

## Autonom, theonom oder ekklesionom? Norm und Gewissen

Ein dogmatischer Kommentar zur Orientierungshilfe  
„Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur“

Gunda Werner

„Wir zeigen, wie Eheleute, die in einer konfessionsverbindenden Ehe leben, in pastoraler Begleitung zu einer Gewissensentscheidung kommen können, der sie öffentlich in der katholischen Kirche Ausdruck verleihen können, gegebenenfalls auch mit dem Empfang der Kommunion.“<sup>1</sup> Weiterhin wollen die Bischöfe aufzeigen, wie pastoral Tätige den Betroffenen im zu suchenden Gespräch Rat geben können (ebd.). Dafür ist eigens ein Anhang entwickelt worden. Mit diesen beiden Zielen umreißen die Bischöfe ihr Vorhaben des ursprünglich als Handreichung konzipierten Papiertes. Zugleich beschreiben sie mit diesen Zielen bereits die wesentlichen Stichworte des zugrunde liegenden doktrinalen Problems, und um dieses soll es hier gehen. Denn hier wird ein öffentlicher Akt in der katholischen Kirche beschrieben, der rechtlich umrissenen Voraussetzungen und Bestimmungen unterliegt, die von den Bischöfen nun in den Bereich der seelsorglich begleiteten Gewissensentscheidung gestellt werden. Damit ist allerdings bereits das Problem benannt! Weil die Bischöfe einen öffentlichen und zudem rechtlich geregelten Akt in den Bereich der Gewissensentscheidung stellen, diese aber wiederum im Diskursraum seelsorglicher Begleitung ansiedeln, ist die Frage nach dem Verständnis der Gewissensfreiheit virulent. Interessieren soll deshalb *erstens* die theologische Argumentation der Bischöfe im Blick auf die Zulassung zu den Sakramenten. Die Bischöfe argumentieren nämlich aus zwei Perspektiven, die sich *einerseits* auf die Bestimmungen des CIC 1983, *andererseits* auf ekklesiologische

---

<sup>1</sup> Orientierungshilfe. Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur. Konfessionsverbindende Ehen und gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie. DBK 20. Februar 2018, Nr. 9. Im Folgenden im Text mit Nummernzahl des Dokumentes zitiert.

Theorien der Kirchenbildung beziehen. Die Klammer beider wird in der Gewissensentscheidung festgemacht, so dass diese zwei Argumente miteinander verschränkt werden. *Zweitens* werde ich genau diesen Vorgang unter rezeptionstheoretischer Perspektive analysieren, denn diese interessiert, weil sie eine Methodik exemplifiziert, die im Bestehenden neue Anknüpfungspunkte sucht und so eine Kontinuität der Tradition konstruiert und zugleich Lücken für eine erweiternde Auslegung sucht, um *drittens* und abschließend die theologischen Themen des Gewissen und der Norm erneut in den Mittelpunkt zu stellen und zu kommentieren.

### 1. Die Ehe als Hauskirche – Implikationen und Konsequenzen einer ekklesiologischen Metapher

Als theologische Grundlage der Argumentation orientieren die Bischöfe sich primär am Ökumenismusdekret des II. Vatikanums, *Unitatis redintegratio*, denn in diesem Dokument werden die beiden Prinzipien, die für die Teilnahme an der Eucharistiefeier von Bedeutung sind, aufeinander bezogen. So auf der einen Seite die Symbolik der Einheit, auf der anderen Seite die Eröffnung und Gabe der Gnade (11 mit Bezug auf UR 8). Aus der Eucharistielehre in UR folgern die Bischöfe ihr Kernargument: „Ohne Eucharistie gibt es keine Kirche; ohne die Kirche [...] gibt es keine Eucharistie. Deshalb sieht die katholische Kirche eine innere Einheit von Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft.“ (12) Dieses Zueinander ist der hermeneutische Schlüssel und die Folie, auf den und mit der die Bischöfe weitere Argumente aus anderen Dokumenten zuordnen. Die Theorie der Kirchenbildung und Kirchenbindung besteht also in der eucharistischen Gemeinschaft und ohne diese ist katholische Kirche nicht zu denken. Dieses Argument wird für die argumentative Klammer, nämlich die Gewissensentscheidung, ausdrückliche Konsequenzen haben (so in 21). Deswegen wird sie fortwährend durchgeführt und mit der zweiten Argumentation, der rechtlichen, verbunden, indem die Ehe vorrangig ekklesiologisch ausgedeutet wird. Denn nur dann können die Bischöfe ihr Argument der spirituellen Not und ihrer notwendigen Beseitigung ausführen. Allerdings, und dies wäre für den ökumenischen Dialog durchaus zu diskutieren, ist diese argumentative Voraussetzung ekklesiologisch voraussetzungs-

