

JOHANNES GRÜNDEL

# Die Zukunft der christlichen Ehe

Erwartungen · Konflikte · Orientierungshilfen

DON BOSCO VERLAG · MÜNCHEN

Universitäts-  
Bibliothek  
München



Mitglied der »verlagsgruppe engagement«

1. Auflage 1978 / ISBN 3-7698-0331-0

© by Don Bosco Verlag, München

Satz und Druck: Druckerei Holzer, Weiler im Allgäu

Bindearbeiten: Grimm & Bleicher, München

# INHALT

<i>Vorwort</i>	12
<b>Kapitel 1</b>	
<b>Die christliche Ehe in unserer pluralen Gesellschaft</b>	15
Plurale – nicht pluralistische Gesellschaft	15
1. <i>Ehe in der Krise? Zum Wandel des Verständnisses von Ehe und Familie</i>	18
1. Die soziokulturelle Krise der Institution Ehe	18
Die größere Freisetzung der Ehe	19
Das veränderte Rollenverständnis der Frau	20
Von der Zeugungsgemeinschaft zur partnerschaftlichen Liebe	21
Ehe, täglich auf dem Prüfstand – eine Überforderung?	21
Das Pseudoideal unverpflichtender Liebe	22
2. Probleme der Familie im sozialen Wandel	24
Spannungen in der Zweierbeziehung und Kleinfamilie	24
Neue Formen der Großfamilie als Hilfe	26
Das Nicht-Gefordertsein der Frau	26
Hilfe zur Selbsthilfe	27
Symptomcharakter aufbrechender Konflikte	28
Notwendigkeit ehebegleitender Pastoral	29
Teilzielsetzungen	29
3. Niedergang der Ehe als geschichtliche Notwendigkeit?	30
Illustriertenprophetie	30
M. Horkheimer: Ende des Absoluten – auch in der Ehe	31
Neomarxistische Kritik: Monogamie als Repression	33
4. Kritische Anfragen an die Ehe als Institution	34
Bindung an einen einzigen Partner – heute noch zumutbar?	34
Ehe als Flucht in einen Egoismus zu zweit?	34
Das verbürgerlichte legalistische Eheverständnis – Ziel der Vorwürfe	35

II. Die Eherechtsreform – ein „Eheverhinderungsgesetz“?	37
1. Die veränderte Situation	38
Die bisherige gesetzliche Regelung	38
Veränderte Stellung der Ehepartner	39
Rückzug staatlicher Gesetzgebung aus dem Bereich der Sittlichkeit	40
2. Inhalt des neuen Ehescheidungsrechtes	41
Die Scheidung der Ehe	41
Erleichterung der Scheidung?	42
Die Scheidungsfolgen	43
Ablauf des rechtlichen Verfahrens	45
3. Kritische Anfragen an die neue Eherechtsreform	45
Vom Verschuldensprinzip zum Zerrüttungsprinzip?	45
Änderung des Leitbildes der Ehe?	46
Hinreichende Rücksichtnahme auf das Wohl der Kinder?	47
Ein Eheverhinderungsgesetz?	48
Die bleibende Verantwortung des Staates für den Schutz von Ehe und Familie	49
4. Was bleibt für Christen zu tun?	50
Klare Scheidung zwischen staatlichem und kirch- lichem Recht	50
Sorgfältige Vorbereitung auf die Ehe – Prüfung der Befähigung	51
Verständnis und Hilfen für Geschiedene	52

## Kapitel 2

<b>Ehe als Partnerschaft unter dem Wort Gottes</b>	<b>53</b>
I. <i>Die naturale und heilsgeschichtliche Dimension der Ehe</i>	53
1. Ehe – grundgelegt in der Schöpfungsordnung	53
2. Ehe – einbezogen in die christliche Erlösungsordnung	55
II. <i>Das Wesen der Sakramentalität der Ehe</i>	57
1. Unzureichendes Sakramentenverständnis	57
2. Das personal-integrale Verständnis der Ehe als Sakrament	58
Ehe – „ecclesiola“	58



Ehe als Bund	58
Eingliederung in Tod und Auferstehung Jesu Christi	59
3. Eheabschluß und Spender der Ehe	60
4. Von einem statisch-magischen zu einem personal- dynamischen Sakramentenverständnis	61
Ursakrament: Christus – Kirche	61
Wirksames Gnadenzeichen	62
Ehe: Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde	62
Vaticanum II	63
Materie und Form der Ehe	64
5. Ehe als Sakrament des Glaubens	65
III. <i>Anthropologische Voraussetzungen für die Ehe als Sakrament</i>	66
1. Der Prozeß-Charakter der Ehe	66
Ehe – Ort der Persönlichkeitsentwicklung	66
Sakramentalität als Prozeß	67
2. Ehe als Seilgemeinschaft und Weg	68
3. Vom eindimensionalen zum ganzheitlichen Verständnis von Ehe und Sexualität	70
Vorherrschaft der generativen Funktion	70
Hierarchie der Ehe	71
Minne – spiegelverkehrtes Bild der Hierarchie der Ehe	72
Personal-dynamisches Verständnis heute	72
Stellungnahme der Gemeinsamen Synode	73
4. Unwiderrufliche Entscheidungen und Treue – heute noch sinnvoll?	74
Treue – ein leerer Wahn?	74
Entscheidung auf Zukunft hin	75
Freie Treue – ohne Fessel	75
Treue – Ausdruck schenkender Liebe	76
5. Konsequenzen	78
Reifung zu echter Partnerwahl	78
Abbau falscher Erwartungen	79
Institution als Hilfe	79
Die Frage nach dem Beginn der Ehe	80
„Heilung“ der Ehe von der Wurzel aus	82
Trauaufschub bei fehlendem Glauben?	83

## Kapitel 3

<b>Gelebte Ehe und Familie</b>	85
<i>I. Neuansatz der Moraltheologie zur Lösung anstehender Konflikte</i>	85
1. Methodisches Vorgehen moraltheologischer Argumentation	85
Vernunftgemäße Normenbegründung	85
Rückgriff auf gelebtes Ethos	86
2. Die Bedeutung der Erfahrung und der gelebten Überzeugung	87
3. Die Kritik am objektivistischen Modell einer „Gesetzesethik“	89
Deontologische und teleologische Argumentation	89
Das Problem der „in sich“ schlechten Handlungen	90
Gesetz statt Entscheidung	92
4. Das Entscheidungsmodell einer Verantwortungsethik	93
5. Der strukturelle Ansatz einer theologischen Ethik	94
<i>II. Hilfen zur Lösung von Konflikten</i>	97
1. Die Zeit vor dem Eheabschluß	97
Stellungnahme der Deutschen Bischöfe	98
Askese – Einübung von Distanz	99
Voreheliches Zusammenleben	100
2. Die Ausweitung der Ehe auf Familie hin	100
3. Verantwortungsbewußte Elternschaft	102
Die Position von „Humanae vitae“	103
4. Operative Sterilisation	106
5. Das Problem der Mischehe	108
6. Zur Spiritualität der Ehe	110

## Kapitel 4

<b>„... bis der Tod euch scheidet!“</b>	113
„Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen!“ (Mk 10,9)	113

