

„Ich möchte behaupten, daß ein Mann nur dann beginnen kann, die innere Welt des Menschen zu erforschen, wenn er seine eigene Neurose zu dem Engel des Herrn macht, den er nicht lassen wird — er segne ihn denn.“⁵

Diese radikale Ehrlichkeit des Psychoanalytikers und des Psychotherapeuten vor sich selbst, das Eingeständnis der eigenen Schwächen und die furchtlose Bereitschaft, sich dem eigenen Untergrund zu stellen, um diese unabdingbaren *persönlichen Voraussetzungen* der Heilkunst wußten Freud und Jung, nach ihrem Briefwechsel zu schließen, auf eine geradezu schmerzliche Weise. „Wenn mit dem Wunder des zweiten Ichs, das wir durch die Brände tragen, uns die zweite Kindschaft beschieden wird“ — um mit *Hermann Broch* zu reden —, „erst dann hat die psychoanalytische Praxis ihr königliches Ziel erreicht.“⁶

Jung rechtfertigt einmal die kühne Erweiterung der psychoanalytischen Fragestellung auf die Gebiete der Astrologie, des Okkultismus, der Mythologie und der Religionspsychologie mit dem Hinweis, es komme ihm bei diesen Expeditionen in noch unerforschtes Land darauf an, verstehen zu können, „was für Geheimnisse das Unbewußte in seinen Abgründen birgt“. Auch darin zeigt sich im Blick auf Freud, die *Verschiedenheit der Arbeitsweise und der Erkenntniswege*. Aufseiten Freuds schlägt in dem vorliegenden Briefwechsel immer wieder das Bestreben durch, mit Hilfe einer kausal-analytischen Begriffssprache die seelischen Krankheitsphänomene *eindeutig* zu lokalisieren. Diesem Versuch aber widerspricht Jung beharrlich, weil ihm seine ärztliche Erfahrung rät, das Entdeckte für eine *erweiterungsfähige* Interpretation offenzuhalten. Trotz

dieses für das persönliche Verhältnis zwischen Freud und Jung entscheidenden Unterschieds läßt der Briefwechsel *von beiden Seiten* die Erkenntnis von neuen Möglichkeiten der *Ehrfurcht* anklingen. Was wir damit meinen, möchten wir abschließend mit *Thomas Mann* formulieren. In einem Vortrag aus dem Jahre 1930 sagt er, die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts charakterisierend, über die Ehrfurcht, sie „trage vertiefte Züge, denn sie ist durch das Wissen hindurchgegangen. Es ist ein Glück, daß entscheidende Fortschritte, die das Wissen vom Menschen in den letzten Jahrzehnten gemacht hat, uns erlauben, von vielem mit schon selbstverständlichem Freimut zu reden, wovor eine ältere Ehrfurcht die Augen verschließen zu sollen glaubte.“⁷

Walter Strolz

¹ Schon im Herbst 1911 sah sich Frau *Emma Jung* veranlaßt, Freud in mehreren Briefen vor der Übermacht seiner Vaterautorität zu warnen. „Sie können sich denken, daß ich durch das Vertrauen, das Sie zu Carl haben, erfreut und geehrt bin, aber es will mir fast scheinen, als gäben Sie manchmal zu viel; sehen Sie in ihm nicht mehr als nötig den Nachfolger und Vollender? Schenkt man nicht oft viel, weil man viel behalten will?“ (Brief vom 6. 11. 1911) ² Vgl. *Jungs Nachruf auf Freud*, den sich dieser schon in einem Brief vom 26. 5. 1907 ausdrücklich als von Jung verfaßt gewünscht hatte, in: C. G. Jung, *Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft*, Werkausgabe Band 15, Olten und Freiburg im Breisgau 1971, 53–62. ³ Zu diesem Sachverhalt vgl. die kritische Stellungnahme von *L. Wittgenstein*, *Gespräche über Freud*, in: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, Göttingen 1968, 73–86; ferner: *P. Ricœur*, *Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds*, in: *Concilium*, 1966, 430 bis 435. ⁴ Vgl. *C. A. Meier*, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1949; ferner: *C. J. Groesbeck*, *Der Archetypus des verwundeten Arztes*, in: *Die Heilkraft des Heiligen* mit Beiträgen von P. Sudbrack, J. Blank, P. Hünermann, E. Biser u. H. E. Schwabe, Freiburg 1974. ⁵ Veröffentlicht in: *Frankfurter Universitätsreden*, Heft 18, Frankfurt 1956, 20. ⁶ Zit. nach *H. Broch*, *Der Tod des Vergil* (dtv-Ausgabe), München 1965, 204. ⁷ Zit. nach *Th. Mann*, *Leiden und Größe der Meister*, Bibliothek Suhrkamp, Band 389, Frankfurt am Main 1974, 142.

Sonderberichterstattung Synode

Testfall oder Bewährungsprobe?

Zur Ehe-Diskussion auf der Gemeinsamen Synode

Ehe und Familie, mit Schwerpunkt Ehe, ist zweifellos ein besonders herausragendes und zugleich ungewöhnlich schwieriges Thema der Gemeinsamen Synode. Wie schwierig dieses Thema ist, demonstrierte die eintägige Debatte auf der letzten Vollversammlung in Würzburg über den Entwurf der Sachkommission IV über „Christlich gelebte Ehe und Familie“, der dort in erster Lesung behandelt wurde (vgl. HK, Juni 1974, 320). Wo liegen die hauptsächlichsten Schwierigkeiten?

Die Fragestellung

Einmal, das ist vielleicht der harmloseste, aber doch nicht unwichtigste Aspekt, in der Unübersichtlichkeit des Themas, das aus zahlreichen Einzelfragen besteht (Ehe und Sexualität, Ehe als Partnerschaft, Ehe und Familie, Sakramentalität der Ehe, Voraussetzungen und Bedingungen der Gültigkeit einer Ehe, das Problem der gescheiterten und getrennten Ehen, die besondere kirchenrechtliche Lage

der Geschiedenen und in zweiter Ehe Wiederverheirateten und ihre moraltheologische und unter dem Blickpunkt der Unauflöslichkeit dogmatisch-anthropologischen Bewertung). Von diesen stellt auch jede für sich genommen, ein Bündel von ungelösten rechtlichen, pastoralen und moraltheologischen Problemen dar. Dennoch kann auch für jede dieser Einzelfragen nur in einer logisch-strukturierten Gesamtschau eine Lösung gefunden werden. Jedes Übergewicht oder jede Isolierung eines einzelnen Problems, auch eines so sehr drängenden wie das der Geschiedenen, stört die Schlüssigkeit und Plausibilität einer Vertiefung und Klärung des gesamten Problemfeldes.

Sodann in der Tatsache, daß es sich bei all diesen Themen um Fragen handelt, die von der Kirche in einer sehr unterschiedenen Weise „definiert“ und in ihrer Rechtstradition und Gesetzgebung festgehalten werden, so daß durch sie immer Lehre und Ordnung der Kirche unmittelbar berührt werden und, wie es der Vorsitzende der Kommission IV, Prof. Franz Böckle, in einem früheren Gespräch mit dieser Zeitschrift formuliert hat (vgl. HK, Februar 1972, 70), in diesen Fragen „kaum ein Satz gesagt werden kann, ohne daß man gleich auf Barrieren des Rechts und der Doktrin stößt“.

