

# Ehe für alle? Theologisch-kirchenrechtliche Beobachtungen aus katholischer Perspektive

Matthias Pulte

Angela Merckels Husarenstück des Frühsommers 2017 war ohne Zweifel die Ankündigung, dass der Bundestag noch vor der Sommerpause und der Bundestagswahl im Herbst 2017 darüber entscheiden solle, ob in Deutschland, anstelle der bisher geltenden Rechtslage, heterosexuellen Paaren das Rechtsinstitut der Ehe vorzubehalten und homosexuellen Paaren das Rechtsinstitut der Lebenspartnerschaft anzubieten, nun eine sog. »Ehe für alle« rechtlich zu institutionalisieren. So geschah es am 30. Juni 2017. Der Bundestag entschied über den Gesetzentwurf zur Änderung der § 1353 (1) und 1309 BGB, sowie des Personenstandsgesetzes und des Lebenspartnerschaftsgesetzes mit einer Mehrheit von 63,1 % für die Gesetzesinitiative.<sup>1</sup> Der Bundesrat, dem hier gem. Art. 77 Abs. 3 GG ein Einspruchsrecht zukommt, hat das Gesetz passieren lassen. Das Gesetz trat mit Wirkung zum 1. Januar 2018 in Kraft. Die entscheidende Änderung des Gesetztextes im BGB<sup>2</sup> lautet:

*§ 1353 Eheliche Lebensgemeinschaft. (1) Die Ehe wird von zwei Personen verschiedenen oder gleichen Geschlechts auf Lebenszeit geschlossen. Die Ehegatten sind einander zur ehelichen*

---

<sup>1</sup> Abstimmungsergebnis: Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts 393 Ja, 226 Nein, 4 Enthaltung, 7 nicht abgegeben. Quelle: <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2017/kw26-de-ehe-fuer-alle/513682>.

<sup>2</sup> Alle Änderungen der einschlägigen Gesetze, siehe BGBl. 1, 2787f. online: [https://www.bgbl.de/xaver/bgbl/start.xav#\\_\\_bgbl\\_\\_%2F%2F\\*%5B%40attr\\_id%3D%27bgbl117s2787.pdf%27%5D\\_\\_1517225867680](https://www.bgbl.de/xaver/bgbl/start.xav#__bgbl__%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27bgbl117s2787.pdf%27%5D__1517225867680).

*Lebensgemeinschaft verpflichtet; sie tragen füreinander Verantwortung.*

## 1. Fragestellung aus theologisch-kirchenrechtlicher Perspektive

Dieser Beitrag erstrebt, die lehrmäßigen und kirchenrechtlichen Aspekte aus katholischer Perspektive zu reflektieren und die Frage zu erörtern, welche theologischen und kirchenrechtlichen Optionen, sich aus der neuen staatlichen Rechtslage ergeben. Unbestritten sind die katholischen Gläubigen in Deutschland an die staatliche Rechtsordnung nicht nur als rechtliche, sondern darüber hinaus auch als sittliche Ordnung gebunden.<sup>3</sup> Mit Blick auf die Ehe tut sich hier nun erstmals in der Geschichte eine signifikante Differenz auf, die zugleich eine Positionierung verlangt. Schließlich stellt sich die Frage in der Öffentlichkeit, ob man das Thema so einfach erledigen kann, wie es zunächst von deutschen Bischöfen in den Blick genommen wurde: Die Ehe für alle entspreche nicht der Schöpfungsordnung. Diese Antwort war klassisch theonom und auf der Basis einer naturrechtlichen Hermeneutik formuliert: Die Bipolarität des Menschen ist in der Schöpfungsordnung determiniert. Nur der bipolaren Partnerschaft von Mann und Frau wohnt eine prokreative Potenz und damit die Bedingung der Möglichkeit der Mitwirkung am göttlichen Schöpfungs- und Weltgestaltungsauftrag inne. Daher sei an der Exklusivität des Rechtsinstituts Ehe für heterosexuelle Paare festzuhalten.<sup>4</sup> Allerdings muss man auch anerkennen, dass die moderne nicht positivistisch reduzierte Naturrechts-

---

<sup>3</sup> Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft* bestehen, Freiburg 2005, 18 f.

<sup>4</sup> Vgl. Kardinal Marx zur »Ehe für alle«. *Hoffnung auf Verfassungsklage aus Bayern*, online: <https://www.domradio.de/nachrichten/2017-07-14/kardinal-marx-zur-ehe-fuer-alle>.