1. <i>Das biblische Scheideverbot und sein Verständnis im Verlauf der christlichen Geschichte</i>	115
1. Die jüdische Scheidepraxis zur Zeit Jesu	115
Die Interpretation von Dtn 24,1	116
2. Die radikale Weisung Jesu	117
Das grundsätzliche ‚Nein‘ zur Scheidung	118
Von der Kasuistik zurück zum ursprünglichen Willen Gottes	119
3. Vom Scheideverbot zum Wiederverheiratsverbot	120
Das sog. „Paulinische Privileg“	121
Ehepastoral in der frühen Kirche	122
Die sog. „Unzuchtsklausel“	123
4. Keine Vergesetzlichung des Scheideverbots	125
Der Glaube als Basis für ein Verständnis des Aufrufs Jesu zur Treue	126
5. Scheidung und Wiederverheiratung in der christlich-abendländischen Geschichte	127
Die nachapostolische Zeit	127
Das uneinheitliche Urteil frühchristlicher Zeugen	128
Erste kirchliche Stellungnahmen	129
Ansätze einer großzügigen Pastoral	130
Die strenge Position der westlichen Kirche	130
Der Weg der Ostkirche	132
Die doppelte Sorge der Kirche	133
II. <i>Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie?</i>	135
1. Pastorales Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. 4. 1973	135
Ermessensspielraum für pastorale Lösungen?	136
2. Beschluß der Gemeinsamen Synode zum Problem der wiederverheirateten Geschiedenen	138
3. Die radikale Ablehnung der Zulassung zu den Sakramenten	139
Großzügige pastorale Praxis – eine Häresie?	141
Statisches Verständnis kirchlicher Lehre	141
Vorkonziliares statisches Traditionsverständnis	142
Der Traditionsbegriff des Vaticanum II	143

4. Dogmatische Überlegungen	144
5. Kirchenrechtliche Überlegungen	146
6. Moraltheologische Bewertung	150
Zweitehe Geschiedener – Leben in schwerer Sünde?	150
Sacramentum „in voto“?	151
Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie – ein Ärgernis?	152
Der „casus urgens“	153
Voraussetzungen für eine Zulassung zur Eucharistie	153
Der Weg der Epikie?	154
7. Behutsames pastorales Vorgehen	156
Pastorale Hilfen – ein Dambruch?	
Das Gelingen von Zweitehen	157
8. Offenbleibende Fragen und Wünsche	159
 <i>Anhang</i>	 164
Gemeinsame Stellungnahmen von Moraltheologen	164
1. Erklärung zu „Humanae vitae“	164
2. Gemeinsame Erklärung zur Verabschiedung der Strafrechtsreform StGB §§ 218–220	165
3. Stellungnahme zur Erklärung der Glaubens- kongregation vom 29. 12. 1975	168
 Anmerkungen	 170



## VORWORT

Hat die christliche Ehe noch eine Zukunft? – Diese Frage stellen sich heute zahlreiche Christen angesichts der Tatsache, daß offensichtlich mehr und mehr junge Menschen es ablehnen, vor den Traualtar zu treten und sich hier Liebe und Treue „bis zum Tode“ zu bezeugen. Sie ziehen es vor, dem Partner „keine Fesseln anzulegen“, sondern in freier Verbundenheit und in einer Treue, die nicht unkündbar sein will, einen gemeinsamen Lebensweg zu beginnen. „Was geht Staat und Kirche unsere Liebe und unser privates Zusammenleben an? Unsere Liebe bedarf nicht einer gesetzlichen Regelung!“ – so oder ähnlich versuchen junge Paare ihr Zusammenleben ohne Trauschein zu rechtfertigen.

Hat die christliche Ehe noch eine Zukunft? – Diese Frage stellt sich auch angesichts der Ehescheidungen, die trotz oder auch wegen einer größeren sexuellen Freizügigkeit in den letzten Jahren auffallend zugenommen haben. Die neue bürgerliche gesetzliche Regelung in der Bundesrepublik Deutschland, die die Ehescheidung nicht mehr nach dem Schuldprinzip vollzieht, sondern auf Grund einer Zerrüttung ermöglicht – ggf. auch gegen den Willen des Partners –, scheint Ausdruck dafür zu sein, daß das alte rechtliche Verständnis der Ehe als Institution im Schwinden ist. Steht hinter solchen Vorstellungen und einem derartigen Trend eine Gleichgültigkeit oder eine Ehemüdigkeit? Ist dies zu verstehen als Protest gegen ein starres statisches Verständnis von ehelicher Liebe und Treue? Müssen vielleicht auch die biblischen Aussagen und die von der Kirche vorgelegten dogmatischen und rechtlichen Regelungen einer offeneren theologischen Interpretation Platz machen?

Angesichts solcher Fragen erscheint es angezeigt, die Erwartungen junger Menschen gegenüber Sexualität und Liebe zu analysieren, auf dem Hintergrund heutiger theologischer Reflexion das Verständnis christlicher Ehe aufzuzeigen, offene theologische Fragen als solche auch zu benennen und Orien-

tierungen wie Hilfen für gläubige Christen anzubieten. Es soll dies vornehmlich unter moraltheologischem Bezug geschehen.

Die vorliegenden Ausführungen sind eine Erweiterung jener Vorträge, die von mir im Wintersemester 1977/78 im Auftrag des Katholisch-Theologischen Fachbereichs der Universität München als Kontaktstudium für Priester und Theologen der Erzdiözese München-Freising angeboten wurden. Sie wollen Seelsorgern und Religionslehrern, darüber hinaus aber allen jungen Menschen, Ehepaaren und gläubigen Christen Orientierungen und Hilfen für ein rechtes Verständnis christlicher Ehe bieten. Dabei kann es nicht die Aufgabe sein, fertige Lösungen für die Praxis vorzulegen. Der Leser soll auch einen Einblick in die moraltheologische Argumentation, in noch ungelöste theologische Probleme und offenstehende Fragen erhalten. Wenn Moraltheologie sich nicht mehr einfach als bloße Normwissenschaft versteht, sondern eine mæeutische Funktion besitzt – d. h. gleich der „Hebammenkunst“ nach sokratischer Vorstellung auch durch Fragen dem Partner Hilfe zur Selbsthilfe bzw. Eigenverantwortung vermitteln will –, dann bedarf es nicht überall endgültiger Aussagen und Definitionen. Danken möchte ich allen jenen, die mir durch ihre Diskussionsbeiträge im Rahmen der Vorlesungen, Seminare und Vorträge wesentliche Anstöße vermittelt und aus ihrem eigenen Erfahrungsbereich nicht unbedeutende Ergänzungen geliefert haben.

*Johannes Gründel*





## Die christliche Ehe in unserer pluralen Gesellschaft

Das einstmals geschlossene Ordnungsgefüge eines christlichen Abendlandes besteht heute nicht mehr. Es wurde aufgebrochen. In der gesellschaftspolitischen Diskussion haben verschiedene Norm- und Wertvorstellungen Platz gefunden. Im Rahmen der Strafrechtsreform – besonders mit der Neuordnung der strafrechtlichen Bewertung der Abtreibung [StGB §§ 218–220] – setzte die bis heute anhaltende Grundwertediskussion ein. Es geht dabei um die Frage nach grundlegenden Ordnungen für das Leben und Zusammenleben der Menschen, um Sinnfragen menschlichen Lebens überhaupt. Auch die Ehe und Familie sind in diese Diskussion mit einbezogen. Dabei ist uns heute bewußt, daß Grundwerte nicht einfach „vom Himmel fallen“, sondern dem Menschen im Laufe seiner langen Geschichte – manchmal erst nach zahlreichen negativen Erfahrungen und auf Umwegen – zugewachsen sind. Zählen Ehe und Familie zu jenen Gegebenheiten, die menschliches Leben und menschliche Liebe zwischen Mann und Frau glücken lassen, deren Verschwinden auch einen Verlust an Humanität darstellen würde? Oder tragen sie zeitbedingten Charakter? Sollten sie in unserer offenen Gesellschaft eher einer freien Partnerschaft weichen?