Schließlich aber auch gerade darin, daß diese Rechts- und Lehrtradition bis hinein in die urkirchliche Praxis und ihren Niederschlag in der Heiligen Schrift so eindeutig auch wiederum nicht ist. Es gibt etwa hinsichtlich der Geschiedenen nicht nur eine unterschiedliche Tradition der Ostkirche, die von Trient nicht verurteilt, sondern wie die abendländische als schriftgemäß akzeptiert wurde. Bereits die frühe Christenheit half sich in Grenzsituationen mit „Notverordnungen“ — von den matthäischen Unzuchtsklauseln bis zum „Privilegium Paulinum“ —, die bei aller Vorsicht der Interpretation gegenüber der Radikalität und Unabdingbarkeit des Gebots der Unauflöslichkeit bei Jesus (Mk 10, 2—9), jedenfalls wenn das Gebot Jesu im strengen und eigentlichen Sinn gesetzlich verstanden wird, als Nachgiebigkeit gegenüber der von Jesus verurteilten „Herzengestarrtheit“ erscheinen oder wie im Falle des „Privilegium Paulinum“ (1 Kor 7, 15) als Vorordnung des Glaubens des einzelnen vor den Respekt vor der unabdingbaren Treueverpflichtung in der Ehe aus einer damals (angesichts einer Spiritualität der Enderwartung) verständlichen, aber in sich und heute doch problematischen Mentalität von „Auserwählten“.

Schlußendlich — dies sei hier aber nur in Parenthese gesagt — werden die Probleme auch dadurch nicht geringer, daß wir uns hinsichtlich des Verständnisses der konkret gelebten Ehe in einer *Übergangssituation* befinden, die durch unterschiedliche Verständnisse von Gemeinschaft, Gemeinde, Kirche, Sakrament, aber auch von Partnerschaft und „Emanzipation“ nicht nur bereichert, sondern auch belastet wird. Es war nicht anzunehmen (d. h. man wäre mit solcher Annahme völlig fehlgegangen), daß die Synode von solchen Belastungen verschont bleibt. Denn bei der Ehe handelt es sich nicht nur um einen Sachverhalt,

der von der Kirche mit besonderer Aufmerksamkeit und kasuistischer Genauigkeit behandelt (und gelegentlich auch reglementiert) wird, sondern auch um einen Bereich von Primärerfahrung, in den subjektive Färbungen mehr als anderswo hineinspielen. Eine für viele Christen vermutlich nicht nachvollziehbare Ehespiritualität nach dem Muster der Integrierten Gemeinde schlug in der Vorlage und in der Diskussion da und dort ebenfalls durch wie der noch nicht so recht an sein Ziel gekommene Emanzipationswille, der den primären Sozialkonnex der Ehe, der Familie mit deren konkreten Verantwortlichkeiten heißt, nicht angemessen zum Zuge brachte. Für eine christlich verstandene „Ehetheorie“ sicher ein fundamentales Manko.

War es angesichts all dieser Schwierigkeiten richtig, von der Eheproblematik — insbesondere von der Geschiedenenfrage — als Testfall dieser Synode zu sprechen? Es ist auch im kirchlich-theologischen Bereich zu einem gängigen „politischen“ Stilmittel geworden, jede Frage mit Gewicht, die kirchlich umkämpft ist, mit starker affektiver Ladung zum Testfall zu erklären. Meist zum Nachteil der Sache und der Gremien, die sie zu behandeln haben. Andere sprachen deshalb von Bewährungsprobe, bei der es darauf ankomme, daß theologische Erkenntnisse, die bestehenden Nöte und der Beitrag der nichttheologischen Wissenschaften mit den Sorgen derer zusammengebracht werden, „die die letzte Verantwortung für die Pastoral in unseren Gemeinden tragen“ (Karl Lehmann). Gemeint waren damit die Bischöfe. Dies war ein vermittelndes Wort in einer harten Phase der Diskussion. Zweifellos war und ist die Ehediskussion eine Bewährungsprobe nicht nur nach einer Seite hin oder auf einer Ebene, zwischen Bischöfen und Synode: denn besonders in der Geschiedenen-Frage gibt es nicht nur die Notlage derer, die in zweiter Ehe leben und deswegen von den Sakramenten der Kirche ausgeschlossen sind, sondern auch eine *Notlage der Kirche*, die einerseits darauf zu achten hat, daß das Gebot Christi von der Ehe als unaufhebbarer Treueverpflichtung nicht verwässert wird, die aber andererseits sich prüfen muß, ob sie nicht durch Strenge gerade in der Frage der gescheiterten Ehen übertreibt, indem sie diesen „Schuld tatbestand“ gegenüber allen anderen „privilegiert“ und dann, am Rande ihrer gesetzlichen Möglichkeiten angekommen nach „Konzessionen“ und „Auswegen“ suchend, selbst in Gefahr gerät, das Gebot in seiner Substanz unglaubwürdig zu machen. Diese Situation in aller Deutlichkeit zu erkennen, die Doktrin so zu vertiefen und die Gesetze der Kirche so zu ändern, daß übermäßiger und einseitiger Rigorismus abgebaut, die Sache selbst aber besser verstanden und auch wieder überzeugender gelebt wird, ist sicher eine der vorrangigen Aufgaben der Kirche heute. Insofern ist das Ergebnis wohl nicht so sehr als Test einer regionalen Synode anzusehen, der durch das geltende Kirchenrecht enge Grenzen gesetzt sind, eher schon als Test für die Offenheit und den Mut der Gesamtkirche, nicht nur da ein Ventil zu schließen und dort ein neues zu öffnen, son-

den den Gesamtkomplex theologisch zu vertiefen und rechtlich neu zu ordnen. Daß das, was man bisher über die Reform des Eherechts innerhalb der gegenwärtigen laufenden Kodexreform weiß (wir werden in einem der nächsten Hefte darüber berichten), nicht sehr ermutigend wirkt, sei hier nur nebenbei bemerkt.

Was wollte die Vorlage?

Die Gesamtzielsetzung der Kommissionsvorlage war so, wie sie für die erste Lesung abgefaßt wurde, gar nicht so leicht auszumachen. Sie glich einem Haufen Mosaiksteine, deren Bedeutung und Wert man zwar erkennen, deren Position in einem Gesamtbild man aber schwer einschätzen konnte. Das hing mit der Themenstellung dieser Kommission bzw. mit deren Durchführung zusammen. Am Produkt war deutlich erkennbar, wie sehr zusammengehörige Gedankengänge auseinandergerissen und dann — infolge *Integrationsverpflichtungen und Kürzungsaufgaben* — wieder nur notdürftig zusammengefügt wurden. Nach dem ursprünglichen Themenkatalog waren der Kommission drei Themen gestellt: 1. Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität, 2. Sorge der Kirche um Ehe und Familie, 3. Wünsche und Vorschläge für die Reform des kirchlichen Eherechts. Weisungen zur Strukturierung dieser Thematik gab es nicht. Die Kommission verfolgte ursprünglich den Plan einer Gesamtschau nach dem Muster der EKD-Denkschrift über Ehe und Sexualität aus dem Jahre 1971. Das Ergebnis der Gruppenarbeit führte dann bereits zur Zersplitterung. Am frühesten zu Rande kam eine Arbeitsgruppe mit der Einzelvorlage über „die Sorge um Gescheiterte, Geschiedene und ohne kirchliche Trauung Wiederverheiratete“, die nach langwierigen kommissionsinternen Auseinandersetzungen im Januar 1972 von der Gesamtkommission verabschiedet wurde.

