Matthias Steindl

Gleichgeschlechtliche Partnerschaften in der katholischen Kirche: Die Öffnung der Ehe als theologisch-rechtliche Option

1. Ethische Frage mit rechtlicher Dimension

Gibt es für gleichgeschlechtliche Paare eine Möglichkeit, in der katholischen Kirche anerkannt zu werden? Zivile Eheschließungen, die in 39 Nationen zwischen Personen gleichen Geschlechts möglich sind,[1] gelten kirchenrechtlich bisher als irrelevant und ein kirchenrechtliches Partnerschaftsinstitut für homosexuelle Paare scheint noch nicht in Sicht. Der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte formulierte beispielsweise 2009: „Aus der Feier einer Trauung, sei sie zivil oder religiös, zwischen Personen des gleichen Geschlechts entsteht nach der Lehre und dem Gesetz der katholischen Kirche keinesfalls eine Ehe, sondern es handelt sich um einen rechtlich inexistenten Akt."[2] Hinter dieser rechtlichen Einordnung steht die moralische Bewertung durch das universalkirchliche Lehramt, wie sie etwa in der Aussage zum Ausdruck kommt, die die Kongregation für die Glaubenslehre im Jahr 2003 formulierte und die seither mehrfach in lehramtlichen Dokumenten wiederholt wurde: „Es gibt keinerlei Fundament dafür, zwischen den homosexuellen Lebensgemeinschaften und dem Plan Gottes über Ehe und Familie Analogien herzustellen, auch nicht in einem weiteren Sinn. Die Ehe ist heilig, während die homosexuellen Beziehungen gegen das natürliche Sittengesetz verstoßen."[3] Ähnlich äußerte sich dasselbe Dikasterium 2023 in der Erklärung *Fiducia supplicans*, indem es die „sittliche Legitimität"[4] gleichgeschlechtlicher Paare verneinte. Bei diesem Thema greifen Recht und Moral eng ineinander:

1 Vgl. Pew Research Center: *Same-Sex Marriage Around the World*, vom 02.06.2025; https://www.pewresearch.org/religion/fact-sheet/gay-marriage-around-the-world/.

2 Vgl. Päpstlicher Rat für die Gesetzestexte: *Schreiben mit lehrmäßiger Note zu Anfragen bezüglich des norwegischen Gesetzes über Ehe zwischen Personen gleichen Geschlechts vom 17. Januar 2009*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 178/1 (2009), 190-203, 199.

3 Kongregation für die Glaubenslehre: *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*, 3 Juni 2003, 4; vgl. als wörtliches Zitat XIV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode: *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute*, 2014, 55; Franziskus: *Amoris laetitia über die Liebe in der Familie*, 19 März 2016, 251; Kongregation für die Glaubenslehre: *Responsum ad dubium über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts*, 22 Februar 2021, 7.

4 Dikasterium für die Glaubenslehre: *Fiducia supplicans über die pastorale Sinngebung von Segnungen*, 18 Dezember 2023, 11.

Marriage, Families & Spirituality 32, 55-76. doi: 10.2143/INT.32.1.3295771
© 2026, Matthias Steindl.
This Open Access article is distributed under the CC_BY_NC_ND license. Published by Peeters Publishers

Die rechtliche Anerkennung wird durch die moraltheologische Ablehnung erschwert und ebenso umfasst das Ringen um eine moraltheologische Neubewertung eine rechtliche Dimension. Denn werden gleichgeschlechtliche Partnerschaften anerkannt, stellt sich die Folgefrage, in welcher konkreten rechtlichen Form dies geschehen kann.[5] Dieses Ringen ereignet sich entlang der grundlegenden Debatte, was eine ethische Sexualität ausmacht: Die klassische Sexualmoral setzt vorrangig am Akt selbst an, wohingegen ein beziehungsethischer Diskurs Sexualität eher im Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen reflektiert. Im Folgenden wird untersucht, welche Perspektiven sich aus einem beziehungsethischen Ansatz für die moralische und ethische Neubewertung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften ergeben und welche theologischen sowie rechtlichen Konsequenzen sich daran anschließen.

2. Beziehungsethischer Perspektivenwechsel

Eine beziehungsethische Perspektive birgt das Potential für eine grundlegende Neubewertung, weil sie in der Lage ist, eine zentrale Kategorie theologisch einzufangen, die in der lehramtlichen Bewertung bisher nicht einbezogen wird, nämlich die Liebe. Dass gleichgeschlechtliche Paare von denselben Werten getragen werden wie heterosexuelle und sie sich darin nicht substantiell unterscheiden, legen die empirischen Studien verschiedener Human- und Sozialwissenschaften nahe, die sich seit den 1990er Jahren vertieft mit dem Thema beschäftigen.[6] Hingegen bezeichnete der Päpstliche Rat für die Familie noch im Jahr 2000 homosexuelle Beziehungen als „eine bedauernswerte Entstellung dessen, was eine Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau in der gegenseitigen, für das Leben offenen Hingabe, sein sollte".[7] Diese Einschätzung ist in den seither gut 25 Jahren erhalten geblieben, auch wenn die Formulierungen während des Pontifikats von Papst Franziskus zurückhaltender gewählt wurden.

Dass die Liebesdimension dezidiert abgesprochen wird, leitet sich daraus ab, wie in der nachkonziliaren Lehrverkündigung die Personalität von Liebe und Sexualität begründet wird. Papst Paul VI. hatte 1968 in der Enzyklika *Humanae vitae* die „oft dargelegte Lehre" der „unlösbaren Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung"[8] formuliert.[9] Papst Johannes

5 In diesem Artikel wird die Frage nach kirchlichen Segensfeiern und die Debatte um die Erklärung *Fiducia supplicans* nicht vertieft, da Segensfeiern gerade keine rechtlichen Folgen implizieren und kein rechtliches Partnerschaftsinstitut begründen.

6 Vgl. Matthias Steindl: *Wohin mit der gleichgeschlechtlichen Liebe in der katholischen Kirche?: Ein theologisch-rechtlicher Lösungsvorschlag*, Herder, 2025 (Freiburger theologische Studien; 201), 64-88.

7 Päpstlicher Rat für die Familie: *Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften"*, 26 Juli 2000, 23.

8 Paul VI.: *Humanae vitae*, 25 Juli 1968, 12.

9 Vgl. Eberhard Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*: *Unterwegs zu einer neuen Sexualethik*, Herder, 2021, 203-206.

Paul II. griff diese Linie auf und verankerte diese Verknüpfung in der Person des Menschen,[10] wie es im Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* (1981) deutlich wird: „Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension, miteinschließt. Wenn die Person sich etwas vorbehielte, zum Beispiel die Möglichkeit, in Zukunft anders zu entscheiden, so wäre schon dadurch ihre Hingabe nicht umfassend."[11]

Im Hintergrund steht das spezielle Verständnis des Papstes bezüglich der Personalität von Handlungen: Nur wenn der Akt auf eine Art gestaltet wird, dass alle Potentiale der menschlichen Person entfaltet werden können, stellt er eine ganzheitliche und vollumfänglich hingebende Vereinigung dar; übertragen auf Sexualität bedeutet das, dass sie nur in einer auf Dauer ausgerichteten Verbindung gelebt werden darf und so vollzogen werden muss, dass die sexuelle Handlung an sich die Möglichkeit zur Fortpflanzung beinhaltet.[12] Anderenfalls wird die Würde der Person verkürzt und es droht die Reduzierung der Partner:innen zum Lustobjekt.[13] Daraus folgt: Weil gleichgeschlechtliche Sexualität nicht die Fortpflanzung umfasst, kann der Mensch nicht alle seine Potentiale bezüglich dieser Handlung artikulieren. In der Konsequenz entfaltet sich die Person nicht vollständig, was im Rahmen dieses Denkens als Verkürzung verstanden wird. In der Konsequenz wird gleichgeschlechtliche Sexualität nicht als Ausdruck personaler Liebe gedeutet.[14]

Dieses Modell der Sexualmoral führte zu theologischen Debatten. Denn es wurde und wird kritisch daran gesehen, dass das Verhältnis zwischen Liebe und Sexualität im Vergleich zum II. Vatikanischen Konzil umgekehrt wird. Das Konzil thematisiert in *Gaudium et spes* die körperliche Intimität als Teilmoment und Ausdruck der Liebe, wobei die Sexualität einen Wert in sich besitzt, der

10 Vgl. Stephan Ernst: „Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik", in: Konrad Hilpert (Hg.): *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Herder, 2011 (Quaestiones disputatae; 241), 162–184, 171-172; Gerhard Marschütz: „Eine unlösbare Verknüpfung: *Humanae vitae* und die Theologie des Leibes", in: Konrad Hilpert/Sigrid Müller (Hg.): *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika: Eine kritische Würdigung*, Herder, 2018, 127-146, 132-135; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 211-223.

11 Johannes Paul II.: *Familiaris consortio* (FC), 22 November 1981, 11.

12 Vgl. E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 213.

13 Vgl. S. Ernst: „Argumentationsmodelle", 168-171; Stephan Goertz: „Zwischen Liebe und Lust: Über die Koordinaten und den Aufstieg einer neuen Sexualmoral", in: Martin Neuhauser (Hg.): *Religion(en) und Sexualität*, Steyler, 2011 (Akademie Völker und Kulturen; 33), 52-75, 53-59; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 213-218.