### *Plurale – nicht pluralistische Gesellschaft*

Sicherlich hat sich das Verständnis dessen, was Ehe ist, in den letzten Jahren entscheidend gewandelt. Doch bevor wir auf den Wandel näher eingehen, bedarf es einer Klärung des Begriffes „plurale Gesellschaft“. Pluralität meint eine Vielzahl von verschiedenen und untereinander in Konkurrenz stehenden wirtschaftlichen, politischen, religiösen und volkstümlichen Interessen, die innerhalb einer staatlichen Gemeinschaft ihren

Lebensraum beanspruchen können. Im staatspolitischen Denken bedeutet Pluralität zunächst einen Protest gegen die Allmacht und Souveränität des Staates. Indem dem Staat und seinen Organen mehr eine äußere Ordnungsfunktion und die Sorge für ein freiheitliches und friedfertiges Zusammenleben zugewiesen wird, soll Raum für eine politische, gesellschaftliche und religiöse Vielfalt der einzelnen Gruppen bleiben. Dies schließt nicht aus, daß ein Mindestmaß von gemeinsamen grundlegenden Wertvorstellungen die Basis für ein solches Zusammenleben bildet, soll es nicht in der Anarchie enden. Wenn darum hier von pluraler Gesellschaft gesprochen wird, so bedeutet dies nicht einfach, daß sämtliche Meinungen, Standpunkte und Lebensformen einfachhin als gleichwertig gelten gelassen werden; ein totaler Pluralismus würde sich selbst aufheben, insofern er durch radikale Strömungen, die einem solchen Pluralismus nicht Raum geben und die selbst wiederum Anspruch auf totale Anerkennung erheben, aufgehoben würde. Allein die Tatsache, daß sich ein Staat ein Grundgesetz gibt und darin einige unabdingbare Werte herausstellt, die einer Volksabstimmung gänzlich entzogen sind, zeigt, daß es auch Grenzen der Pluralität gibt. So wird in Artikel 79 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 zwar die Möglichkeit einer Änderung des Grundgesetzes umschrieben (Abs. 1), doch bedarf es dabei der Zustimmung von zwei Dritteln der Mitglieder des Bundestages und der Stimmen des Bundesrates (Abs. 2). Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder oder die in Art. 1 (Unantastbarkeit der Würde des Menschen) und in Art. 20 (demokratische rechtsstaatliche Verfassung des Bundes) niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist ausgeschlossen (Abs. 3). Hiermit wird eine Radikaldemokratie bzw. ein radikaler Pluralismus abgewehrt. Unserem demokratischen Verständnis nach kann sich also ein demokratisch gewähltes Parlament nicht selbst dieser seiner Demokratie entheben. Dahinter steht die Erfahrung, daß Grundrechte, wo sie einmal verlorengegangen sind, nicht mehr ohne weiteres durch einen freiheitlichen Entscheid wiedergewonnen werden können. Wenn sich darum unsere Gesellschaft als plurale Gesellschaft

versteht, so wird damit nicht auf jede Form einer Wertung verzichtet und einer totalen Relativierung (Pluralismus) das Wort geredet; vielmehr steht diese Pluralität innerhalb der Grenzen des die Freiheit und Menschenwürde schützenden Grundgesetzes und der elementaren Werte menschlichen Zusammenlebens.

Gesellschaft als plurale Gesellschaft bedeutet, daß jene Überzeugung, jene Gruppe und Position gelten gelassen werden, die nicht in schwerwiegender Weise Rechte anderer, das friedfertige Zusammenleben oder auch die Existenz des Staates bedrohen.

In diesem Zusammenhang stellt sich heute erneut die Frage, ob die im Abendland anerkannte Einehe, die bislang als naturgegebene, unabhängig vom Recht bestehende Institution im Unterschied zu anderen ähnlichen Gemeinschaften wie dem Konkubinat vom Recht anerkannt und geregelt wurde, diese Sonderstellung auch weiterhin behält und behalten muß – oder ob das heutige Wertbewußtsein nicht nur einzelne Rechtsvorschriften, sondern das Rechtsinstitut der Ehe grundsätzlich aufgeben kann und aufgeben will<sup>1</sup>. Dabei ist auch zu fragen, ob und inwieweit sich aufgrund der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils das christliche, speziell das römisch-katholische Verständnis der Ehe heute gewandelt hat.

# **I. EHE IN DER KRISE? ZUM WANDEL DES VERSTÄNDNISSES VON EHE UND FAMILIE**

Man kann eine Umschreibung des Wesens der Ehe auf zwei entgegengesetzten Wegen angehen: entweder *induktiv* – indem man von den Erscheinungsformen der heute gelebten Ehepraxis aus Ehe als eine gesellschaftliche und religiöse Wirklichkeit zu begreifen versucht und mit dem Eheverständnis früherer Zeiten und anderer Kulturen vergleicht. Dabei stellt sich die Frage, ob und inwieweit sich trotz der Verschiedenartigkeit des Verhältnisses der Geschlechter zueinander durchaus ein gewisser Trend als grundlegende Struktur von Ehe, wie sie sich im Verlauf der Geschichte der Menschheit herauskristallisiert, ergibt und auch zu bewähren scheint. Man kann aber auch *deduktiv* vorgehen, indem man Ehe als eine spezifisch menschliche Existenzform annimmt, die dem Menschen vorgegeben ist und darum menschlichem Zugriff entzogen bleibt. Ein solches naturrechtliches Verständnis der Ehe, das im theologischen Ansatz Ehe als Schöpfungsordnung begreift, steht vor der Frage, ob und inwieweit diese als Grundwert vorgegebene Institution Ehe nicht doch auch im Verlauf der Geschichte mit Recht einen entsprechenden Wandel und eine Ausgestaltung erfährt.

Beide Betrachtungsweisen, die induktive wie die deduktive Methode, widersprechen sich nicht, sondern stehen in einem engen Bezug zueinander; sowohl der induktive wie der deduktive Weg sind als zwei sich ergänzende Weisen anzusehen, um die vielschichtige Wirklichkeit der Ehe und der sich daraus entfaltenden Familie einigermaßen umfassend zu umschreiben.

## **1. Die soziokulturelle Krise der Institution Ehe**

Ehe begegnet uns stets nur in den jeweiligen geschichtlichen und kulturell bedingten Verwirklichungsformen. In der Vergangenheit stand die Ehe weithin im Zusammenhang der Sippe

und Großfamilie. In allen Kulturen stoßen wir auf gesellschaftliche Regelungen der Beziehungen der Geschlechter untereinander. Offensichtlich bedarf menschliche Sexualität, der die den Tieren eigentümliche instinktive Sicherung fehlt und die durch einen großen Antriebsüberschuß gekennzeichnet ist, in besonderer Weise der Gestaltung. Gesellschaftliche Normen aber dienen dem Gelingen menschlichen Zusammenlebens und der Entlastung des Individuums. Der Plastizität menschlicher Sexualität entspricht also auch die kulturelle Überformung in einer kulturgeschichtlichen Variationsbreite. Dementsprechend aber bleibt zu erwarten, daß mit kulturellen Umbrüchen und neuen geistigen Bewegungen auch das Verständnis von Sexualität und Ehe ins Wanken gerät. Um so dringlicher erhebt sich die Frage nach dem im geschichtlichen Wandel sich Durchhaltenden, nach den Grundstrukturen dessen, was in der Ehe zum Ausdruck kommt. Der Wandlungsprozeß der Ehe aber läßt sich in einigen Stichworten charakterisieren:

### *Die größere Freisetzung der Ehe*

In einer geschlossenen Agrarkultur war die Ehe noch im vollen Sinne Lebensgemeinschaft, zugleich aber auch Wirtschafts- und Produktionsgemeinschaft. Sowohl die Landarbeit wie der handwerkliche Betrieb wurden im Rahmen der Großfamilie durchgeführt. Ehe, Familie, Beruf und Arbeit waren noch nicht voneinander getrennt. Dies änderte sich mit dem Prozeß der modernen Industrialisierung. Wohnung und Arbeitsstätte sind hier meistens voneinander getrennt. Nicht nur der Mann, sondern auch die berufstätige Frau stehen tagsüber an verschiedenen Arbeitsplätzen. Im Gegensatz zu früher ist die berufstätige Frau wirtschaftlich unabhängig. Das Zusammenleben der Ehepartner konzentriert sich auf die wenigen Stunden des Beisammenseins am Abend und an den Feiertagen sowie in den Ferien. Die Ehe ist somit weitaus mehr freigesetzt. Dies bedeutet Chance und Gefährdung zugleich. Die Chance einer solchen Entwicklung ist eine stärkere Personalisierung der ehelichen Beziehungen. In einer entleerten und manipulierten Welt wird so die Ehe zur Zufluchtsstätte für Liebe und Geborgenheit.

Die Gefahr jedoch besteht darin, daß Konflikte, die in jeder Ehe irgendwann einmal aufbrechen und für den Reifungsprozeß nahezu notwendig erscheinen, allzu schnell zu einer grundlegenden Krise der Ehe führen und vorschnell eine Scheidung angestrebt wird. Machten früher die bestehenden wirtschaftlichen Bande eine solche Trennung nahezu unmöglich, so ist heute die wirtschaftliche Unabhängigkeit beider Partner eine Versuchung, sich der Mühe einer solchen Konfliktverarbeitung durch Flucht in die Scheidung zu entziehen.

### *Das veränderte Rollenverständnis der Frau*

Auch das Rollenverständnis der Frau hat sich heute weitgehend gewandelt. Die Frau versteht sich nicht mehr als das „Heimchen“ hinter dem Herd, das für die Nestwärme und Geborgenheit der Familie zu sorgen hat, währenddessen der Mann mit seiner Arbeit die materielle Basis fürs Leben verschafft. Sie will – auch beruflich – dem Manne gleichgestellt sein. Verfassungsrechtlich ist ja auch die Gleichberechtigung von Mann und Frau garantiert und verankert, doch läßt die Praxis oftmals einiges zu wünschen übrig. Allerdings gibt es auch hier einen gesunden Mittelweg. Weder eine Emanzipationsideologie, die – in Reaktion auf die früher auch religiös begründete Unterordnung der Frau unter den Mann – der Frau im Sinne einer Gleichmacherei ohne Berücksichtigung ihrer Kräfte in allen Bereichen der Gesellschaft die gleiche Position erkämpfen möchte, noch ein Festschreiben vergangener patriarchaler Strukturen werden der Eigenart der Frau gerecht. Wo die Aufgabe der Erziehung nicht mehr der Familie, sondern anderen gesellschaftlich organisierten Formen wie Kindergarten und Schule zugewiesen wird, führt dies bald zu verhängnisvollen negativen Auswirkungen.

Sicherlich bedarf es heute erneut einer Herausstellung der ungeheueren Bedeutung der Frau als Mutter. Allerdings besitzt sie im Vergleich zum Mann eine negative Karriere: Während in der frühen Kindheit die Bindung der Mutter und des Kindes entsprechend hoch, ja fast total gegeben ist, werden mit zunehmendem Alter und Reifungsprozeß des Kindes auch eine Ab-

lösung und ein Zurücktreten der Mutter gefordert. So kann es sein, daß mit gleichzeitiger positiver Karriere des Ehegatten die Frau mehr und mehr als Mutter zurücktreten muß. Dies führt in dem Augenblick, wo die Kinder das Elternhaus verlassen, zu einer Sinnkrise gerade für die Mutter. Besitzt sie einen Beruf, in den sie wieder voll eintreten kann, oder eine ihr Leben beanspruchende und ausfüllende Beschäftigung, dann kann diese Krise leichter gemeistert werden, als wenn sie sich nunmehr daheim völlig „entlastet“ und vereinsamt vorkommt. Von der Liebe allein läßt es sich eben nicht leben.

### *Von der Zeugungsgemeinschaft zur partnerschaftlichen Liebe*

Stand in der Vergangenheit die Ehe vornehmlich noch unter der Aufgabe, neues Leben zu zeugen und zu erziehen, so vollzog sich bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Akzentverschiebung hin auf personale Partnerschaft und Liebe. Das individualistisch-privatistische Freiheitsverständnis der Romantik kannte bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Rede von freier Liebe, von Probe- und Kameradschaftsehe – eine Tendenz zur Emanzipation aus den Zwängen der Ehe und zu einer freien Beziehung zweier Partner, die eben nur so lange von Bestand sein sollte, wie sie den Beteiligten eine Selbstverwirklichung ermöglichte. Mit den heute vorhandenen sicheren Methoden einer Empfängnisverhütung wird der Trend zu einer risikolosen sexuellen Beziehung zum Partner verstärkt. Ein Zusammenleben in freier Partnerschaft scheint zum Selbstbewußtsein so mancher junger Menschen unserer Zeit zu gehören. Man lehnt es ab, durch die Ehe als Institution eine „Lebensversicherung“ zu suchen und dem anderen Partner eine entsprechende Fessel anzulegen. Oberflächlich gesehen, könnte eine solche „freie Partnerschaft“ als Idealvorstellung einer Lebensform erscheinen, in der sich die eigene Verantwortung und Kreativität erst entfaltet.

### *Ehe, täglich auf dem Prüfstand – eine Überforderung?*

Tatsächlich aber zeigen Erfahrungen, daß ein solcher Kraftakt, der täglich die Partner auf den „Prüfstand“ ruft, eine Überfor-

derung darstellt. Wer kann schon die Tragfähigkeit gegenseitigen Vertrauens täglich neu testen? Steht dahinter nicht eher ein großes Mißtrauen oder die Unfähigkeit, eine Beziehung auf Dauer einzugehen? Auch und gerade in solchen freien Beziehungen zeichnen sich tiefgreifende Ängste vor dem Verlust des Partners ab, die schließlich Ausdruck einer Unfähigkeit sind, das Leben in die eigenen Hände zu nehmen und ihm in einer Bindung an den Partner Zuverlässigkeit und Sinn zu verleihen. So bedeutsam für das Gelingen einer Ehe die Personalisierung der partnerschaftlichen Beziehungen auch ist, sie bedürfen einer Konsolidierung und einer institutionellen Verankerung. Gerade weil die Ehe ganz und gar auf den privaten personalen Bereich eingeschränkt bleibt, zugleich aber den Einflüssen der Öffentlichkeit um so mehr schutzlos ausgeliefert ist, kann sie nicht als freischwebende Zweierbeziehung diesen Einflüssen widerstehen; es bedarf darum äußerer Hilfen und eines wirksamen Schutzes von Ehe und Familie. Das Konsum- und Leistungsdenken, aber auch das in unserer Gesellschaft vorhandene Prestigebewußtsein bringen neue Schwierigkeiten. Eine Privatisierung der Ehe dient nicht notwendig einer Personalisierung, sondern kann auch zu einer Verdinglichung führen und eine Partnerschaft als „Individualismus zu zweit“ mißlingen lassen. Eine solche freie Beziehung hat dann nur so lange Bestand, als sie den Beteiligten die uneingeschränkte Selbstverwirklichung ermöglicht; sie lebt von einer unverpflichteten Liebe, die keineswegs von Dauer ist. Insofern erweist sich eine Partnerschaft ohne Trauschein sehr leicht als eine Liebe, die im allerletzten mit dem Partner doch nicht ernst zu machen bereit ist. Hier stellt sich dann das Problem der Treue als „Frage, ob man sich selbst und dem gemeinsamen Weg, den man miteinander beschritten hat, treu bleiben will als etwas, das gewachsen ist, das vom Schicksal geprägt ist, das die eigene und einmalige Geschichte ist“<sup>2</sup>.