ethik als Vernunftethik zunehmend als »katholisches Sondergut« betrachtet wird, das sich nur schwerlich für einen ethischen Diskurs in pluralen Gesellschaften mit einer Vielzahl von Sinn-deutungen eignet.<sup>5</sup> Außerdem würden die in der heutigen Gesellschaft durchgängig rezipierten Gender-mainstream Theorien und deren praktische Transformationen dieser schöpfungstheologischen Grundkonstante nicht gerecht.<sup>6</sup> Da diese aber gerade bei den Menschenrechten als den unveräußerlichen Rechten und Werten ansetzen, stellt sich neu die Frage, ob es hier nicht zu einer Vermittlung von klassischer Naturrechtsphilosophie und modernen Konzepten autonomer Ethik kommen kann. Es dürfte unbestreitbar sein, dass das Konzept der Menschenrechte das letzte akzeptable und von allen akzeptierte Element des Naturrechts ist, das überall Anerkennung findet.<sup>7</sup> Dieses Scharnier sollte genutzt werden können, um vermittelnd ins Gespräch zu kommen. Diesbezüglich besteht zwischen den Vertretern und Vertreterinnen einer gemäßigten autonomen Ethik und denen einer aufgeklärten Glaubensethik kein wirklicher Dissens.<sup>8</sup> Eine schrankenlose Autonomie des Subjektes zu bejahen erscheint wenigstens aus katholischer Perspektive höchst bedenklich. Demgegenüber wird in der katholischen Moraltheologie eher von einer Autonomie in Verbundenheit gesprochen, deren Wurzelgrund in der Beziehung von Gott-Vater und Gott-Sohn erkannt wird (Joh. 13).<sup>9</sup> Diese bildet sich verbindlich in mensch-

---

<sup>5</sup> Vgl. Ratzinger, a. a. O., 35.

<sup>6</sup> Vgl. die Zusammenfassung bei Manfred Spieker, *Gender-Mainstreaming in Deutschland. Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen*, Paderborn 2015, 49–54.

<sup>7</sup> Vgl. Ratzinger, a. a. O., 36.

<sup>8</sup> Vgl. Eberhard Schockenhoff, *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*, Washington 2003, 232.

<sup>9</sup> Vgl. Gisela Trommsdorff, *Autonomie und Verbundenheit im kulturellen Vergleich von Sozialisationsbedingungen*, in: Leu H. R./Krappmann L. (Hrsg.), *Zwischen Autonomie und Verbundenheit*, Frankfurt a. M., 1999, 392–419.

lichen Beziehungen wie Partnerschaft und Familie ab. Daraus können im Lichte des hier zu diskutierenden Streitthemas unterschiedliche Konsequenzen gezogen werden.

Die zweite Grundfrage ist jene, nach der moralischen Gleichwertigkeit homosexueller und heterosexueller Partnerschaften. Wenn es nun zutrifft, dass man homosexuelle Partnerschaften, jenseits aller theologischen Debatten, im Hinblick auf die partnerschaftlichen Aspekte gleichwertig anerkennen möchte, bleibt doch die faktische Ungleichheit darin bestehen, dass homosexuellen Partnerschaften jede prokreative Potenz, zumindest auf natürlichem Wege, abgeht. Diese Tatsache dürfte unbestreitbar sein. Daher bleibt es – bei aller Anerkennung – bei einer signifikanten Differenz, die, wenn auch nur biologisch begründet, so essentiell für die gesellschaftliche Ordnung ist, dass sie mit Blick auf die summarische Bewertung der Frage nicht unberücksichtigt bleiben darf, ob ein Rechtsinstitut »Ehe für alle« kirchlicherseits anerkannt werden kann. Die in der Literatur vertretene Ansicht, dass es keinen vernünftigen Grund gibt, an der Verschiedengeschlechtlichkeit der Ehegatten festzuhalten, weil es zwischen gleich- und verschiedengeschlechtlichen Paarbeziehungen keinen nennenswerten Unterschied gibt, geht schlicht und ergreifend an der Realität der Geschlechterdifferenz vorbei, die sich eben nicht gegen eine gender-theoretische Interpretation ausspielen lässt. Biologisches und soziales Geschlecht und das sich in der eigenen Identität ausdrückende Begehren, sind die drei unauflöslich miteinander verbundenen Grundbefindlichkeiten des Menschen<sup>10</sup>. Wer diese Tatsache nicht in den Blick nimmt<sup>11</sup>, setzt sich ebenso einem Ideologieverdacht aus, wie jene, die den Menschen biologistisch reduzieren, denn in diesen

---

<sup>10</sup> Vgl. Andreas Heck, Gender-Praxis. Pastoraltheologische Überlegungen zu einer umstrittenen Debatte, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück, 2018, 14–20.

<sup>11</sup> So z. B. Friederike Wapler, Eheschließung – Anmerkung zum Beschluss des OLG Zweibrücken vom 28.11.2016, in: FamRZ 2017 Heft 8, 601–603.

Fällen werden die eigenen fragmentarischen Erkenntnisse absolut gesetzt.

## 2. Theologische Aspekte im Lichte der katholischen Doktrin und Disziplin

Im Lichte der katholischen Morallehre und Doktrin wird auch durch die lehramtliche Verkündigung der letzten Päpste kontinuierlich und nachdrücklich daran festgehalten, dass die Ehe eine in der Schöpfungsordnung gründende Institution ist, in der ein Mann und eine Frau in personaler und ungeteilter Lebens- und Leibesgemeinschaft miteinander verbunden sind.<sup>12</sup> Sie ist ihrer Natur nach daraufhin angelegt, das menschliche Leben weiterzugeben (Gen 1,27 f.; 2,18; 3,16). Analogien zwischen Ehe und Lebenspartnerschaften seien daher auf theologischer Ebene nicht nachzuvollziehen. Dieser naturrechtlich argumentierenden Einschätzung über die Bedeutung der Ehe schließen sich die Orthodoxie und der Islam an. Für katholische Christen fügt sich als weitere theologische Begründung hinzu, dass die so beschriebene Ehe Abbild und Vergegenwärtigung des in Jesus Christus endgültig geschlossenen Bundes zwischen Gott und den Menschen ist (Eph 5, 21–33).

