

Dialog erwähnt, d. h. jener, der durch die Zusammenarbeit zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden in Zeitungen, Zeitschriften und anderen gelegentlichen Veröffentlichungen zustandekommen kann.

Diese Form des öffentlichen Dialogs stellt höhere Anforderungen, da Geschriebenes stärkere Rückwirkungen hat und größere Verbreitung erfährt, sowie wegen der größeren Verantwortung und Gewissensverpflichtung der daran beteiligten Glaubenden. Andererseits lassen sich in dieser Form des Dialogs die Gefahren der Oberflächlichkeit und Improvisation leichter vermeiden. Bei ihr ist es immer ratsam, daß die Gläubigen das von ihnen Geschriebene zuerst Fachleuten zur Beurteilung vorlegen. Im

übrigen müssen sie sich alle gewissenhaft an die geltenden oder noch zu erlassenden kanonischen Normen halten.

¹ *Gaudium et Spes*, Abschnitt 43, Absatz 3; Abschnitt 76, Absatz 1; Abschnitt 92, Absatz 2; *Gravissimum Educationis*, Abschnitt 6, Absatz 2; vgl. auch Enzyklika *Populorum Progressio*, Abschnitt 39. ² AAS (1944) S. 644; vgl. auch *Gaudium et Spes*, Abschnitt 6. ³ Vgl. *Apostolicam Actuositatem*, Abschnitt 7. ⁴ *Gaudium et Spes*, Abschnitt 92. ⁵ *Ecclesiam Suam*, AAS (1964) S. 644. ⁶ *Dignitatis Humanae*, Abschnitt 3. ⁷ *Gaudium et Spes*, Abschnitt 92. ⁸ *Gaudium et Spes*, Abschnitt 19. ⁹ „Mit Rücksicht auf die unabhärbare Differenzierung der Verhältnisse und der Kulturen in der Welt hat diese Vorlage in vielen Teilen mit Bedacht einen ganz allgemeinen Charakter; ja, obwohl sie eine Lehre vorträgt, die in der Kirche schon gültig ist, wird sie noch zu vervollkommen und zu ergänzen sein, da oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind.“ *Gaudium et Spes*, Abschnitt 91, Absatz 2. ¹⁰ *Gaudium et Spes*, Abschnitt 36 und 59. ¹¹ *Gaudium et Spes*, Abschnitt 57. ¹² *Dignitatis Humanae*, Abschnitt 1 und 3. ¹³ *Pacem in Terris*, Abschnitt 160, *Ecclesiam Suam*, Abschnitt 58. ¹⁴ *Mater et Magistra*, AAS (1961) S. 467. ¹⁵ *Optatam Totius*, Abschnitt 15.

Problembereichte zum Zeitgeschehen

Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe

In zunehmendem Maße greift die theologische Fachliteratur in den verschiedenen Disziplinen (Exegese, Moral, Pastoral, Kirchenrecht u. a.) das Problem der Unauflöslichkeit der Ehe auf. Der existentielle Anstoß dazu dürfte vorwiegend in der Not vieler geschiedener Katholiken und Nichtkatholiken liegen und ihrem Ausschluß vom Sakramentenempfang (vgl. auch die Stellungnahme des französischen Episkopats vom September 1967 zum Problem der in Scheidung oder Trennung lebenden Frauen, Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 513 ff.). Wesentliche Anregungen kommen auch von den heutigen Erkenntnissen der Tiefenpsychologie, der Psychoanalyse, der Anthropologie und anderer Wissenschaften. Einen wohl ersten Anlaß, das Problem Geschiedener erneut aufzugreifen, bildete die Intervention des melkitischen Patriarchalvikars für Ägypten, Erzbischof E. Zoghby, auf der vierten Sitzungsperiode des Konzils vom 29. September 1965. Zoghby wies damals auf die Praxis der Ostkirche hin, welche eine Wiederverheiratung unter bestimmten Bedingungen gestattet. Die durch diese verschiedenen Impulse angeregte Diskussion bemüht sich vor allem um gültige und gesicherte Erkenntnisse über die Lehre von Schrift und Tradition.

Die Tradition in Ost und West

Ein Versuch in dieser Richtung liegt in dem Buch von V. J. Pospishil, „Divorce and Remarriage“ (Herder und Herder, New York 1967) vor, zu dem Erzbischof Zoghby das Vorwort verfaßt hat. Der Autor sucht — neben einigen kurzen Ausführungen über die Aussagen der Schrift — nachzuweisen, daß die römische Kirche die absolute Unauflöslichkeit der Ehe erst nach der Cluniazensischen Reform mit Beginn der Gregorianischen Reform (11. Jahrhundert) allgemein anerkannt und mit dem Dekret Gratians überall in der westlichen Kirche als geltendes Gesetz eingeführt hat. Allerdings sind die formalen und methodischen Mängel seiner Arbeit so gravierend (vgl. die Besprechung von E. Suttner, „Una Sancta“, Okt./Dez. 1967, S. 312 ff.), daß man seiner Darstellung mit einiger Zurückhaltung begegnen muß.