14 Vgl. Christof Breitsameter/Stephan Goertz: *Vom Vorrang der Liebe: Zeitenwende für die katholische Sexualmoral*, Herder, 2020, 97; S. Ernst: „Argumentationsmodelle", 170-171; Stephan Goertz: „Gleichgeschlechtliche Sexualität und Partnerschaft: Moraltheologische Gründe für eine Revision der kirchlichen Lehre", in: Stephan Loos/Michael Reitemeyer/Georg Trettin (Hg.): *Mit dem Segen der Kirche?: Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral*, Herder, 2019, 86-98, 91; Julia Knop: *Beziehungsweise: Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie*, Pustet, 2019, 65.

keiner Rechtfertigung, etwa über die Fortpflanzung, bedarf.[15] In der Sexualmoral und der Ehetheologie des nachkonziliaren Lehramts hingegen besteht die Gefahr, dass die Liebe von der Fortpflanzung abhängig gemacht wird.[16] Im Homosexualitätsdiskurs wird diese Gefahr konkret, denn bei gleichgeschlechtlichen Paaren wird geschlussfolgert, dass sie, weil sie sich nicht fortpflanzen können, keine personale Liebe aufweisen könnten; von der Beschaffenheit ihres sexuellen Aktes wird auf den sittlichen Wert und die Integrität ihrer Liebe geschlossen.[17] Die Überordnung der Liebe, wie sie das II. Vatikanische Konzil formulierte, wird nicht durchgehalten.

Der beziehungsethische Diskurs eröffnet eine andere Perspektive. Denn anders als in der lehramtlichen Sexualmoral steht nicht der sexuelle Akt an sich im Fokus, sondern das Beziehungsgeschehen, in welches er eingebettet ist.[18] Der leitende Gedanke dabei ist, dass ethische Regelungen primär darauf ausgerichtet sind, das Leben gelingen zu lassen.[19] Ethische Regelungen im Bereich der Sexualität

15 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: *Gaudium et spes* (GS), 7 Dezember 1965, 49; vgl. S. Goertz: *Liebe und Lust*, 64; Martin Höhl: „Der ‚Bund der Liebe' und das ‚Problem der Homosexualität': Inkongruenzen in der lehramtlichen Bewertung im Hinblick auf theologisch-ethische Argumentationsmodelle", in: *Münchner Theologische Zeitschrift* 71/3 (2020), 225-242, 233-234, https://www.doi.org/10.5282/mthz/5297; Norbert Lüdecke: *Eheschließung als Bund: Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution ‚Gaudium et spes' in kanonistischer Auswertung*, Würzburg, 1989 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft; 7), 756-763; Otto H. Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Topos plus, ⁴2012 (Topos Taschenbücher; 393), 337; Hans-Joachim Sander: „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*", in: Peter Hünermann/Jochen Hilberath (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil: Bd. 4*, Herder, 2009, 581-886, 775-776; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 188-190.

16 Vgl. S. Ernst: „Argumentationsmodelle", 171; Stephan Goertz: „Relikte des Antimodernismus – oder: Von der Selbstfesselung katholischer Moral", in: Magnus Striet (Hg.): *‚Nicht außerhalb der Welt': Theologie und Soziologie*, Herder, 2014 (Katholizismus im Umbruch; 1), 121-154, 137; Martin Lintner: *Christliche Beziehungsethik: Historische Entwicklungen – Biblische Grundlagen – Gegenwärtige Perspektiven*, Herder, 2023, 546; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 221.

17 Vgl. Stephan Goertz: „Auf dem Weg zur Akzeptanz?: Katholisch-theologische Entwicklungen und Zwiespalte in der Bewertung von Homosexualität", in: Eberhard Schockenhoff (Hg.): *Liebe, Sexualität und Partnerschaft: Die Lebensformen der Intimität im Wandel*, Karl Alber, 2019 (Grenzfragen; 44), 105-130, 110-111; J. Knop: *Beziehungsweise*, 282.

18 Vgl. Konrad Hilpert, „Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde: Zum Verhältnis von moraltheologischer Reflexion, kirchlicher Doktrin und pastoraler Praxis in *Amoris laetitia*", in: Stephan Goertz/Caroline Witting (Hg.): *Amoris laetitia: Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Herder, 2016 (Katholizismus im Umbruch; 4), 251-278, 254-255; Karl-Wilhelm Merks: „Von der Sexual- zur Beziehungsethik", in: Konrad Hilpert (Hg.): *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Herder, 2011 (Quaestiones disputatae; 241), 14-35, 29-30; Kerstin Schlögl-Flierl: „Liebe, Partnerschaft und Sexualität", in: Alexander Merkl/K. Schlögl-Flierl (Hg.): *Moraltheologie kompakt: Grundlagen und aktuelle Herausforderungen*, Regensburg: Pustet, 2022, 229-238, 233.

19 Vgl. S. Ernst: „Argumentationsmodelle", 182; Konrad Hilpert: „Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik: Von der Tragweite eines theologisch-ethischen Perspektivenwechsels", in: E. Schockenhoff (Hg.): *Liebe, Sexualität und Partnerschaft*, 41-62, 51-52; M. Lintner: *Christliche Beziehungsethik*, 563f; Kerstin Schlögl-Flierl: „Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, katholische Theologie und Kirche: ein Konfliktfeld grundsätzlicher Natur", in:

stellen hierbei keine Ausnahme dar: Sexualität wird als Ressource verstanden, über die eine Person oder ein Paar verfügt und die mehrere Sinnmomente wie Lust, Identität, Beziehung und Fortpflanzung umfasst; sie stärkt das Wohlbefinden der beteiligten Personen, und in ihr artikuliert sich die innige Zuneigung des Paares.[20] Ethische Regeln werden (nur) deshalb als notwendig angesehen, weil Intimbeziehungen das Risiko für Machtausübung sowie für physische und psychische Verletzungen beinhalten,[21] vor der eine reine Verhandlungsmoral im Konfliktfall nicht schützt, da Kommunikation und Diskurs oft selbst von Machtstrukturen überlagert sind.[22] Die Anforderung, alle Sinndimensionen in gleicher, vollumfänglicher Weise immer zumindest potentiell wahren zu müssen, stellt in beziehungsethischen Modellen nicht die Minimalanforderung für eine verantwortliche Sexualität dar, sondern es wird geschlussfolgert, „dass eine verantwortliche Gestaltung der Sexualität zwar die möglichst vollständige Integration aller Aspekte in das eigene Sexualverhalten fordert, einzelne Handlungen aber auch dann bejahenswürdig bleiben, wenn sie nicht alle Sinnmöglichkeiten zugleich realisieren können".[23] Davon ist die Bewertung gleichgeschlechtlicher Beziehungen nicht ausgeschlossen: „Schließlich können auch gleichgeschlechtliche Handlungen positive Sinnwerte verwirklichen, insofern sie ein Ausdruck von Freundschaft, Verlässlichkeit, Treue und gegenseitiger Unterstützung ‚in guten und in schlechten Tagen' sein können."[24] Nach diesem Modell gibt es keinen Grund dafür, gleichgeschlechtlichen Partnerschaften die Dimension der Liebe, der Personalität und der Moralität abzusprechen. Vielmehr ist es möglich, sie nicht nur empirisch, sondern auch theologisch als Ausdruck personaler Liebe anzusehen:

> Wird der Person zugestanden, ihre Sexualität auch ohne die Realisierung des Naturzwecks der Fortpflanzung auf sittlich verantwortliche Weise leben zu können, entfällt ein Haupteinwand gegen die gleichgeschlechtliche Sexualität. Zudem wird die Morallehre auf diese Weise der menschlichen Erfahrung gerecht, dass Sexualität als Ausdrucksmedium der Liebe zu einem anderen Menschen und Erfahrung intensivster Sinnesfreude weit mehr bedeutet als lediglich Dienst an der Weitergabe des Lebens.[25]

Marita Krauss/Heike Krebs/Stephanie Waldow (Hg.): *Gender und Diversität: Que(e)r durch alle Disziplinen*, Universität Augsburg, 2019 (Augsburger Universitätsreden; 80), 121-130, 123.

20 Vgl. S. Ernst: „Argumentationsmodelle", 176-177; K. Hilpert: „Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik", 43; 52-54; M. Lintner: *Christliche Beziehungsethik*, 546f; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 349-355.

21 Vgl. K. Hilpert: „Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik", 51f, 55, 58.

22 Vgl. Rupert M. Scheule: „Ethik der Nacktheit: Eine Perspektive christlicher Sexualmoral", in: *Stimmen der Zeit* 234/1 (2016), 31-42, 32f; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 354f.

23 E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 312.

24 Ibid. 312.

25 S. Goertz: „Auf dem Weg zur Akzeptanz?", 115; vgl. M. Lintner: *Christliche Beziehungsethik*, 581.

3. Theologische Folgefrage nach der Ehe

Wenn akzeptiert wird, dass Liebe auch homosexuell sein kann, besteht nicht nur eine Analogie, sondern sogar eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen gleichgeschlechtlichen Paaren und heterosexuellen Ehen. Denn das Zweite Vatikanische Konzil charakterisiert die Ehe als „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe" (GS 48). Unterschiede hingegen bestehen in der Geschlechterkonstellation und in der Offenheit für eigene Nachkommen. Bisher wird diese Spannung lehramtlich dahingehend aufgelöst, dass gleichgeschlechtliche Liebes- und Lebenspartnerschaften wegen fehlender Zweigeschlechtlichkeit und Zeugungsoffenheit von der Ehe ausgeschlossen sind. Gleichzeitig, wenn auch bisher kaum berücksichtigt, stellt sich die Frage in die umgekehrte Richtung, nämlich in welchem Verhältnis Liebe, (Zwei-)Geschlechtlichkeit und Fortpflanzung zueinanderstehen und ob der derzeitige theologische und kirchenrechtliche Zuschnitt der Ehe zu eng gefasst ist. Zentral für diese Frage ist, dass die konziliare Beschreibung der Ehe als „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe" (GS 48) keine bloße Rhetorik darstellt. Das Zweite Vatikanische Konzil entwickelte das Eheverständnis weiter von einem bloßen Vertrag mit Zwecken hin zu einem Bund, der mit Gaben beschenkt ist.[26] Die Liebe „als Haltung verstanden, nicht als Emotion",[27] stellt die zentrale Kategorie des Ehebundes dar, der nun nicht mehr primär Vertragslogiken folgt.[28] Sie bildet das „Strukturprinzip der Ehe"[29] und den „Wesenskern der Ehe, die aus sich heraus einen institutionellen Rahmen schafft".[30] Dadurch, dass das Konzil die Liebe in das Zentrum des Eheverständnisses rückt, werden die Strukturen und Dynamiken im Vergleich zur früheren Ehevertrags- und Ehezwecklehre neu ausgerichtet: Die Liebe wird „nicht als ein neuer (primärer) Ehezweck eingeführt, der nun an die Stelle der Fortpflanzung träte; vielmehr wird sie als Nährboden verschiedener Güter und Ziele vorgestellt, die untereinander nicht mehr hierarchisch geordnet werden".[31]

26 Vgl. Sabine Demel: *Handbuch Kirchenrecht: Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Herder, ³2022, 183; Julia Knop: „Einstimmen in die Verheißung: Zur Theologie des Ehesakraments", in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 36/4 (2007), 346-361, 351-352; N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 770-773; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 177-200.