Auf der gleichen Sitzung hatte die Kommission drei weitere „Papiere“ beschlossen: 1. Sinn und Gestaltung der menschlichen Sexualität, 2. Christlich gelebte Ehe und Familie, 3. Besondere Probleme und Aufgaben unverheirateter Christen. Kürzungszwang und die Auflage der Zentralkommission resp. der Bischofskonferenz, das *Geschiedenen-Papier* in die *Ehe-Vorlage* zu integrieren, führten zu weiteren Umstellungen. Was vom Komplex Unverheiratete (übrigens ein Thema, über das sich angesichts der ungeheuer großen Gefahr der Vereinsamung Alleinstehender die kirchliche Pastoral viel zu wenig Gedanken macht) Bezug zum Thema Sexualität hatte, wurde in das Arbeitspapier Sexualität eingearbeitet. Die Substanz des *Geschiedenen-Papiers* wurde in die *Ehe-Vorlage* übernommen. Die dadurch entstandenen Lücken und Nahtstellen merkte man der *Ehe-Vorlage* noch allzu deutlich an. Eine Trennung zwischen Sexualität (Arbeitspapier) und Ehe (Vorlage) hatte zwar den Vorteil, daß über die Sexualproblematik, besonders über so Heikles wie Homosexua-

lität und sexuelle Entwicklung und Einübung im Wachstums- und Jugendalter offener, ungeschützter und auch kompetenter als in einer knappen Vorlage gehandelt werden konnte. Aber da Ehe und Sexualität, wie immer man die Verselbständigung der Sexualität in oder gegenüber der Institution Ehe psychologisch, ethologisch und moraltheologisch einschätzt, nun einmal engstens aufeinander bezogen sind und die Fragen der Prokreation (Familienplanung) dennoch als ein noch unbewältigter moraltheologisch-pastoraler Tatbestand in die *Ehe-Vorlage* einbezogen werden mußte, fehlten dem dortigen Kapitel 2 (Familie und Sexualität) zwar nicht das Knochengerüst, aber das notwendige Fleisch. Vielleicht war es auch darauf zurückzuführen, daß man sich in den Kernaussagen zur *Empfängnisverhütung* sehr zum Mißfallen vieler Bischöfe auf den lapidaren Satz beschränkte: „Die Wahl der Methoden der Empfängnisverhütung fällt in die Entscheidung der Ehegatten. Die verantwortliche Entscheidung über die Zahl der Kinder und Methode der Empfängnisregelung darf nicht von egoistischen Motiven bestimmt sein.“ Da „egoistische“ Motive ja nicht die Zahl der Kinder, sondern auch das Sexualverhalten der Partner bestimmen können, hatte es wohl einiger Hinweise auf sittlich verantwortetes sexuelles Verhalten in der Ehe bedurft und noch mehr einer Aussage über das gewandelte Verständnis der Rolle der Sexualität in der konkret gelebten Ehe.

Nachgefecht zu „*Humanae vitae*“

Entstanden ist darüber eine ausgiebige Debatte über „*Humanae vitae*“, über die sog. Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe zur Geburtenregelungszyklika und über die objektiven Kriterien in der Anwendung von Empfängnisverhütungsmethoden (medizinische und psychische Verträglichkeit, Rücksicht auf den Partner etc.). Diese Diskussion nahm sogar gefährliche Züge an, da Anträge bischöflicher Herkunft nicht nur auf eine Verdeutlichung der Vorlage in dieser Richtung zielten, sondern praktisch auf einen Rückzug hinter die Königsteiner Erklärung auf „*Humanae vitae*“ selbst. Der Bischof von Augsburg, *Josef Stimpfle*, wünschte in den Anträgen 429 und 430 nicht nur (in einer guten Form) eine *positive Würdigung der Sexualität* für das Verhältnis der Partner zueinander, sondern auch eine *Präzisierung der Methodenfrage in Richtung Lehramt*. Er zitierte zwar „*Gaudium et spes*“ und nur verstohlen „*Humanae vitae*“: „Die christlichen Ehegatten sind sich in dieser Frage bewußt, daß sie nicht nach eigener Willkür vorgehen dürfen (*Gaudium et spes*, Art. 50), sondern sich in ihrem Gewissen am göttlichen Gesetz ausrichten müssen. Sie hören auf das Lehramt der Kirche, das dieses göttliche Gesetz im Lichte des Evangeliums authentisch auslegt (ebenda).“ So gehen die gläubigen Ehegatten sicher, daß ihre verantwortliche Entscheidung über die Zahl der Kinder und Methode der

Empfängnisverhütung nicht von egoistischen Motiven bestimmt wird.“ Die Stoßrichtung war also klar. Eine indirekte Desavouierung der Königsteiner Erklärung wurde jedoch abgewendet. Prof. von Eiff versuchte die Zweifelnden nicht nur von der Naturwidrigkeit der Methode Knaus-Ogino zu überzeugen. Er stelle aus anthropologischer Sicht klar, daß „Methoden der Empfängnisverhütung, indem die Vereinigung von Samen und Ei verhindert wird, auch im geschulten Gewissenserlebnis der Eheleute nicht gegen die Natur (sind), sofern durch die angewandte Methode keiner der beiden Partner verletzt oder in seiner Liebesfähigkeit beeinträchtigt wird“.

Prof. Karl Rahner wollte (in seiner einzigen Intervention dieser Vollversammlung) geklärt haben, daß man die Königsteiner Aussage über das *Gewissensurteil in den Fragen der Empfängnisregelung* nicht nur im Sinne eines zu respektierenden Urteils eines irrigen Gewissens, das zwar falsch, aber bona fide handle, verstehen könne, sondern ebenfalls als Urteil, das auch „sachlich richtig ist“. Weihbischof Joseph M. Reuß (Mainz) zielte in dieselbe Richtung: „Katholische Eheleute würden sich wehren, wenn sie nur aus irrigem Gewissen die Empfängnis sittlich erlaubt verhüten könnten.“ Und Reuß (seinerzeit selbst Mitglied der päpstlichen Kommission für Bevölkerungs- und Geburtenregelungsfragen) gab in einem Vergleich zwischen „*Humanae vitae*“ und „*Gaudium et spes*“ zugleich Wegweisung für die Vorbereitung der zweiten Lesung: „*Humanae vitae*“ mache vor allem „biologische Zielpunkte“ geltend, während „*Gaudium et spes*“ in Art. 50 und 51 (ersteren hatte auch Bischof Stimpfle mit Blickrichtung auf das Lehramt zitiert) auf die „objektiven Kriterien“ verweist, „die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren“ (Art. 51). „Diese aus der menschlichen Person und ihren Akten abgeleiteten Kriterien und nicht eine aus einer Verkürzung der Konzilsaussage resultierende Vorbetonung biologischer Gesichtspunkte sollten in der zweiten Lesung unserer Vorlage bei der Behandlung der objektiven Kriterien eingearbeitet werden.“

Auf diese Weise gab es eine erstaunlich engagierte und mit Niveau geführte Debatte über Empfängnisregelung. Wie brisant das Problem (vornehmlich wohl unter Autoritätsgesichtspunkten) immer noch war, zeigte nicht nur der Antrag Stimpfles, sondern auch die Hartnäckigkeit, mit der die Bischöfe auf ihren Verweisen auf „*Gaudium et spes*“ und auf die „Königsteiner Erklärung“ insistierten, und die sehr freundlich und werbend vorgetragene Schlußbemerkung Kardinal Döpfners am Ende der Vollversammlung über die verständnisvolle Reaktion des Papstes, als der Kardinal seinerzeit Paul VI. die Königsteiner Erklärung überbrachte. Aber trotz einiger guter Anträge (u. a. von Weihbischof Grosse) zum Thema Sexualität und Familie und trotz zweimaligen Ermunterns durch den

Kommissionsvorsitzenden Böckle, sich auch verstärkt der Gesamthematik Sexualität und Ehe anzunehmen, blieb es bei dieser Debatte. Nach Kenntnis des Arbeitspapiers der Kommission und der ausgewogenen Darstellung in der Bischofserklärung über Fragen der Geschlechtlichkeit (vgl. HK, Juli 1973, 338 ff.) mochte niemandem der Sinn danach stehen. Dennoch wurde hier ein noch gar nicht bewältigter Gegenstand wieder einmal halbiert und eine offene Debatte wegen eines Nebengefechts verpaßt.