Die orientalische Kirche kennt eine jahrhundertealte, auf Gewohnheit beruhende und von mehreren Vätern bezeugte, wenn auch nicht vertretene Tradition, welche nach Ehebruch die Scheidung und anschließende Wiederver-

heiratung gestattet (vgl. zum Folgenden O. Rousseau, Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen, „Concilium“, April 1967, S. 322 ff.; R.-C. Gerest, Quand les Chrétiens ne se mariaient pas à l'église, „Lumière et Vie“, Mai/Juni 1967, S. 3 ff.). Allerdings lehne sie jede Ausdehnung dieser Toleranz auf andere Fälle als Mißbrauch ab. Später freilich seien als Gründe für die Ehescheidung der Eintritt ins Mönchsleben wie das Verschwinden des Ehegatten — wenn dieses nach längerer Zeit den Tod vermuten ließ — und andere hinzugekommen.

Für die abendländische Tradition, speziell die afrikanische, sagt ein Text von Augustinus aus dem Jahre 413 (De fide et operibus, PL 40, 221, O. Rousseau, a. a. O.), daß es aus den „göttlichen Schriften“ nicht klar sei, ob der, welcher seine Frau wegen Ehebruchs entläßt und erneut heiratet, selbst als Ehebrecher anzusehen sei. Und dies sagt Augustinus, der als Verfechter der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe gilt. Die rechtliche Ungleichheit der Ehegatten spiegelt ein Abschnitt aus dem Ambrosiaster (vermutlich aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts in Rom), in dem es einer Frau nicht gestattet ist, ihren Mann wegen Unzucht oder Glaubensabfall zu verlassen. In der weiteren Entwicklung wird in der Karolingischen Reform entgegen der bisherigen milden Praxis der Kirche wieder die strenge augustianische Theologie stark betont. Gratian widersetzte sich energisch einer Wiederverheiratung des unschuldig verlassenen Ehepartners. Seit dem 13. Jahrhundert schloß sich die lateinische Theologie seiner Interpretation fast allgemein an. In der Folgezeit haben es jedoch die Päpste stets vermieden, die in der griechischen Kirche weiterbestehende Praxis der Ehescheidung bei Ehebruch mit möglicher Wiederverheiratung des schuldlosen Partners zu verurteilen. Auf dem Konzil von Trient wurde die ursprüngliche Fassung des Verbots der Ehescheidung auf den Einspruch des Gesandten Venedigs hin so abgewandelt, daß Kanon 7 (24. Sitzung) nur noch diejenigen verurteilt, die behaupten, die Kirche irre, wenn sie lehre, daß das Eheband aufgrund des Ehebruchs eines Gatten nicht gelöst werden könne (Denzinger-Schönmetzer, 1804).

In den späteren Jahrhunderten, vor allem während der Missionstätigkeit der Kirche im 15. und 16. Jahrhundert, wurde das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe immer häufiger über die Grenzen des Privilegium Paulinum hin-

aus durchbrochen, so daß die meisten Autoren heute apostolische Dispens als selbständigen Lösungsgrund neben dem Privileg annehmen oder dieses sogar auf die päpstliche Lösungsgewalt zurückführen. Die Päpste handelten entsprechend, indem sie von den Bedingungen des Privilegium Paulinum dispensierten. Doch hat das kirchliche Lehramt bisher vermieden, eine prinzipielle Aussage über die Dispensvollmacht des Papstes zu machen (vgl. H. Hanstein, „Kanonisches Eherecht“, Paderborn 1958, S. 227 ff.; G. May, Zur Auflösung der Naturehen durch päpstlichen Gnadenerweis, „Theologie und Glaube“, Heft 2, 1962, S. 130 ff.).

Was sagt die Schrift?

Die Position V. J. Pospishil sei hier trotz des oben gemachten Vorbehalts kurz skizziert. Aus den Aussagen der Schrift lasse sich keine eindeutige Entscheidung für oder gegen die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ableiten. In den Evangelien sei eine Unterscheidung zwischen sakramentalen und nichtsakramentalen bzw. vollzogenen und nichtvollzogenen Ehen nicht festzustellen. Die Kirche gewähre in gewissen Fällen (in der Naturehe mit dem Privilegium Paulinum bzw. Fidei und bei der nichtvollzogenen sakramentalen Ehe) die Lösung des Ehebandes. Diese Praxis stehe klar im Widerspruch zu den Evangelientexten, wenn diese im Sinne der Unauflöslichkeit verstanden werden. Die Texte der Schrift stellen aber nach Pospishil keine die kirchliche Autorität absolut bindende Norm dar, sondern eine Sollensvorschrift, die zeigen soll, was die Gnade in Eheleuten zu bewirken vermag, welche sich ihr ganz öffnen.