reich. Würde nämlich dieses Argument beim Wort genommen, so müsste sich die Frage nach dem Kirchenbegriff noch vor aller Reflexion auf die Möglichkeit einer Teilnahme am Sakrament stellen. Wäre also nur die Vergemeinschaftungsform der christlichen Idee, die Eucharistie feiert, Kirche, so wäre der Kirchenbegriff auf eine bestimmte, in der römisch-katholischen Kirche realisierte Form eingeschränkt. Gefragt werden müsste also, wie diese beiden Größen näherhin zu verstehen sind. Die hier im Folgenden verwendete Formulierung der katholischen Kirche orientiert sich an der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* 8, in der mit dem „subsistere“ dieser Frage eine Interpretation vorgelegt hat.

Weil in *Lumen gentium* die Ehe als „eine Art Hauskirche“ (LG 11, im Dokument 29) verstanden wird, können die Bischöfe ihre Argumentation aus der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* heraus als eingeführtes katholisches Argument aufbauen. Dies entspricht zudem der theologischen Logik in LG, die lehrhafte Aussagen zur Kirche mit rechtlichen Formatierungen sowie einer moralischen Tugendlehre mischt. Die Lebensformen werden als je spezifische Ausprägung des Glaubens verstanden und codieren die mehr oder weniger explizit formulierte Kirchenzugehörigkeit.<sup>2</sup> „Der christgläubige Mensch lebt seinen Glauben in der kirchlichen Gemeinschaft als ein für einen Lebensstand [...] Entschiedener. Jedem dieser Stände wird als je einmal entschiedener eine spezifische symbolische Dignität für einen Aspekt der Botschaft Jesu zugeschrieben, die diese dann im Geist leben.“<sup>3</sup> In der Ehe wird, so die Neuerungen im II. Vatikanum, das Zueinander von Lebens- und Liebesgemeinschaft in das sakramentale Verständnis hineingenommen (so *Gaudium et spes*, GS, 48), ebenso wie die Begegnung mit Gott im täglichen Leben als Konkretion des Bundes Gottes mit den Menschen betont wird (auch GS 48). Diese innere Zusammengehörigkeit von Ehe und Eucharistie argumentativ darzulegen, ist nun das durchgängige Hauptaugenmerk der Orientierungshilfe. Sie ist auch, so die Bischöfe, in dem als Hauptbezugspunkt verstandenen nachkonziliaren rö-

<sup>2</sup> Vgl. Gunda Werner, Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen, Regensburg 2016, 318.

<sup>3</sup> Ebd. In LG exemplarisch: 10,1; 11,1.2.3; 12,2; 13,3 31, 1.2; 32,1; 34,1.2; 35, 1.3; 36, 2.3; 41, 3.5; 42,2.5; 43).

mischen Dokument zur Ehe, *Familiaris consortio*, auffindbar. Dort versteht Papst Johannes Paul II. die Ehe als „kleine Kirche“ (29, in FC 48.86). Damit können die Bischöfe den Rezeptionsbogen schlagen, den sie brauchen, um das zweite, rechtliche Argument in ihre Hermeneutik einzubinden. Die Kirche kann nicht ohne Eucharistie leben, ebenso wenig kann es die Ehe, so die Bischöfe weiterhin mit einem Verweis auf *Amoris laetitia* (29, AL 318).

Weil also in der Ehe in besonderer Weise das Zueinander Gottes mit den Menschen im Neuen Bund bezeugt wird, ist die Bedeutung der Einheit von Leben und Glauben von immenser Bedeutung, so die Autoren der Orientierungshilfe. Denn die Symbolizität der Einheit wird in einer konfessionsverbindenden Ehe ebenso gelebt, weil die Eheleute getauft sind und sich diese Einheit gegenseitig im Sakrament der Ehe gespendet haben. Wenn also die Einheit der Liebe nicht mit der Eucharistie verbunden werden kann, so *kann* daraus „ein tiefer Schmerz“ entstehen (30). Mit anderen Worten: Als kleine Kirche, als Hauskirche, ist die Ehe in einer Weise mit der Eucharistie verbunden, dass ihr Fehlen die Hauskirche selbst gefährden kann. Deswegen ist seitens „der Kirche [...] alles zu tun, damit die tiefste Quelle ihrer [der ehelichen; GW] Gemeinschaft nicht zu schwinden droht.“ (30) In der zugrunde gelegten Perspektive von UR bekommen beide Prinzipien, das der Einheit und das des Zugangs zur Gnade, ihren Ort in der Argumentation, wenngleich sich eine latente Verschiebung der Gewichtung andeutet: denn die Einheit wird als bereits vollzogen verstanden, während der Zugang zur Gnade und damit zum Erhalt der Einheit als gefährdet angesehen wird, wenn dem Wunsch nach gemeinsamem Empfang der eucharistischen Gaben nicht entsprochen würde. Diese Verschiebung ist auch deswegen notwendig, weil sich in ihr das zweite Argument anschließen lässt.