Ehe als Partnerschaft und Institution

Am profiliertesten waren die Aussagen der Vorlage zu dem ursprünglichen Themenpunkt „Wünsche und Vorschläge zur Reform des Eherechts“, auch wenn diese größtenteils eigentlich nicht als unmittelbarer Beitrag zur Codexreform, sondern als seelsorgliche Hilfe im Sinne einer pastoralen Fortschreibung des Rechts verstanden wurden. Es handelte sich zunächst um die beiden Voten „zur zivilrechtlichen Ehe von Katholiken“ und „zur Überprüfung der Feststellung des Nichtbestehens einer Ehe“ im Schlußteil der Vorlage.

Das erste: „Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland bekräftigt mit ihrer Erklärung über die ‚Christlich gelebte Ehe‘ die unaufgebbare Einheit von Ehe und Ehesakrament. Sie sieht diese Einheit durch verschiedene Tendenzen zunehmend bedroht. Immer mehr in der katholischen Kirche Getaufte verzichten auf den kirchlichen Eheabschluß, weil sie keinen Kontakt mehr mit der Kirche haben oder haben wollen. Es kommt nicht selten vor, daß der kirchliche Eheabschluß nur aus äußerlichen Gründen ohne innere Bejahung des Sakramentes begehrt wird. Es gibt auch katholische Christen, die am kirchlichen Leben teilnehmen, aber nur bürgerlich-rechtlich heiraten. In der Sorge um die Einheit von Ehe und Ehesakrament bekräftigt die Synode die Bedeutung der kirchlichen Eheschließung (Formpflicht) und empfiehlt die ernsthafte Prüfung der Notwendigkeit von Trauaufschub oder -verweigerung. Aus dieser Sorge bittet sie auch den römischen Bischof, Papst Paul VI., zusammen mit der Bischofssynode zu prüfen, ob die *bürgerlich-rechtlich geschlossenen Ehen* von Katholiken, die trotz aller pastoralen Bemühungen keinen Kontakt zu ihrer Kirche haben oder haben wollen, als Ehen betrachtet werden können, die zwar die Wirklichkeit des Sakramentes nicht erreichen, aber in ihrer personalen und rechtlichen Wirklichkeit darauf besonders hingeordnet bleiben.“

Das zweite: „Die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland hält an der Unauflöslichkeit der Ehe fest. Sie nimmt aber auch zur Kenntnis, daß heute in den Gemeinden und unter Theologen um die Frage gerungen wird, ob die Kirche nicht die Vollmacht habe, festzustellen, daß eine fortdauernde eheliche Untreue eine Ehe de facto beendet. Daher bittet die Synode den römischen Bischof, Papst Paul VI., zusammen mit der Bischofs-

synode zu prüfen, ob im Geist der Freiheit des Evangeliums unter Berufung auf die matthäischen Unzuchtakzesse (Mt 5, 32; 19, 9) und die paulinische Entscheidung (1 Kor 7, 12–16), auch im Blick auf die Praxis der Ostkirche, das bestehende Kirchenrecht geändert und trotz ihrer Versöhnungsbereitschaft alleingelassenen Gläubigen eine neue Ehe in der Kirche eröffnet werden kann.“ Schließlich unter dem Titel „Hilfen für das Seelsorgliche Gespräch“, im Kernstück der Vorlage festgehaltenen Voraussetzungen für die Wiederezulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. „Maßgebliche Voraussetzung“ dafür soll sein, „daß eine Rückkehr zum Partner der ersten Ehe nicht möglich ist und eine sittliche Verpflichtung gegenüber dem Partner (und den Kindern) der gegenwärtigen Ehe das Festhalten an dieser Bindung begründet, der Wille zu dauerhaftem Zusammenleben nach der Ordnung der Ehe besteht und sich bereits bewährt hat, die Bereitschaft gegeben ist, begangene Schuld unter die Vergebung Gottes zu stellen und eine fortbestehende Verantwortung gegenüber dem ersten Partner und den Kindern aus dieser ersten Ehe nach Kräften zu erfüllen“.

Weniger profiliert und in ihren Voraussetzungen undeutlich erschienen in einer „Mischung von Situationsbeschreibung und Werturteilen“ (Weihbischof Grosse) die einführenden Passagen der Vorlage und auch die Aussagen über die Kriterien einer christlichen Ehe. In der Einleitung fehlte eine realistische Gesamtschau der Ehe und ihrer Voraussetzungen, dafür gab es Teilaussagen, die in der Diskussion (z. B. durch Kardinal Volk, Minister Hans Maier, Staatsanwalt Bayerlein, Prof. Lehmann) kräftig relativiert wurden. Bestritten wurde z. B. gleich die erste Feststellung: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution ‚Die Kirche in der Welt von heute‘ die lange Zeit in Welt und Kirche vorherrschende einseitige Betonung der Ehe als Institution zur Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft nicht weitergeführt. Korrigiert wurde auch die damit verbundene, vorwiegend rechtliche Sicht der Ehe als vertraglicher Institution sowie die stark patriarchalisch bestimmte Rollenverteilung von Mann und Frau. Die Konzilstexte knüpfen an die Aussagen der Heiligen Schrift über die Ehe als Liebesbund an.“ Prof. Lehmann konnte gegenüber der vermuteten Einseitigkeit der Darstellung der Ehe zwecke in der kirchlichen Tradition auf den römischen Katechismus verweisen: („Der erste Grund, warum Mann und Frau die eheliche Verbindung eingehen, ist die Gemeinschaft zwischen den Geschlechtern selbst“) und sogar auf „das wenig gelesene, aber vieldiskutierte“ Rundschreiben „Casti Conubii“, das in Nr. 24 unter Bezugnahme auf den römischen Katechismus feststellt: „Die gegenseitige innere Formung der Gatten . . . kann man als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen.“ Demgegenüber sei die Vorlage selbst „verhängnisvoll, ja erschreckend einseitig, in dem sie vom Kind als einem wesensgemäßen Ziel . . . der ehelichen Gemeinschaft kaum redet“, und wenn, dann

sozusagen nur negativ im Zusammenhang mit der Familienplanung: Tatsächlich kommt die Familie (und damit das Kind) erst relativ spät zum Zug mit dem gestelzten Satz: „Ehe erweitert ihren Lebenskreis in die verantwortlich geplante Familie.“ Sehr nachdrücklich wurde bemängelt, man sehe in der Ehe zu sehr nur „Machbares und Planung und zu wenig das Kind als Gabe und Geschenk“. Im Abschnitt 2.1 „Familie unter Christen“, der mit dem sicher nicht sehr ehespezifisch gemeinten Bibelzitat beginnt „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind . . .“ beschränkte sich die Vorlage bezüglich des Kindes auf den einen, sicher notwendigen Satz: „Für Mensch und Gesellschaft hat die Familie in ihrem Dienst am Kind eine Aufgabe, die durch keine andere Einrichtung gleichwertig zu leisten ist.“ Aber erschöpft sich das Verhältnis zum Kind im Dienst an der Gesellschaft? Das wollte man offenbar nicht sagen, aber die Formulierung klang nach Verzwecklichung von Kind und Familie, zumal in der nächsten Passage gleich zur Familienplanung übergeleitet wird. Im Abschnitt über die Geschiedenen fand sich „nicht ein einziges Wort zur Situation der Kinder“ (Prälat Erich Klausener).