Die klassische Stelle des Alten Testaments (Deut. 24, 1—4) wird von Pospishil als Erlaubnis der Ehescheidung aufgefaßt, als ein Zugeständnis an die allgemeine Sitte der um Israel lebenden Völker. Die hier dem Ehemann eingeräumte Befugnis beziehe sich jedoch nur auf die äußere Unauflöslichkeit der Ehe und werde von ihm nur kraft dieser ihm von Gott übertragenen Gewalt ausgeübt. Diese Auffassung steht im Gegensatz zu der von anderen Exegeten vertretenen Meinung, daß der Hagiograph hier die Möglichkeit der Ehescheidung nur als einen aus dem Gewohnheitsrecht stammenden Brauch voraussetze, nicht aber dekretiere. Zur Interpretation von Deut. 24, 1—4 müssen aber auch Matth. 19, 3—8; 5, 32; Mark. 10, 2—9 herangezogen werden. Die Pharisäer, die (V. 7) davon sprechen, „warum hat denn Moses *geboten*“, der Frau einen Scheidebrief zu geben, werden von Jesus berichtigt: „Moses hat es euch *erlaubt*.“ Jesus fügt außerdem hinzu: „Von Anfang an aber war es nicht so“ (V. 8). Er beruft sich also auf den ursprünglichen Willen des Schöpfergottes, der die Unauflöslichkeit der Ehe vorsah (Gen. 1, 27; 2, 24). Pospishil sieht in dieser Stelle der Genesis eine Aussage über eine Sollensnorm, höchstens ein Verbot der inneren Auflösbarkeit (= durch die Ehegatten selbst), nicht aber der äußeren (= durch die Autorität Gottes). Ebenso sieht N. Wetzel in Mark. 10, 9 (innerhalb des Streitgesprächs 10, 2—9) im Kernsatz: „Was Gott verbunden hat, *soll* der Mensch nicht trennen“ (V. 9) ein „ethisches Zielgebot“ (Die unauflöseliche Ehe. Drei Beiträge zu einem Problem, „Diakonia“, September/Oktober 1968, S. 276). Mehr als ein Erfüllungsgebot scheint J. Dupont diese Stelle zu deuten (in: Die Mischehe in ökumenischer Sicht, Freiburg 1968, Herder-Bücherei Bd. 320, S. 43 ff.), wenn er die Ehe anthropologisch, gemäß der

Schöpfungsordnung sieht, deren Einheit von keiner „menschlichen Macht“ „zerstört“ werden dürfe. Mit „Mensch“ sei hier „der Mensch ganz allgemein angesprochen“, im Gegensatz zu Gott.

Einen wesentlichen Aspekt zur Interpretation der Matthäusstelle (19, 3 ff.) steuert der reformierte Exeget J.-C. Margot bei (L'Indissolubilité du mariage selon le Nouveau Testament, „Revue de Théologie et de Philosophie“, November/Dezember 1967, S. 391 ff.), indem er auf ihren Zusammenhang aufmerksam macht, Jesus wende sich in einem Streitgespräch mit den Pharisäern gegen deren kasuistische Gesetzesauffassung. Den menschlichen Traditionen stelle er den Willen des Schöpfergottes gegenüber. Weiter müßten die Aussagen Jesu von seiner Predigt der Basileia her gesehen werden, die ein Ruf zur Umkehr und Verheißung der Gnade sei. Mit der in ihm angebrochenen Gottesherrschaft sei das Gesetz erfüllt, ja überboten. In Christus sei die Endzeit angebrochen. Hinsichtlich der Ehe stelle Jesus zwar eine absolute Forderung auf; doch werde diese erst von der Gnade innerlich ermöglicht.

Die Matthäus-Klausel und Eph. 5, 32

Eine „*crux*“ der Exegeten in dieser Matthäusstelle ist die berühmte Klausel „*μη ἐπι πορνεία*“ bzw. „*παρεκτός λόγου πορνείας*“. Nach Pospishil führt Jesus hier kein neues Gesetz ein, sondern korrigiert die Mißbräuche des alten und stellt dessen ursprünglichen Sinn wieder her. Sie sei also als eine Interpretation Jesu aufzufassen, der hier die innere Unauflöslichkeit der Ehe bekräftige.

