

auch schon bezüglich der Rechtsordnung seit dem Vaticanum II begonnen hat.

Der bisherige Entwurf einer *Lex Fundamentalis Ecclesiae* darf als brauchbare Grundlage für eine weiterführende Diskussion angesehen werden. Während einige Passagen aufs Ganze gesehen gelungen sind, muß das Hauptproblem „Einheit und Vielfalt der Kirche“, das Verhältnis zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen erneut gründlich überdacht werden. Dem Vorwurf, der Entwurf biete nur eine Momentaufnahme, da es sich im wesentlichen um eine selektive Kodifizierung des Vaticanum II handle, kann die Frage entgegengehalten werden, ob man bei vorgegebener Verfassung im materiellen Sinn mehr als eine Momentaufnahme anfertigen, d. h. mehr als das, was verfassungstheologisch konstitutiv erkannt ist, kodifizieren kann. Andererseits muß gefragt werden, ob sich das Erkannte nicht so fassen und formulieren läßt, daß die geschriebene Verfassung einer Fortbildung offensteht. Für Programmsätze, wie sie die Staatsverfassungen enthalten, kann in einer *Lex Fundamentalis Ecclesiae* nur wenig Raum sein.

Die Entscheidung, ein Grundgesetz der Kirche zu schaffen, wird Konsequenzen für die *Normgebung* haben. Die fundamentalen Normen können von den rangniedereren oder

nachgeordneten Bestimmungen unterschieden werden, was bis jetzt nur mit großer Mühe möglich war. Letztere lassen sich nicht in zwei Gesetzbüchern nach Art des CIC für die Lateinische Kirche und der Teilpromulgationen für die Orientalischen Kirchen zusammenfassen, selbst wenn man für die Lateinische Kirche Anpassungsmöglichkeiten an die Verhältnisse der Teilkirchen und teilkirchlichen Verbände vorsieht. Die rangniedrige Normgebung kann allein in absteigender Mehrstufigkeit von einer Rahmenordnung für die großen Rechtskreise in der Kirche bis zu den Ordnungen für die einzelnen Teilkirchen erfolgen. Vielleicht wäre es — und hier muß Kardinal *Felici* widersprochen werden — von größerem Nutzen gewesen, wenn nicht nur die Arbeit an den einzelnen Teilen und Kanones des CIC erst begonnen hätte, nachdem die Leitlinien für die Kodexreform (*Principia quae CIC recognitionem dirigant*; „*Communications*“ 1, 1969, S. 77—85) vorgelegen hätten, sondern zunächst die *Lex Fundamentalis Ecclesiae* erarbeitet worden wäre. Sie ist ja nicht der für Struktur und Grundordnung der Kirche unerläßliche Extrakt aus dem neubearbeiteten CIC, der dem Gesetzbuch lediglich als Vorspann beigegeben wird. Vielmehr haben sich die Normen des CIC an denen des Grundgesetzes auszurichten.

Die Kirche vor dem Problem geschiedener Ehen

Als der melchitische Patriarchalvikar in Ägypten, *E. Zoghby*, in seiner Konzilsintervention vom 29. September 1965 auf das Problem der (unschuldig) verlassenen Ehegatten hinwies, das „beklemmender“ sei als das der „Geburtenregelung“ und die Kirche zu einer Überprüfung ihres Verbots einer Wiederverheiratung aufforderte, distanzierte sich sein unmittelbarer Vorgesetzter, der (inzwischen verstorbene) melchitische Patriarch von Antiochien, *Maximos IV. Saigh*, von dieser Intervention mit einer Erklärung in „*La Croix*“ (3./4. 10. 65). Die Kirche müsse an der Unauflöslichkeit der Ehe festhalten, da sonst die „Gesellschaft der Familie“ zerstört würde und es „gewissenlosen Eheleuten ein leichtes wäre, den Scheidungsgrund des Ehebruchs herbeizuführen“. Wenige Monate vor seinem Tode am 5. November 1967 erklärte *Maximos IV.* jedoch in einem Gespräch mit *A. Wenger* in Paris, er habe zur lehrhaften Vertiefung der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe die Einsetzung einer katholisch-orthodoxen Theologenkommission vorgeschlagen, die dieses Problem von der Schrift, der Tradition und der Theologie und Praxis der beiden Kirchen im Laufe der Jahrhunderte her überprüfen solle. „Wir können vor dem häufig schweren Leid so vieler Menschen solange nicht ruhigen Gewissens sein, als wir nicht alles in unserer Macht Stehende getan haben, um diese Frage zu klären“ (vgl. „*La Croix*“, 27. 5. 70).

Pastoral und biblisch bedingte Neuansätze

Von der Frage, wie die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe genauer zu verstehen sei, sind nicht zuletzt die wiederverheirateten Katholiken betroffen, die ein immer drängenderes pastorales Problem aufgeben, das mit dem gegenwärtig geltenden Kirchenrecht — vor allem auf dem Hintergrund der heutigen soziopsychologischen Situation — nicht zu lösen ist. Das gilt insbesondere von jenen,

die ihre neue Ehe ernsthaft aus dem Glauben zu leben versuchen.