27 Klaus Lüdicke: „Explizite und implizite Änderungen im Eheverständnis und im Eheprozess", in: *De processibus matrimonialibus* 21/22 (2014/15), 397-420, 402; vgl. Benjamin Vogel: *Der Ausschluss des Gattenwohls als Ehenichtigkeitsgrund*, Echter, 2017 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft; 40), 98.

28 Vgl. Hans-Günter Gruber: *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft: Entwicklung – Chancen – Perspektiven*, Herder, ²1995, 136; H.-J. Sander: „Theologischer Kommentar", 773; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 182-188.

29 N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 746.

30 Thomas Knieps-Port le Roi: „Die Ehe als Sakrament: Zum katholischen Verständnis der Ehe", in: Klaus von Stosch/Ann-Christin Baumann (Hg.): *Ehe in Islam und Christentum*, Schöningh, 2016 (Beiträge zur komparativen Theologie; 19), 51-65, 56; vgl. B. Vogel: *Der Ausschluss des Gattenwohls als Ehenichtigkeitsgrund*, 98.

31 Ibid. 56.

Mit anderen Worten: Das wesentliche Prinzip der Ehe ist die Liebe und dieses Prinzip drückt sich in den verschiedenen Elementen und Eigenschaften der Ehe aus.[32] Das bedeutet, dass die verschiedenen Charakteristika und Dimensionen der Ehe vom ehelichen Strukturprinzip Liebe her und auf es hin gedacht werden müssen; sie werden von der Liebe impliziert und mit ihr assoziiert.[33] An der Wesenseigenschaft der Unauflöslichkeit lässt sich dies veranschaulichen: „Nicht die Unauflöslichkeit ist das zentrale Merkmal der christlichen Ehe, sondern die gegenseitige Liebe, die aus sich heraus nach Unauflöslichkeit drängt."[34] Aus demselben Grund spricht c. 1055 §1 von einer essentiellen Hinordnung der Ehe auf das Gattenwohl: „Nämlich weil die Sorge um das Wohlergehen des Partners wesentliche Ausdrucksform der Liebe ist."[35]

Nach dieser Verhältnisbestimmung ist es möglich, gleichgeschlechtliche Liebe in das katholische Eheverständnis zu integrieren. Denn Zweigeschlechtlichkeit und Nachkommenschaft sind von der Liebe her zu interpretieren, und deshalb hat die Erkenntnis, dass intime, partnerschaftliche Liebe auch zwischen Personen gleichen Geschlechts realisiert wird, Konsequenzen für diese beiden Merkmale: Die Mann-Frau-Beziehung steht nicht für sich, sondern sie wird als Voraussetzung für einen personalen, intimen Liebesbund angesehen. Kulturhistorisch ist sie der augenfälligste Typus dafür, eine neue soziale Einheit zu bilden. Solange man die Liebe ausschließlich heterosexuell wahrnahm, ist die Schlussfolgerung, dass eine liebende Intimbeziehung notwendig mit Zweigeschlechtlichkeit verbunden ist, nachvollziehbar. Da intime partnerschaftliche Liebe aber auch realisiert werden kann, ohne an die Geschlechterdifferenz gebunden zu sein, lässt sich nicht mehr behaupten, dass der personale Liebesbund notwendigerweise geschlechtliche Alterität voraussetzt. Eher ist zu sagen, dass die Geschlechtlichkeit an sich intime, partnerschaftliche Liebe ermöglicht, wobei die Geschlechterkonstellation nichts über Fähigkeit oder Unfähigkeit dazu aussagt.[36] Nach der Rückbindung an das Strukturprinzip lässt sich auch die Formulierung interpretieren, dass die Ehe und die eheliche Liebe „*indole sua naturali*/durch ihre natürliche Eigenart…auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet"[37] sind:

32 Vgl. Norbert Lüdecke: „Der Ausschluß des *bonum coniugum*: Ein Ehenichtigkeitsgrund mit Startschwierigkeiten", in: *De processibus matrimonialibus* 2 (1995), 117-192, 151-152.

33 Vgl. N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 746-749; 771.

34 Sigrid Müller: „Zumutung oder Verheißung?: Zur Krise und Erneuerung des kirchlichen Leitbildes von Ehe und Familie", in: Anna Karger-Kroll/Michael Karger/Christopher Tschorn (Hg.): *Beziehungsstatus: kompliziert. Das kirchliche Leitbild von Ehe und Familie in Konfrontation mit der sozialen Wirklichkeit*, Herder, 2018 (Katholizismus im Umbruch; 6), 106-132, 119; vgl. N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 623-625.

35 B. Vogel: *Der Ausschluss des Gattenwohls als Ehenichtigkeitsgrund*, 101.

36 Vgl. zur Diskussion des Komplementaritätsmodells der Geschlechter Todd Salzman/Michael G. Lawler: „Sexuelle Orientierung und personale Komplementarität: Moraltheologische Reflexionen über ‚wahrhaft menschliche' Sexualität", in: S. Goertz (Hg.): *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?": Homosexualität und katholische Kirche*, Herder, 2015 (Katholizismus im Umbruch; 3), 237-277; M. Steindl: *Wohin mit der gleichgeschlechtlichen Liebe*, 293-304.

37 GS 48; vgl. c. 1055 § 1.

„Dieses Wesenselement ist gemäß der Verschiedengeschlechtlichkeit der Partner jeweils personenimmanent."[38] Das heißt, weil die Ehe auf Liebe basiert und Liebe auch eine erotisch-sexuelle Dimension aufweist, stellt die Fortpflanzung ein intrinsisches Moment der Ehe dar, zumindest bei einem heterosexuellen Paar. Die Fortpflanzung wird als wesentliche Dimension der Ehe angesehen, weil sie aus verschiedengeschlechtlicher Sexualität hervorgeht und sich in ihr „die sittlich-personale Lebens- und Liebesgemeinschaft tendenziell konkretisiert".[39] Die Hinordnung auf Nachkommenschaft ist in dem Sinne wesentlich, dass sie aus dem Wesen der Ehe als Liebesbund hervorgeht[40] und Kinder sind mit der Ehe assoziiert, weil sie eine Frucht bzw. ein intrinsischer Wert intimer heterosexueller Liebe sind.[41] Wenn aber auch ein gleichgeschlechtlicher Ausdruck personaler Liebe anerkannt wird, ist der Bezug auf Nachkommenschaft lediglich eine mögliche Folge intimer menschlicher Liebe, jedoch nicht in jeder Erscheinungsform. Nach diesem Gedankengang ist die Hinordnung der Ehe *indole sua naturali* auf Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft teilrichtig, ohne dass gleichgeschlechtliche Paare auszuschließen sind. Als Ausdrucksform von Liebe lässt sich Nachkommenschaft verstehen als ein „Ort, an dem sich zeigt, welche Bedeutung die Liebe der Eheleute hat".[42] Die Liebe drängt als fruchtbare Lebensform dazu, das Paar zu transzendieren, d.h. einen „Egoismus zu zweit"[43] zu überwinden. Nachkommen sind hierfür allerdings nicht die einzige Möglichkeit:

> Wenn die Kinder in der Ehe fehlen, muss sich die Liebe der Eheleute andere Orte für eine Repräsentanz im Außen der Eheleute suchen; diese Orte gibt es, aber sie müssen eigens gesucht werden, während die Kinder sie von Natur aus darstellen. Aus der Sicht von Ehepaaren, die kinderlos bleiben, kann daher die Umschreibung der Bedeutung von Kindern als krönender Gipfel missverständlich klingen; man könnte es missverständlich so auslegen, als wären kinderlose Ehen defizitär. Die frühere Auffassung von der Ehe war so zu verstehen. Aber auch kinderlose Eheleute können auf den Gipfel gelangen; ihre Wege können sich allerdings nicht unbedingt an den Markierungen orientieren, die auf den herkömmlichen kirchlichen Landkarten vorgezeichnet sind.[44]

38 Rüdiger Althaus: *Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis: Orientierungshilfen für die Ehevorbereitung und Krisenberatung; Hinweise auf die Rechtsordnungen der Ostkirchen und auf das islamische Eherecht*, Ludgerus, [5]2014, 126; vgl. Georg Bier: *Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit: Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Rechtsprechung der Rota Romana und zur Rechtslage nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 im Horizont der zeitgenössischen Sexualwissenschaft*, Echter, 1990 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft; 9), 342; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 192.

39 N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 938.

40 Vgl. H.-G. Gruber: *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft*, 139.

41 Vgl. N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 649-651; H.-J. Sander: „Theologischer Kommentar", 775.

42 H.-J. Sander: „Theologischer Kommentar", 775; vgl. J. Knop: *Beziehungsweise*, 157.

43 O.H. Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 338; vgl. E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 426.