Die wichtigsten Interpretationen sind gegenwärtig die folgenden (vgl. J.-C. Margot, a. a. O.): 1. Im Falle der „Unzucht“ (die von der traditionellen Auffassung als eheliche Untreue verstanden wird, LThK, Bd. 3, S. 679) könne der Mann die Frau entlassen und erneut heiraten. Diese Interpretation sei jedoch abzulehnen, da sie dem Zusammenhang widerspreche, in dem Jesus mit solchem Nachdruck für die Unauflöslichkeit der Ehe gemäß dem ursprünglichen Schöpferwillen eintritt. 2. Da der Einschub nur bei Matthäus stehe, sehen manche in ihm den Versuch einer Abschwächung der Lehre Jesu durch den Evangelisten bzw. durch die Urgemeinde. Gegen diese Auffassung spreche jedoch der erschrockene Ausruf der Jünger vor der absoluten Forderung Jesu (V. 10) sowie unsere heutigen Kenntnisse von der Urkirche. 3. Die Klausel widerrufe nicht, was über die Ausstellung des Scheidebriefes gesagt wird, sondern deute an, daß man bei „Unzucht“ der Frau den tatsächlich vollzogenen Bruch zur Kenntnis nehmen müsse. Von dieser Basis aus divergieren wiederum die Ansichten hinsichtlich der Folgerungen, die daraus zu ziehen seien (Trennung ohne bzw. Scheidung mit der Möglichkeit der Wiederverheiratung? Diese Deutung stoße jedoch auf große Schwierigkeiten vom Kontext her). Margot hält bei dieser dritten Deutung die Auffassung Lohmeyers für die zufriedenstellendste. Nach diesem (vgl. „Das Evangelium nach Matthäus“, Göttingen 1956, S. 130) stellt die von Jesus angeführte Klausel eine Ausnahme dar, welche eine spezielle, hier jedoch nicht angedeutete Regelung erfordere. 4. Nach H. Baltensweiler (Die Ehebruchklauseln bei Matthäus, „Theologische Zeitschrift“, Nr. 15, 1959, S. 340—356; vgl. auch „Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung“, Zwingli-Verlag, Zürich-Stuttgart 1967)

bedeutet „*πορνεία*“ dasselbe wie Apg. 15, 20 und beziehe sich auf jene ehelichen Verbindungen, welche nach den levitischen Reinheitsgesetzen verboten seien. Jesus lehne die Entlassung der Ehefrau ab, ausgenommen den Fall einer solch unerlaubten Verbindung. Die Klausel bei Matthäus würde also eine der Urkirche gestellte Frage widerspiegeln. Neuerdings hat sich J. Moingt in einer ausführlichen Studie mit Matth. 5, 32; 19, 9 auseinandergesetzt (Le divorce „pour motif d'impudicité“, „Recherches de Science religieuse“, Nr. 3 [Juli/September 1968], S. 337—384). Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Matthäus-Klausel, vom Alten Testament und ihrer doch bedeutsamen Tradition her gesehen — ohne eine zweite Ehe voll zu rechtfertigen —, doch jenen Partner von einem Ehebruch freispricht, der sich vom andern trennt und eine neue Ehe eingeht, weil er vom anderen betrogen wurde. Er kommt weiter zu dem Schluß, daß sich die Pastoral der Kirche an dieser „Ausnahme“ durchaus orientieren könnte, ohne damit vom Prinzip der Unauflöslichkeit abrücken zu müssen.

Wesentlich für eine Theologie des „sakramentalen Zeichens“ im Hinblick auf die Ehe ist vor allem Eph. 5, 22 ff. Die Einheit der Ehegatten sei hier auf die höchstmögliche Weise begründet durch die Einheit zwischen Christus und der Kirche. Doch handle es sich hier nicht um ein bloßes Vorbild, sondern diese unauflöbliche Einheit könne in Christus und durch ihn als den Überwinder aller Kräfte der Spaltung auch *gelebt* werden.

Pospishil wendet gegen diese Interpretation ein, Paulus begründe hier seine Lehre mit dem Hinweis auf Gen. 2, 24 (V. 31). Deshalb sei der Vergleich nicht mehr als ein schönes Symbol und sage nichts über die Unauflöslichkeit aus. Gegenüber dieser Schwierigkeit betont jedoch J.-C. Margot, daß der Hinweis auf die Schöpfungsordnung von der neuen Ordnung der Gnade umfaßt sei, welche im Parallelismus zwischen dem Verhältnis Christus—Kirche einerseits und Mann—Frau andererseits zum Ausdruck komme. Durch den Hinweis auf Gen. 2, 24 erhalte diese Stelle einen tieferen Sinn. Margot begründet dies, indem er darauf hinweist, daß der Ausdruck „Geheimnis“ in Eph. 5, 32 fälschlich auf das Sakrament der Ehe bezogen werde, da „Geheimnis“ im Neuen Testament kein Symbol, sondern ein eschatologisches Ereignis sei, dessen Kenntnis Gott allein vorbehalten sei. Vielmehr beziehe sich dieses Wort auf die tiefere Interpretation von Gen. 2, 24.

Ontologische Einheit oder Einheit der Liebe?

Nicht ohne Bezug auf die Aussage dieses Ephesertextes über die Parallelität zwischen der Einheit der Ehe und der der Kirche verschob sich im Mittelalter das Verständnis dieser Einheit von einer Sollensvorschrift hin zu einer metaphysischen Unmöglichkeit. Als Versuch, sich von dieser Auffassung von Unauflöslichkeit abzusetzen und sie vornehmlich in der personalen Liebe der Partner gegründet sein zu lassen, ist der Beitrag des französischen Dominikaners Ch. Duquoc, *Le mariage aujourd'hui: amour et institution* („Lumière et Vie“, Mai/Juni 1967, S. 33—64) anzusehen. Duquoc charakterisiert zunächst die auch heute noch nicht auf breiter Basis überwundene institutionalistische Eheauffassung, wonach die für die Gültigkeit der Ehe unerläßlichen Eigenschaften Freiheit, Fruchtbarkeit und Unauflöslichkeit seien. Letztere sei eine objektive, keine Eigenschaft des Herzens. Die menschliche Liebe selbst gehe nicht konstitutiv in Institu-

tion und Sakrament ein. Der eheliche Vollzug werde nur von der Arterhaltung her gerechtfertigt, womit die Ehemoral ihre Norm aus der Biologie herleite und dessen anthropologischen Sinn außer acht lasse.