Die Bischöfe haben die Gefahr, dass die Betroffenen den Kontakt zur Kirche verlieren, weil die Nichtteilnahme als Schmerz erlebt wird, als Negativszenario vor Augen. Die Formulierung, dass die Nichtteilnahme als „tiefer Schmerz“ empfunden wird, ist hierbei insofern von Bedeutung, weil nur diese Dimension die rechtliche Möglichkeit der Teilnahme an der Eucharistie eröffnet. Denn, so die zweite Argumentationslinie der Bischöfe, die Möglichkeit der Spendung der Sakramente an Nichtkatholiken und Nichtkatholikinnen ist laut can. 844 § 4 CIC nur in einer schweren Notlage gegeben. Diese schwere Notlage, *gravis necessitas*, steht nun im Zentrum der Interpretation. Aller-

dings können sich die Bischöfe bereits auf eine Verschiebung innerhalb der päpstlichen Interpretation dieser Notlage berufen (16), denn in der Enzyklika *Ut unum sint* betont Papst Johannes Paul II., dass die Sakramente denen gespendet werden können, die – obwohl nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehend – „sehnlich den Empfang der Sakramente wünschen, von sich aus darum bitten und den Glauben bezeugen, den die katholische Kirche in diesen Sakramenten bekennt.“<sup>4</sup> Die Bischofskonferenz legt can. 844 § 4 CIC im Sinne des *Ökumenischen Direktoriums* von 1993, Nr. 130, aus und beansprucht dies für die Handreichung.<sup>5</sup> Denn es ist die Zuständigkeit der einzelnen Bischöfe oder der Bischofskonferenz, die schwere Notlage zu interpretieren. Das Direktorium nennt allerdings Bedingungen für die Teilnahme in einer schweren Notlage: „Diesem Gläubigen ist es nicht möglich, einen Spender der eigenen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft aufzusuchen, er erbittet von sich aus diese Sakramente, er bekundet den katholischen Glauben bezüglich dieser Sakramente und ist in rechter Weise vorbereitet.“ (131) Diese Bedingungen werden weiterhin in den Verantwortungsbereich des/der Gläubigen gelegt, indem die Gewissensprüfung und Entscheidung im seelsorglichen Gespräch als Glaubensentscheidung getroffen werden soll. Die schwere Notlage ist also eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung. Diese folgen erst in den nachfolgenden Ausführungen und sind eigens zu berücksichtigen.

Diese Interpretation findet sich weiterhin auch in der Enzyklika Johannes Pauls II. *Ecclesia de Eucharistia*, in der von einem spirituellen Bedürfnis, also *gravi spirituali necessitati*, gesprochen wird (46).<sup>6</sup> Dieses Bedürfnis wird als Notlage gemäß can. 844 § 4 CIC interpretiert und damit die auch rechtliche Möglichkeit der Teilnahme an der Eucharistie eröffnet. Die Notlage besteht nämlich konkret darin, „dass eine tiefe Sehnsucht der Gläubigen nach dem Empfang des Sakraments (vgl.

<sup>4</sup> Johannes Paul II., *Ut unum sint*. Über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995, 46. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html) (Zugriff am 14.8.2018).

<sup>5</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/general-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_19930325\\_directory\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930325_directory_ge.html). Zugriff am 26.8.2018.

<sup>6</sup> Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia*. Über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche, 17. April 2003, 45. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_20030417\\_eccl-de-euch.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html) (Zugriff am 14.8.2018).

UUS 46) nicht gestillt wird und dadurch der Glaube gefährdet wird.“ (17) Allerdings sprechen die Bestimmungen im CIC und ÖD lediglich vom Glauben an das betreffende Sakrament, *Ecclesia de Eucharistia* formuliert im Rückverweis auf *Ut unum sint*, dass der Glaube bezeugt werden müsse, den die katholische Kirche in diesen Sakramenten bekennt. Damit ist der zu glaubende Inhalt ausgeweitet und auch Einzelbereiche der Sakramentenlehre sind einbezogen.