Dieser schöpfungstheologischen Sichtweise werden ethische Konzepte gegenübergestellt, die auf dem Prinzip der autonomen sittlichen Verantwortung des Menschen aufbauen. Auch sie beziehen die schöpfungstheologische Dimension ein, differenzieren aber hinsichtlich des biblischen Menschenbildes. Gott hat nach dem ersten Schöpfungsbericht den Menschen (Adam = Erdling) erschaffen. Dieser Bericht lege überhaupt keine geschlechtliche Differenzierung hinsichtlich des biologischen Ge-

---

<sup>12</sup> So zuletzt Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* vom 28. März 2016, dt. in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 204, Bonn 2016, 251.

schlechtes vor. In diesem Licht sei auch der Bericht über die Erschaffung der Eva zu lesen. Auch hier gehe es nicht in erster Linie um eine biologische Fixierung, sondern um den Bericht, dass Gott dem Menschen ein »Du« beigesellt habe, das ihm entspricht. Für diese Lesart spreche die Aussage des Mannes: »Das ist endlich Fleisch von meinem Fleisch ...«. Die schöpferische Aussage aus Gen 1, 26 f.: Gott schuf den Menschen, als Mann und Frau erschuf er sie, enthielte keine zwingenden ethischen Schlussfolgerungen. Hier handle es sich vielmehr um kulturgeschichtliche Geschlechterbilder, die etwas über ein »naturegebenes« Wesen von Mann und Frau aussage.<sup>13</sup> Vielmehr käme es darauf an, dass Gott am Ende seines Schöpfungswirkens festgestellt habe, dass er die Schöpfung insgesamt und jedes Element gut sei. Zudem gelte für die Christen eine neue Weltsicht, die Paulus vermittelt, wenn er an die Gemeinde in Galatien schreibt, dass alle in Christus eins seien und die menschlichen Kategorien und Klassifizierungen, zu denen auch das biologische Geschlecht zähle, heilstheologisch irrelevant seien<sup>14</sup>: *»Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus«* (Gal 3,28).

Von dieser göttlichen Bejahung des Menschen mit all seinen Anlagen und Fähigkeiten ausgehend, sei zu folgern, dass die sexuelle Orientierung, die dem Individuum nicht zur Disposition stehe, als solche ebenso und ohne Einschränkung von Gott wertgeschätzt werde. Wenn der Mensch also auf diese Weise umfassend bejaht werde, dann müsse dies auch für das verantwortete Leben dieser Anlagen gelten. Daher könne der homosexuellen Liebe, so sie personal und wertschätzend gelebt werde, keine

---

<sup>13</sup> Vgl. Stephan Goertz, *Geschlechtlichkeit und Geschlechterverhältnis*. Ein kurzes moraltheologisches Plädoyer für eine ethische Lektüre des Begriffspaares *Sex/Gender*, Vortrag: Stuttgart-Hohenheim, 14. März 2016, 1–7, 2, online: [www.forum-grenzfragen.de](http://www.forum-grenzfragen.de) (Zugriff: 3.1.2018).

<sup>14</sup> Vgl. Stephan Goertz, a. a. O., 5.

geringere moralische Wertigkeit zugesprochen werden, als der heterosexuellen. Sexuelle Selbstbestimmung sei Ausdruck der menschlichen Autonomie, die ihre theologische Begründung aus der Wertschätzung Gottes für seine Schöpfung nehme. Menschliche Geschlechtlichkeit dürfe nicht auf die biologischen Determinanten reduziert werden. Neben das biologische Geschlecht trete die soziale Rolle, das soziale Geschlecht, welches an die beiden Stereotypen, historisch gewachsen, unterschiedliche Anforderungen stelle<sup>15</sup> Diese zu erfüllen oder nicht, habe keine moralische Qualität. Vielmehr liege darin ein naturalistischer Fehlschluss, der auch kirchlichen Lehrdokumenten wie der Enzyklika *Veritatis splendor* von 1993 (dort insb. 47 ff.)<sup>16</sup> inne wohne. Moralische Kategorien ergeben sich nicht aus biologischen Festlegungen, sondern aus den verantworteten Handlungen des freien Subjekts. Diese Freiheit als Wesensbestimmung macht die Besonderheit des Menschen, seine Personalität aus.<sup>17</sup> Vor diesem Hintergrund sei das Begriffspaar Sex / Gender zu lesen und zu interpretieren. Aus dieser Perspektive käme es dann auch nicht mehr auf geschlechtliche Prädispositionen an, sondern einzig auf die sittliche Verantwortung des autonomen Subjekts eine personale Bindung mit einem Du des anderen oder eigenen Geschlechts einzugehen. Da die Kirche mit ihrem durch das 2. Vatikanische Konzil erneuerten Ehebild die Verantwortungsgemeinschaft vor die Zeugungsgemeinschaft stelle, könne auch moraltheologisch keine zwingende Ablehnung verantworteter homosexueller Partnerschaft mehr gefordert werden.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. Stephan Goertz, a. a. O., 4.

<sup>16</sup> Enzyklika *Veritatis splendor* von Papst Johannes Paul II. an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre vom 06.08.1993, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn, 1993.

<sup>17</sup> Vgl. Stephan Goertz, a. a. O., 4.