Auf eine weitere historische Hypothek der traditionellen Eheauffassung macht der reformierte Theologe R. Grimm (*Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien*, „Revue de Théologie et de Philosophie“, Oktober/Dezember 1967, S. 404 ff.) aufmerksam. Für Augustinus sei noch mit dem Begriff „sacramentum“ die Vorstellung einer heiligen Bindung, einer unwiderruflichen Treue verknüpft gewesen; ebenso habe für die Väter die Unauflöslichkeit des Ehebandes die Bedeutung eines personalen Engagements, eines ethischen Imperativs gehabt, der zu erfüllen sei. In dieser Sicht *soll* bzw. *darf* die Ehe nicht aufgelöst werden. Mit dem 12. Jahrhundert dagegen habe sich mit Bezugnahme auf Eph. 5, 32 eine andere Auffassung von „sacramentum“ angebahnt. Das unzerstörbare Band, das Christus mit der Kirche eine, sei *ontologisch* gefaßt und in diesem ontologischen, wenn auch analogen Sinn auf das Eheband übertragen worden. In dieser Sicht werde freilich der Bruch des Ehebandes zur *Unmöglichkeit*. Die zweite uns von der Scholastik hinterlassene Hypothek besteht nach Grimm in der Einführung von *Graden* der Unauflöslichkeit. Die vom Mittelalter bis zum Trienter Konzil schwelende Kontroverse über das, was die Ehe zur Ehe mache (der consensus oder concubitus), wurde durch eine Synthese beider Elemente beseitigt: die Ehe sei allein durch den consensus gültig, solange sie aber noch nicht vollzogen sei, bleibe sie lösbar. Diese Einführung von Graden der faktischen und prinzipiellen Unauflöslichkeit ist nach R. Grimm eine Folge der angestrengten Ehenichtigkeitsprozesse.

Neue Ansatzpunkte?

Ein neuer Ansatz zu einem Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe zeigte sich in der Diskussion des Symposiums über „The Bond of Matrimony“, das vom 15. bis 18. Oktober 1967 an der University of Notre Dame (Notre Dame, Indiana) stattfand (Bericht darüber von P. Huizing, *Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung*, „Concilium“ [Oktober 1968], S. 582 ff.). Danach sei die Unauflöslichkeit der Ehe kein von außen auferlegtes Gesetz (auch kein positives göttliches Gesetz), sondern werde von den Ehepartnern selbst kraft der Erlösung Christi „gemacht“. Sie gründe in der inneren unverbrüchlichen Verbundenheit der Partner miteinander. Kein kirchliches Gesetz könne sie „hervorbringen“ noch, wo sie besteht, aufheben. Faktische „Auflösungen“ durch die kirchliche Autorität seien erst dann möglich, wenn die Ehepartner „ihren Bund tatsächlich schon gebrochen haben“. In dieser Sicht würde weder die passive Hinnahme des Taufritus noch die äußerlich gültige kanonische Eheschließung, noch die Tatsache des Vollzugs gemeinsam „garantieren“, daß die „im Evangelium verkündete Unauflöslichkeit zwischen den Ehepartnern besteht und sie also unwiderruflich daran gebunden sind“. In diesem Sinne sei auch die sakramentale und vollzogene Ehe nicht absolut unauflöslich, wenigstens nicht „aufgrund einer absolut bindenden biblischen Norm“.

Auch Duquoc sucht einen neuen Ansatzpunkt, indem er vom dialektischen Verhältnis von Liebe und Institution ausgeht. Der um seiner selbst willen Geliebte wolle gemäß der sozialen Dimension seines Wesens in der Ehe als gesellschaftlicher Institution auch gesellschaftlich als ein

um seiner selbst willen Geliebter anerkannt sein. Dies geschehe gewöhnlich durch eine vom Recht festgesetzte Willenserklärung. Doch dieses Recht — und dies sei wesentlich — konstituiere nicht die Liebe, mache ein gemeinsames Leben, in dem diese fehlt, nicht sittlich. Eine legitime, aber nicht geliebte Frau sei bloßes Objekt. Sittliches und legales Verhalten seien nicht identisch. Dies bedeutet nach Duquoc: Die Ehe als Institution ist wesentlich ambivalent. Sie ist nicht immer von sich aus auch schon Ausdruck einer ihr zugrunde liegenden personalen Liebe.