Es stehen damit zwei Anliegen nebeneinander, die in einer doch gewissen Spannung sind. Die Unmöglichkeit, den gemeinsamen Glauben und die Einheit des Lebens in konfessionsverbindenden Ehen auch in der Eucharistie miteinander zu leben, wird als diese große Not verstanden und von dorther nach Handlungsmöglichkeiten gesucht. „Wenn dieser ‚schweren geistlichen Notlage‘ nicht abgeholfen wird, kann sogar die Ehe gefährdet werden, die in der Liebe Christi zur Kirche gegründet.“ (18) Damit haben die Bischöfe jene Argumente zueinander gefügt, die eine Möglichkeit der Teilnahme des nichtkatholischen Partners, der nichtkatholischen Partnerin an der Eucharistie erlaubt unter der Bedingung der Einstellung, also des katholischen Eucharistie- und Kirchenverständnisses, und aufgrund der Heilsgefährdung durch Verlust des Glaubens. Da also, so die Bischöfe, die generelle Zulassung nicht möglich ist, der Einzelfall aber geprüft werden kann, liegt der Ball, so könnte es salopp ausgedrückt werden, nun bei den Individuen: den Ehepartnern wie den Seelsorgenden. An dieser Stelle mischen sich wiederum die Ebenen, denn die persönliche Gewissensentscheidung kann nur im pastoralen Gespräch vorbereitet und getroffen werden, weil sich die Entscheidung öffentlich verkörpert und als solche kommunitär codiert ist. Dies führt zu der Frage, wie diese Gewissensentscheidung zu deuten ist, und wird abschließend diskutiert werden.

## 2. Die Lücke suchen – Interpretatorische Kontinuitätsmetapher oder Veränderung?

Die Reaktion auf das als Handreichung konzipierte Papier verweist auf jene neuralgischen Stellen, die dogmatisch deswegen interessieren, weil sich in ihnen Rezeptionsverhältnisse und Rezeptionsmethoden ausweisen lassen. Das Papier selbst konnte nicht als Handreichung veröffentlicht werden, weil sich in ihm Themen finden, die den Glau-

ben, die Auslegung der Gesetzestexte sowie die ökumenischen Beziehungen berühren. Alle drei Themen sollen nun in den Dikasterien geprüft werden.<sup>7</sup> Das Papier der Bischöfe liest sich als ein hervorragendes Beispiel des rezeptionstheoretischen Versuches eines ‚sowohl als auch‘. Es werden sowohl die Kontinuität der Tradition betont als auch weitergehende Deutungen angeboten, die durchaus als eine Korrektur bestehender Theorie und Praxis gelesen werden können. Der Kontinuität wird methodisch in der Zitation lehramtlicher Texte Rechnung getragen. Diese werden nicht nur chronologisch aufgeführt, sondern auch theologisch gewichtet. Die chronologische Aufführung wie die theologische Gewichtung geben den Hinweis auf die theologische Aussageabsicht, die die persönliche Entscheidung zum Ziel hat. Die Argumentation wird von den Texten des II. Vatikanischen Konzils, allen voran dem Dekret zur Ökumene, vorangetrieben und in einem ersten Schritt mit den Bestimmungen des can. 844 § 3 CIC 1983 gespiegelt. Can. 844 § 4 CIC 1983 wird in den Zusammenhang von *Gaudium et spes* gesetzt und damit von dorthin lesbar gemacht. Diese Perspektive wird durch weitere Dokumente vertieft, von denen das *Ökumenische Direktorium* von 1993 die interpretatorische Linie vorzeichnet, die die Bischöfe betonen wollen, nämlich die Sorge um die Einheit und Stabilität des Ehebandes.<sup>8</sup> (15) Vor allem aber scheint die Enzyklika Papst Johannes Pauls II. *Ut unum sint*, die die schwere Notlage als Voraussetzung für den Empfang der Sakramente unerwähnt gelassen hat, die Interpretation zu eröffnen, die in *Ecclesia de Eucharistia* formuliert wird: Dass nämlich die spirituelle Not als Zulassungsmöglichkeit bedacht werden kann. Mit *Amoris laetitia* wird das jüngst erschienene Dokument mit dem Argument der Gewissensentscheidung eingeführt (20). Damit stellen die Bischöfe ihr Anliegen, dass die Eheleute zu einer persönlichen Entscheidung gelangen und die Einheit und der Friede der Kirche gewahrt bleiben, als in der Tradition begründet dar. Im Sinne der Argumentation für das Zueinander von Ehe und Eucharistie sind auch die katechetischen

---

<sup>7</sup> Vgl. die Darstellung des Vorgangs auf <https://www.dbk.de/themen/oekumene/> (Zugriff am 14.8.2018), dort sind die relevanten Dokumente aufgeführt.

<sup>8</sup> *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, 25.3.1993, 144. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/general-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_19930325\\_directory\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930325_directory_ge.html) (Zugriff am 14.8.2018).