Nicht eigentlich abgelehnt, aber als einseitig empfunden wurden Aussagen wie: „Dieser biblischen Sicht (der Ehe als Liebesbund) kommt das in der gegenwärtigen Gesellschaft sich durchsetzende Leitbild der partnerschaftlichen Ehe.“ Man fragte (Kardinal Volk, Prälat Klausener, Minister Maier u. a.), ob man denn im Blick auf Partnerschaft nicht die institutionelle Seite der Ehe und ihre soziologisch-zwischenmenschliche Realität unterschätze. Die Vorlage mache es sich „mit der Zurückdrängung institutioneller Elemente im Verständnis der Ehe zu leicht“ (Kardinal Volk in seiner offiziellen Stellungnahme im Auftrag der Bischofskonferenz). Das institutionelle Element komme nicht von außen dazu, „Rechtselemente kommen vielmehr aus dem Kern der Ehe als personale Hingabe selbst“. Kardinal Höffner bezeichnete den Ehevertrag als „die juristische Übersetzung des Begriffs Liebe“. Man könne die Ehe nicht bloß partnerschaftlich und psychologisch deuten. Hans Meier warnte vor einer zu starken Spiritualisierung der Ehe, witterte deutschen Idealismus und 19. Jahrhundert und führte die Autoren der Vorlage und die Diskussion durch Anschaulichkeit auf den Boden der Realität zurück, als er von der Ehe als „einer Vereinigung von Gegensätzen . . . einem Ausgleich oft harter Art zwischen personalen Werten, sozialen und ökonomischen Gegebenheiten, Traditionen und all dem“ sprach. Ob das Abstellen auf subjektiv Persönliches denn einer Zeit so sehr angemessen sei, „die Ehe ganz stark unter äußeren Bedingungen und Beschränkungen erfährt, beginnend von der Wohnungssuche junger Menschen bis hin zu Fragen der Steuer und des Kindergeldes“. Die Vorlage relativierte ihre Option für die Partnerschaftsehe allerdings selbst, wo sie die Ehe als Widerspiegelung des Menschen in unserer Leistungsgesellschaft schilderte, in der

die Familie häufig nur noch als „Startrampe“ für die berufliche Karriere von Mann und Kindern gelte (bei bißchen arg einseitig auch dies, man merkte beim ganzen Thema Institution — Partnerschaft fehlte der soziologische Part) und von der „*Isolierung der partnerschaftlichen Ehe in der Kleinfamilie*“ sprach. Dennoch konnte der Eindruck entstehen, die Vorlage folge mit ihrer Wertung von Partnerschaft und Emanzipation ihrerseits auf dem Wege zu einer gemüthhaften Verherrlichung der durch isolierte Partnerschaft nicht nur geforderten, sondern häufig auch überforderten Kleinfamilie. Die Tendenz zur „privaten“ Partnerschaft stand jedenfalls in einem spannungsreichen Verhältnis sowohl zum Dienst der Familie an der Gesellschaft wie zur Gemeindebindung einer christlich und sakramental gelebten Ehe. Und ein wenig hatte man den Eindruck, das Gemeindeverständnis sei seinerseits etwas zu deutlich nach dem Bilde dieser „privaten“ Partnerschaft gezeichnet gewesen.

Die sakramentale Dimension der Ehe: Voraussetzungen und Konsequenzen

Damit ist der nächste Diskussionspunkt angesprochen: die Frage nach der *Sakramentalität* der Ehe. Es war zweifellos der theologischste Teil der Debatte und wurde fast ausnahmslos von Fachtheologen aus dem Plenum (Lehmann, Kasper, Bertsch), Kommission IV (Böckle, Pesch, Breuning) und aus der Bischofskonferenz (Kardinal Volk) bestritten. Die Vorlage sah die Sakramentalität der Ehe in starkem Bezug zur Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden in der Ortsgemeinde. Schon in die Bestimmung dessen, was eine christliche Ehe ihrem Wesen nach ist, ging dieser Bezug deutlich mit ein: Im Einführungssatz wurde festgestellt: „Christliche Ehe ist in Glaube, Hoffnung, Liebe gelebte Ehe, sie ist in christlicher Gemeinde als dem konkreten Ort der Erlösung und des Heils gelebte Ehe.“ „Christliche Eheleute“, so heißt es im Text weiter, „dienen mit ihrer Ehe und Familie dem Aufbau und Auftrag der Kirche; so leben sie ‚nicht sich selbst‘, sondern ‚für den Herrn‘ (Röm 14, 7).“ Grundgelegt ist diese sakramentale Sicht der Ehe in den konziliaren, innerhalb der deutschen systematischen Theologie (Sammelroth, Rahner) entwickelten theologischen Topos von der *Kirche als Ursakrament*: „Die christliche in kirchlicher Gemeinschaft gelebte Ehe ist sakramentale Ehe kraft ihrer Verwurzelung im ‚Grundsakrament‘ Kirche. In ihm ist die erlösende Gnade Christi in vielen Zeichen gegenwärtig, besonders erfahrbar in der Liebe der Christen. Eines der sakramentalen Zeichen ist die eheliche Liebe.“ Die Ehe ist „Sakrament in der Gemeinschaft der Glaubenden, wo die Eheleute in ihrem Leben und Tun von der Gnade Christi getragen werden und ihnen die unverbrüchliche Treue Gottes zugesprochen ist“. Es „wird begonnen“ mit dem „im Angesicht der Kirche verpflichtend ausgetauschten Ja-Wort zur gleichberechtigten, dauerhaften und ausschließlichen

ehelichen Lebensgemeinschaft“ als öffentlich gesetztem Zeichen. Die starke (konstitutive) Stellung, die die *Ortsgemeinde* in der Grundlegung der Sakramentalität erhält, hat ihre Folgen für das Verständnis der Unauflöslichkeit („Die Gemeinschaft der Glaubenden, in der sich die Christen seit ihrer Taufe dem Gebot Christi unterstellt haben, verwirft die Ehescheidung als Ausdruck von Untreue und Unglaube“) und die Verantwortung der Kirche für den Eheabschluß: „Die Gemeinde darf nicht das Ja-Wort von Partnern entgegennehmen, die nicht in ihrer Mitte den ernsthaften Willen bekunden, sich dem Gebot des Herrn in freiem Gewissen zu verpflichten und sich von der Gemeinde in dieser Verpflichtung stärken und mahnen zu lassen.“ Ohne die Übernahme einer solchen Verpflichtung sei eine kirchliche Trauung nicht möglich. Wenn nun kirchlich im Sinne von sakramentaler Eheschließung nicht möglich ist, so solle die Kirche doch eine „im Sinne bürgerlich-rechtlichen Ordnung eingegangene Verbindung in ihrer rechtlichen und personalen Wirklichkeit als Ehe achten“. Von daher das schon zitierte Votum an den Papst, die bürgerlich-rechtlichen Ehen von Katholiken, die keinen Kontakt zur Kirche haben, bei gleichzeitiger Betonung der Formpflicht für die sakramentale Ehen, als gültige Ehen zu betrachten.