Ihre Situation bzw. die Verursachung dieser Situation ist u. a. durch folgende Merkmale gekennzeichnet: Wegfall der stützenden Funktion einer Großfamilie sowie der Ehe als unangetasteter gesellschaftlicher Institution; die personale Zuneigung der Partner als alleiniger tragender Grund der Kleinfamilie; das heutige Verständnis der Ehe in ihrer Sinn- und Entfaltungsfunktion für die Persönlichkeit der Partner; zunehmende Frühehe, die oft den Charakter einer „Probeehe“ annehmen kann; die Möglichkeit staatlicher Scheidung; abnehmendes Durchhaltevermögen und Durchhaltebereitschaft auf der einen, die vielfach noch vorhandene gesellschaftliche (auch kirchliche) Diskriminierung auf der anderen Seite; die akute Gefahr seelischer Verkümmern und möglicher Überforderung der Partner vor allem bei Frühscheidungen; verminderte Bereitschaft, sich den oft uneinsichtigen Geboten der Kirche zu fügen; die innerkirchliche Krisensituation, die — berechtigt oder unberechtigt — Zweifel an der bisherigen kirchlichen Praxis weckt.

Neue Impulse für eine Lösung des Problems der geschiedenen (und wiederverheirateten) Katholiken, die sich mit der Kirche wieder aussöhnen möchten, gehen einmal von einer *vertieften Theologie* der christlichen Ehe aus, die nicht etwas neben oder über der menschlichen Wirklichkeit ist, sondern diese selbst, sofern sie gnadenhaft aus dem Glauben gelebt wird. Damit aber erhalten die ihr zugrundeliegenden menschlichen Voraussetzungen größeres Gewicht. Zum anderen drängt die pastorale Sorge um Geschiedene und Wiederverheiratete den Seelsorger zu neuen Lösungsmöglichkeiten.

Neuansätze für eine angemessene und pastoral praktikablere Lösung des Problems kommen in letzter Zeit vor allem von verschiedenen Versuchen, Grad und Grund der Unauflöslichkeit biblisch und anthropologisch diffe-

renzierter darzustellen (vgl. auch Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 577—581).

Diese Versuche lassen sich zu zwei Kategorien zusammenfassen: 1. will man die psychisch-anthropologischen Vorbedingungen für das Zustandekommen einer gültigen Ehe genauer prüfen und an diesen veränderten Vorbedingungen das kirchenrechtliche Instrumentarium messen, was offenbar bei vielen als Konsequenz zu einer Ausweitung der Nichtigkeitsgründe führt. 2. stellt man die Frage nach dem genaueren Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe. Ist diese Unauflöslichkeit — vor allem von den Aussagen der Schrift her — als Sollensnorm oder aber als absolutes Erfüllungsgebot zu verstehen, das eine rechtlich absolute Nichtscheidbarkeit mit sich bringt, so daß eine „unter Christen vollzogene Ehe so unter der sittlichen Forderung der Unauflöslichkeit und der rechtlichen Norm der Nichtscheidbarkeit steht, daß in keinem Fall eine gültige Ehe so (von den Partnern) zerbrochen sein und (von der Kirche) gelöst werden kann, daß eine neue vor Gott und der Kirche gültige Ehe eingegangen werden kann, solange beide Partner noch leben“ (vgl. J. G. Gerhartz, Wie scheidbar ist die Ehe?, Referat, gehalten auf dem internationalen Kolloquium in Straßburg vom 21. bis 23. Mai 1970 über das Eheband)? Von der Beantwortung dieser Frage dürfte es dann auch abhängen, wie weit die kirchliche Vollmacht zur Auflösung von Ehen eigentlich reicht.

Ausweitung der Nichtigkeitsgründe?