Einschübe zu verstehen, die das Handeln Jesu im Mahlhalten als symbolische Akte der Einheit ausdeuten (so 37–43).

Alles hängt an der weiten Interpretation von can. 844 § 4 auf der einen Seite, am Bewusstsein großer Not auf der anderen. Dieses Argument beruht wiederum auf der untrennbaren Verbindung von Kirche und Eucharistie, insofern diese dogmatische Voraussetzung auf die Ehe angewendet wird. Damit beide Argumente greifen, bedarf es freilich eines umfassenden Wissens und einer ausgebildeten gläubigen Identität! In seinem Kommentar zur Auseinandersetzung um die Handreichung weist Klaus Lüdicke genau auf diese zwei Voraussetzungen hin. Zum einen sieht er die Möglichkeit, die „Anerkennung einer *gravis necessitas* in konfessionsverschiedenen Ehen“ zu setzen und von dort aus zu handeln!<sup>9</sup> Bedeutender scheint mir allerdings sein Vorschlag, aus ökumenischer Perspektive „vor dem Teilnahmeverlangen des nichtkatholischen Ehepartners“ auf die in can. 844 § 4 gesetzten Kriterien zu verzichten.<sup>10</sup> Die Anwendung der *gravis necessitas* auf die spirituelle Not vollziehen die Bischöfe ja bereits in ihrem Papier (17). Die Kontinuitätsargumente sind aus dem II. Vatikanum heraus kristallisiert deutlich auf die päpstlichen Verlautbarungen gestützt und suchen ihre Ermöglichung in einer weiten Interpretation von can. 844 § 4. Die biblischen Referenzen bezeugen die bereits biblische Möglichkeit dieser Auslegung.

In diese deutlich auf Weiterführung des Bestehenden bedachte Rezeptionshermeneutik werden die Nuancierungen verwoben, die die persönliche Gewissensentscheidung betonen. Die Argumentation wird an dieser Stelle allerdings changierend. Wird nämlich auf der einen Seite die Gewissensfreiheit betont, wird sie gerade nicht an die im II. Vatikanum grundsätzliche Eröffnung und Stärkung der Gewissensentscheidung (so zum Beispiel sowohl *Gaudium et spes* 16 als auch *Dignitatis Humanae* 1 und 2) zurückgebunden, sondern an Enzykliken, die diese im Blick auf die Teilnahme an den Sakramenten bedenken (so der Verweis auf *Amoris laetitia* 20 und zuvor bereits auf *Ut unum sint*). Damit ist die persönliche Entscheidung bereits pastoral präfiguriert, wie sie auch weiterhin ausgeführt

<sup>9</sup> Vgl. Klaus Lüdicke, Der „Kommunionstreit“ – kirchenrechtlich betrachtet, in: <http://www.theologie-und-kirche.de/luedicke-kommunionstreit.pdf> (Zugriff am 14.8.2018).

<sup>10</sup> Ebd.

wird. Wird also einerseits die Kontinuität in den Themen gesucht, die eine weitere Auslegung des betreffenden Canon im CIC 1983 bedürfen, wird die punktuelle Veränderung in den Bereichen gedacht, die zugleich durch die pastorale Hermeneutik theoretisch eingeeht werden, nämlich in der persönlichen Entscheidung.

### 3. Gewissensentscheidung in pastoralem Gespräch

„Die Handreichung“, so die Bischöfe, „gibt eine Orientierung für einen persönlich verantworteten und kirchlich anerkannten Weg, wie [...] im Einzelfall eine volle Mitfeier der Eucharistie eröffnet werden kann.“ (9) Die Einladung zu pastoralen Gesprächen dient dazu, diese Gewissensentscheidung zu klären und/oder zu treffen, denn die Gewissen sollen gebildet und nicht ersetzt werden, so die Bischöfe mit einem Verweis auf Papst Franziskus (9). Allerdings berührt die persönliche Gewissensentscheidung die Öffentlichkeit der Kirche, weswegen die persönliche Gewissensentscheidung durch ein pastorales Gespräch gebildet werden soll. Dahinter steht eine sehr spezifische Perspektive auf die Einheit, die sich in der Eucharistie symbolisiert. Diese Codierung der Einheit wird im Papier nicht wirksam hinterfragt. Durch die zugrunde gelegte Leib-Christi-Metapher wird jedoch eine Eindeutigkeit theologisch formatiert (12), die durchaus zu diskutieren wäre. Die päpstliche Verschiebung von der Situationsentscheidung zur Einstellungsentscheidung (16; Verweis auf UUS) ist dabei durchaus ernst zu nehmen. Sie besagt ja nicht nur, dass die Einstellung stärker ist als die Situation, so UUS, sondern auch, dass die konkrete Entscheidung eine pastorale zu sein hat, so AL. Der direkte Vergleich mit AL wird an dieser Stelle gezogen, um eine Korrektur zu insinuieren, die von einer rechtlichen Betrachtung zu einer pastoralen wechselt, um so den vielfältigen Lebenssituationen gerecht zu werden. Die Spannung zwischen Einheit und Pluralität wird durch die grundlegende Entscheidung, Kirche und Eucharistie als Darstellung der Einheit aufeinander zu beziehen, jedoch erneut zugunsten der Einheit aufgelöst (20). Ob die über allem stehende Leib-Christi-Metapher, die sich durch die Betonung der Wandlung als Geschehen der Einheit noch einmal verstärkt, eine hilfreiche Metapher für die Betonung von Einzelentscheidungen ist oder ob