<sup>18</sup> Vgl. Stephan Goertz, *Zwischen Ablehnung und Anerkennung*. Katho-

Freilich bleibt die Debatte um die sittliche Rechtfertigung von hetero- oder homosexuellen Partnerschaften unterkomplex, wenn man dem Menschen als Freiheitswesen nicht auch seine freie Willensbestimmung zusprechen wolle. Das willentliche Begehren nach Bindung selbst wohnt der Natur des Menschen inne, insofern er von Beginn seines Seins an ein relationales Wesen ist. Er ist auf vielerlei Weise auf Bindungen angewiesen. Sexuelles Begehren ist nur eine Form, sich an einen anderen Menschen binden zu wollen, da der Mensch zugleich durch Körperlichkeit und Geistigkeit geprägt ist.<sup>19</sup> Sexuelle Bindungen und entsprechendes Begehren haben ihren Grund in der Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen. Allerdings ist es eine Frage der Sittlichkeit und Moral, in welchem Rahmen dieses Begehren gelebt wird. Wichtiger als gesellschaftliche Konventionen, ist hier aus theologischer Perspektive die verantwortete Partnerschaft im Sinne einer personal sich verschenkenden und annehmenden Lebensgemeinschaft. Es erscheint verfrüht, an dieser Stelle zu enden und zu dem Ergebnis zu gelangen, dass jedwede personale Bindung im Lichte des christlichen Glaubens gleiche Wertigkeit besitze. Es dürfte wohl zu kurz gegriffen sein, einzelne Sätze des Alten oder des Neuen Testaments als Kronzeugen für oder gegen eine sich aus dem Gender-mainstream Diskurs heranzuziehen.<sup>20</sup> Im Lichte des katholischen Glaubens speist sich der Bemessungsrahmen für sittlich gerechtfertigtes Handeln

---

liche Stellungnahmen zur gleichgeschlechtlichen Ehe in Deutschland, in: *Family Forum* 2017, 35–54, bes. 48 ff.

<sup>19</sup> Vgl. Andreas Heck, *Gender-Praxis. Pastoraltheologische Überlegungen zu einer umstrittenen Debatte*, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück*, 2018, 14–20, 16.

<sup>20</sup> Vgl. Thomas Hieke, *Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?*, in: Stephan Görtz (Hg.), *Wer bin ich ihn zu verurteilen? Homosexualität und katholische Kirche*, Freiburg 2015, 19–52; Michael Theobald, *Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift*, in: Stephan Görtz (Hg.), *Wer bin ich ihn zu verurteilen? Homosexualität und katholische Kirche*, Freiburg 2015, 53–90.



nicht nur aus der einen oder anderen Lesart biblischer Texte. Neben der Analyse von Text und Kontext kommt es auch auf die Wirkungsgeschichte und die theologische Entwicklung über Jahrhunderte der Kirchengeschichte und deren Rezeption durch das kirchliche Lehramt an.

Auf diese Verpflichtung zur differenzierten Rezeption der kirchlichen Lehre durch die wissenschaftliche Forschung weist auch der kirchliche Gesetzgeber in c. 750 CIC und c. 752 recht nachdrücklich hin. Wissenschaftliche Freiheit in einer Glaubenswissenschaft existiert nicht als absolute, sondern gem. c. 218, als eine gebührende, also an die definitive Lehre der Kirche gebundene Freiheit (vgl. cc. 809, 811, 815–821). Zur Fortentwicklung der Lehre soll Wissenschaft ihren Beitrag leisten, damit das Wort Gottes in den unterschiedlichen Epochen immer besser verstanden werden kann. In diesem Zusammenhang wird man einerseits auf die Stellungnahmen Jesu zur gelebten Sexualität Bezug nehmen, wie andererseits auch die lehramtliche Entwicklung zu berücksichtigen haben, die neben der Offenbarung die zweite Säule der katholischen Lehre ausmacht.

Besondere Verbindlichkeit erhalten in diesem Zusammenhang jene kirchenamtlichen Texte, in denen das höchste kirchliche Lehramt seine Aufgabe als authentischer Interpret und Kündler des Glaubens wahrnehmen wollte. Davon hat die Kirche über die Jahrhunderte vor allem auch in Fragen der Sexualmoral nicht zu selten Gebrauch gemacht. Ihre Lehraussagen fordern gerade hier Verbindlichkeit ein, die im Katechismus der Katholischen Kirche unter den Ziffern 2357–2359 auf den Punkt gebracht werden. Homosexuelle Handlungen werden demnach, auf Schrift und Tradition der Kirche gestützt, als »*in sich nicht in Ordnung*« bestimmt (KKK 2357). An dieser Auffassung hält das kirchliche Lehramt kontinuierlich und in sich widerspruchsfrei bis in die Gegenwart fest. Die Erklärung der Glaubenskongregation von 2003 über die rechtliche Anerkennung homosexueller Partnerschaften weist darauf hin, dass es in der kirchlichen Lehrtradition kein Fundament dafür gebe, homo-

sexuelle Beziehungen in Analogie zur Ehe zu setzen.<sup>21</sup> Dabei stellt das kirchliche Lehramt insbesondere auf Gen 1,26f. ab. Dort wird verbindlich die Zweigeschlechtlichkeit zur Erschaffung und »Wesensausstattung« des Menschen herausgestellt: »(26) Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich! ... (27) Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.«