### *Das Pseudoideal unverpflichtender Liebe*

Insofern die Ehe die kleinste Zelle der Gemeinschaft und des Staates ist, wirken sich auch gesellschaftliche Fehlerwartungen



besonders verhängnisvoll aus. Auf der einen Seite erwacht bei den Jugendlichen ein zunehmendes Problembewußtsein für die Zweierbeziehung der Partnerschaft und für den dynamischen Charakter einer solchen Beziehung. Gleichzeitig aber weiß man um die Schwierigkeiten, die sich darin ergeben. Die allzu hochgeschraubten Erwartungen werden nicht eingelöst. Eine Desillusionierung führt zur Verstärkung der Angst vor einer dauerhaften Bindung. Angesichts der rasch veränderten gesellschaftlichen Bedingungen und des Wandels persönlicher Einstellungen bildet sich dann eine Meinung heraus, die in einer institutionell verankerten Bindung an den Partner eher eine extreme Abhängigkeit, eine Rollenvorschrift und damit eine Blockierung der persönlichen Beziehung der Partner erblickt statt eine echte Hilfe. So glauben manche, in der freien Beziehung der emanzipierten Partner die Idealnorm zu erblicken, wobei eine solche Beziehung nur so lange Bestand haben soll, wie eben die einzelnen Beteiligten eine uneingeschränkte Selbstverwirklichung erfahren: Es ist das Pseudoideal einer unverpflichtenden Liebe.

Eine solche Sicht entspricht einer für unsere Gesellschaft typischen Entwicklung: einer Wertvorstellung mit stark narzißtischem Charakter; hiernach hat die Ehe nur die Funktion der Ich- und Selbstverwirklichung der einzelnen Person. Zugrunde liegt ein isoliert-individualistisches Verständnis von Partnerschaft. Es fehlen jene Solidarität und jenes Gemeinschaftsdenken, das ein Bewußtsein des „Wir“ entstehen läßt. Wenn die so verstandene Selbstverwirklichung das Ziel bleibt, dem alles unterzuordnen ist, kommt das dialogisch-personale Verständnis zwischenmenschlicher Liebe überhaupt nicht zum Durchbruch. Die in unserer Zeit noch ständig zunehmende Zahl von Ehescheidungen dürfte weithin in solchen ideologischen Vorstellungen begründet liegen – ein Relikt des Individualismus des 19. und 20. Jahrhunderts, der die eigene Persönlichkeitsentfaltung der ehelichen Beziehung vorordnet, statt das Individuum in die eheliche Beziehung und in die Entwicklung der Ehe selbst mit einzubringen. Auf diesem Hintergrund erweist sich der biblische Satz, der im Zusammenhang mit der Nachfolge Christi steht, geradezu als Lebensregel und Wegweisung:

„Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert . . ., wird es retten“ (Mk 8,35). Wer also nur sein Eigenglück und seine Eigenverwirklichung sucht, wird genau an dieser seiner Erfüllung vorbeigehen. Wer jedoch sich selbst in die Beziehung mit einbringt und dem anderen Glück und Heil zu verschaffen sucht, wird gerade darin die Erfüllung seines Lebens erreichen. Indem er die Beziehung auf Dauer hin anlegt, bekundet er dem Partner, daß dieser sich auf ihn verlassen kann – auch und gerade in Stunden, in denen ein solches Ja-Wort wieder zurückgenommen werden möchte. Soll eine Zweiergemeinschaft darum nicht dem Sozialisationsprozeß entgleiten, so bedarf es dazu einer institutionellen Verankerung. Insofern ist mit Selbstverwirklichung als Ehe und in der Ehe nicht einfach eine egoistische optimale Bedürfnisbefriedigung oder ein triebhaftes Ausleben der eigenen Wünsche und Bedürfnisse der Partner je für sich gemeint.

## **2. Probleme der Familie im sozialen Wandel**

Eigenart und Bestand einer Ehe und Familie hängen heute zunehmend von der erwarteten subjektiven Beglückung beider Partner ab. Dies bedeutet auch gleichzeitig, daß die Bereiche der Öffentlichkeit: Gesellschaft, Kirche und Staat mehr und mehr zurücktreten und nur indirekt Hilfestellung für die Erfüllung solcher Erwartungen geben können. Junge Verliebte haben jedoch bisweilen den Eindruck, daß äußere Normierungen und Institutionalisierungen eher ein Hindernis denn eine Hilfe für eine solche Beglückung darstellen. Doch zeigt sich, daß ein Zusammenleben von Dauer nicht ohne Spannungen und Konflikte möglich ist und darum auch ein dauerhaftes Glück derartiger Hilfen bedarf.

### *Spannungen in der Zweierbeziehung und Kleinfamilie*

Ob eine Ehe oder eine Familie psychisch gesund oder krank ist, läßt sich nicht daran feststellen, inwieweit sie von den gesellschaftlich vorherrschenden Normalbildern abweicht oder

mit ihnen übereinstimmt. Das Ausbleiben von Konflikten muß noch nicht Ausdruck einer gesunden Ehe- oder Familiensituation sein; dahinter kann auch eine Unfähigkeit der Betroffenen liegen, verdeckte Spannungen miteinander zu klären, durchzutragen oder auch auszuhalten. Verschiedene zeitgenössische Entwicklungen bringen in die eheliche Partnerbeziehung neue Probleme. So bedeutet die Aufklärungskampagne der Massenmedien zu Fragen des Sexualverhaltens eine Verunsicherung für viele Menschen. Daß sich Moral- und Normvorstellungen des sexuellen Verhaltens geändert haben, ist ihnen einerseits bewußt. Andererseits haben sie ein gutes Gespür dafür, daß weithin mit Aufklärung und Sexualität ein gutes Werbegeschäft auf Kosten menschlicher Beziehungen gemacht wird. So kann es zu einem Spannungsverhältnis von Eltern und Kindern innerhalb der Familie kommen, wobei Eltern versucht sind, extreme Position zu beziehen. Entweder greifen sie auf die strenge rigorose Sexualmoral ihrer Kindheit zurück: „Warum soll es anderen besser gehen, als man es selbst erlebt hat?“ – „Wo kommen wir denn hin, wenn wir allen Triebwünschen nachgeben wollten!“ Oder man verzichtet überhaupt auf Weisungen und kapituliert im Sinne eines „Laissez-faire-Verhaltens“. Wo Eltern frühzeitig auf einer tragfähigen Vertrauensbasis gegenüber ihren Kindern einen Weg der Partnerschaft suchen und Verantwortung wecken, wird dies auch die Eigenverantwortung der Jugendlichen innerhalb der Familie fördern und die Diskrepanz zwischen biologischer und sozialer Reifung mindern<sup>3</sup>. Auch der „Trend zur Kleinfamilie“ bringt Schwierigkeiten für die Partnerbeziehung. So notwendig zunächst für ein Zusammenfinden der Partner die Zweierbeziehung einer gewissen Exklusivität bedarf, so droht ihr doch die Isolation nach außen; es fehlt die notwendige Korrektur von seiten eines Dritten. Wenn sich beide Partner nur ständig gegenseitig bestätigen, kann „Liebe blind machen“ für die eigenen Projektionen, die man auf den anderen Partner wirft. Wo es später zu einem jähen Erwachen kommt, erweist sich eine solche Beziehung als Scheinpartnerschaft, die keineswegs Schwierigkeiten eines Lebens gemeinsam zu bestehen vermag. Auch hier gibt es bereits Versuche, in sog. „Großfamilien“, in denen

mehrere Wohngemeinschaften engere familiäre Kontakte knüpfen, neue Ersatzlösungen für die frühere Großfamilie der Sippe zu finden.