diese angemessen korrigiert werden müsste, bleibt eine offene Frage. Gerade weil ja eine generelle Entscheidung nicht möglich ist, wird die persönliche Gewissensentscheidung erneut betont (21). Diese persönliche Gewissensentscheidung ist aber spezifisch zu treffen, und zwar kirchlich gestützt, indem die betroffene Person oder das betroffene Paar sie „nach reiflicher Überlegung im Gespräch mit ihrem Pfarrer oder einer anderen mit der Seelsorge beauftragten Person treffen sollen.“ (21) Da war *Amoris laetitia* noch offener, denn es wird zum Gespräch mit den Hirten oder anderen Laien eingeladen (312). Das Ineinandergreifen von persönlicher Entscheidung und öffentlicher Kundgabe durch die Öffentlichkeit und Verkörperung der Eucharistie eröffnet jedoch die grundsätzliche Frage nach dem Verständnis des Gewissens. Die Grundlage für die Entscheidung ist erneut fundiert in der unmittelbaren Zuordnung von Kirche und Eucharistie auf der einen, dem Verständnis der Ehe als Hauskirche, kleine Kirche auf der anderen Seite zu sehen. „Entscheidend ist die Frage, wie die Eucharistie die Verbindung zu Jesus Christus vertieft und das Band zwischen den Ehepartnern und die Gemeinschaft in der eigenen Familie festigt.“ (32) Die Klammer, die um die persönliche Entscheidung der Eheleute gesetzt wird, ist der Glaube und die innere Bekehrung und Zuwendung zu Gott. Diese wiederum ist in der ganzen Fülle nur geistlich zu unterscheiden im Gespräch mit beauftragten Seelsorgenden. Das Ziel dieser als Handreichung konzipierten Orientierungshilfe stellt sich daher zum Ende der Argumentation auch spezifischer dar: Die Bischöfe übernehmen die Verantwortung, die Eheleute „entsprechend der Lehre der Kirche und den Richtlinien des Bischofs auf dem Weg der Unterscheidung zu begleiten.“ (34, darin Zitat AL 300) Die Eheleute werden eingeladen, in diesem Gespräch eine Entscheidung zu treffen, in der sie dem eigenen Gewissen folgen und die Einheit der Kirche suchen (54). Die eigene Gewissensentscheidung, so wird erneut betont, ist dabei exklusiv im seelsorglichen Gespräch zu finden. Die Handreichung will der „Freiheit des Gewissens, der Verantwortung des Glaubens und dem Frieden der Kirche dienen.“ (54) Als Kriterium wird das katholische Verständnis der Eucharistie betont, dessen Zustimmung die Voraussetzung für eine Teilnahme des evangelischen Partners, der evangelischen Partnerin ist. Dies ist die zweite kritische Rückfrage, die im Kommentar von Klaus Lüdicke zu finden ist. Bedürf-

te die „Bekundung des katholischen Glaubens“, so Lüdicke, nicht einer theologischen Überprüfung?<sup>11</sup> Denn, so Lüdicke, die Bekundung des katholischen Glaubens schon alleine von Theologinnen/Theologen und Bischöfen bietet bereits ein buntes Bild.

#### 4. Autonom, theonom oder ecclesionom? Gewissensentscheidung und kirchliche Öffentlichkeit

Mit dem Ziel, der Freiheit des Gewissens zu dienen, begibt sich die Orientierungshilfe in ein durchaus ambivalentes theologisches Feld. Denn die Frage der Gewissensfreiheit greift grundsätzliche Fragen anthropologischer und ekklesiologischer Natur auf.