Unter die erste Kategorie fallen sowohl die *charakterlich-psychischen Voraussetzungen der Partner* wie das Verständnis der Ehe als *Glaubenswirklichkeit* durch sie. Manche Autoren fordern mit Nachdruck eine Überprüfung oder Ausweitung der traditionellen Kriterien für die Gültigkeit des Ehekonsenses (mangelndes Eheverständnis, mangelnder Vernunftgebrauch, Vorbehalt, äußere und innere psychologische Zwänge u. a.). Das heutige Kirchenrecht läßt einen Irrtum über die Eigenschaft des Partners (Kan. 1083) unter zwei Bedingungen als Nichtigkeitsgrund gelten, wenn nämlich der Partner unmittelbar und hauptsächlich aufgrund dieser Eigenschaft „erwählt“ wurde oder wenn einer der Partner unfrei war. Im Anschluß daran fragen manche, ob dieser Tatbestand heute nicht auch auf Fälle von Soziopathie, Psychopathie, Homophilie, seelischer oder sexueller Abnormität eines Partners anzuwenden sei. So zeigt z. B. der englische Kirchenrechtler R. Brown in seinem Artikel „The Canonical Problem of Mental Incompetence in Marriage“ („The Heythrop Journal“, 2. Quartal 1969, S. 146—161), wie im Laufe der kirchlichen Rechtsprechung der Begriff „amentia“ (Geisteskrankheit) so weit gedehnt wurde, daß man ihn schließlich, um Mißverständnisse zu vermeiden, durch Termini wie „defectus mentis“, „defectus maturitatis iudicii matrimonii proportionatae“ u. ä. ersetzte. In neueren Rota-Urteilen spiele immer häufiger der Begriff „erforderliches Urteilsvermögen“ (debita discretio) eine zentrale Rolle, der schon bei Thomas ein Minimum an „relativer Eignung“ eine „Integrität der psychischen Kräfte“ einschleife. Als besonders entwicklungsfähig sieht Brown den Begriff der „facultas critica“ an, womit die Fähigkeit gemeint sei, die mit der Ehe verbundenen Verpflichtungen nicht nur zu erkennen (= facultas cognoscitiva), sondern sie auch fürs ganze Leben zu übernehmen. Allerdings müßte erst noch genauer geklärt werden, worin

die grundlegenden Verpflichtungen der Ehe bestehen und nach welchen Kriterien man die Fähigkeit zur Übernahme dieser Verpflichtungen feststellen könne.

Einige Kirchenrechtler fragen sogar, ob ein an Persönlichkeitsstörungen leidender Mensch überhaupt *Rechtssubjekt* der mit dem Ehevertrag verbundenen Rechte und Pflichten sein könne und ob man nicht den Begriff der physischen zur psychischen und moralischen Impotenz ausweiten müsse (so z. B. nach Brown P. *Huizing*). So sei z. B. 1957 die Unfähigkeit einer Nymphomanin, ihrem Ehepartner treu zu bleiben, von der Rota im Sinne einer Rechtsunfähigkeit und damit eines trennenden Ehehindernisses im strengen Sinne behandelt worden. Wenn man einerseits diese Versuche, die menschlichen Voraussetzungen für die Gültigkeit der christlichen Ehe gerade aufgrund der zu Recht geforderten Einheit von Schöpfungs- und Glaubenswirklichkeit aufzuwerten, begrüßen wird, so bleibt doch die konkrete Schwierigkeit bestehen, nach welchen Kriterien man die erforderliche Ehereife bemessen soll, um zu einer Grenze zu gelangen. Gerade die konkrete Frage danach dürfte in vielen Fällen vorwiegend eine Ermessenssache sein. Schränkt man nicht außerdem durch ein Heraufsetzen der psychisch-anthropologischen Voraussetzungen das Grundrecht jedes Menschen auf Ehe indirekt ein? Schließlich berührt aber diese Fragestellung das Problem der Ehescheidung nicht, löst es auch nicht, da die Klärung der Lage der Geschiedenen und Wiederverheirateten in der Regel die gültige und vollzogene christliche Ehe voraussetzt.

Nicht weniger schwierig und drängend sind Fragen, die sich beim Versuch stellen, die Ehe als *Glaubenswirklichkeit* theologisch tiefer und menschlich wirklichkeitsgerechter zu verstehen. So sei die absolute Unauflöslichkeit der vollzogenen christlichen Ehe auf die noch nicht völlig geklärten Worte „christlich“, „vollzogen“, „absolut“ und „unauflöslich“ hin zu befragen und vor allem zu begründen. Immer noch werde z. B. die Sakramentalität der Ehe zu sehr von einem formal-juridischen Taufbegriff abhängig gemacht, anstatt sie — über die Taufe hinaus — in einem christlichen Leben aus dem Glauben gründen zu lassen (vgl. z. B. L. M. Croghan, „Is Baptism the Decisive Factor“?, „America“, 17. 2. 68, S. 220—223). Auch der Vollzug der Ehe sei mehr existentiell-personal als formal-physisch zu verstehen und nicht schon mit einem einmaligen Geschlechtsakt gegeben. Da man die Glaubenswirklichkeit nicht von der Schöpfungswirklichkeit trennen könne, komme das Sakrament in seiner vollen Wirklichkeit und Wirkung erst dann zustande, wenn die Eheleute zu einer echten Lebensgemeinschaft zusammengefunden haben und ihre Ehe aus dem Glauben zu leben versuchen. P. *Huizing* sieht daher aufgrund dieser Einheit von menschlicher und sakramentaler Wirklichkeit der Ehe in der menschlich gelungenen Ehe von Ungetauften sogar ein „votum sacramenti“ (Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung, „Concilium“, Oktober 1968, S. 582 bis 587).