Daß vor allem gegen die *Schlußfolgerungen* Widerstand angemeldet würde, war zu erwarten. Das Votum verfiel wie das über das Nichtbestehen einer Ehe dem Verdikt der Bischöfe, die es in sich widersprüchlich fanden und unter Berufung auf Art 13, Abs. 3 des Statuts eine Beschlußfassung der Synode darüber ablehnten. Das Vorergebnis, mit dem das Plenum konfrontiert wurde, war bereits ein (recht unbestimmter) Kompromiß. Die Kommission strich dieses Votum nicht einfach, sondern versprach (und fand dafür die Zustimmung des Plenums) eine Neuformulierung des ganzen Komplexes, „um in Übereinstimmung mit der deutschen Bischofskonferenz zu einer deutlicheren und verständlicheren Aussage zu kommen“. Das Plenum selbst konnte hier nur auf das Problem hinweisen, das die Vorlage mit unzulänglicher Begründung lösen wollte: Sehr hartnäckig tauchte die Frage auf (*Haberl, Fell, Werners*), ob Paare, die keinerlei Bezug zu Glaube und Kirche erkennen lassen, kirchlich getraut werden sollen, ob hier die Stufe des Sakraments erreicht oder dieses nicht vielmehr mißbraucht werde (Prof. Ludwig Bertsch). Zugleich mußte die für die Kirche nicht weniger beklemmende Frage beantwortet werden, ob Zivilehen von Katholiken, um *Mißbrauch* auszuschließen (kirchliche Trauung nach geschiedener Zivilehe), nicht als für Katholiken gültige Ehen anerkannt werden sollten (*Haberl, Fell*). Das Beispiel vom Mann, der seine Frau mit sechs Kindern nach zehnjähriger Zivilehe im Stich läßt und, als ob da ein ehewidriges Verhalten nicht vorläge, in zweiter Ehe kirchlich getraut wird, machte die Runde. Und ein in Scheidungssachen erfahrener Richter zeigte, wie Scheidungspaare katholischer Herkunft, die beim Versöhnungstermin auch auf die kirchlichen Konsequenzen hingewiesen wur-

den, erklärten, da könne nichts passieren, man habe sich vorsichtshalber nur zivil trauen lassen (Fell). Daß hier mehr Redlichkeit realisiert werden muß, war einsichtig. Ein Modus der Dispens von der Formpflicht bei praktisch ungläubigen Getauften, die deren Ehe ernst nimmt und zugleich den Mißbrauch des Sakramentes ausschließt, müßte wohl langfristig zu finden sein.

Wenn man auf diesem Weg jetzt dennoch nicht vorankam, so war daran sicher die Angst schuld, hier außerhalb kirchlichen Einwirkens eine zweite, „nichtsakramentale“ Kategorie von Ehen von Getauften zu schaffen (Weihbischof *Reinhard Lettmann* sah bereits drei Formen von Ehe heraufziehen: die zivilrechtlich, nichtsakramentale Ehe von Katholiken, die sakramentale Ehe und die nachsakramentale Ehe von Geschiedenen). Hinderlich war aber auch das etwas partikulare, in seinen Voraussetzungen nicht durchgearbeitete *Sakramentsverständnis* der Vorlage, auf dem das Votum aufbaute. Prof. Boeckle selbst räumte (allerdings unter dem Widerspruch des Teils der Kommission, dem die Haupturheberschaft zufiel) ein, man habe sich hinsichtlich des Votums „nicht in richtiger Form artikulieren können“ und man wisse an Hand des Papiers „nicht so ganz sicher, ob die konkrete Gemeinde konstitutive Kraft für die Sakramentalität hat“. Dieser wunde Punkt konnte auch durch die erklärenden Interventionen von Kommissionsmitgliedern, die sich dafür besonders engagiert hatten (Prof. Pesch, Prof. *Wilhelm Breuning*), nicht geheilt werden. Die von der Vorlage propagierte enge Gemeindebundung galt als ideologisch überzogen und realitätsfern, wenn nicht gar als Beeinträchtigung der Ehe als Grundgestalt einer Gemeinschaft von Getauften. Der Bezug Sakrament—Glaube ging für die Vorlage offenbar problemlos über in den Bezug Glauben — Kirche — sicher keine Verfälschung, wohl aber eine Verengung des Glaubens auf Ekklesiologie. Prof. Kasper sah in diesem Verständnis der Sakramentalität eine Entwertung der Taufe und nannte (ähnlich wie Kardinal Volk) die *Erhöhung der Bedingungen für eine sakramentale Ehe* einen „rigoristischen Standpunkt, der in der Konsequenz nicht zu größerer Freiheit, sondern zu Gesetzlichkeit führt“. Kardinal Volk bemängelte als Sprecher der Bischofskonferenz, daß die spezifisch sakramentale Qualität der in das christologische Geheimnis aufgenommenen Schöpfungsordnung im Verständnis der Ehe nicht hinreichend zum Tragen kommt: „Die Ehe ist ein Bund zwischen den beiden Eheleuten, und dieser eine personale Bund wird durch die eine Gnade der sakramentalen Ehe spezifisch qualifiziert.“ Dieses christologische Element komme in der Vorlage nicht zum Zug. Und Professor Lehmann plädierte dafür, die Sakramentalität in ihrem „Lebenswert“ besser zu verdeutlichen: als Nachfolge auch im Zeichen des Kreuzes. Die Diskussion erbrachte so zweifellos eine wesentliche Vertiefung der sakramentalen Dimension der Ehe. Mit der Ausklammerung der Frage der zivilrechtlichen Ehe von Katholiken haben es sich angesichts der pastoralen und

rechtlichen Dringlichkeit der Frage manche Theologen aber wohl doch zu leicht gemacht. Und vermutlich hat hier die Synode die Chance eines klar formulierten Votums mit weniger partikulärer theologischer Begründung, als sie die Vorlage mit ihrer Identifizierung von Grundsakrament und Ortsgemeinde zu geben vermochte, vertan.

Hilfen für Geschiedene

Die Frage, wie der kirchliche Status von Geschiedenen, die eine Zweitehe eingegangen sind, kirchlich zu beurteilen und wie diesen seelsorglich zu begegnen sei, beherrschte nicht nur die Spezialdebatte zu den zitierten Passagen über das Votum zur Feststellung des Nichtbestehens einer Ehe und über die in der Vorlage vorgeschlagenen Kriterien für die Wiedenzulassung zu den Sakramenten. Trotz wiederholter Bitte des Kommissionsvorsitzenden, Prof. Böckle, in der Generaldebatte, die anderen Aspekte (Ehe und Sexualität, Sakramentalität usw.) nicht zu vernachlässigen, war auch die Generaldebatte zu gut 80 Prozent von der Geschiedenen-Frage bestimmt. Bestritten wurde die Debatte im wesentlichen von drei Gruppen: 1. von den Seelsorgern und Praktikern der Pastoral, die die eigene Not und die Erwartungen der Betroffenen formulierten und nach einer Regelung riefen, die die Zulassung zu den Sakramenten möglich macht (zu ihnen gehörten auch einzelne Bischöfe); diese argumentierten im wesentlichen auf der Linie der Vorlage; 2. von Theologen, vor allem von Systematikern, die zwar das Anliegen, pastorale Hilfe zu schaffen, bejahten, aber eindringlich vor einer *Abschwächung des Prinzips der Unauflöslichkeit* warnten (Lehmann, Kasper); 3. von Juristen kirchlichen und profanen Rechts, die, von ihrem jeweiligen Rechtsstandpunkt und ihrer Prozeßerfahrung aus, sich vor allem mit den „Ausnahmefällen“ beschäftigten, in denen die Kirche Ehen auflöst resp. für auflösbar erklärt (*Flatten, Fell, Bayerlein*). Sie, wie einzelne Vertreter psychologischer Disziplinen (z. B. Frau *Strätling-Tölle*), widmeten einen Teil ihrer Interventionen auch den kirchlichen Nullitätserklärungen und der Frage, ob die Kriterien bzw. die Gründe für die Nichtigkeit einer Ehe unter den heutigen Lebensbedingungen (mangelnde psychisch-menschliche Reife) erweitert werden sollten.