Der genauere Blick in den Text zeigt indes deutlich, dass er sich an einem Begriff der Gewissensfreiheit orientiert, der bereits vorentschieden hat, wie das Gewissen sich zu bilden hat. Die Lehre zur Gewissensentscheidung selbst ist im II. Vatikanum in der Spitzenaussage in GS 16,1 zu finden. „Das Gewissen ist der verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er allein ist mit Gott, dessen Stimme in seinem Innersten wiederhallt.“ Das Gewissen, so GS 16,1 sehr deutlich, ist die letzte Instanz, die für die persönliche Entscheidung in einer Konfliktsituation herangezogen werden soll und kann.<sup>12</sup> Im Gewissen entdeckt der Mensch das Gesetz, nach dem er zu handeln hat, und die Fähigkeit zu einer guten Entscheidung kann der Mensch durch die Sünde verwirken. Selbst aber das irrende Gewissen verliert dann nicht die Würde, wenn es aus Unwissenheit handelt. Das Gewissen ist der Ort der je persönlichen Entscheidung, die zugleich unter dem Anspruch Gottes und des Evangeliums steht. In diesem Sinne findet sich ein theonomes Verständnis des Gewissens, denn das im Gewissen auffindbare Gesetz ist ja gerade jenes, wonach der Mensch dann auch gerichtet wird. Die Spannung, in der der Mensch steht, wird daher konsequent zwischen der Gnade und der Sünde aufgespannt und eschatologisch prolongiert, um die

<sup>11</sup> Klaus Lüdicke, ebd.

<sup>12</sup> Vgl. Gunda Werner, Gewissensfreiheit und Lehrautorität – Spannungsfelder des *sensus fidei fidelis*? Eine begriffstheoretische Diskussion, in: Thomas Söding, Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologenkommission (QD 281), Freiburg i. Br. 2016, 258–284, hier: 262.

Ernsthaftigkeit der Entscheidungen zu betonen. Im Unterschied dazu ist als ein autonomes Gewissen jenes zu verstehen, das sich in der Begründung einer Entscheidung auf vernunftgeleitete und -gestützte Kriterien beruft, die nicht auf eine transzendente Größe, sondern rein auf die operative Gestalt der Vernunft zurückzuführen sind. So bleibt Immanuel Kant derjenige, der die Neubegründung theologischer Grundannahmen aus der fundamentalen Kritik theologischer Begründungen heraus vornimmt. Oder anders formuliert: Immanuel Kant zieht überall dort die entscheidende Trennlinie zwischen Philosophie und Religion, wo eine vernunftgeleitete Operation ein kritisches, mündiges Subjekt meint, das sich nicht von außerhalb seiner selbst, also von außerhalb der eigenen Vernunft, leiten lässt. Das Gewissen ist für ihn „das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (,vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen und entschuldigen‘).“<sup>13</sup> Nicht mehr Gott übernimmt also den Ankläger und Richter zugleich, sondern es ist der Mensch selbst, der sich vor dem Forum der Vernunft richtet. Die Selbstbindung der Vernunft an das Sittengesetz selbst wird zum Grundverständnis der Autonomie und dezentralisiert die theologische Annahme, der Mensch sei zuallererst an Gott gebunden. Damit ist allerdings nicht ausgesagt, dass der Mensch sich nicht an Gott binden könne, nur unkritisch kann er es nicht mehr tun. Die Entscheidung der Selbstbindung der Vernunft geht also von der Vernunft aus und wird von ihr verantwortet. Sosehr bereits diese beiden Formen des Gewissens, also das theonome und das autonome, in ihrer Begründung in einer immensen Spannung stehen, können sie doch in der grundsätzlichen Bedeutung des Gewissens als letzter Instanz ähnlich verstanden werden.

Die in dem Papier der Bischöfe beanspruchte Gewissensentscheidung ist hingegen nicht eindeutig. Denn die deutliche Einbindung der Gewissensentscheidung in pastorale Gespräche mit einer eindeutigen ekklesiologischen Perspektive der Einheit der Kirche, dem rechten und vollen Verständnis katholischer Eucharistielehre sowie der inneren Zuwendung zu Gott, wie sie für die Gewissensentscheidung des evangelischen Partners / der evangelischen Partnerin in der Orientierungshilfe gefordert wird, lässt die Vermutung zu, dass hier

---

<sup>13</sup> *Immanuel Kant*, *Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VIII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1982, A 99.