Manche Moraltheologen ziehen daraus die Konsequenzen; sie fragen, ob nicht eine unheilbare Zerrüttung einer Ehe analog zu deren Trennung durch den Tod bzw. durch Verschollensein eines Partners zu betrachten sei (so z. B. B. *Häring*, Grundsatztreue und pastorale Offenheit bezüglich der Ehefragen, „Studia Moralia“, 4. Jhg. 1966, S. 318 f.); ähnlich auch Ch. *Duquoc*, Le mariage aujourd'hui: amour et institution, „Lumière et Vie“, Mai/Juni 1967, S. 33—62).

Am unsichersten ist man sich jedoch über den *eigentlichen Grund* der betonten absoluten Unauf löslichkeit der Ehe, da weder der Ehekonsens noch der Vollzug noch das Sakrament allein sie begründe. Hinsichtlich dieser bis heute nicht gelösten Frage gibt *U. Navarrete* zu bedenken, daß das Ganze mehr sein könne als die Summe der Teile oder Teilaspekte („*Periodica de re morali canonica liturgica*“, Heft 2/3, 1969, S. 415—489). P. Huizing sieht in ihr kein „von außen auferlegtes Gesetz“, weder ein „Naturgesetz“ noch ein „positives göttliches Gesetz“ noch eine „ontologische Tatsache“, sondern etwas, was die christlichen Eheleute bewußt oder unbewußt in der Kraft Christi selbst „machen“. Gegen diese Konzeption wendet sich jedoch *O. Robleda*, nach dem die absolute Unauf löslichkeit formal durch den Konsens zustande komme und nur als Rechtsband (nicht aufgrund der Liebe) möglich sei. Sonst lasse sich nämlich, wie er offen zugibt, die Unauf löslichkeit der Ehe nicht aufrechterhalten, es sei denn im moralischen Sinne (vgl. *Amore coniugale e matrimonio — res facti*, „*Gregorianum*“, 2. Faszikel 1970).

J. G. Gerhartz gibt zu, daß man die absolute rechtliche Nichtscheidbarkeit der Ehe (die er von der sittlichen Unauf löslichkeit unterscheidet) weder aus dem „Wort Jesu“ noch vom Naturrecht noch von der Sakramentalität noch vom Wohl der Kinder her begründen könne, sondern nur aus den „Erfordernissen und Notwendigkeiten des Gemeinwohls . . . im Gesamtzusammenhang der konkreten Situation einer Gemeinschaft“. Die Nichtscheidbarkeit der Ehe sei dann „sach- und zweckbezogen“ auf eine „Erfahrungstatsache“, auf einen „empirisch nachprüfbaren Zweck“. Diese ausnahmslose rechtliche Nichtscheidbarkeit faßt Gerhartz inhaltlich, auch wenn die Ehe unheilbar zerrüttet ist, als Weiterbestehen der „von der Gesellschaft mit dem freien, ehebegründenden Willen der beiden Partner verknüpften Rechtsfolgen“, von denen eine der wesentlichsten die sei, „daß man keine zweite Ehe eingehen kann, solange der Partner lebt oder die Ehe nicht sonstwie rechtlich aufgehoben ist“. Deshalb sei eine Ehescheidung durch die öffentliche Autorität niemals ein „rein deklarativer Akt“, aber auch nicht ein „konstitutiver Akt“, d. h. er setzt immer die Zerrüttung der Ehe voraus. Ob aber „die grundsätzliche Unauf löslichkeit der Ehe, die als sittliches Gebot göttlichen Rechts ist, legitim zum Gesetz ausnahmsloser oder absoluter Unscheidbarkeit der Ehe gemacht wird, gemacht werden kann oder gar gemacht werden muß“, hänge vom geschichtlich variablem Faktor des Gemeinwohls ab, sei also eine „Tatsachenfrage“, die letztlich die kirchliche Autorität zu entscheiden habe. Aber wie ausschließlich hat sie denn zu entscheiden?

Diese Begründung beruht freilich wesentlich auf der sich (allerdings) immer stärker durchsetzenden Ansicht, daß Jesus mit seiner Bekräftigung der Unauf löslichkeit der Ehe eine Sollensnorm, nicht aber ein Erfüllungsgebot verkündet hat. Diese Interpretation dürfte auch der eigentliche und zentrale biblisch fundierte theologische Neuanfang im Verständnis der Unauf löslichkeit der Ehe sein. Von dieser Auffassung her läßt sich dann auch die Dispenstraxis und -ausweitung der Kirche im Laufe der Jahrhunderte verständlich machen. Die Kirche hätte dann kraft ihrer stellvertretenden Gewalt (die sich nach heutiger Meinung auch auf das positiv göttliche Recht erstreckt) grundsätzlich Vollmacht über alle, auch die sakramentalen und vollzogenen Ehen (so z. B. *V. J. Pospishil*, *Divorce and*