44 H.-J. Sander: „Theologischer Kommentar", 775.

Insofern kann Liebe auf vielfältige Weise fruchtbar werden: „Offenheit für neues Leben kann immer auch bedeuten, Kräfte und Ressourcen in die Gestaltung von Beziehungen und in die Förderung des Gemeinwohls zu investieren."[45] Die Fruchtbarkeit sexueller Beziehungen umfasst den Beitrag für das persönliche Wohlergehen, die Stärkung der Liebe des Paares, die liebende Zuwendung an Dritte und die Gestaltung der Gesellschaft, sei sie sozial, kulturell, wissenschaftlich oder politisch.[46] Nach diesem Verständnis realisieren gleichgeschlechtliche Paare Liebe und Sexualität auf fruchtbare Weise.[47]

Anhand dieser Spannungen zeigt die gleichgeschlechtliche Liebe wie ein Lackmustest ein Grundproblem der nachkonziliaren Lehrverkündigung, nämlich dass der konziliare Wechsel hin zur Ehe als Liebesbund noch nicht konsequent vollzogen ist: „Inkohärenzen der heutigen kirchlichen Ehelehre sind dadurch gegeben, dass dieser Perspektivenwechsel nicht in alle Bereiche durchbuchstabiert ist."[48] Wird die Öffnung der Ehe abgelehnt und kommt man zu dem Schluss, die Ehe nicht unabhängig vom biologischen Geschlecht als Grundlage der Fortpflanzung zu denken, tritt der Charakter des Liebesbundes in den Hintergrund. Das Spezifikum der Ehe besteht dann eher darin, heterosexuelles Fortpflanzungsinstitut zu sein, wobei die symbolische Offenheit für Nachkommenschaft Voraussetzung und unabdingbarer Legitimationsgrund ist, um lieben und eine Partnerschaft führen zu dürfen. In diesem Fall wäre es irreführend zu behaupten, die Liebe stelle das entscheidende Strukturprinzip der Ehe dar, da dieses Prinzip seinerseits von Heterosexualität und Zeugungsoffenheit abhängig wäre. Geht man hingegen davon aus, dass der spezifische Wesenskern der Ehe die Liebes- und Lebensgemeinschaft ist, und akzeptiert man, dass diese auch von Paaren gleichen Geschlechts realisiert werden kann, folgt daraus, dass personale Liebe auch dann vollumfänglich gegeben sein kann, wenn sie sich nicht in Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft artikuliert. Die Liebe ist der Gradmesser für Zweigeschlechtlichkeit und Nachkommenschaftsbezug und nicht umgekehrt die zwei letztgenannten die Kriterien für die erste. „Zuerst kommt die Liebe und dann

45 Reiner Anselm/Peter Dabrock: „Die Lebensform der Familie als ‚Leitbild' für Ehe und Partnerschaft", in: Konrad Hilpert/Bernhard Laux (Hg.): *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie*, Herder, 2014, 103-116, 111.

46 Vgl. Regina Ammicht Quinn: „Sexualität und Sünde: Moralische Körper-Fragen", in: Stefan Orth (Hg.): *Eros – Körper – Christentum: Provokation für den Glauben?*, Herder, 2009, 64-81, 77; S. Ernst: „Argumentationsmodelle", 179; Elmar Kos: „Sexualität, Begehren, Geschlechterrollen: Psychosoziale Erkenntnisprozesse", in: Konrad Hilpert/Sigrid Müller (Hg.): *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika: Eine kritische Würdigung*, Herder, 2018, 166-183, 182; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 221.

47 Vgl. Stephan Goertz: „Zwischen ‚himmelschreiender Sünde' und ‚Geschenk der Liebe': Konzepte und Bewertungen von Homosexualität in der Moraltheologie und im römischen Lehramt", in: S. Goertz (Hg.): *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?"*, 175-236, 217; Alexander Merkl: „Homosexualität", in: A. Merkl/K. Schlögl-Flierl (Hg.): *Moraltheologie kompakt*, 263-273, 271.

48 Eva-Maria Faber: „Das Geschenk des eigenen Lebens: Überlegungen zu einer Theologie der Biographie", in: Hans Langendörfer/Olivier Ribadeau Dumas/Erwin Tanner (Hg.): *Theologie der Liebe: Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie*, Herder, 2015, 64-84, 66-67.

die Prinzipien; sie dienen dazu, der Liebe die ihr zustehende Repräsentanz zu geben, nicht umgekehrt."[49] Daher ist unter diesem Gedankengang die Eheoption für gleichgeschlechtliche Paare nichts, was von außen an das katholische Eheverständnis herangetragen wird, sondern etwas, das aus seinem Wesen, der Liebe, hervorgeht.

4. Erfolgte und noch ausstehende Weichenstellungen

Im ersten ausführlichen Interview seines Pontifikats äußerte sich Papst Leo XIV. skeptisch gegenüber Lehrentwicklungen: „Wir müssen unsere Einstellungen ändern, bevor wir überhaupt daran denken können, die Haltung der Kirche zu einer bestimmten Frage zu ändern."[50] Mit dieser Äußerung markiert der Papst eine elementare Leerstelle, die einer Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften bisher im Weg steht: Universalkirchlich betrachtet ist das Verständnis, dass es sich um einen Ausdruck personaler Liebe handelt, noch unterentwickelt. Gleichzeitig sollte nicht aus dem Blick geraten, dass die notwendigen Weichenstellungen, die zu einer Anerkennung als Ehe führen können, von Seiten des universalkirchlichen Lehramts im Grundsatz bereits vollzogen wurden. Denn erstens stellte das Zweite Vatikanische Konzil die Liebe in das Zentrum des Eheverständnisses. Zweitens wurde ebenfalls durch das Konzil ein theologischer Systemwechsel angestoßen, indem der Welt als Erkenntnisort der Theologie (*locus theologicus*) eine größere Bedeutung für den theologischen Erkenntnisprozess eingeräumt wird; das Konzil setzte dadurch Impulse in Richtung einer induktiven Theologie, die von der Lebenswirklichkeit her denkt und sich anhand tieferer Einsichten selbst korrigieren kann.[51] Kombiniert man diese beiden Weichenstellungen, dann kann die Öffnung der Ehe als die konsequente Anwendung des prinzipiellen Vorrangs der Liebe für die Ehe unter dem geweiteten Wissensstand um die menschliche Liebesfähigkeit verstanden werden. Drittens griff Papst Franziskus bereits einige der oben dargestellten Kritikpunkte auf, welche von Vertreterinnen und Vertretern beziehungsethischer Positionen an der nachkonziliaren Sexualmoral und Ehelehre formuliert wurden und an deren Schlusspunkt auch die Möglichkeit steht, gleichgeschlechtliche Partnerschaften theologisch als Liebesbund zu akzeptieren. In *Amoris laetitia* (2016) moniert der Papst, dass

49 H.-J. Sander: „Theologischer Kommentar", 770.

50 Deutschlandfunk: „Interview mit Portal ‚Crux': Papst will Sexuallehre der katholischen Kirche nicht ändern"; https://www.deutschlandfunk.de/papst-will-sexuallehre-der-katholischen-kirche-nicht-aendern-100.html.

51 Vgl. Hans-Joachim Sander: „Sozialethik, theologisch: Der *locus theologicus alienus* Menschenrechte", in: Markus Vogt (Hg.): *Theologie der Sozialethik*, Herder, 2013 (Quaestiones disputatae; 255), 252-278, 268f; Hanjo Sauer: „Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*", in: Franz Xaver Bischof/Stephan Leimgruber (Hg.): *Vierzig Jahre II. Vatikanum: Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Echter, ²2005, 232-251, 249; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 241; Max Seckler: „Loci theologici", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 6 (2009), 1014-1016, 1015f.

„die Ehe so präsentiert [wurde], dass ihr Vereinigungszweck – nämlich die Berufung, in der Liebe zu wachsen, und das Ideal der gegenseitigen Hilfe – überlagert wurde durch eine fast ausschließliche Betonung der Aufgabe der Fortpflanzung".[52] Gleichzeitig rezipiert der Papst die Mehrdimensionalität von Sinnmomenten:[53] „Die Sexualität ist nicht ein Mittel zur Befriedigung oder Vergnügung, denn es ist eine zwischenmenschliche Sprache, bei der der andere ernst genommen wird in seinem heiligen und unantastbaren Wert." (AL 151) Sexualität wird als Fähigkeit eines Paares verstanden, der Liebe einen körperlichen Ausdruck zu verleihen. Dies entspricht der kommunikativen Funktion.[54] Ausdrücklich wird in den Artikeln 142 bis 152 die erotische Dimension der Liebe als „Geschenk Gottes"[55] wertgeschätzt. Zusätzlich wird präzisiert: „Die Geschlechtlichkeit steht untrennbar im Dienst dieser ehelichen Freundschaft, denn sie ist darauf ausgerichtet, dafür zu sorgen, dass der andere ein erfülltes Leben lebt."[56] Hier ist aufgegriffen, dass ethische Normen dazu dienen, das Leben gelingen zu lassen. In diesem Kontext stärkt Sexualität das persönliche Glück und Wohlbefinden, sodass der Lust eine wohltuende Funktion zukommt. Hinsichtlich der Fruchtbarkeit eines Paares führt er aus: „Es ist auch gut, daran zu erinnern, dass Fortpflanzung oder Adoption nicht die einzigen Wege sind, die Fruchtbarkeit der Liebe zu leben. Auch die kinderreiche Familie ist berufen, in der Gesellschaft, in der sie lebt, ihre Spuren zu hinterlassen, um andere Formen der Fruchtbarkeit zu entwickeln, welche die Liebe, von der sie selbst getragen wird, gleichsam ausdehnen." (AL 181) Fortpflanzung und Erziehung werden als Ausdruck der zwischenmenschlichen Liebe beschrieben, welche über das Liebespaar hinausweist.[57] Der Papst artikuliert mit klaren Worten, dass diese liebende Transzendierung auch andere Formen annehmen kann und muss und erinnert an die „soziale Fruchtbarkeit".[58] Dadurch legt Papst Franziskus Voraussetzungen für eine Weiterentwicklung des lehramtlichen Sexualverständnisses. Auf die gleichgeschlechtliche Liebe werden diese Akzente

52 Franziskus: *Amoris laetitia* (AL), 19 März 2016, 36.

53 Vgl. K. Hilpert, „Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde", 260; M. Höhl: „Der ‚Bund der Liebe'", 235; E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 313.