Zu behandeln waren im wesentlichen drei Fragen: a) Was bedeutet Unauflöslichkeit der Ehe theologisch und ethisch, und wie verhält sich dieses Gebot zur realen Möglichkeit des Scheiterns von Ehen? b) Welche Notordnungen sind im Falle von rechtlich ungültigen oder von menschlich gescheiterten Ehen möglich und praktikabel? c) Können in Zweitehe lebende Geschiedene unter anderen Bedingungen, als sie das gegenwärtige Recht kennt (Auflösung des neuen ehelichen Verhältnisses, Leben wie Bruder und Schwester), zu den Sakramenten zugelassen werden? Im Ergebnis schlug sich fast nur der dritte Punkt nieder. Der zweite Punkt war durch den *Einspruch der Bischöfe* zum Votum

über das Nichtbestehen einer Ehe begrenzt, und für die Diskussion des ersten Punktes hielten viele die Synode nicht für kompetent. So reichte es nicht einmal zur Bestandsaufnahme über das Prinzip der Unauflöslichkeit und die Notordnungen, die die Verkündigung des Prinzips in Schrift, Tradition und Recht begleiten. Gemessen an den nicht geringen *Widersprüchen zwischen dem Verständnis der Ehe und der kirchenrechtlichen Praxis* und an der Reformbedürftigkeit des gesamten Eherechts, war die Selbstbescheidung der Synode (und die daraus notwendig folgende Einseitigkeit der Diskussion) zwar verständlich, aber doch auch problematisch. Nachdem die Kommission auf bischöfliche Forderung hin selbst die ersatzlose Streichung des Votums „zur Überprüfung der Feststellung des Nichtbestehens einer Ehe“ beantragt und das Plenum, ohne einen ernsthaften Versuch, die hinter dem unglücklich formulierten Votum liegende Problematik (rechtliche Unauflöslichkeit — Zerstörung der Ehe als Lebensgemeinschaft) aufzuzeigen, dieser Streichung zugestimmt hatte, blieb als handfestes Resultat beim Komplex Unauflöslichkeit — Geschiedene nur noch die Umwandlung der Ausführungen über die Zulassung von wiederverheiratet Geschiedenen zu den Sakramenten in ein *Votum an den Papst*.

Da wir diesen Punkt bereits in unserem Gesamtbericht über die Vollversammlung ausführlich dargestellt haben (vgl. HK, Juni 1974, 318), bleibt hier nur der vielleicht nicht ganz überflüssige Hinweis, daß sich nicht alle Mitglieder der Kommission und des Plenums mit dieser Umwandlung abfinden wollten: Bis in Rom über ein solches Votum entschieden wird, vergehe viel Zeit. Das Geschiedenen-Problem brenne aber nicht nur den unmittelbar Betroffenen, sondern vor allem den Seelsorgern unter den Nägeln. Skeptisch war man wohl auch hinsichtlich der Eingabe selbst. Man war sehr dafür, daß das Votum mit gutem theologischem Gepäck versehen wird (*P. Schlösser*), aber eine Darstellung der Argumente für und wider schien als theologisches Begleitmaterial entschieden zu wenig zu sein. Man wollte Rom schon etwas mehr bedrängen. Durch Zustimmung zu dem Antrag 491 (*Evi Mayer*) wurde wenigstens sichergestellt, daß nicht nur die theologischen Anträge von Lehmann und Kasper, sondern auch die von der Kommission erarbeiteten Kriterien für die Wiederzulassung zu den Sakramenten selbst Grundlage des Votums nach Rom werden. Aber es gab auch noch *grundsätzliche* Bedenken gegen die Umwandlung dieser Materie in ein Votum. Prof. Bertsch zog Parallelen zur Frage der Eucharistiegemeinschaft. Auch dort habe man gemeint, die Synode könne etwas nicht gutheißen, doch habe man sich dafür entschieden, daß es im Einzelfall (durch Gewissensentscheid) Möglichkeiten gibt, die aber nicht zur Norm für andere werden können. Deswegen sollten Kriterien bzw. pastorale Hilfen zur Klärung im Gewissensfall unmittelbar verabschiedet werden, dann brauche es in diesem Punkt kein Votum nach Rom. In die gleiche Richtung hatte in der Generaldebatte auch Weihbischof *Walter*

Kampe mit seiner Intervention über die Anwendung der Epikie gedeutet. Doch es blieb — durch den Einspruch der Bischöfe vorgezeichnet — beim Votum, das wohl auch nicht so, wie es von der Synode in zweiter Lesung zu verabschiedet ist, Rom erreichen wird. Deutlich war zu erkennen, daß die Bischöfe dieses mehr als jede andere Frage selbst in die Hand nehmen wollen. Und schließlich sollte eine Abstimmung mit Initiativen zunächst in den deutschsprachigen, dann auch anderen europäischen Nachbarländern (Frankreich, Holland) erfolgen. Bei diesen „Abstimmungs“-verfahren überschneiden sich die Ebenen der Synoden und der Bischofskonferenzen. Nach einer ersten Begegnung auf internationaler Ebene in Zürich scheint noch offen zu sein, wie erfolgreich eine solche an sich begrüßenswerte übernationale Abstimmung sein wird.

Ein Vergleich der verschiedenen Voten ergibt, daß man außerhalb der Bundesrepublik etwas unbefangener an diese Fragen herangeht. Es steht aber zu vermuten, daß der Fortgang der Beratungen zeigen wird, daß man, von der unmittelbaren Hilfe im Gewissensfall abgesehen, mit pragmatischen Lösungen hier nicht weiterkommt, daß die kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe insgesamt neu dargestellt werden muß. Zur Beleuchtung dessen, was gemeint ist: Kardinal Volk sprach vom unauflösbaren „eisernen“ Band, das die Ehe darstellt, Prof. Böckle von der unwiderruflichen Verpflichtung, die im ehelichen Ja eingegangen wird. Prof. *Hemmerle* war beides zu eng. Ehe sei zuallererst eine Gabe, ein unkündbares Geschenk. Aber was bleibt vom „eisernen“ Band, wenn die Ehe als Lebensgemeinschaft zerstört ist, was von der unwiderruflichen Verpflichtung, wenn das eheliche Zusammenleben dargestellt ist, daß eine solche Verpflichtung in dem, worin sie verpflichtet, gar nicht mehr realisiert werden kann, und was bleibt vom unkündbaren Geschenk, wenn dieses durch die Zerstörung der Lebensgemeinschaft und ihrer Voraussetzungen zunichte gemacht ist?