Gegen die Vertreter einer gender-theoretischen Interpretation dieser Stelle lässt sich anführen, dass schon der Textbefund eine deutliche Betonung der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen auf der einen Seite deutlich mache. Zum anderen Stelle der Text klar heraus, dass das Zusammenwirken in der Zweigeschlechtlichkeit die Bedingung der Möglichkeit zur Mitwirkung an der *procreatio hominem* ist. Zudem bezieht sich auch die Aussage Gottes in Gen 1,28, dass er das, was er geschaffen habe, für gut qualifiziere, ganz genau auf die Formulierung in Vers 27. Demnach wäre eine gendertheoretische Nivellierung von Gen 1,26f. eine Interpretation gegen den Text- und Kontextbefund, die erheblich begründungsbedürftig wäre. Neben die klassische text- und kontextgetreue Interpretation dieser Stelle tritt die lange Tradition der Kirche, die stets in der heterosexuellen Leibgemeinschaft die einzig legitime, mit dem zitierten göttlichen Gebot vereinbare Form der Sexualität verstanden hat. In Rezeption der lehramtlichen Tradition hat der kirchliche Gesetzgeber von 1917 alle anderen Formen der Sexualität gebrandmarkt.

Das Gegenargument, Aussagen der Bibel über die natürlichen Zwecke der Geschlechtlichkeit, würden keine direkten

---

<sup>21</sup> Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, vom 3. Juni 2003, online: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030731\\_homosexual-unions\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html) 4.

Schlüsse auf das moralisch Gebotene erlauben, weil sich moralische Aussagen auf das sittlich Gebotene und nicht auf das biologisch Naturgemäße beziehen<sup>22</sup>, leuchtet nicht unmittelbar ein. Thomas von Aquin versteht die moralische Ordnung als eine Ordnung der Vernunft. In dieser Hinsicht dürfte es vernünftig sein, wenn menschliche Sexualität und menschliches Begehren die biologischen Fakten nicht außer Betracht lassen. Entgegen mancher Position im weiten Felder Genderforschung lässt sich sehr wohl, angesichts der biblischen Aussagen zur Sexualität von Mann und Frau aussagen, dass das biologische Geschlecht einen Anspruch an das sexuelle Verhalten der Personen stellt.<sup>23</sup> Entsprechend fasst es auch der Katechismus der Katholischen Kirche, der als verbindliche »Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre ...« [und] »als sichere Norm für die Lehre des Glaubens« veröffentlicht und approbiert worden ist.<sup>24</sup> Dabei geht es auch nicht einfach um das Verwerfen einer Sexualität, die nicht der Zwecklichkeit der Prokreation dient, sondern um die Komplementarität der Partner in einer umfassenden Lebens- und Liebesgemeinschaft. Das ist das Bild von Ehe, welches das 2. Vatikanische Konzil (GS 48 II) gerade in Überwindung der traditionellen und verkürzten Darstellung der Ehe als Zweckgemeinschaft überwunden hat, wie es noch in der kirchenrechtlichen Transformation der alten Lehre ausgedrückt wurde.<sup>25</sup> Diese Komplementarität zu negieren, würde zur Folge haben,

---

<sup>22</sup> Vgl. Stephan Goertz, a. a. O., 3.

<sup>23</sup> Andere Ansicht: Herta Nagl-Docekal, Geschlechtergerechtigkeit: Wie könnte eine philosophische Perspektive für die theologische Debatte von Relevanz sein?, in: ThQ 195 (2015), 75–94, 85.

<sup>24</sup> Johannes Paul II., Apostolische Konstitution »Fidei depositum« vom 11. 10. 1992, AAS 86 (1994), 113–118 dt.: Ecclesia Catholica (Hg.), Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 29–35, 33 f.

<sup>25</sup> c. 1013 §1. CIC/1917: »Der erste Zweck der Ehe ist die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft; der zweite die gegenseitige Hilfeleistung und das Heilmittel gegen die Begierde.«

den gerade mit dem Konzil erreichten doktrinellen Fortschritt wieder zur Disposition zu stellen.

Zwar ist das biologische Geschlecht nicht die einzige Determinante des Menschseins, sie darf aber auch nicht unterschlagen oder zugunsten absoluter Freiheit der Selbstbestimmung aufgelöst werden. Darauf weist das kirchliche Lehramt durchgängig in allen Texten hin, die sich mit Gender-mainstream auseinandersetzen. Eine Trennung der Dimensionen von Sex und Gender wird nachdrücklich zurückgewiesen.<sup>26</sup> Ausgerechnet Papst Franziskus, der die Genderforschung teils mit kräftigen Worten gebrandmarkt hat, verschließt sich an anderer Stelle aber nicht der Bedeutung der sozial kulturellen Formung von Geschlechteridentitäten, wenn er in gleicher Weise den lateinamerikanischen »Machismo« zurückweist.<sup>27</sup> Dennoch werden die Stellungnahmen des höchsten kirchlichen Lehramtes eher als affektiven Ablehnung der Gender-studies als radikaler Ideologie, die das natürliche Verhältnis von Mann und Frau leugne, wahrgenommen.«<sup>28</sup> Gerade der letzte Satz von AL 56 macht aber

---

<sup>26</sup> Vgl. Marianne Heimbach-Steins, Blockaden lösen – Verknüpfungen schaffen, in: ET – Studies (8) 2017, 3–24, 9, dort mit weiteren Nachweisen und Analysen.