Remarriage, Herder and Herder, New York 1967). Zum Bewußtsein dieser Vollmacht jedoch sei sie erst im Laufe der Zeit gekommen, und dieser Bewußtwerdungsprozeß werde sich fortsetzen. Damit wäre leichter zu erklären, weshalb die Kirche immer mehr von den Bedingungen einer Anwendung des Paulinischen Privilegs entbunden hat und heute bereits Ehen zwischen einem sicher Ungetauften und einem getauften Nichtkatholiken auflöst, auch wenn keiner von beiden zur Kirche überzutreten gedenkt, die Ehe unheilbar zerrüttet ist und einer der beiden mit einem Katholiken eine neue Ehe eingehen will. Sie löst auch schon Ehen zwischen einem Katholiken und einem ungetauften Partner, die mit Dispens vom Hinder nis der Kultverschiedenheit geschlossen wurde, wenn sie unheilbar zerrüttet ist und zur Zeit, da die Lösung beantragt und gewährt wird, eine Versöhnung unmöglich und der katholische Teil schuldlos ist. *U. Navarrete* (a. a. O.) gibt zu, daß das Argument, die Kirche erkenne immer mehr den wahren Umfang ihrer Gewalt zur Auflösung des Ehebandes, sehr schwerwiegend sei.

„Gesetzwidrige Pastoration“?

Diese neuen Ansätze im Verständnis der Unauf löslichkeit der christlichen Ehe wirken sich auch auf die Lösung des Problems der kirchenrechtlich ungültig wiederverheirateten Katholiken aus, indem sie die Gründe für das Scheitern der ersten Ehe klären helfen und somit u. U. deren Nichtigkeitserklärung ermöglichen. Doch die hier liegenden Lösungsmöglichkeiten bleiben vorerst mehr als begrenzt. Der Seelsorger steht noch vor einem echten Dilemma: stellt er sich auf den Boden des geltenden Kirchenrechts, so bietet sich ihm kein Ausweg an; sucht er nach „pastoralen“ Lösungen, so gerät er fast notwendig in Konflikt mit der Vorschrift des Gesetzes. In diesem Dilemma sei, so stellt J. G. Gerhartz fest, die Aufforderung „schon nicht mehr heimlich, wachen Gewissens einen pastoralen Schritt zu wagen, dem die kirchliche Ordnung schon folgen wird“ (Exkommuniziert — ein Leben lang? „*Signum*“ 41, 1969, S. 44—50). Von vielen Seelsorgern werde eine solche „gesetzwidrige Pastoration“ schon betrieben, von vielen Obern hingenommen und von vielen einfachen Christen erwartet (vgl. auch *H. Erbarter*, *Legalität und Experiment*, „*Der Seelsorger*“, Januar 1968, S. 3—6). Diese Seelsorge dürfe jedoch nicht im „engen Sinn eines Heimbringens zu den Sakramenten“ verstanden werden, sondern grundlegender und allgemeiner als „Pflege des Glaubenslebens“, „Festigung des Vertrauens und der christlichen Liebe“. Dies gilt denn um so mehr, wenn die Zweitehe von Katholiken kirchenrechtlich nicht oder noch nicht für gültig erklärt werden kann (vgl. *B. Häring*, *Heilssorge an Geschiedenen und ungültig Wiederverheirateten*, „*Concilium*“, Mai 1970, S. 359 bis 362). Das bedeutet vor allem auch ein Absehen von jeder Diskriminierung in der Gemeinde durch liebloses Gerede und abschätziges Verurteilen. Die hier liegenden Aufgaben einer pastoralen Erziehung der Gemeinde zu einer verständnisvollen und christlichen Haltung gegenüber Geschiedenen sind noch beträchtlich. Häring plädiert in der Frage der öffentlichen Zulassung zu den Sakramenten für ein pluralistisches Vorgehen in den Gemeinden je nach dem Grad christlicher Aufgeschlossenheit und meint, daß auch nach entsprechender Belehrung in traditionell christlichen Gemeinden mit Ärgernis gerechnet werden müsse. Anders sei es bei einem Kom-

munionempfang in einer fremden Pfarrei. H. B. Meyer spricht nur von der Vermeidung eines „berechtigten Ärgernisses“ und scheint damit die Vermeidung des Ärgernisses zu meinen, die Kirche nehme es mit der Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr so ernst. Hier müßte wohl darauf aufmerksam gemacht werden, daß die sittlich verstandene Unauflöslichkeit eigentlich eine viel tiefere sittliche Verpflichtung beinhaltet. Gerhartz nennt die „angemessene und rechtzeitige Aufklärung der Gemeinde auf das, was auf sie zukommt“, eine „Grundvoraussetzung“. Man kann sich mit Recht fragen, ob die historische Funktion extensiver Sozialkontrolle, die hier zweifellos noch nachwirkt, für die Kirche heute nicht überholt ist und eine Erziehung der Gemeinden nicht dahin abzielen müßte, die Frage des Ärgernisses von der sozialen auf die ethische Ebene zu heben, vor allem wenn man bedenkt, daß schwere Verfehlungen gegen die Liebe und Gerechtigkeit wesentlich größeres Ärgernis geben, ohne daß man an sie kirchenrechtliche Sanktionen knüpft.