Wenn man mit Kardinal Höffner den Willen Gottes als „Grundgesetz des Jüngerseins“ unmittelbar in der abstrakten Norm des unauflösbaren Bandes gegeben sieht, muß jeder De-facto-Zustand einer Ehe in bezug auf deren rechtlichen Bestand gleichgültig sein. Ihre Berücksichtigung bei der Interpretation der Unauflöslichkeit kann dann nur als Nachgeben vor der Macht des Faktischen erscheinen. Geht man aber davon aus, daß der Wille Gottes sich meist über ein recht kompliziertes Geflecht von menschlichen Beziehungen realisiert, wird man geneigt sein, diese als grundlegende anthropologische Daten in das Verständnis der Unauflöslichkeit miteinzubringen. Dann verschiebt sich aber auch das gesamte Problem, und es entsteht ein neuer Ausgangspunkt auch für die Revision der *Bußordnung für Geschiedene*. Man kann dann wie *Matthäus Kaiser* in der Festschrift für Heinrich Flatten (*Diaconia et Jus*, bes. S. 41 ff.) zum Schluß kommen, daß die Ehe weder als Naturehe noch als sakramentale Ehe auflösbar ist, wohl aber, daß es Fälle gibt, in denen die Ehe als

Lebensgemeinschaft und damit in ihrem Wesensgehalt zerstört ist. Was dem Gebot in widerruflicher ehelicher Treue zuwiderläuft, ist dann weniger die später eventuell eingegangene zweite eheliche Verbindung, sondern die Zerstörung der ersten Ehe. Diese kann die Kirche feststellen, und sie kann entsprechende Konsequenzen ziehen, u. U. auch durch zeitweisen Ausschluß von den Sakramenten. Die Kirche kann damit zahlreiche innere Widersprüche lösen (Auflösbarkeit der nichtsakramentalen, Nichtauflösbarkeit der sakramental vollzogenen Ehe; relativ nonchalanter Umgang in der Frage von Trennung von Tisch und Bett — im Falle von Ehebruch braucht der unschuldige Partner Lebensgemeinschaft nicht mehr zu gewähren — aber Qualifizierung der Zweitehe als außerehelichen Geschlechtsverkehr), und sie braucht dann auch *indirekt* der Macht des Faktischen weniger zu folgen: durch zweifelhafte Nullitätsverfahren oder päpstliche Dispensen. Welche Ehe kann nicht für ungültig erklärt werden, wenn mangelnde psychische Reife oder ein qualifizierter Irrtum hinsichtlich der Unauflöslichkeit als Nullitätsgründe gel-

ten? Und ist eine Ehe, die 10 Jahre gedauert und Kinder zur Welt gebracht hat (bei allen plausiblen Nullitätsgründen), nichts?

Auf jeden Fall gilt die Feststellung von *Johannes Hirschmann*: „Wir haben keine überzeugende einheitliche Lehre über die Ehe und ihre Unauflöslichkeit.“ Erst wenn in diese Frage mehr Klarheit kommt, kann die Kirche auch zu einer pastoral durchsichtigen und gerechten Bußordnung im Falle von Eheverfehlungen und gescheiterten Ehe kommen. Denn Hand aufs Herz, befriedigend ist auch eine „pastorale“ Lösung im Gewissensfall nach den von der Kommission vorgelegten Kriterien nicht. Der Betroffene braucht nur auf Zeit setzen, bis er neue unaufgebbare Verpflichtungen (zweite Ehe mit Kindern) nachweisen kann, und der Gewissensfall der Wiederzulassung zu den Sakramenten ist gegeben. So hart und einseitig (im Vergleich zu wenigstens ebenbürtigen Dauerverfehlungen anderer Art) der lebenslange Ausschluß von den Sakramenten ist, so ganz ehrlich klingen auch solche pastorale Lösungen nicht.

Kurzinformationen

Die Verfahrensordnung der römischen Glaubenskongregation ist in den letzten Wochen international wieder in die öffentliche Diskussion geraten. Ausgelöst durch den Brief der Glaubenskongregation an Prof. *Hans Küng* vom 30. März, der eine neuerliche Aufforderung an Küng zu einem Kolloquium des gegen ihn angestregten Lehrprüfungsverfahrens enthielt, durch das Interview des Sekretärs der Kongregation, Erzbischof *Jérôme Hamer*, mit dieser Zeitschrift (vgl. HK, Mai 1974, S. 238) und das ergänzende Interview mit Prof. *Johannes Neumann* (HK, Juni 1974, 287 ff.) ist es vor allem in der Schweiz zu heftigen Reaktionen gekommen, die auch zu einer eigenen Demarche der schweizerischen Bischofskonferenz in Rom führte. Zwei schweizerische Diözesansynoden, Chur und Basel, erinnerten nicht nur an die im Februar 1974 im Rahmen der Synode 72 verabschiedeten und inzwischen den römischen Stellen zugeleiteten Erklärung zu Lehrprüfungsverfahren durch die Glaubenskongregation, in der u. a. das Recht auf einen eigenen Verteidiger und auf Einblick in alle Verfahrensakten gefordert wurde. Sie traten auch durch eigene Erklärungen zum Fall Küng hervor, wobei die Baseler Synode feststellte, bei den von Hans Küng in bezug auf die Unfehlbarkeit aufgeworfenen Fragen handle es sich keinesfalls „um Probleme, die von ihm geschaffen wurden, vielmehr bewegen sie eine breitere Öffentlichkeit und wurden von ihm lediglich aufgegriffen und zur Diskussion gestellt“. Die Probleme, die durch solche Fragen hervorgerufen wurden, könnten nur „in einem offenen Dialog und nicht durch ein bloßes Machtwort gelöst werden“. Auf Grund dieser Stellungnahmen und der öffentlichen Diskussion in der Schweiz, in der Bundesrepublik und in Frankreich (auch dort wurde das Inter-

view von Erzbischof Hamer, wie eine Erklärung von Hans Küng, im Wortlaut verbreitet) beschäftigte sich auch die schweizerische Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung vom 1. bis 3. Juli in Einsiedeln mit dem Fragenkomplex und beauftragte den Vorsitzenden der Konferenz, Bischof *Nestor Adam* von Sitten, und dessen Stellvertreter, den Bischof von Basel, *Anton Hänggi*, mit der römischen Glaubenskongregation direkt Kontakt aufzunehmen. Die beiden Bischöfe waren am 5. Juli zu Gesprächen in Rom. Unmittelbar vorausgegangen war ein Besuch von Bischof Hänggi bei Kardinal *Döpfner* in München. Im Kommuniké, das von beiden Bischöfen nach dem Besuch in Rom veröffentlicht wurde, erklärten sie u. a., die Glaubenskongregation habe ihnen versichert, Prof. Küng dürfe sich einen Verteidiger wählen, der ihn zum Kolloquium begleiten könne. Alle Akten, auf die sich die Glaubenskongregation stütze, befänden sich jetzt schon in Küngs Händen. Der Sekretär der Glaubenskongregation sei außerdem bereit, in die Schweiz zu kommen und in einem Gespräch weitere noch offene Fragen des Verfahrens mit der Bischofskonferenz zu erörtern (Wortlaut des Kommunikés in NZZ, 10. 7. 74). Küng widersprach diesen Aussagen energisch: Die Bischöfe hätten sich in Rom täuschen lassen. Er habe keineswegs alle Akten, sondern lediglich die Briefe der Glaubenskongregation, von deren Inhalt „sich die Schweizer Bischöfe merkwürdigerweise erst in Rom Kenntnis verschaffen konnten“. Einsicht in sein Dossier werde ihm nach wie vor verwehrt (vgl. KNA, 9. 7. 74). Neben der Demarche der Bischöfe kam es zu einer Reihe kritischer Beiträge in der katholischen Presse. Die „Schweizer Kirchenzeitung“ (4. 7. 74) widmet der Verfahrensordnung der Glaubenskongregation im