### *Neue Formen der Großfamilie als Hilfe*

Die Erfahrung zeigt, daß intime Kleingruppen zwar für Mitglieder eine entsprechende Geborgenheit und Hilfe bieten, aber leicht eine Regression und eine Versponnenheit fördern, ja der Ausweitung partnerschaftlicher Beziehungen und der gegenseitigen Findung der Ehepartner abträglich sein können. Hier wird spießbürgerliche Bequemlichkeit und Kleinkariertheit begünstigt.

W. Molinski sieht den Vorteil neuer Formen der Großfamilie darin, daß sie ein entspanntes und geschütztes Binnenklima einer geglückten Ehe und Familie gewährleisten und die Beziehungen in der größeren Gruppe einerseits nicht auf Kosten der Partnerschaft in der Kerngruppe nivellieren oder besondere Beziehungen zwischen den Ehepartnern nicht diskriminieren, andererseits aber doch auch die Ehepartner in den Dienst kreativer gemeinsamer Hingabe an die Mitmenschen anregen und so der Gefahr der Isolation entgegenwirken. Ehescheidungen gründen ja oft in der Erfahrung, daß diese Zweiergemeinschaft ihren Sinn verloren zu haben scheint und abstirbt, weil die betroffenen Ehegatten nicht mehr fähig sind, diese Gemeinschaft mit stets erneuerndem Austausch untereinander lebendig zu erhalten. Sie leben innerlich leer, monoton und beziehungslos nebeneinander. Neue Familienformen können dieser Gefahr entgegenwirken, wenn sie durch den erweiterten Informationsfluß innerhalb der größeren Gruppe den Eheleuten mehr Anregungen und Motive für die Weiterarbeit an sich und ihrer Ehe vermitteln. Weiterhin können sie gefährdeten Ehen durch die Übernahme von Verantwortung seitens der Gruppe weiterhelfen.

### *Das Nicht-Gefordertsein der Frau*

Das Verhältnis der Geschlechter zueinander, emanzipatorische Ansprüche von seiten der Frau und die Rolle der Frau nicht

mehr nur als Hausfrau und Mutter, sondern gleichzeitig in einem eigenen Beruf haben ebenfalls neue Probleme mit sich gebracht. Der Mann wird in seiner eigenen Position verunsichert; gleichzeitig hört man auch Klagen über die faktische Passivität und mangelnde Verantwortlichkeit der Frau. Wo die Frau zeitweilig oder auch ganz wegen ihrer Tätigkeit als Hausfrau und Mutter den Beruf aufgeben oder für Jahre unterbrechen muß, erfährt sie dies als Benachteiligung durch den Leistungs- und Verdienstaustausch. Dies bringt viele Frauen in ernsthafte Konflikte zu ihrer Familie. Wo jedoch über Jahre hinaus eine Frau nur als Mutter und Hausfrau tätig war, ergeben sich in dem Augenblick für sie neue Probleme, wo ihre Kinder aus dem Hause gehen und dann der unmittelbaren „Bemutterung“ nicht mehr bedürfen. Sie trifft dann der Lösungsprozeß besonders stark. Gefühle der Einsamkeit, des Nicht-Gefordertseins, der zu geringen Auslastung wirken sich auch auf die vielleicht seit Jahren ohne besondere Konflikte bestehende eheliche Partnerbeziehung belastend aus.

Durch kleine Gelegenheitsarbeiten läßt sich eine solche Frustration nicht beheben oder auch nur kompensieren. Hier bedarf es neuer Anstöße, ja eines radikalen Umdenkens. Es könnte sein, daß Aufgaben, die wir vorschnell öffentlichen Institutionen zugeschoben haben, wie die Sorge für die Alten, wieder teilweise in die Familie zurückgeholt werden müssen. Wo man eben allein den sozialen, caritativen, christlichen und staatlichen Institutionen die Fürsorge für die Alten und Behinderten überläßt, rächt sich dies nicht nur durch die zunehmenden finanziellen sozialen Lasten, die jeder für einen solchen öffentlichen Sozialdienst mitzutragen hat; viel schlimmer sind die damit ausfallenden Beziehungen zwischen jung und alt, die natürlich innerhalb der Familie auch konfliktträchtig sind, aber doch manche Konflikte, die aufgrund der Isolierung der Zweiergemeinschaft entstehen, auffangen können.

### *Hilfe zur Selbsthilfe*

Diese Hinweise dürfen nicht falsch verstanden werden, als sollte die soziale Fürsorge wieder rückgängig gemacht werden. Das

fordert niemand. Es bedarf aber heute einer Warnung vor einer sozialisierenden Tendenz in dem Sinne, daß man überhaupt nicht mehr bereit ist, zumutbare Belastungen durchzustehen und gemeinsam zu tragen. Was die katholische Soziallehre mit dem Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip immer wieder neu ins Bewußtsein gerufen hat<sup>4</sup>, daß die übergeordnete Gemeinschaft ihren Gliedern nicht einfach Verantwortung abnehmen, sondern nur Hilfestellung und Hinführung zur Eigenverantwortung leisten darf, erweist sich als eine Lebenswahrheit. Nur jene Hilfeleistung, deren die Familie und Eheleute wirklich bedürfen, weil sie selbst nicht dazu in der Lage sind, ist echte Hilfeleistung; sie bleibt es um so mehr, je mehr sie zugleich die Betroffenen befähigt, sich selber zu helfen und damit diese öffentliche Hilfeleistung wieder überflüssig zu machen – oder anders ausgedrückt: je mehr sie Hilfe zur Selbsthilfe ist. Wenn uns Belastungen oder Leistungen einer niederen Ordnung abgenommen werden, dann ist dies durchaus sinnvoll, weil damit ein größerer Freiraum für höhere Leistungen gewonnen wird, nicht jedoch, wenn dadurch das Gefühl des Nicht-Gebrauchtwerdens, der Langeweile und der Sinnlosigkeit des Lebens geweckt wird.