<sup>27</sup> Vgl. Franziskus, *Amoris Laetitia*, a. a. O., 30. Vgl. Jürgen Erbacher, Für Freiheit in Verantwortung, in: Papst Franziskus, *Die Freude der Liebe. Das Apostolische Schreiben Amoris laetitia über die Liebe in der Familie, Ostfildern 2016*, 11–14, 16; Heimbach-Steins, a. a. O., 11.

<sup>28</sup> Franziskus: *Amoris laetitia*, 56: »Eine weitere Herausforderung ergibt sich aus verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin Gender genannt wird und die den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet. Sie stellt eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht und höhlt die anthropologische Grundlage der Familie aus. Diese Ideologie fördert Erziehungspläne und eine Ausrichtung der Gesetzgebung, welche eine persönliche Identität und affektive Intimität fördern, die von der biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau radikal abgekoppelt sind. Die menschliche Identität wird einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert, die sich im Laufe der Zeit auch ändern kann.« (...) Man darf nicht ignorieren, dass das biologische Geschlecht (sex) und die soziokulturelle Rolle

deutlich, dass dem nicht so ist. Hier warnt der Papst vor einer Einseitigkeit, die dann als Gender-Ideologie aufzufassen sei. Demgegenüber setzt er sich für den bleibenden Zusammenhang und die gegenseitige Verwiesenheit der biologischen und soziokulturellen Rolle des Menschen ein. Auch wenn Papst Franziskus (eher auf den zweiten Blick) die prägende Kraft des Kulturellen für die Geschlechteridentität anerkennt, weist er doch die Entkoppelung von Sex und Gender ebenso zurück, wie im Lichte der Frage: »Ehe für alle«, die Möglichkeit einer mit der Lehre der Kirche vereinbaren homosexuellen Partnerschaft.<sup>29</sup>

### 3. Konsequenzen für das kanonische Eherecht?

Das II. Vatikanische Konzil war sich bewusst, dass in der heutigen Gesellschaft die Ehe als Institution durch »Polygamie, um sich greifende Ehescheidung, sogenannte freie Liebe und andere Entartungen« beständig in Frage gestellt und »öfters durch Egoismus, bloße Genußsucht und durch unerlaubte Praktiken gegen die Fruchtbarkeit der Ehe entweiht« wird (GS 47,2). Darum legt es in verschiedenen Texten einige wesentliche Punkte der katholischen Lehre von neuem dar. Insbesondere in der Pastoralkonstitution: »Über die Kirche in der Welt von heute« (kurz: GS) bieten die Konzilsväter eine auch in kanonistischer Hinsicht sehr wichtige Definition der Ehe: »Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt, wird durch den Ehebund, d. h. durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet. So entsteht durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution, und zwar auch gegenüber der Gesell-

---

des Geschlechts (gender) unterschieden, aber nicht getrennt werden [können]«.«

<sup>29</sup> Vgl. *Amoris Laetitia* 251; Erbacher, a. a. O., 20.

*schaft. Dieses heilige Band unterliegt im Hinblick auf das Wohl der Gatten und der Nachkommenschaft sowie auf das Wohl der Gesellschaft nicht mehr menschlicher Willkür. Gott selbst ist Urheber der Ehe» (GS 48,1).*

Neben Elementen, die in der katholischen Ehelehre schon stets vorhanden waren, finden sich in dieser Definition des Konzils weitere, ganz neue. Zu den ersten Elementen gehören: Die Ehe ist eine auf Dauer angelegte, feste Institution, die auf das Wohl der Gatten und der Kinder hingeeordnet ist; sie weist einen innerlich heiligen Charakter auf; darum gelten für sie Regeln, die nicht menschlicher Willkür unterliegen, obwohl sie durch den freiwilligen Konsens der Gatten zustandekommt. Unter den neuen Elementen fällt auf, dass diese Institution als Lebens- und Liebesgemeinschaft bezeichnet wird, weshalb der Konsens, durch den sie zustande kommt, nicht lediglich das sogenannte *ius in corpus* zum Gegenstand hat, sondern die gegenseitige Selbsthingabe, welche die ganze menschliche Person der Gatten umfasst. Die Betonung des personalen Charakters dieser Institution, welche die Grundlage jeder menschlichen Gesellschaft ist, wirft auch auf die herkömmlichen Elemente ein anderes Licht und ist »in nuce« im Begriff Ehebund (*»foedus coniugii«*) voll und ganz enthalten, den die Konzilsväter dem herkömmlichen Begriff *»contractus matrimonialis«* vorziehen.<sup>30</sup> Wie eine eingehendere Analyse des Konzilstextes zeigt, besagt der Begriffswechsel zwar nicht, dass die Idee des »Vertrags« völlig aufgegeben wurde, doch lässt sich nicht leugnen, dass der Begriff »Bund« theologisch geeigneter ist, um die personale und religiöse Wirklichkeit der Ehe zum Ausdruck zu bringen. Ja, er gewinnt auch diejenigen Elemente zurück und schließt sie mit ein, die aus dem Eheinstitut einen Vertrag *»sui generis«* machen - einen Vertrag, dessen Dauer und wesentliche Rechtswirkungen