ein Gewissenverständnis zu finden ist, das Norbert Lüdecke als „ek-klesionom“ bezeichnet.<sup>14</sup> Im Kontext von *Humanae vitae* diskutiert Lüdecke die Gewissensfreiheit der Eheleute, die darin besteht, „dass sie ihr Gewissen dem göttlichen Gesetz gleichförmig machen und sich dem Lehramt, das es authentisch auslegt, gegenüber gelehrig erweisen (GS 50b).“<sup>15</sup> Dementsprechend ist das Gewissen, so Lüdecke weiter, gerade keine autonome Instanz, sondern eine „in rechter Weise, d. h. ekklesionom zu bildende“ Instanz.<sup>16</sup> Gerade auch die Erklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* zeichnet sich in diese Spannung ein.<sup>17</sup> In zweiten Teil von DiH ist das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit zu finden, welches sich auf die Begründungsfigur in DiH 1 zurückbezieht. Diese argumentiert, dass alle Menschen mit Freiheit ausgestattet sind und dies ihre Würde ausmacht. Weil alle Menschen mit Freiheit und Würde ausgestattet sind, kann der Akt des Glaubens davon nicht ausgenommen sein. Deswegen, so DiH 10, muss der Mensch „freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten, [...] denn der Glaubensakt ist seiner eigenen Natur nach freiwillig, da der Mensch, von Christus, dem Erlöser, losgekauft und zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus berufen, dem Sich offenbarenden Gott nicht anhangen kann, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam geleistet hat.“ (DiH 10,1) Allerdings wird alles daran hängen, wie das Zueinander von Glaubensantwort und Freiheit gedacht wird. Ernst-Wolfgang Böckenförde macht in seinen Ausführungen sehr deutlich, dass die formulierte Religionsfreiheit gerade nicht im Binnenraum der Kirche gilt, sondern sich dort das Paradigma des Glaubensgehorsams durchzieht.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Norbert Lüdecke, Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück, in: Dominicus M. Meier u. a. (Hg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke (Beiheft zum Münsterischen Kommentar 55), Münster 2008, 357–412, 396.

<sup>15</sup> Ebd., 372f.

<sup>16</sup> Ebd., 396.

<sup>17</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach, in: ders., Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg i. Br. 1990, 59–70.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 68. Dem entspricht can. 748 § 1 CIC. Gerade an dieser Stelle hätte

Wie eine schlussendliche Interpretation der Freiheit des Gewissens und seiner Entscheidung ausfällt, wird an dem zugrunde liegenden Verständnis des Gewissens und seiner Freiheit im Raum der Kirche zu verdeutlichen sein und letztlich in den Bereich der Interpretation von Glaubensgehorsam und Gewissensfreiheit anzusiedeln sein. Die Argumentationslinie der Bischöfe, die Einheit von Ehe und Eucharistie auf die Einheit der Kirche im öffentlichen Akt der Eucharistieteilnahme zu beziehen und von daher eine Entscheidung für oder gegen diesen Akt zu erwarten, setzt Kriterien einer Glaubensgewissheit und Wissensfundierung an, die bei den katholischen Gläubigen in ihrem öffentlichen Akt als erfüllt antizipiert werden müssen. Die im Anhang zu findenden Hilfen für ein pastorales Gespräch wirken angesichts des Anspruches, der mit diesem verbunden ist, etwas hilflos. Nicht nur wäre zu erwarten gewesen, dass sie in der Konsequenz der anthropologischen Wende der Theologie Impulse für ein Gespräch über die jeweilige Situation in den Mittelpunkt stellen, sondern auch, dass sie die Möglichkeit in Erwägung ziehen, dass es graduelle Glaubenssicherheiten geben kann.

Anders formuliert: Die Einheit der Kirche in und an den öffentlichen Akten ihrer Gläubigen festzumachen, ist entweder ein Vertrauensvorschuss in die Gläubigen, dass sie in der Tat so sicher seien, wie sie es müssten; oder aber es nimmt die Symbolik als solche ernst und traut der performativen Verkörperung der Worte in einer Eucharistie das zu, was sie besagen, nämlich eine Einheit darzustellen, die die Kirche nicht ursächlich herstellen muss. Hinter dem Streit um die Zulassung protestantischer Ehepartner und Ehepartnerinnen verbirgt sich ein ekklesiologisches Thema, das scheinbar ungelöst weitergereicht wird: das Zueinander von Einheit und Pluralität. Wie nötig es ist, diese Frage in einer fundierten ekklesiologischen Rahmentheorie zu lösen, wird in sämtlichen Themen sowohl der Lebensführung als auch der individuellen Glaubensgeschichten und ihren subjektiven Zugehörigkeitsmodi zur römisch-katholischen Kirche virulent. Die Frage nach dem Zueinander von Gewissensfreiheit und Norm beschreibt den Nukleus dieser ekklesiologischen Herausforderung.

---

sich angeboten, die Argumentation von DiH 10,1 mit der Entscheidung des Konzils von Trient im Dekret zur Rechtfertigungslehre zu fundieren, in dem das Zueinander von freiem Willen und Rechtfertigung in ausgewogener Weise behandelt und begründet wird. DH 1525.