54 Vgl. Elmar Kos: „Von Felsblöcken und Zärtlichkeit: Aufbrüche und Kurskorrekturen in der Sexualmoral", in: Elmar Kos (Hg.): *„Der Papst ändert keine einzige Lehre, und doch ändert er alles": Aufbrüche und Veränderungen in der Katholischen Kirche mit Papst Franziskus*, LIT, 2019 (Vechtaer Beiträge zur Theologie; 18), 13-59, 54-55; Janine Redemann: „‚Moralische Gesetze [nicht] anwenden, als seien es Felsblöcke, die man auf das Leben von Menschen wirft': Verändert Papst Franziskus mit *Amoris Laetitia* die Sexualethik?", in: Elmar Kos (Hg.): *„Der Papst ändert keine einzige Lehre"*, 275-290, 282.

55 Franziskus: *Amoris laetitia*, 152; vgl. ebd., 142-152.

56 Ibid. 156; vgl. ebd., 123-130.

57 Vgl. Julia Knop: „*Amoris laetitia* – Über die Liebe in der Familie: Ein Kommentar", in: Julia Knop/Jan Loffeld (Hg.): *Ganz familiär: Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte*, Pustet, 2016, 13-39, 20; E. Kos: „Von Felsblöcken und Zärtlichkeit", 55.

58 Vgl. J. Knop: *Amoris laetitia*, 17; Birgit Mock: „Für eine Theologie der Beziehung", in: Stephan Loos (Hg.): *Mit dem Segen der Kirche?: Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral*, Herder, 2019, 117-125, 122; Tim Zeelen: „Die Ehe als eine Berufungsfrage?: Versuch einer Skizze mit *Amoris laetitia*", in: *Marriage, Families & Spirituality* 24/1 (2018), 39-53, 47; https://doi.org/10.2143/INT.24.1.3284965.

jedoch nicht angewendet. Denn für deren Bewertung scheinen weiterhin andere Kriterien ausschlaggebend zu sein:

> Es wird nicht mehr in aller Klarheit wahrgenommen, dass nur die ausschließliche und unauflösliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau eine vollkommene gesellschaftliche Funktion erfüllt, weil sie eine beständige Verpflichtung ist und die Fruchtbarkeit ermöglicht. Wir müssen die große Vielfalt familiärer Situationen anerkennen, die einen gewissen Halt bieten können, doch die eheähnlichen Gemeinschaften oder die Partnerschaften zwischen Personen gleichen Geschlechts, zum Beispiel, können nicht einfach mit der Ehe gleichgestellt werden. Keine widerrufliche oder der Weitergabe des Lebens verschlossene Vereinigung sichert uns die Zukunft der Gesellschaft. (AL 52)

Es wird nicht erläutert, warum das positive Wirken in die Gesellschaft für verschiedengeschlechtliche Ehen einen wesentlichen Teil ihrer Sendung ausmacht (AL 181), aber dasselbe Potential bei gleichgeschlechtlichen Paaren irrelevant zu sein scheint. Zudem trägt er das Diktum weiter, welches die Kongregation für die Glaubenslehre im Jahr 2003 formuliert hatte, nämlich dass es keine Grundlage gebe, „zwischen den homosexuellen Lebensgemeinschaften und dem Plan Gottes über Ehe und Familie Analogien herzustellen" (AL 251); diese Einschätzung des Dikasteriums beruht nachweislich darauf, dass die Liebe über ihre Fortpflanzungsdimension definiert und dass Fortpflanzung als einzige Form der Fruchtbarkeit verstanden wurde. Das Zitat steht somit für ein theologisches und lehramtliches Denken, an dem Papst Franziskus selbst in Artikel 36 noch die Fixierung auf die Fortpflanzung kritisiert. Überraschenderweise führt er aber eben diese Zuspitzung mit dem Diktum der Kongregation für die Glaubenslehre bei gleichgeschlechtlichen Paaren weiter: Es wird nicht erwähnt, dass die Charakteristika partnerschaftlicher Liebe, die der Papst als „Streben nach dem Wohl des anderen, Gegenseitigkeit, Vertrautheit, Zärtlichkeit, Festigkeit" (AL 123) benennt, auch von gleichgeschlechtlichen Paaren realisiert werden. Vielmehr scheinen sie gegenüber der fehlenden Fortpflanzungsfunktion derart radikal irrelevant zu sein, dass weiterhin von einer vollständigen Unähnlichkeit gesprochen wird.[59] Der Papst geht nicht auf die Frage ein, ob Erotik auch für gleichgeschlechtliche Liebespaare ein „Geschenk Gottes" (AL 152) darstellt. Während also für verschiedengeschlechtliche Ehepaare die Sexualität von der Liebe her entworfen wird, wird die ethische Beschaffenheit von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften weiterhin an der Fortpflanzungsfähigkeit gemessen, sodass sie noch immer nicht als Liebespartnerschaften thematisiert werden. Papst Franziskus greift somit entscheidende Impulse auf, ohne daraus Folgen für die Bewertung des gleichgeschlechtlichen Empfindens abzuleiten. Insofern sind die entscheidenden Veränderungen, deretwegen gleichgeschlechtliche Paare ethisch rehabilitiert und theologisch als Ehe angesehen werden können, im Allgemeinen bereits geschehen; es steht lediglich noch aus, diese Modifikationen im Speziellen anzuwenden.

59 Vgl. M. Höhl: „Der ‚Bund der Liebe'", 237-238; J. Knop: *Beziehungsweise*, 282.

5. Rechtliche Umsetzung der Öffnung der Ehe

Wie ließe sich eine ehetheologische Weiterentwicklung rechtlich ausgestalten? Für die Öffnung der Ehe sind drei Gedanken leitend: Erstens ist die prinzipielle Vorrangstellung der Liebe vor allen übrigen Dimensionen und Elementen der Ehe herauszustellen bzw. zu schärfen. Zweitens ist die Liebes- und Lebensgemeinschaft nicht auf eine bestimmte Geschlechterkonstellation einzugrenzen. Drittens ist der Wesenssektor der Ausrichtung auf Nachkommenschaft zu weiten auf Fruchtbarkeit in einem umfassenderen, sozialen Sinne. Im CIC/1983 sind hiervon mehrere Kanones in unterschiedlicher Intensität betroffen: Die Normen der cc. 1055, 1061 §1 und 1084 §1 sind umfassender zu diskutieren, während diejenigen der cc. 226 §1, 1057 §2, 1089, 1093 und 1096 §1 lediglich geschlechtsneutral formuliert oder um den Aspekt der sozialen Fruchtbarkeit erweitert werden müssen, weshalb im Folgenden der Fokus auf den drei erstgenannten Kanones liegt.

5.1. Dreh- und Angelpunkt des Eherechts: c. 1055 §1

Den Eingang des Eherechts bildet c. 1055. Dieser stellt eine theologische Beschreibung der Ehe vor: „Der Ehebund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und auf die Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist, wurde zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben.“[60] Entsprechend der oben genannten leitenden Gedanken wird folgende Umformulierung vorgeschlagen:

> Der Ehebund, durch den zwei Personen unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, drückt sich in seiner natürlichen Eigenart als Liebesbund im Wohl der Ehegatten und im fruchtbaren Wirken für die soziale Gemeinschaft, sei es durch die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft, sei es durch andere Formen der Fruchtbarkeit, aus. Die Ehe zwischen Getauften wurde von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben.[61]

Die Neufassung berührt mehrere theologisch-rechtliche Fragen: Die Bedeutung der Liebe für das Eherecht, die Vollmacht der Kirche in Hinblick auf c. 1055 und die Weitung eines Wesenselements der Ehe.

60 Lat.: „Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est.“

61 Lat.: „Matrimoniale foedus, quo *duae personae* inter se totius vitae consortium constituunt, *indole sua naturali foederis amoris exprimitur* per bonum coniugum *et per opus fecundum pro communitate sociali, sive per generationem et educationem prolis, sive per alias formas fecunditatis*. A Christo Domino matrimonium inter baptizatos ad sacramenti dignitatem evectum est.“

Der erste Fragekomplex betrifft die elementare Bedeutung der Liebe für die Ehe oder anders gesagt: Warum wird die Liebe in c. 1055 §1 nicht genannt, obwohl sie den zentralen Wesenskern der Ehe ausmacht? Die CIC-Reformkommission hatte den Begriff vermieden, weil er als rechtlich schwer zu fassen und als nicht rechtlich einklagbar gilt.[62] Dennoch ist die eheliche Liebe inhaltlich nicht gänzlich unbestimmt. In *Gaudium et spes* wird die eheliche Liebe durch ihre alles durchdringende Selbstlosigkeit charakterisiert[63] und Papst Paul VI. nannte es „Liebe, die aufs Ganze geht".[64] Darin lässt sie sich gegenüber anderen Formen der Liebe, beispielsweise der elterlichen oder geschwisterlichen, unterscheiden:

> Das Spezifikum der ehelichen Liebe, das diese unter den vielen Ausdrucksformen mitmenschlicher Liebe auszeichnet, ist nicht primär durch ihren sexuellen Charakter und die Fortpflanzung als dessen biologische Folge, sondern durch die Vorbehaltlosigkeit und Totalität der ganzheitlichen Begegnung gegeben, zu der freilich die sexuelle Ausdrucksform als wesentliche Dimension gehört.[65]

Die Reformkommission wählte den Weg, die Liebe annäherungsweise zu beschreiben:

> Der konziliare personale und über das Prinzip der ehelichen Liebe vermittelte Ansatz zur Bestimmung des Wesens der Ehe stand nicht zur Disposition, sondern sollte material, wenngleich in rechtstauglicher Gestalt bewahrt werden. Für diese Transformation griff man mit *consortium totius vitae* auf einen aus der römischen Rechtstradition vertrauten Begriff zurück, der wegen des spezifizierenden Merkmals der Totalität, das gegen Streichungsversuche verteidigt wurde, die Ehe als Verwirklichungsgestalt der Liebe zu erkennen gibt.[66]

Gleichzeitig führt die Tatsache, dass die Liebe in c. 1055 §1 nicht genannt wird, dazu, ihre Bedeutung für das Eheverständnis indirekt über *Gaudium et spes* und den Begriff des *consortium totius vitae* herleiten zu müssen. Gerade weil c. 1055 §1 eine theologische Präambel darstellt, in der diejenige Theologie erinnert werden soll, auf der die sich anschließenden eherechtlichen Normen aufbauen, erscheint es nicht überflüssig, die entscheidende theologische Schlüsselkategorie *amor* zu nennen. Durch die zusätzliche Nennung des *consortium* würde sie präzisiert und es wird unterstrichen, dass die Liebe den Grund für die Wesenselemente und Wesenseigenschaften der Ehe darstellt und nicht umgekehrt. Für die Öffnung der Ehe wäre es bedeutsam, diesen Hinweis klar zu formulieren.