So wird der oft nur vom „Ärgernis“ her begründete Ausschluß von den Sakramenten von vielen Katholiken, deren zweite Ehe zivilrechtlich geordnet und menschlich gelungen scheint und die nach ihnen verlangen, als Diskriminierung empfunden, vor allem wenn die Betroffenen am Scheitern der ersten Ehe subjektiv schuldlos sind oder sich so empfinden oder aber ihre Schuld bereut haben. Am ausführlichsten setzt sich mit dieser Frage im Sinne einer doktrinalen Klärung und pastoralen Weisung H. B. Meyer auseinander („Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden?“, in: J. David / F. Schmalz, *Wie unauflöslich ist die Ehe?*, Pattloch, Aschaffenburg 1969, S. 269—306). Einig sei man sich darin, daß eine solche kirchenrechtlich ungültige Zweitehe von Katholiken nicht als Konkubinat bezeichnet werden dürfe. Weiter bestehe Übereinstimmung darin, daß die vom Gesetz geforderte Bedingung der Zulassung zu den Sakramenten — Zusammenleben wie Bruder und Schwester und moralische Gewißheit darüber — unrealistisch, in den meisten Fällen unzumutbar, und, da sie die zweite Verbindung erneut gefährdet, auch unverantwortbar ist. Was also kann getan werden?

Die Sittlichkeit der ehelichen Beziehungen

Meyer geht beim Versuch, dieses Problem doktrinal zu klären, von einer Analyse der Schuld und der damit zusammenhängenden Frage der *Sittlichkeit der ehelichen Beziehungen* aus. Der Ausschluß von den Sakramenten beruhe ja nicht auf der kirchenrechtlichen Sanktion der Exkommunikation, sondern auf dem Zustand der schweren Schuld, der von der Kirche bei einem in einer kirchenrechtlich ungültigen Ehe Lebenden präsumiert wird. Zur Schuld, die sich auf das Scheitern der ersten Ehe bezieht, müsse gesagt werden, daß man wohl in der Regel „menschliches Versagen und wirkliche Schuld“ annehmen muß. Dennoch sei es nicht von vornherein auszuschließen, daß dieses Versagen im Einzelfall nicht als schwere Schuld erfahren wurde oder daß tatsächlich der eine Ehepartner am Scheitern der Ehe schuldlos war. Im Falle der Schuld verlange die Reue auch die Wiedergutmachung des begangenen Unrechts oder zumindest den Willen dazu. Doch werde in den meisten Fällen eine Wiederherstellung der ersten Verbindung aus den verschiedensten Gründen nicht mehr möglich, ja nicht einmal wünschenswert oder gar sittlich gerechtfertigt sein.

Wenn auch die Schuldfrage theologisch und sittlich relevant bleibt, so ist doch die eindeutige *Feststellung der Schuld* am Scheitern einer personalen Lebensgemeinschaft, wie es die Ehe ist, kaum möglich, zumal der kausale Zusammenhang zwischen Eheverfehlung und Zerrüttung in seiner Komplexität schwer faßbar ist. Nicht zuletzt deshalb befürwortet man bei der Reform des Ehescheidungsrechtes in Deutschland den Übergang vom Verschuldens- zum Zerrüttungsprinzip. Ähnliche Tendenzen sind in Frankreich festzustellen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 328—333; B. Ribes, *Vers un assouplissement de la législation sur le divorce?*, „Études“, Juni 1970, S. 843 bis 861). Anders verhält es sich mit dem behaupteten Zustand der schweren Schuld, in dem Katholiken in einer kirchenrechtlich ungültigen Zweitehe sich befinden sollen. Den Grund für diese Schuld sieht die Kirche in der Illegitimität der zweiten Verbindung bei Weiterbestehen des ersten Ehebandes. Daher verweigert sie solchen Eheleuten die Lossprechung und den Empfang der Eucharistie, wobei für letzteres von ihr auch die Vermeidung von „Ärgernis“ in der Gemeinde geltend gemacht wird. Ist diese Auffassung stichhaltig zu begründen? Meyer untersucht sie in einer Analyse der Sittlichkeit der ehelichen Akte, die nach ihm „substantiell“ in der personalen Liebe der beiden Partner und ihrem dauernden Ehwillen mit grundsätzlicher Bereitschaft zum Kind begründet ist, während die konkrete rechtliche Ordnung dieser Liebe zwar im Ehwillen der Betroffenen prinzipiell eingeschlossen sein müsse, für die Sittlichkeit der Akte jedoch „akzidentiell“ sei.