Diese der Ehe als rechtlicher Institution immanente Ambivalenz sei auch dem *Sakrament* der Ehe nicht fremd. Im Neuen Bund symbolisiere es explizit die ungeschuldete Liebe Gottes zu seinem Volk sowie die bedingungslose Treue dieser Liebe. Es bringe zu seiner äußersten Wirksamkeit, was in der wahren Liebe von Mann und Frau potentiell angelegt sei: die Treue. Das Normative im Sakrament der Ehe sei also die Liebe, und *diese* sei *Ursprung* der Treue. Schwinde diese Liebe und Treue, so nehme auch das Sakrament einen legalen Aspekt an, es werde in dem Maße zur bloßen „Formalität“, als ihm die menschliche Wurzel, die Liebe zwischen Mann und Frau als Symbol des Bundes Gottes mit seinem Volk, nicht mehr zugrunde liege. Die Treue Gottes, die für jede menschliche Liebe Gnade bedeute, werde zur Verdammnis für jene, welche im Sakrament geeint, dessen Sinn nicht mehr leben. Dennoch bleibe es kraft des Urbildes, auf das es verweist, Quelle nicht der Verdammung, sondern der Umwandlung der Herzen. Als Zeichen der Liebe und Treue Gottes tendiere es durch die Gaben des Geistes, kraft des Todes und der Auferstehung Jesu, danach, gelebte Wirklichkeit und soziale Institution wieder zu einer Einheit zusammenzufügen.

Ergibt sich nicht — so fragt Duquoc im Anschluß an seine Analyse weiter — aufgrund dieser prinzipiellen Ambivalenz eine Abschwächung der rechtlichen Wirkungen der sakramentalen Institution, wenn auch nicht eine Relativierung des Sinnes menschlicher Liebe? Oder anders formuliert: Ist die normalerweise in der Liebe von Mann und Frau miteingeschlossene Treue, die im Prinzip in der sakramentalen Ehe vorausgesetzt wird, als Symbol des Bundes so sehr in die Institution hinein objektiviert, daß sie auch da, wo sie nicht mehr existiert, weiterhin juristische Wirkungen hervorbringt und jede „illegale“ menschliche Liebe dazu verurteilt, wenn auch nicht Weg der Verdammnis (Gott allein richtet!), so doch definitives Hindernis für die sichtbare Gemeinschaft mit der Kirche zu sein? Diese Möglichkeit werfe die Frage auf: Ist die gegenwärtige strenge Ehegesetzgebung der lateinischen Kirche wirklich voll gerechtfertigt?

Diese Strenge werde — so führt Duquoc weiter aus — nach der traditionellen Auffassung durch einen höheren Wert (worin er besteht, wird nicht gesagt) gerechtfertigt, der die ganze Würde menschlicher Liebe und ihren Sinn als Symbol der Treue Gottes unangetastet lasse. Daher sei das Sakrament auch unabhängig von der Zuneigung der Gatten unauflöslich. Die subjektive Treue sei die personale Entsprechung dessen, was objektiv vom Sakrament kraft des in ihm zum Ausdruck kommenden Bundes Gottes mit der Menschheit gefordert wird. Erst die Untreue der Gatten mache das Sakrament der Gnade zum Gesetz und zur Verdammnis. Als Gnade höre es nicht auf, Zeichen der Treue Gottes zu sein und die menschliche Liebe zu fördern; als Gesetz spreche es die jeder Liebe immanente Forderung der Treue aus.

Diese Argumentation wiege sehr schwer. Doch — so fragt Duquoc —: Ist dann noch das Sakrament ein Sakrament der Barmherzigkeit Gottes? Wird hier nicht die objektive Institution verabsolutiert? Wird die absolute Unauflöslichkeit der Ehe nicht zur realitätslosen Abstraktion, wenn die Ehe nicht mehr Zeichen wirklicher Liebe ist?

Probleme der kirchlichen Praxis

Als Lösung dieses Problems empfiehlt die katholische Kirche — als ihre Konzession — die „*separatio tori*“, welche das Sakrament in seinen Wirkungen unberührt läßt. Die Trennung von Tisch und Bett zeige eben an, daß das empfangene Sakrament keinen menschlichen Bestand mehr habe. Daher liege der Sinn der von der Kirche *dennoch* geforderten Treue in der Treue zum Sakrament *als solchem*, insofern es Symbol der Treue Gottes bleibe. Diese Treue sei dann eben eine Treue zu Gott. Da aber Gottes Treue unzerstörbar sei (Gott höre nicht auf, die Menschheit zu lieben), deshalb sei auch das Sakrament, das diese Treue sichtbar mache, unzerstörbar. Daher sei die „*separatio tori*“ nur ein Notbehelf, um den absoluten Sinn des Sakramentes zu retten.

Der gleiche Notbehelf liege z. B. bei der Nichtigkeitsklärung einer Ehe durch die Kirche aufgrund eines Formfehlers oder eines mangelnden Ehwillens vor. Hier erkenne nämlich die Kirche an, daß der *an sich* absolute Sinn des Sakramentes nicht *eo ipso* auch auf den *konkreten Fall* übertragen werden könne. Dies aber bedeute, auch die sakramentale Institution existiere nicht *an und für sich*, sondern beruhe (im Fall der Ehe) — zumindest im Anfang — auf der *wirklichen Liebe* von Mann und Frau. Andernfalls würde man leicht in die Auffassung einer magischen Wirksamkeit des sakramentalen Zeichens zurückfallen.