62 Vgl. N. Lüdecke: „Der Ausschluß des bonum coniugum", 143; Reinhold Sebott: *Das neue kirchliche Eherecht*, Josef Knecht, ³2005, 129.
63 Vgl. H.-G. Gruber: *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft*, 137.
64 Paul VI.: *Humanae vitae*, 25 Juli 1968, 9.
65 E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 189; vgl. S. Demel: *Handbuch Kirchenrecht*, 215; N. Lüdecke: „Der Ausschluß des *bonum coniugum*", 143.
66 N. Lüdecke: „Der Ausschluß des *bonum coniugum*", 149, anhand von *Communicationes* 9 (1977), 79-80; 212.

Der zweite Fragekomplex bezieht sich darauf, welche Gestaltungsmöglichkeit die Kirche hinsichtlich c. 1055 inne hat. In der kanonistischen Literatur wird bisweilen die These vertreten, die Geschlechterdifferenz von Frau und Mann sei mit der Ehe an sich und ihrer Sakramentalität im Besonderen unveränderlich verbunden und falle laut c. 1055 unter das *ius divinum*.[67] Dagegen spricht, dass sich die Formel „von Christus, dem Herrn" syntaktisch auf die Erhebung der gültigen Ehe zum Sakrament bezieht,[68] nicht jedoch darauf, was eine gültige Ehe ist. Hinsichtlich der Gültigkeit ist c. 841 zu beachten, der besagt: „Da die Sakramente für die ganze Kirche dieselben sind und zu dem von Gott anvertrauten Gut gehören, hat allein die höchste kirchliche Autorität zu beurteilen oder festzulegen (*definire*), was zu ihrer Gültigkeit erforderlich ist." Dadurch kommen dem höchsten kirchlichen Lehramt weitreichende Befugnisse zu:

> Denn im lateinischen Originaltext des c. 841 wird ihre Vollmacht dazu mit dem Verb *definire* umschrieben, also dem *terminus technicus* für lehramtliche Festlegungen. Dementsprechend ist die Vollmacht der Kirche über die Sakramente ziemlich umfassend: zu ihr gehört festzulegen bzw. zu definieren, was deren Anzahl und die Zugehörigkeit einzelner Sakramente hierzu angeht, ferner festzulegen, was Materie und Form der Sakramente sowie deren Spender und Empfänger betrifft.[69]

An dieser Stelle wird nochmals deutlich, warum die Betonung der Liebe theologisch-rechtlich eine große Bedeutung zukommt, nämlich weil auch für ihre Sakramentalität die Liebe den entscheidenden Dreh- und Angelpunkt bildet und über die Liebe auch gleichgeschlechtliche Liebes- und Lebensgemeinschaften am Sakrament Anteil bekommen können:

> Die bedingungslose Zusage der Partner ist, so gesehen, Abbild der liebenden und fürsorgenden Selbstzusage Gottes an den Menschen…Ehepartner sind füreinander Heilszeichen, gelebte und in die Augen springende Erinnerung an Gottes erlösende Gegenwart in ihrer gemeinsamen Lebensgeschichte, die im Gefolge ihrer theophanen Struktur eine einzigartige Qualität empfängt.[70]

67 Vgl. Andreas Weiss: „‚Ehe für Alle'?: Bemerkungen zum staatlichen ‚Gesetz zur Einführung des Rechts auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts' vom 1. Oktober 2017", in: Christoph Ohly/Stephan Haering/Ludger Müller (Hg.): *Rechtskultur und Rechtspflege in der Kirche: Festschrift für Wilhelm Rees zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Duncker & Humblot, 2020 (Kanonistische Studien und Texte; 71), 1257-1271, 1271; Martin Zumbült: „‚Ehe für alle' und ‚Drittes Geschlecht': (k)ein Thema für die kirchenrechtliche Praxis?", in: *Kirche und Recht* 24/1 (2018), 66-87, 69.

68 Vgl. Thomas Meckel: „*Ius divinum:* Befund und Begründungen einer Begründungsfigur kirchlichen Rechts", in: Markus Graulich/Ralph Weimann (Hg.): *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft?: Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*, Herder, 2018 (Quaestiones disputatae; 287), 209-234, 215.

69 Sabine Demel: „(Un-)veränderbar?!: Die Vollmacht der Kirche über die Sakramente", in: E. Dirscherl/M. Weisser (Hg.): *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils?: Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie*, Herder, 2022 (Quaestiones disputatae; 321), 173-187, 176-177.

70 Klaus Demmer: „Die Ehe als Berufung leben", in: *INTAMS review* 2/1 (1996), 39-57, 52; https://doi.org/10.2143/INT.2.1.2014868.

Die Ehe ist Bild für die treue und unverbrüchliche Liebesbindung Christi mit seiner Kirche; das Sich-Binden der Eheleute deutet das Sich-Binden Christi an seine Kirche aus.[71] Die vorbehaltlose und vollumfänglich annehmende Liebe der Partner:innen in ihrer „unwiderruflichen Entschiedenheit füreinander"[72] konkretisiert die Liebe und Treue Gottes zu seinen Menschen/Christi zu seiner Kirche auf sakramentale Weise.[73] Das heißt, dass sich auch hinsichtlich der sakramentalen Dimension der Ehe der prinzipielle Vorrang der Liebe durchbuchstabiert: Die Ehe ist nicht deshalb Abbild und Verwirklichung der Liebe Christi, weil sie eine heterosexuelle Struktur hat, sondern weil sie ein von Ganzhingabe geprägter Liebesbund ist. Erst dadurch, dass die Ehe auf Liebe gründet, kann sie sakramentales Zeichen sein. Diese Verbindung weist bereits der Epheser-Brief auf, denn dieser hebt mit dem Vergleich „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche" (Eph 5,31f), auf den Beziehungscharakter und die innige Verbundenheit ab.[74] Sowohl in der konziliaren,[75] wie auch in der nachkonziliar-lehramtlichen Ehetheologie[76] wird die Liebe als Vergleichspunkt betont, wobei diese sprachliche Formel Grenzen hat: „Es besteht nicht mehr als eine Ähnlichkeit zwischen der Ehe und der Relation Christus-Kirche. Man muss sich des bildhaften Charakters der hier verwendeten Relationen unter allen Umständen stets bewusst bleiben, um nicht Bild- und Wirklichkeitsebene theologisch kurzschlüssig zu vertauschen. Das Bild ist nicht die Realität; es bringt sie nur zur Sprache."[77]

71 Vgl. S. Demel: *Handbuch Kirchenrecht*, 185; Alexander Merkl: „Ehe", in: A. Merkl/K. Schlögl-Flierl (Hg.): *Moraltheologie kompakt*, 239-251, 241.

72 E. Schockenhoff: *Die Kunst zu lieben*, 182.

73 Vgl. Josef Spindelböck: „Das Leben aus dem Ehesakrament: Der inkarnatorische und dynamische Charakter der christlichen Ehe", in: *Forum Katholische Theologie* 32/3 (2016), 182-198, 193.

74 Vgl. Urs Baumann: *Die Ehe: Ein Sakrament?*, Res publica, ²2022, 206; J. Knop: *Beziehungsweise*, 198-199; N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 884.

75 Vgl. GS 48; Barbara Krämer/Philipp Thull: „Das kirchliche Eherecht in seiner Entwicklung vom CIC/1917 bis heute", in: Barbara Krämer/Philipp Thull (Hg.): *Der Codex Iuris Canonici im Wandel: Entwicklungslinien vom CIC/1917 bis heute*, Echter, 2021, 85-99, 89.

76 Vgl. FC 13; AL 71-73.

77 U. Baumann: *Die Ehe: Ein Sakrament?*, 199; vgl. N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 888-889; A. Merkl: „Ehe", 243. Hans-Joachim Höhn: „Zeichen der Zeit – Zeichen des Wandels: ‚Modernisierung' als Thema kirchlicher Veränderungsdiskurse", in: Stefan Kopp (Hg.): *Kirche im Wandel: Ekklesiale Identität und Reform*, Herder, 2020 (Quaestiones disputatae; 306), 264-286, 283-284, gibt zu bedenken: „In der zeitgenössischen Theologie begegnen immer wieder Versuche, die Geschlechterdifferenz auf eine ekklesiologisch relevante Symbolik zu beziehen. Dem Bild der Kirche als ‚Braut' Jesu Christi wird in passender Metaphorik der Bräutigam in Gestalt eines Mannes als Repräsentant Jesu Christi gegenübergestellt…Das Neue Testament wehrt diesen Versuch dezidiert ab, indem es von Jesus Christus spricht als ‚Bild des unsichtbaren Gottes', der als solcher auch ‚das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde' ist (vgl. Kol 1,15-20). Vor diesem Hintergrund wird es unmöglich, eine geschlechtsspezifische Repräsentation als Repräsentation einer ‚Gottesrepräsentation' zu behaupten. ‚Bild des Unsichtbaren' zu sein heißt: in einem Verweisungszusammenhang von Zeichen und Bezeichnetem einen bleibenden Unterschied zwischen Zeichen und Bezeichnetem zur Geltung zu bringen. Wer hingegen ausgerechnet eine geschlechtsspezifische Darstellungsfunktion hervorhebt,