Eine Bestätigung dieser Auffassung sieht Meyer in den Aussagen der Pastoralkonstitution, wonach die ehelichen Beziehungen sittlich gut sind, wenn und insofern sie die Liebe der Eheleute ausdrücken und verwirklichen (Abschnitt 49). Eine weitere Bestätigung liegt für ihn darin, daß die Kirche „normalerweise denen, die sich taufen lassen, gestattet, in der Ehe zu verharren, in der sie bis zur Taufe friedlich und guten Gewissens lebten, wenngleich diese Ehe von zweifelhafter Gültigkeit war wegen einer vorausgegangenen Scheidung einer Ehe bzw. eines eheähnlichen Verhältnisses“ (B. Häring, *Grundsatztreue*, a. a. O.). Schließlich spreche für diese Auffassung auch die Praxis, wonach „in einer ungültigen Ehe lebende Partner, die bona fide sind, nicht darin gestört werden, sofern die Nichtigkeit ihrer Ehe geheim ist, sie glücklich zusammenleben und auch der Kinder wegen nicht auseinandergelien können“ (vgl. auch U. Mosiek, *Kirchliches Eherecht*, Rombach, Freiburg 1968, S. 129, 268 f.). Weiter stellt Meyer die Frage, ob es konsequent sei, den in einer Zweitehe abgegebenen Konsens als Grundlage einer späteren kanonischen Sanierung dieser Ehe gelten zu lassen (er braucht nicht erneuert zu werden), die ehelichen Beziehungen der Partner jedoch als Sünde anzusehen, und das, obgleich die Verbindung selbst unter bestimmten Bedingungen (Kinder, faktische Unauflöslichkeit) als sittlich gerechtfertigt angesehen werden muß. Ebenso macht der Autor geltend, daß die rechtliche Gültigkeit einer Ehe allein kein Kriterium für die Sittlichkeit der in ihr vollzogenen ehelichen Akte sei. Ch. Duquoc drückt das gleiche aus, wenn er sagt, eine legitime, aber nicht geliebte Frau, sei bloßes Objekt. Sittliches und legales Verhalten seien nicht identisch. In ähnliche Richtung gehen die sehr zurückhaltenden und vorsichtigen Formulierungen von J. G. Gerhartz.

Diese Argumente werden längst nicht von allen Theolo-

gen geteilt. Meyer erklärt diese Zurückhaltung aus der Sorge um die Aufrechterhaltung einer klaren sittlichen Ordnung und sicheren Rechtspraxis und aus dem Bemühen, die Gefahr des Subjektivismus und der Willkür abzuwehren. Er sieht aber in ihr einen Widerspruch zur auch „kirchenamtlich betonten Mündigkeit der Christen“ und zum „Appell an ihre persönliche Verantwortung“.

Konkrete Vorschläge

Da die Zahl der kirchlich ungültigen Ehen wächst (1968 waren in einer Großstadtpfarrei 30% der zivilen Eheschließungen von Angehörigen dieser Pfarrei Zweitehen Geschiedener, vgl. J. G. Gerhartz, a. a. O.), der Seelsorger sie aber pastoral nicht „abschreiben“ kann, sucht man nach praktischen Wegen, diesen Zustand wenigstens soweit als möglich zu entschärfen. Dabei möchte man einerseits den gegenwärtigen amtskirchlichen Standpunkt soweit als möglich wahren, ist aber andererseits bereit, von einer verantwortbaren theologischen Position aus „einen pastoralen Schritt zu wagen“ (vgl. zu den Vorschlägen B. Häring, B. Meyer, J. G. Gerhartz, Ch. Duquoc, a. a. O., und auch N. Wetzel, Bemerkungen zur Unauflöslichkeit der Ehe, „Diakonia“, Heft 5, 1968, S. 274 bis 281, Wiederverheiratete in der christlichen Gemeinde, SOG, 6. 10. 69, S. 68—70).

Wenn auch unterschiedlich akzentuiert, so kommen diese Vorschläge doch in den wesentlichen Punkten überein. Alle befürworten die Wiedenzulassung zu den Sakramenten unter bestimmten Bedingungen, von denen sie das Zusammenleben wie Bruder und Schwester als grundsätzliche Voraussetzung aus bereits erwähnten Gründen für nicht gerechtfertigt halten. Desgleichen sehen alle eine „angemessene und rechtzeitige Aufklärung und Vorbereitung der Gemeinden“ als Grundvoraussetzung einer öffentlichen Zulassung zu den Sakramenten für unumgänglich an. In der Frage des kanonischen Status der Zweitehe von Katholiken bedürfte wohl die Forderung, sie „nach sorgfältiger Prüfung“ als „gültige Ehen anzuerkennen“, wenn sie „faktisch schon lange bestehen“ (SOG, a. a. O.), noch weiterer Differenzierung. B. Häring distanziert sich deutlich von diesem Weg und faßt seinen Vorschlag als „glaubwürdige Verkündigung des göttlichen Erbarmens für reumütige Sünder“ auf. Nach Ch. Duquoc darf die Zweitehe keine „Neuaufgabe des Sakraments“ sein, sondern müsse als „Toleranz“, als „Akt der Barmherzigkeit“ verstanden werden (so auch die Praxis der evangelischen Kirche heute). Eine erneute Spendung des Sakramentes „könnte seinen eigenen Sinn gefährden“, Zeichen der unzerstörbaren Treue Gottes zu sein. Dieser Auffassung widerspricht allerdings B. Bishop mit dem Hinweis, daß

es zwischen Taufe, Weihe und Ehe als Sakrament keine „einfache und univoke Parallele“ gebe und daß man dadurch Schöpfungswirklichkeit und Erlösungswirklichkeit zu Unrecht trennen würde (Divorce and Remarriage, „New Blackfriars“, August 1968, S. 588—599).