Nach dem heute geltenden kirchlichen Eherecht ist eine nach den kanonischen Vorschriften geschlossene und vollzogene sakramentale Ehe unauflöslich. Diese Unauflöslichkeit kommt zustande durch die freie und aufrichtige Äußerung des inneren, auf das Wesen der Ehe gerichteten Willensaktes der beiden Partner unter den von der Kirche festgelegten Bedingungen und Formalitäten. Die so geschlossene Ehe genießt Rechtsschutz, d. h., im Zweifelsfalle ist an ihrer Gültigkeit festzuhalten, bis das Gegenteil bewiesen ist (can. 1014). Dies ist eine Rechtsvermutung, und wer sie für sich hat, ist von der Beweislast befreit. Wer von der Ungültigkeit seiner Ehe im Gewissensbereich mit klaren und eindeutigen Gründen überzeugt ist, sie aber im Rechtsbereich nicht mit moralischer Gewißheit zu beweisen vermag und nach ziviler Scheidung eine neue Ehe eingeht, für den sieht das kanonische Recht eine Reihe von Strafen vor. Zu den wesentlichen gehören der Ausschluß vom Empfang der Eucharistie und die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. Entgegen einer weitverbreiteten Meinung sind jedoch die nur standesamtlich verheirateten Katholiken bei gleichzeitigem Weiterbestehen einer kirchlich gültigen Ehe nicht *ipso facto* exkommuniziert, sondern vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen. Der Grund für diesen Ausschluß liege aber nicht in der Kirchenstrafe, sondern in der von der Kirche präsumierten Undisponiertheit (vgl. H. Heimerl, *Ungeordnete Ehen vor dem Kirchenrecht*, „Der Seelsorger“, März 1965, S. 118).

Mit der heutigen Praxis der kirchlichen Nichtigkeits-

erklärung einer Ehe sind eine Reihe sehr akuter pastoraler Probleme verbunden. Da ist z. B. das Problem der Rechtsvermutung. Die Aufrichtigkeit des vor Priester und Zeugen bekundeten Ehwillens wird z. B. von der Kirche präsumiert, die Aufrichtigkeit der Aussage des die Gültigkeit der Ehe anfechtenden Ehepartners muß von dritter Seite mit moralischer Gewißheit strikt bewiesen werden. Die Aussage in eigener Sache gilt nicht als voller Beweis. Was heißt in diesem Zusammenhang „moralische Gewißheit“? Wie läßt sie sich von einer gut begründeten Wahrscheinlichkeit unterscheiden? Werden nicht dem, dessen Ehe zerbrochen ist, durch die Pflicht zur Treue zu einer Abstraktion unerträgliche Lasten aufgebürdet? Vermag eine sakramentale und vollzogene Ehe wirklich von keiner irdischen Autorität gelöst zu werden? Haben nicht die Päpste im Laufe der Geschichte das „Privilegium Paulinum“ sehr weit angewandt, über dessen Grenze hinaus? Warum hat die Kirche bis heute eine grundsätzliche Erklärung über die Dispensvollmacht des Papstes vermieden? Warum vermag aber eine sakramentale, nicht vollzogene Ehe durch päpstliche Dispens gelöst zu werden? Die Theologen weisen gewöhnlich nur darauf hin, daß der Papst seit dem Mittelalter eine solche Dispens gewährt hat und man nicht annehmen könne, daß er damit gegen das göttliche Gesetz verstossen habe. Andererseits genügt aber der bloße Vollzug einer Ehe nicht, um sie unauflöslich zu machen, denn sonst könnte die Kirche die Naturehen nicht zugunsten des Glaubens auflösen. Welches ist aber der Grund, weshalb gerade die Verbindung von Sakramentalität und Vollzug die Ehe unauflöslich macht. (Zur Unangemessenheit der kirchlichen Eheprozeßordnung vgl. St. J. Kelleher, *The Problem of Intolerable Marriage*, „America“, 14. 9. 68; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 549.)

Kann man Gewissens- und Rechtsbereich trennen?

Mit dem Problem einer in foro interno ungültigen Ehe, die von der Kirche mangels Beweisen in foro externo nicht für nichtig erklärt werden kann, setzt sich J. T. Catoir (*The Church and second Marriage*, „Commonweal“, 14. 4. 67) auseinander. Darf eine Frau, die im Gewissensbereich von der Ungültigkeit ihrer Ehe überzeugt ist, diesem ihrem Gewissensurteil, gemäß der Lehre der Kirche, folgen? Muß sie es nicht sogar, um des Wohles der Kinder willen? Muß sie nur deshalb auf unveräußerliche Rechte der menschlichen Person verzichten, weil sie die Ungültigkeit ihrer Ehe im Rechtsbereich nicht beweisen kann?