Indem die Ehe Abbild der göttlichen Liebe ist, wird etwas aus der menschlichen Wirklichkeit der göttlichen gegenübergestellt. Eine solche Rede ist gemäß des IV. Laterankonzils (1215) ausschließlich analog möglich, denn „zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre".[78] Sakramente sind analoge Bilder,[79] und dies gilt auch für die Ehe. Da bei einem analogen Verhältnis die Unähnlichkeit in jedem Fall größer ist als die Ähnlichkeit, kann nicht die konkrete Erscheinungsform der Liebe für die Bildhaftigkeit entscheidend sein, sondern dass eine innige, von der Haltung der Liebe getragene Lebensgemeinschaft in der Bereitschaft, sich vorbehaltlos gegenseitig zu schenken und anzunehmen, vorhanden ist. Solange man davon ausging, dass sich personale, innige, partnerschaftliche Liebe ausschließlich heterosexuell artikuliert, konnte der Konnex zwischen der Mann-Frau-Beziehung und ihrem realsymbolischen Gegenstück in exklusiver Weise angenommen werden. Erkennt man aber an, dass die Liebe auch homosexuell sein kann, tritt das Geschlecht hinter die Liebesbindung zurück. Entscheidend ist die Liebe, nicht die Geschlechtlichkeit, denn diese verleiht ihr lediglich einen Ausdruck. Daher können auch gleichgeschlechtliche Liebesgemeinschaften die göttliche Liebe versinnbildlichen.[80] Das spricht dafür, dass das höchste Lehramt der Kirche auf der Grundlage von c. 841 die Vollmacht hat, auch gleichgeschlechtliche Liebes- und Lebensgemeinschaften als gültige und als sakramentale Ehen anzuerkennen.

Das dritte Element einer Öffnung der Ehe besteht darin, das Wesenselement der Hinordnung auf Nachkommenschaft zu weiten. Das ursprüngliche Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils bestand darin, in GS 48 mit Gattenwohl und Nachkommenschaft zwei Sinndimensionen nebeneinander zu stellen, wobei sich beide im Gleichgewicht befinden sollten.[81] Mit dem Junktim Papst Pauls VI. und der idealistisch-personalistischen Vertiefung durch Papst Johannes Paul II. steht an Stelle der angestrebten Balance eine dominierende Rolle der Fortpflanzung:

> Das kirchliche Lehramt erkennt durchaus an, dass eheliche Sexualität auch ohne direkten Zusammenhang mit der Zeugungsfunktion einen legitimen Ort in der Paarbeziehung hat. Dennoch rückt aufgrund der nachkonziliaren Betonung der Untrennbarkeit von unitiver

verfällt einem Anthropomorphismus und konterkariert, was die Formel ‚Bild des Unsichtbaren' wahren will."

78 DH 806.

79 Vgl. Markus Weisser: „Was ist eigentlich ein Sakrament?", in: Erwin Dirscherl/Markus Weisser (Hg.): *Dogmatik für das Lehramt: 12 Kernfragen des Glaubens*, Pustet, 2019, 207-222, 208-209.

80 Vgl. Manfred Belok: „Von der Ausgrenzung zur Akzeptanz homosexueller Partnerschaften in der römisch-katholischen Kirche: Eine pastorale Stellungnahme", in: Michael Braunschweig/Isabelle Noth/Mathias Tanner (Hg.): *Gleichgeschlechtliche Liebe und die Kirchen: Zum Umgang mit homosexuellen Partnerschaften*, Theologische Verlag Zürich, 2021, 79-119, 110.

81 Vgl. N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 765-804; Caroline Isabella Sachs: *Verantwortete Elternschaft und Ehewille: Neue Perspektiven für den Ehenichtigkeitsgrund „Ausschluss der Nachkommenschaft"*, Ludgerus, 2013 (Beihefte zum Münsterischen Kommentar; 67), 40; B. Vogel: *Der Ausschluss des Gattenwohls als Ehenichtigkeitsgrund*, 27.

> und prokreativer Dimension des Geschlechtsaktes die Ehe wieder verstärkt in ihrer Ordnungsfunktion in den Blick und die partnerschaftliche Binnenbeziehung der Eheleute wird gegenüber der Elternschaft relativiert.[82]

Der lehramtliche Homosexualitätsdiskurs zeigt diese Tendenz deutlich, da hier die Fortpflanzung der Liebe logisch vorgeordnet ist und aus der fehlenden Fortpflanzungsoption ein Defizit hinsichtlich der Personalität homosexueller Liebe abgeleitet wird, ungeachtet der Bestimmungen von c. 1084 §3, der klar festhält, dass die Unmöglichkeit zur Zeugung „die Eheschließung weder unerlaubt noch ungültig" macht. Der Reformvorschlag besteht darin, den sexual- und beziehungsethischen Diskurs aufzugreifen, der zwischen Fruchtbarkeit und Fortpflanzung differenziert, und das Wesenselement der Hinordnung auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft auf die soziale Dimension der Liebe an sich zu weiten. Dadurch ließe sich das Anliegen, dass die Ehe neben der personalen auch eine soziale Dimension aufweist, klarer und umfassender ausdrücken. Gleichzeitig wird deutlich, dass es sich bei den Hinordnungen um Ableitungen aus und deskriptive Annäherungen an den Wesenskern der Ehe handelt und nicht um rechtlich einzufordernde Voraussetzungen. Die Wesenseigenschaften und Wesenselemente stellen „Dimensionen"[83] im Sinne von intrinsischen Momenten der Ehe als Gemeinschaft des ganzen Lebens dar.[84] Zudem wären mit dieser Erweiterung zwei Sinnmomente der Ehe formuliert, die sich gegenseitig die Waage halten ohne Dominanz eines einzelnen, da beide an sich intrinsisch realisiert werden. Das Wesenselement neu zu fassen ist auf Grundlage der geltenden Rechtsnormen möglich, denn der kirchliche Gesetzgeber lässt hierfür Gestaltungsräume. Erstens sind die Begriffe „Hinordnung" und „Wesenselement" nicht exakt definiert, „sondern müssen auf dem Weg der Interpretation erhoben werden".[85] Zweitens stellen die Wesenselemente keine Einzelelemente dar, sondern umfassen „verschiedene Aspekte eines Sachverhalts",[86] weshalb sie in der kanonistischen Literatur auch als „Wesenssektor"[87] bezeichnet werden. Die Ausrichtung auf Zeugung und Erziehung umfasst bereits zwei Aspekte[88] und auch das Streben nach dem Wohl der Ehegatt:innen lässt sich nicht als ein eindimensionaler Sachverhalt verstehen, sondern als ein komplexes Geflecht aus vielfältigen Einzelfacetten, die nicht alle in gleicher Weise realisiert werden, die sich individuell von Paar zu Paar unterscheiden können und die der kirchliche Gesetzgeber nicht trennscharf und mit Anspruch auf

82 B. Vogel: *Der Ausschluss des Gattenwohls als Ehenichtigkeitsgrund*, 149-150.
83 J. Knop: „Einstimmen in die Verheißung", 352.
84 Vgl. B. Vogel: *Der Ausschluss des Gattenwohls als Ehenichtigkeitsgrund*, 40-41.
85 C.I. Sachs: *Verantwortete Elternschaft und Ehewille*, 26.
86 Georg Bier: „Die Ehefähigkeit von Homosexuellen", in: Peter Erdö (Hg.): *Bonn – Budapest: Kanonistische Erträge einer Zusammenarbeit*, Echter, 1997 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft; 30), 53-104, 65, Anm. 24.
87 N. Lüdecke: „Der Ausschluß des *bonum coniugum*", 136, mit Anm. 73.
88 Vgl. C.I. Sachs: *Verantwortete Elternschaft und Ehewille*, 56.

Vollständigkeit einzeln aufzählen kann.[89] Kombiniert man die generelle Differenziertheit der Wesenselemente mit ihrer definitorischen Offenheit, erscheint eine Ergänzung der Wesenssektoren möglich. Konkret wird die Hinordnung auf Nachkommenschaft dahingehend neu formuliert, dass die soziale Dimension der Ehe als solche ausgesagt wird, für welche die Zeugung und die Sorge um Nachkommenschaft ein herausragendes Beispiel ist, die aber weitere Elemente umfasst. Gleichzeitig ist es nicht notwendig einzufordern, dass ein Paar alle theoretisch denkbaren Einzelelemente eines Wesenssektors realisieren können muss, damit dessen Partnerschaft eine Ehe sein kann oder darf, wie es bereits für heterosexuelle Ehepaare gilt.

5.2. Sexualität und Vollzug der Ehe: cc. 1061 §1 und 1084 §1

Die cc. 1061 §1[90] und 1084 §1[91] lassen sich zusammen diskutieren, denn beide drehen sich um eine ähnliche Frage: C. 1061 §1 normiert, wann eine Ehe als körperlich vollzogen gilt und c. 1084 §1 bestimmt die Unfähigkeit zum Beischlaf als Ehehindernis. In beiden Fällen wird auf den Koitus rekurriert, bei dem eine in den Prostata-Drüsen produzierte Flüssigkeit vom männlichen Glied in die weibliche Vagina ejakuliert wird.[92] Da gleichgeschlechtliche Partnerschaften nicht auf diese Weise kopulieren, liegt hier eine Spannung vor. Gleichzeitig bestehen generell Anfragen an beide Kanones, weil sich der technisch-aktfixierte Zugang zu Sexualität nur schwer mit einem personalen Verständnis vereinbaren lässt. Die Bestimmung von c. 1061 §1 geht noch auf die Kopula-Theorie zur Zeit Papst

89 Vgl. N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 935. Worin das Wohl der Ehegatt:innen besteht, lässt sich nicht trennscharf bestimmen; es ist kein Synonym für das personale Moment, sondern beschreibt eher die „partnerschaftliche Beziehung der Gatten. An welchen Kriterien sich die Qualität dieser Gattenbeziehung und damit die Verwirklichung des *bonum coniugum* im Einzelnen ablesen lässt, kann wohl durch theoretische Überlegungen allein kaum zufriedenstellend geklärt werden, sondern nur zusammen mit praktischen Untersuchungen in der Judikatur. Allgemein lässt sich bisher lediglich feststellen, dass die partnerschaftliche Beziehung der Ehegatten im Unterschied zu anderen Formen zwischenmenschlicher Beziehungen durch eine besondere geistige, emotionale und körperliche Nähe, durch ein besonders intimes Vertrauensverhältnis zwischen den Ehegatten und durch die gegenseitige Rücksichtnahme auf Gefühle, Interessen und Bedürfnisse des Partners ausgezeichnet sein sollte“ (G. Bier: *Psychosexuelle Abweichungen*, 415).