Auch in den Ansichten über die konkreten Bedingungen für eine Wiedenzulassung zu den Sakramenten herrscht bei den genannten Autoren weitgehende Übereinstimmung: 1. Die Gründe für das Scheitern der ersten Ehe (einschließlich der Schuldfrage) seien sorgfältig zu prüfen und möglichst umfassend zu klären. 2. Eine Wiederherstellung der früheren Verbindung müsse aus was immer für Gründen unmöglich geworden sein. 3. Die bestehende Zweitehe wäre ohne schweren Schaden für alle Beteiligten nicht aufzulösen. 4. Sie müsse menschlich und religiös soweit möglich „in Ordnung“ sein. 5. „Berechtigtes Ärgernis“ der Gemeinde müsse vermieden werden. 6. Der Empfang der Sakramente sei aus pastoralen Gründen dringend anzuraten.

In der Frage, was praktisch getan werden sollte, gehen die Vorschläge dahin, den Seelsorgern einheitliche Richtlinien als praktische Entscheidungshilfen an die Hand zu geben. Im Bereich einer nationalen Bischofskonferenz sollte eine Kommission gebildet werden, der ein Kirchenrechtler, Moraltheologe, ein erfahrener Seelsorger, ein Psychologe und zumindest ein verheirateter mit den Problemen vertrauter Laie angehören müßten und die solche Richtlinien auszuarbeiten und zur Prüfung besonders schwieriger Fälle bereitzustehen hätte.

B. Häring bietet darüber hinaus eine Typologie pastoraler Fälle unter dem Gesichtspunkt der bona fides: 1. Die Partner einer ungültigen Zweitehe sind *mit guten Gründen* fest überzeugt, daß die erste Ehe keine wirkliche Ehe war, können es aber im Rechtsbereich nicht beweisen. Die zweite Ehe ist zivilrechtlich und menschlich „in Ordnung“. 2. Die Partner der Zweitehe sind zwar subjektiv von der Ungültigkeit der ersten Ehe überzeugt, aber ihre Gründe sind objektiv zweifelhaft oder unzureichend. In beiden Fällen soll man sie in der bona fides belassen und entsprechend handeln. 3. Die Partner der Zweitehe wissen um die sichere Gültigkeit der ersten und die sichere Ungültigkeit ihrer jetzigen Ehe, leben mit echtem Ehemillen faktisch zusammen und sind überzeugt, zusammenbleiben zu müssen. Hier unterscheidet Häring noch einmal, ob es sich um einen unschuldig verlassenen Ehepartner handelt oder ob dieser gar am Zerbrecen der ersten Ehe schuld war. Bei echter Reue und ernstem Willen für die Zukunft sei stets die Lossprechung zu geben. Vorsicht für die öffentliche Zulassung zur Kommunion sei jedoch am Platze, wo der eine Partner die erste Ehe schuldhaft zerstört und dadurch großes Ärgernis gegeben habe.

Kurzinformationen

Die von Pôrto Alegre nach Evian bei Genf verlegte **Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes** (HK 24, 341) begann am 14. 7. 1970 mit dem inneren Zerwürfnis der 221 Delegierten aus 78 Kirchen. Die Verlegung wurde nicht gebilligt, doch auch nicht so radikal verworfen wie durch Präsident Fr. A. Schiötz selbst, der vermutlich das Problem unterschätzte, daß der LWB, zu 1/3 aus europäischen Kirchen bestehend, deshalb auch die Aufgabe hat, politische Diktaturen und Unterdrückung der Menschenrechte zu verurteilen. Die

Trennung von „religiös“ und politisch hatte bereits die vorausgehende lutherische Jugendkonferenz in Thonon bei Genf angeprangert (6.—9. 7. 70) und dem LWB „kirchlichen Kolonialismus“ vorgeworfen. Erzbischof Hélder Câmara, an dessen Sitz in Recife diese Konferenz ursprünglich tagen sollte, sagte die Teilnahme aus politischen Rücksichten ab. Aus der Bewußtseinspaltung versuchten drei Eröffnungsreferate herauszuführen. Generalsekretär A. Appel erklärte, Evian sei „kein Fluchtwinkel“, sondern der Ort, um ohne Rücksicht auf die im