---

<sup>30</sup> Vgl. dazu Peter Krämer, Kirchenrecht I, Stuttgart 1992, 103; Hartmut Zapp, Kanonisches Eherecht, Freiburg <sup>2</sup>1988, 22 ff.; Ulrich Rhode, Kirchenrecht, Stuttgart 2015, 225.

dem Willen der Vertragspartner entzogen sind. Der Umstand, dass nach dem Konzilstext die Heiratenden nicht einen Vertrag, sondern einen Ehebund schließen, besagt, dass das Besondere der Wirklichkeit, die vom lateinischen Eherecht »*contractus sui generis*« genannt wird, besser zum Ausdruck kommt im weiteren Begriff »Bund«, dessen biblischer Ursprung klarer betont, dass Gott selbst der Schöpfer und Gründer des Instituts der Ehe ist: »*Ipse vero Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti*«. <sup>31</sup> Mit der Einführung des neuen Ausdrucks »*foedus matrimoniale*« bringt das Konzil nicht nur den heiligen Charakter der Institution Ehe wieder voll zur Geltung, sondern ermittelt auch das Proprium, das die Ehe von jedem anderen Vertrag unterscheidet und so den Weg zu einem richtigen Verständnis des Ehesakraments eröffnet. Die Sakramentalität ist nicht eine unwesentliche Hinzufügung, sondern die Entwicklung dieses Propriums in einer von Grund auf neuen und tieferen Dimension als der der Schöpfungsordnung. <sup>32</sup> Denn »*wenn die Ehe nicht zum Sakrament erhoben worden wäre, würde die Beziehung Mann – Frau von der spezifischen Erneuerung durch die Gnade ausgeschlossen: sie wäre zu verdorben, um noch fähig zu sein, den kulturellen Auftrag, den Gott ihr im Dienst der Menschheit gegeben hat, ausführen zu können. Ohne das Sakrament der Ehe könnte sich auch die Kirche nicht inkarnieren und bliebe in einer Außenseiterposition gegenüber der Geschichte der Menschheit, in der die Ehe, wenn auch nicht auf ausschließliche Weise, die zentrale Bedeutung bewahrt hat, die sie in der Schöpfungsordnung erhielt. Die Kirche würde auf diese Art zu einem reinen Überbau gegenüber der realen Geschichte der Menschheit, da sie eines ihrer unabdingbaren konstituti-*

<sup>31</sup> GS 48,1; vgl. den Kommentar von Winfried Aymans, Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht. Thesenhafte Erwägungen zu einer Neuorientierung, in: TThZ 83 (1974) 321–338, hier 332–338.

<sup>32</sup> Vgl. Johannes Auer, Josef Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 7, Regensburg 1972, 249.

*ven Elemente nicht mit der Wirksamkeit ihrer Gnade durchdringen würde.*«<sup>33</sup> Das Proprium des Sakraments der Ehe, das primäre Objekt des kanonischen Eherechts, lässt sich somit von seiner konstitutionellen Rolle in der Kirche nicht trennen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der dogmatischen Konstitution über die Kirche und im Dekret über das Laienapostolat ans Licht gehoben wird.

Das kanonische Recht greift und behandelt die Ehe primär als Rechtsinstitut, das einer rechtlichen Normierung bedarf. Selbstverständlich erschöpft sich das Wesen der Ehe darin nicht. Es kann aber nicht Aufgabe des Eherechts sein, eine allen Aspekten gerecht werdende kirchliche Ehelehre zu bieten. Das Problem liegt in den Begriffen Ehebund und Ehevertrag. Zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem Codex Iuris Canonici gibt es eine Spannung. Sie besteht darin, dass im Konzil vom *contractus* nicht die Rede ist, wohl aber vom *foedus*. Der Gesetzgeber hat die Harmonisierung zwischen Vertrag und Bund rechtssprachlich nicht geschafft. Mit diesem Begriffsdualismus lassen sich manche Bestimmungen des Eherechts nicht harmonisieren.

Das Kirchenrecht ist aber in seiner Ausformung an die Vorgaben der lehramtlichen Aussagen gebunden. Darum sind sie hier ausführlich diskutiert. Diesen folgend, legt c. 1055 §1 CIC auf der Grundlage von Gaudium et spes 48 II eine konsistente Definition dessen vor, was die katholische Kirche unter Ehe im Allgemeinen und in c. 1055 §2 zusammen mit c. 1057 unter einer sakramental gültigen und unauflöselichen Ehe im Besonderen versteht. Solange die katholische Kirche an der Idee der Komplementarität der Gatten für sein Verständnis von Ehe festhält und die Wesenseigenschaften und Wesenselemente der Ehe entsprechend definiert, ist es ausgeschlossen, dass von ihr das

---

<sup>33</sup> Eugenio Corecco, Das Sakrament der Ehe: Eckstein der Kirchenverfassung, in: Libero Gerosa, Ludger Müller, Hg., *Ordinatio fidei*. Eugenio Corecco: Schriften zum kanonischen Recht, Paderborn 1994, 179–202.



Rechtsinstitut Ehe für homosexuelle Partner für den eigenen Rechtsbereich anerkannt wird.

