenken (im Eherecht) aufgegeben hätte – so wünschenswert dies gewesen wäre. R. SEBOTT SJ