### *Symptomcharakter aufbrechender Konflikte*

Auch der Seelsorger wird auf die sich heute anbietenden Möglichkeiten einer Familientherapie und einer fachlich guten Eheberatung zurückgreifen. Hier sollte man nicht bei einem schwerwiegenden aufbrechenden Konflikt gleich kapitulieren oder sofort mit moralischen Normen urteilen und verurteilen. Eheliche Schwierigkeiten, treuloses Verhalten, Dreiecksbeziehungen und andere Fehlverhaltensweisen – auch ein völlig interesseloses Nebeneinanderherleben zählt dazu – tragen häufig Symptomcharakter; hinter dem vermeintlichen sittlichen Problem steckt oft eine psychisch-menschliche Schwierigkeit, die einer behutsamen Aufdeckung und Verarbeitung bedarf. Der Appell an das Gewissen und die Warnung mit Begriffen „Ehebruch“ oder „Todsünde“ kann hierbei unter Umständen zur Verhärtung bestehender Konflikte führen. Die traditionelle Moraltheologie

war sich zu wenig bewußt, wie sehr menschliches Verhalten in die sozialen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen eingebettet ist. Manche persönlichen Verhaltensmuster können gar nicht geändert werden, ohne daß zuvor auch die Lebens- und Umweltbedingungen geändert werden. Hierfür kann dann ein gemeinsames Gespräch mit beiden Ehepartnern, gegebenenfalls auch unter Einbeziehung der bereits verständigen Kinder, einen Weg zur Kenntnis und Anerkennung der vorliegenden Situation und damit auch schon zur Änderung des gesamten Familienmilieus darstellen.

### *Notwendigkeit ehebegleitender Pastoral*

Diese wenigen Hinweise zeigen, daß auch in der Seelsorge eine begleitende Ehepastoral erforderlich erscheint, die nicht bloß dem offiziellen Eheberater zugewiesen bleibt, sondern eine Strukturveränderung der gesamten Seelsorgetätigkeit zur Folge haben muß. Aufgabe einer kirchlichen Ehearbeit wäre dann auch die Förderung und Intensivierung der Gemeinschaftsfähigkeit und der Gemeinschaftsbeziehungen der Ehepartner und der Familien untereinander. Hierbei ließe sich prüfen, ob das Modell von Basisgruppen, wie es augenblicklich in Lateinamerika entwickelt wird, auch im deutschen und westeuropäischen Bereich Anwendung finden könnte: Familien besprechen gemeinsam mit einem Leiter ihre Fragen und Probleme, wobei dieser Leiter einer solchen Basisgruppe – ob es ein Priester, Gemeindeleiter oder ein theologisch und psychologisch ausgebildeter Laie ist, inspirierend, organisierend und integrierend tätig ist. Leider wird in der kirchlichen Ehe- und Familienarbeit noch allzu formalistisch und juristisch vorgegangen. Am deutlichsten kommt dies im Kirchenrecht zum Ausdruck in der Formulierung, daß sich die Ehegatten bei dem Eheabschluß ein „Recht auf den Körper“ (ius in corpus) geben.

### *Teilzielsetzungen*

Sicherlich geht es bei tiefliegenden Konflikten einer Ehe nicht darum, eine überhaupt noch nicht menschlich gelungene ehe-

liche Partnerbeziehung mit dem Hinweis auf das Verbot der Ehescheidung „auf Biegen oder Brechen“ halten zu wollen. Für die Erfüllung bestimmter ethischer Imperative bedarf es gesamt menschlicher psychischer Voraussetzungen. Wo letztere nicht gegeben sind, stoßen solche Appelle ins Leere. Es reicht auch nicht aus, ethische Postulate nur abstrakt zu verkünden oder in der seelsorglichen Beratung vorzulegen. Hierbei kann es sich um ein auf Umwegen langfristig zu erreichendes Ziel handeln, zu dem zunächst kurzfristige oder mittelfristige Hilfen und Teilzielsetzungen angeboten werden. Vielleicht blieb so manche seelsorgliche Beratung bisher deshalb wirkungslos, weil ethische Maximalforderungen aufgestellt wurden ohne Rücksicht auf die tatsächlich vorhandene Fähigkeit des betroffenen Partners. Auch Jesus hat seine Forderungen nicht unvermittelt und abstrakt dem Menschen vorgelegt, sondern diesen jeweils abgeholt und ihn schrittweise weitergeführt. Es kann darum sein, daß bestimmte Verhaltensformen innerhalb oder außerhalb einer Ehe, die zunächst ohne weiteres als Fehlverhalten und bei voller Verantwortung auch als sündig bezeichnet werden müßten, aufgrund eingehender Diagnose sich als Verhaltensformen herausstellen, die nicht ohne weiteres direkt unter die moralische Verantwortung der Betroffenen fallen und die sich auch nicht mit einem Male beiseite schieben lassen, sondern zeitweilig toleriert werden müssen. Das hat nichts mit einem Verzicht auf grundlegende sittliche Forderungen zu tun.

### **3. Niedergang der Ehe als geschichtliche Notwendigkeit?**

#### *Illustriertenprophetie*

Es gibt durchaus Unheilspropheten, die das Ende der Ehe als gekommen ansehen. So vergleicht S. *Haffner* in einem Illustriertenartikel unter der Überschrift „Ist die Ehe morgen tot?“<sup>5</sup> die Ehe mit dem Schicksal der Monarchien in Europa. Der Übergang zur konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert sei lediglich eine Übergangslösung gewesen. Sie endete mit der



völligen Abschaffung der Monarchie. So stehe nun auch die Ehe am Anfang einer solchen Übergangsphase, die mit ihrer völligen Abschaffung enden werde. Haffner glaubt, bei der Ehe vier Phasen annehmen zu können:

1. Der unumkehrbare Übergang zur Liebesehe, die auf der ganz persönlichen Wahl des Ehepartners beruht.
2. Die Kleinfamilie mit ihrer verkürzten Lebensdauer bei gleichzeitiger Verlängerung der individuellen Lebenserwartung, damit gegeben eine Verwischung der bisherigen Rollenverteilungen in der Ehe; in dieser Phase befänden wir uns jetzt!
3. Daraus werde sich als dritte Phase die von der Gesellschaft anerkannte und legalisierte „sukzessive Polygamie“ entwickeln, in der die Kinder schon frühzeitig in Kindergärten und Ganztagschulen gesteckt werden und somit der Familie nicht mehr zur Last fallen, auch nicht der Obhut der Familie bedürften. Voraussetzung dieser Eheform sei die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Frau. Haffner sieht diese Phase bereits vorbildhaft in den Ehen einiger amerikanischer Filmstars gegeben!
4. Als letztes Stadium – vielleicht im Jahre 2200 – stehe die endgültige Privatisierung des Liebes- und Familienlebens bevor, bei der keinerlei staatliche Registrierung von Eheabschluß und Scheidung erfolgt. Damit sei dann auch das formelle Ende der Ehe gegeben. Erst in dieser Phase würde die Sexualität wirklich kultiviert und der „Schatten“ der Ehe wie der Prostitution wären dann verschwunden.

Hier wird jede Normierung und Institutionalisierung rein negativ veranschlagt. Ein solcher Entwurf dürfte an der Realität menschlichen Verhaltens, zu dem auch das Versagen zählt, vorbeigehen. Vor allem aber wird hier einer sehr vordergründigen kurzfristigen Befriedigung das Wort geredet.