90 „Eine gültige Ehe zwischen Getauften wird als lediglich gültige Ehe bezeichnet, wenn sie nicht vollzogen worden ist; als gültige und vollzogene Ehe, wenn die Ehegatten auf menschliche Weise miteinander einen ehelichen Akt vollzogen haben, der aus sich heraus zur Zeugung von Nachkommenschaft geeignet ist, auf den die Ehe ihrer Natur nach hingeordnet ist und durch den die Ehegatten ein Fleisch werden.“

91 „Die der Ehe vorausgehende und dauernde Unfähigkeit zum Beischlaf, sei sie aufseiten des Mannes oder der Frau, sei sie absolut oder relativ, macht die Ehe aus ihrem Wesen heraus ungültig.“

92 Vgl. Nikolaus Schöch: „Ist die Auflösung der nichtvollzogenen Ehe von Getauften noch zeitgemäß?: Überlegungen zur Aktualität eines Verwaltungsverfahrens“, in: Anna Egler/Wilhelm Rees (Hg.), *Dienst an Glaube und Recht: Festschrift für Georg May zum 80. Geburtstag*, Duncker & Humblot, 2006 (Kanonistische Studien und Texte; 52), 561-595, 566; R. Sebott: *Das neue kirchliche Eherecht*, 85-86.

Alexanders III. Mitte des 12. Jahrhunderts zurück und setzt voraus, dass die Eheschließung primär als Vertragsabschluss gedacht wird.[93] Ebenso wird in der kanonistischen Debatten hinsichtlich c. 1084 §1 geschlussfolgert, dass die Rechtnorm „noch der Ehezwecklehre und ihrem Fokus auf die Prokreativität als Hauptehezweck verhaftet sei. Sexualität sei aber über die Genitalität hinaus pluriformer und es könne auch in diesen Formen das *totius vitae consortium* zum Ausdruck kommen".[94] Nach personalen Kategorien sind diese Bestimmungen nicht (mehr) schlüssig, weil die Geschlechtlichkeit zunächst eine Befähigung des Paares darstellt, ihre innige Gemeinschaft intim zu bereichern. Die Rota Romana differenzierte 1983, „dass Genitalität eine biologische Größe sei, während Sexualität im Unterschied dazu über den biologischen Bereich hinausgehe und die ganze Person betreffe".[95] Sexualität lässt sich nicht mit Genitalität gleichsetzen:

> Sexualität erschöpft sich nicht im Geschlechtsakt, nicht in der Genitalität, sondern ist… ein weitaus komplexeres Phänomen. Wenn der eheliche Verkehr aus bestimmten Gründen nicht oder nicht mehr möglich ist, muss dies daher keineswegs bedeuten, dass der ehelichen Beziehung die sexuelle Dimension vollkommen fehlt…Wo die Möglichkeit zur geschlechtlichen Vereinigung fehlt, liegt die sexuelle Beziehung zwar nicht in ihrer Vollform vor, aber das Fehlen dieser Vollform ist nicht unbedingt gleichbedeutend mit einer Unfähigkeit zu jeder Form von sexueller Beziehung. Erforderlich ist jedoch, dass beide Ehegatten ein Minimum an sexueller Beziehung verwirklichen können.[96]

Im Rahmen eines personalen Verständnisses besteht der Sinn der Sexualität in der intimen Gemeinschaft, dem Wohl der Partner:innen und dem körperlichen Ausdruck von Liebe, und hierbei gibt es keine Hinweise dafür anzunehmen, dass gleichgeschlechtliche Paare nicht zu einem „Minimum an sexueller Beziehung" fähig sind oder sexuell unglücklicher wären als heterosexuelle. Für c. 1084 §1 legt sich die Konsequenz nahe, den Kanon an dieser Stelle zu streichen und seinen Inhalt den Ehekonsensmängeln, hier der arglistigen Täuschung nach c. 1098, zuzuordnen. Denn die Unfähigkeit zum Koitus stellt keine generelle Verunmöglichung sexueller Gemeinschaft und Erfüllung dar, wohingegen bei Verschweigen dem anderen Partner die bewusste Entscheidung darüber genommen wird, unter diesen Bedingungen eine Ehe einzugehen.[97] Für c. 1084 §3 gilt die Zuordnung zu c. 1098 bereits: „Unfruchtbarkeit macht die Eheschließung weder unerlaubt noch ungültig, unbeschadet der Vorschrift des c. 1098." Ebenso sollte mit den

93 Vgl. K. Lüdicke: „Explizite und implizite Änderungen", 408.

94 Thomas Meckel: „Das Naturrecht als Kategorie des katholischen Kirchenrechts: Natural Law as a Category of Catholic Canon Law", in: *Ancilla Iuris* 32 (2017), 33-53, 48; vgl. N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 948-963.

95 G. Bier: *Psychosexuelle Abweichungen*, 259.

96 G. Bier: *Psychosexuelle Abweichungen*, 416-417; vgl. N. Schöch: *Auflösung*, 564-565; Wilhelm Kursawa: *Impotentia coeundi als Ehenichtigkeitsgrund: Eine kanonistische Untersuchung zur Auslegung und Anwendung von Canon 1084 des Codex Iuris Canonici 1983*, Echter, 1995 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft; 22), 264-266; 269.

97 Vgl. S. Demel: *Handbuch Kirchenrecht*, 214-215; W. Kursawa: *Impotentia coeundi*, 265; N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund*, 962.

§§1 und 2 verfahren werden und da c. 1084 dann kein Ehehindernis mehr enthält, ist er an dieser Stelle des CIC/1983 zu streichen. In der Folge wird die Ehe (nicht) mehr an einer bestimmten Ausdrucksform von Sexualität festgemacht und gleichzeitig entfallen die Spannungen zu gleichgeschlechtlichen Paaren. Für c. 1061 §1 hingegen ließe sich folgender Reformvorschlag formulieren: „Eine gültige Ehe zwischen Getauften wird als lediglich gültige Ehe bezeichnet, wenn sie nicht vollzogen worden ist; als gültige und vollzogene Ehe, wenn sich die Ehegatten in gemeinsamem Einverständnis auf intime Weise einander schenken und ihrer innigen Gemeinschaft einen physischen Ausdruck verleihen."[98] Dadurch wäre ein personales Verständnis von Sexualität konsequenter durchgehalten und gleichzeitig wären homosexuelle Paare nicht ausgeschlossen.

6. Schlussfolgerung

Die Analyse zeigt, dass ein beziehungsethischer Perspektivenwechsel rechtserhebliche Potentiale eröffnet. Die theologischen Entwicklungen legen die Konsequenz nahe, die Ehe als angemessene Form eines kirchlichen Rechtsinstituts für gleichgeschlechtliche Partnerschaften in Betracht zu ziehen. Dies ist nicht als Verfälschung des katholischen Eheverständnisses zu verstehen, sondern als Rückführung auf dessen Wesenskern sowie als konsequente Weiterentwicklung konziliarer Impulse unter den vertieften Einsichten in die menschliche Liebesfähigkeit. Die notwendige Reform der kirchenrechtlichen Normen betrifft nur einige Kanones, die anhand weniger grundlegender Linien überarbeitet werden können.

Summary

Same-Sex Partnerships in the Catholic Church: The Opening Up of Marriage as a Theological and Legal Option

The article takes a relational ethics approach to the moral and ethical reassessment of same-sex partnerships, as well as the theological and legal consequences that follow from this. It begins from the current magisterial position that rejects same-sex partnerships and shows that this rejection is based on the idea that sexuality, procreation, and interpersonal love are inseparable. The relational ethics approach allows a shift in perspective that focuses on marriage as a relationship of love, something that can also be said of same-sex partnerships. Empirical studies show the similarity in values between heterosexual and homosexual couples, and this approach allows theology to embrace these findings. This suggests that the magisterial teaching should be rethought. The article proposes a reframing of the definition of marriage, building on *Gaudium et spes*'s characterization of it as a "community of life and love" (GS 48), thereby placing love at the center of the understanding of marriage. If it is recognized that same-sex partners also

98 Lat.: „Matrimonium inter baptizatos validum dicitur ratum tantum, si non est consummatum; ratum et consummatum, si coniuges *mutuo consensu sibi invicem intime se donant et suo consortio intimo physicam expressionem tribuunt*."

express interpersonal love, then the relationship between love, heterosexuality, and the orientation toward procreation must be reexamined. The next section of the article illustrates that essential theological prerequisites for expanding the idea of marriage were already established by Vatican II as well as in *Amoris laetitia*. The central challenge now lies in applying these approaches to same-sex partnerships and consistently implementing the primacy of love in the church's understanding of marriage. Finally, the article examines the legal steps necessary to open marriage to same-sex couples and develops concrete proposals for reforming the church's marriage law. The focus is initially on canon 1055 §1, with discussions of issues regarding the legal significance of love, the sacramentality of marriage, the church's authority over the sacraments, and the description of the essential elements of marriage. Reform proposals are developed and justified in the context of these discussions. Furthermore, amendments to other canons are proposed in order to

Matthias Steindl, geb. 1988, studierte katholische Theologie an der Universität Regensburg und promovierte dort 2024 am Lehrstuhl für Kirchenrecht zum Dr. theol. mit der Arbeit *Wohin mit der gleichgeschlechtlichen Liebe in der katholischen Kirche? Ein theologisch-rechtlicher Lösungsvorschlag*. Seit 2024 ist er Studienleiter bei Theologie im Fernkurs, Würzburg.