Das Problem steht aber auch auf seiten der Kirche an. Ist es nicht legitim, die Ehe unter Rechtsschutz zu stellen? Würde sie nicht, wenn sie die einfache Aussage der Frau als voll beweiskräftig zuließe, der Ehescheidung Tür und Tor öffnen? Muß nicht das individuelle Wohl dem allgemeinen, wenn auch abstrakten Gut des zu schützenden Ehebandes weichen? *Muß* sie nicht den inneren Ehwillen vom äußeren Akt her beurteilen? Dies alles wird von Catoir nicht bestritten, doch, so fragt er, könnte die kirchliche Praxis der Nichtigkeitserklärung nicht weniger hart sein? Muß denn die Kirche unbedingt einen zivil wiederverheirateten Katholiken vom Empfang der Eucharistie, ihrem innersten Wesensvollzug, ausschließen? Sollte dies wirklich das geeignete Mittel sein, um zu Reue und Umkehr zu führen? Als vollen Beweis für die Ungültigkeit einer Ehe verlange das Kirchenrecht die über-

einstimmende, bestimmte, eidliche Aussage von wenigstens zwei einwandfreien Zeugen, welche *de scientia propria* aussagen, oder die Aussage eines qualifizierten Zeugen (z. B. eines Pfarrers). Wird hier nicht nach dem Prinzip vorgegangen, „regularitas non potest oriri casu“, wobei die „regularitas“ bereits mit zwei Zeugen bzw. mit einem qualifizierten Zeugen beginnt?

Catoir macht zwei Vorschläge, wie die Partner einer solchen Ehe diese auch in foro externo in Ordnung bringen und wie sie mit gutem Gewissen an den Sakramenten teilnehmen können. Nach Kanon 1018 ist eine nur vor zwei Zeugen geschlossene Ehe gültig, wenn der Pfarrer oder Ortsordinarius oder ein delegierter Priester ohne großen Nachteil nicht herbeigerufen noch aufgesucht werden kann. Ist ein anderer Priester verfügbar, so solle er hinzugezogen werden und der Eheschließung assistieren. Doch sei die Ehe gültig, auch wenn er nicht hinzugezogen wird. Ein Paar, das vor dem Zivilbeamten und zwei Zeugen die Ehe eingeht, da ein Priester ohne großen Nachteil nicht hinzugezogen werden kann, kann sich also nach Catoir für seine Überzeugung, das Sakrament der Ehe gültig empfangen zu haben, mit guten Gründen auf diesen Kanon berufen.

Kann das Paar aber auch zu den Sakramenten zugelassen werden? Der Ausschluß vom Empfang der Eucharistie beruhe nicht, entgegen Catoirs Auffassung, auf der Kirchenstrafe der vermeintlich ipso facto eingetretenen Exkommunikation (dies ist ja gerade nicht der Fall), sondern auf der vom Kirchenrecht bei einer nur im Rechtsbereich ungültigen Ehe präsumierten Undisponiertheit der Eheleute. Sei die Ehe aber in foro interno gültig, so liege auch keine schwere Sünde vor. Also können die Partner kommunizieren, wenn sie die Möglichkeit des Skandalums vermeiden. Man mag sich freilich fragen, ob Catoir hier nicht von einer Rechts- in eine ebenso bedenkliche Wissenskasuistik übergeht.

Man müßte nach Catoir, um das Problem zu entschärfen, von einem tieferen, personaleren Begriff des Ehekonsenses ausgehen. Die Entscheidung, den anderen als Ehe- und Lebenspartner anzunehmen, reiche in tiefere Bereiche der menschlichen Person, als daß deren Aufrichtigkeit allein an der formelhaften Äußerung dieser Annahme gemessen werden könnte. Dementsprechend wären die juridischen Kriterien für den Ungültigkeitsbeweis zu modifizieren. Die Entscheidung, ob moralische Gewißheit vorliege, sei ja weitgehend doch nur ein subjektives Ermessensurteil. Auch sollte man nach Catoir andere Beweiskriterien heranziehen. Man müßte, so meint seinerseits auch Duquoc, noch deutlicher sehen, daß die Ehe in erster Linie und wesentlich gegenseitiger Liebesaustausch sei, der die Treue in ihrer ganzen Zerbrechlichkeit erst hervorbringe. Könne dann aber nicht eine zweite Bindung in wahrer Liebe und Treue auch mögliches Zeichen der Liebe Gottes sein? Entspricht nicht das Entgegenkommen der frühen Kirche mehr dem Evangelium? Sicher, doch bedeute dies nicht eine Aushöhlung des Sakramentes? Duquoc verneint diese Frage unter der Voraussetzung, daß die kirchliche Toleranz gegenüber zivil wiederverheirateten Katholiken nicht die Form einer Wiederholung des Sakramentes annehme, es sei denn, es gebe sicher erkennbare Kriterien für die Ungültigkeit der ersten Ehe. Es soll ein Akt der Barmherzigkeit sein, der durch die grundsätzliche Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen sakramentalem Zeichen und bezeichneter Wirklichkeit gerechtfertigt sei.