#### 4. Das doktrinelles und rechtliche Problem der Segnung von Lebenspartnerschaften und homosexuellen Ehen

Bisweilen wurde daher und über die eigentliche Position zur Ehe für alle hinaus die Frage aufgeworfen, ob denn nicht wenigstens solche Partnerschaften kirchlich gesegnet werden könnten.<sup>34</sup> Auch hier dürften sich aus doktrinellem und kanonistischer Perspektive erhebliche Bedenken ergeben. Eine Segnung bedeutet, dass Gott durch das fürbittende Gebet der Kirche auf die zu Segnenden einwirkt, damit der Segen zur Erfahrung der Gegenwart Gottes wird.<sup>35</sup>

Aus doktrinellem Perspektive käme es darauf an, dass homosexuelle Partnerschaften, die auch in sexueller Hinsicht gelebt werden, moraltheologisch wenigstens nicht negativ bewertet werden würden. Dazu bedürfte es einer Revision des Art. 2357 KKK. In gleicher Weise müsste eine lehrmäßige »Erwägung« der Kongregation für die Glaubenslehre doktrinelles und disziplinar revidiert werden, die der klassischen Linie folgt.<sup>36</sup> »Werden *homosexuelle Lebensgemeinschaften rechtlich anerkannt oder werden sie der Ehe gleichgestellt, indem man ihnen die Rechte*

---

<sup>34</sup> Vgl. Bischof Bode plädiert für Diskussion über Segnung homosexueller Paare, online: <https://de.catholicnewsagency.com/story/bischof-bode-pladiert-fur-diskussion-uber-segnung-homosexueller-paare-2740>

<sup>35</sup> Vgl. Heinrich J. F. Reinhardt, Die Sakramentalien, § 92, in: Joseph Listl, Heribert Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg<sup>2</sup> 1999, 1011–1020, 1013f.

<sup>36</sup> Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen (3. Juni 2003), 4, online: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030731\\_homosexual-unions\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html).

*gewährt, die der Ehe eigen sind, ist es geboten, klar und deutlich Einspruch zu erheben.*«<sup>37</sup>

Im Lichte der Aussagen des gegenwärtigen Papstes zu homosexuellen Partnerschaften, die nicht frei von Uneindeutigkeiten sind, da er einerseits diese aus doktrinellen Gründen ablehnt<sup>38</sup>, sich aber aus pastoralen Gründen praktisch nicht festlegen will<sup>39</sup>, ist die Gesamtlage kompliziert. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken forderte wiederholt, dass die Kirche diese Segnung »als Signal der Wertschätzung für gleichgeschlechtliche Paare« zulasse.<sup>40</sup>

Das kanonische Recht sagt in c. 1170 CIC nicht viel über Segnungen aus. Das liturgische Recht enthält keine Zulässigkeitsbestimmungen. Es beschränkt sich auf theologische Ausdeutungen und Vorschriften für die Feier der Segnungen. Rechtliche Rahmenbedingungen liefert die Rechtsordnung der katholischen Kirche also bisher nicht. Gem. c. 1170 können katholische Christen Segnungen empfangen, soweit kein Verbot der Kirche entgegensteht. Ein ausdrückliches gesetzliches Verbot zur Segnung homosexueller Lebenspartnerschaften kann dem CIC nicht entnommen werden. Das Gesetzbuch sieht diesen Fall schlichtweg nicht vor. Allerdings wird man Lebenssituationen, die der kirchlichen Doktrin entgegenstehen und von dieser als inakzeptabel verworfen werden, schwerlich als Lebensvollzüge bezeichnen können, die auf das sakramentale Leben der Kirche hinführen (*ex opere operantis Ecclesiae*) und damit Ausdrucksform der Kirche als Ursakrament selbst sind. Insofern erforderte

---

<sup>37</sup> Ebd. 5.

<sup>38</sup> Franziskus, AL 56, 251.

<sup>39</sup> Ders., AL 250.

<sup>40</sup> Vgl. ZdK-Versammlung in Würzburg. Katholikenkomitee fordert Segnung gleichgeschlechtlicher Paare, online: <https://www.domradio.de/themen/laien/2015-05-09/zdk-versammlung-wuerzburg>; ZdK will kirchliche Segnungen für homosexuelle Paare, online: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/zdk-will-kirchliche-segnungen-fur-homosexuelle-paare>.

eine entsprechende Änderung der Disziplin vorher eine der Doktrin. Wenn eine Segnung, wie es das 2. Vatikanische Konzil formuliert hat, als Sakramentalie »*heilige Zeichen [sind], durch die in einer gewissen Nachahmung der Sakramente Wirkungen, besonders geistlicher Art, bezeichnet und kraft der Fürbitte der Kirche erlangt werden*« (SC 60), erscheint es zumindest schwierig, hier einfach pragmatisch zu handeln, ohne die lehrmäßigen Fragen zu klären. Die Zuständigkeit dafür liegt nicht bei den Ortskirchen, sondern beim Hl. Stuhl (c. 838 §1 CIC). Freilich steht es den Ortskirchen zu, eine entsprechende Diskussion anzuregen, wenn sie das für geboten halten. Bis zu einer Klärung dieser Frage erscheint es zumindest heikel, die Rechtslücke durch individuelle Initiativen kreativ zu schließen. Das trägt auch nicht zur Einheit in der Lehre und Disziplin bei, zu deren Wahrung Papst und Bischöfe und letztlich auch alle Gläubigen verpflichtet sind.