### *M. Horkheimer: Ende des Absoluten – auch in der Ehe*

Weitaus ernster zu nehmen ist die Feststellung von *Max Horkheimer* in seinem Aufsatz „Die Zukunft der Ehe“<sup>6</sup>: Die Ehe als eine exklusive und intensive Beziehung zwischen Mann und Frau sei im Schwinden begriffen, da solche exklusive menschliche Beziehungen und ein so verstandenes Personsein in unserer Zeit mehr und mehr aufhören würden. „Gegen Ende der

bürgerlichen Periode und ihrer spezifischen Ungerechtigkeit, mit dem Sieg der durch sie vermittelten technischen Epoche *erlischt die Aura der Person*. Durch die wahllose Aufmachung und eifrige Verbildlichung von Filmstars, blutbefleckten Führern, heiratslustigen Prinzessinnen, Astronauten und Starlets, durch die geschäftige Personifizierung in den Massenmedien, denen freilich nichts anderes übrig bleibt, wird gleichsam bestätigt, daß es mit der Person im eigentlichen Sinn zu Ende geht.<sup>7</sup>“ Nach Horkheimer zeichnet sich heute eine Entzauberung des Einzigigen, des Unwiederbringlichen ab. Bereits in den verschiedenen Kunstrichtungen – Expressionismus, Surrealismus, in der atonalen Musik und dergleichen – werde die Gestaltung ästhetischer Einheit negiert; die Kunst nehme durch ihre eigene Entwicklung die des Menschen voraus. Das Moment des Absoluten werde darum schwinden – und zwar aus der völlig freien Kunst ebenso wie aus der freien Ehe. „Abstrakte Bilder gehören zur gehobenen Einrichtung, die vorurteilslosen Ehen zur angepaßten Existenz. Rückkehr ist unmöglich. Die unlösliche Treue zweier Menschen als Glück und Sinn ihres Lebens wird mit jedem weiteren Einblick in die Bedingtheit der Person und allem, was dazugehört, zum bloßen Wahn, nicht weniger, als die Verewigung der Landschaft und des Bäuerleins im Ölgemälde“<sup>8</sup>. Selbst wenn die Ehe formal noch längere Zeit fortbestehe, so werde doch das Bewußtsein, daß Ehe eine einzigartige Verbindung darstelle, vergehen.

Horkheimer muß man entgegenhalten, daß es in der Kunst wie im gesellschaftlichen Leben keineswegs so gesetzmäßige Entwicklungen ohne jede Rückkehr zu einheitsbildenden Elementen gibt. Im Gegenteil. Offensichtlich zeichnet sich im menschlichen Zusammenleben immer wieder ein Trend dahingehend ab, daß – wenngleich in anderem Gewande – altbewährte Formen des Zusammenlebens eine Neuauflage erfahren. Ehe und Familie als Grundzelle der Gemeinschaft, das will doch besagen, daß sich bei allem Wandel der Formen von Ehe und Familie in der jeweiligen Gesellschaft etwas bisher als nicht überholt und überholbar erwiesen hat, selbst wenn Unglückspropheten dies verkünden.

### *Neomarxistische Kritik: Monogamie als Repression*

Von anderer Seite wird die Ehe heute ebenfalls in Frage gestellt. Auf der Grundlage marxistischer und psychoanalytischer Kritik unseres Gesellschaftssystems glaubt man, die „Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Ehe und Familie“<sup>9</sup> feststellen zu müssen. In einer Neuauflage neomarxistischer Vorwürfe wird der Monogamie die Unterdrückung der Sexualität durch lebenslange Gefangenschaft in einer Ehe und ehelichen Treue unterstellt. Durch Verdrängung der genitalen Sexualität bereits beim Kleinkind würden autoritätsgläubige Untertanen erzogen, die die Aufrechterhaltung der herrschenden gesellschaftlichen Strukturen garantierten. Eine Psychostruktur, die die Sexualität verneint, erzeuge auch eine Disposition zu entfremdeter Arbeit, ohne die wiederum das ökonomistische System unserer Wirtschaft, das nur auf Produktion und Profitmaximierung ausgerichtet ist, zusammenbrechen müßte. Für den jungen Menschen aber erscheine dann die Ehe als „die lang ersehnte, gesellschaftlich legitimierte Sexualbefriedigung“<sup>10</sup>. D. Haensch will eine sexuelle Dauerbeziehung nur so lange aufrecht erhalten wissen, als sie auch beide Partner sexuell befriedigt. Insofern ist für ihn die bürgerliche Ehe und Familie nicht nur negativ zu sehen; sie entspricht dem Bedürfnis des erwachsenen Menschen nach einer sexuellen Dauerbeziehung, schränkt diese aber wiederum bei der Sexualbetätigung in der lebenslangen Monogamie und der Treueforderung derart ein, daß sie sich negativ auswirkt. Erst wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse grundsätzlich verändert würden und als Folge davon auch autoritäre Psychostrukturen und entfremdete Arbeit beseitigt würden, werde eine wirkliche Befreiung des Menschen erfolgen.

Diesen verschiedenen Ankündigungen des Endes der Ehe und Familie liegt zunächst die Erfahrung des gewaltigen Wandels der gesellschaftlichen, damit aber auch der familiären Struktur von heute zugrunde. Ehemals stabile Lebenszusammenhänge sind heute wankend und veränderlich geworden. Die Familie als Produktionsgemeinschaft gibt es vielleicht noch auf dem Land beim Bauern oder im selbständigen Mittelstand. Aber auch da sind die Kinder an der produktiven Arbeit nur mehr

gering oder gar nicht beteiligt. Trotzdem drängen weiterhin junge Menschen – manchmal erst nach einer monatelangen Phase gemeinsamen Zusammenlebens – in die Ehe. Eine mehr oder weniger unverbindliche Partnerschaft scheint doch nicht jene Freiheit und Befriedigung zu bringen, die man erhofft. Auch das christliche Verständnis der Ehe und Familie unterliegt einem entscheidenden Wandel. Wird dieser berücksichtigt, so dürfte gerade die christliche Ehe keineswegs vor einer düsteren Zukunft stehen, sondern neue Chancen auf Anerkennung erhalten – auch bei Nicht-Christen.

#### **4. Kritische Anfragen an die Ehe als Institution**

*Bindung an einen einzigen Partner – heute noch zumutbar?*

Gerade der institutionelle Charakter der Ehe erscheint heute auch einem Teil der Christen fragwürdig. Man wirft der Ehe vor, sie entspreche nicht mehr oder nur ungenügend den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen. Die Bindung an einen einzigen Partner schränke die Sexualität in einer unzumutbaren Weise ein; Ehe als Institution und der besondere Schutz, der der Ehe gewährt werde, führe in unserer Gesellschaft dazu, jede geschlechtliche Betätigung außerhalb der Ehe zu disqualifizieren. Die Ehe stehe zudem im Dienste des Machtstrebens eines einzelnen oder der gesamten Gesellschaft und biete dem herrschenden System eine Stütze. Traditionelle Eheformen würden das Bemühen um eine Chancengleichheit der Frau hemmen; dies führe wieder zu entsprechenden Fehlverhaltensweisen gegenüber den Kindern. So würden die alten Ordnungen von Ehe und Familie gerade jene Herrschaftsstrukturen zementieren, die die Ausbeutung des Menschen zur Folge hätten.

*Ehe als Flucht in einen Egoismus zu zweit?*

Demgegenüber sei an die Stelle der ehemaligen Großfamilie im Sippenverband in der heutigen Industriegesellschaft die

Kleinfamilie getreten. Sie erscheint weitgehend isoliert. Eine monogame Ehe – so sagt man daher – müsse als Flucht in einen „Egoismus zu zweit“ angesehen und als Beeinträchtigung der Freiheit des Einzelmenschen entlarvt werden. Bei einer heute möglichen Ehedauer von mehreren Jahrzehnten, ja von über 50 Jahren, sei das Beharren auf ehelicher Treue unzumutbar. Eben darum müßten neue Formen des Zusammenlebens von Mann und Frau erprobt und gefunden werden. Eine grundsätzliche lebenslange Bindung sollte darum von einer zeitlich begrenzten, jederzeit in gemeinsamem Einverständnis kündbaren Eheform abgelöst werden. Vor allem aber gelte es, jeden Zwang abzubauen. Neben einer „Ehe auf Zeit“ seien darum weitere Modelle zu erproben: die Kommunen- oder Gruppen-ehe; die Probe- oder Kameradschaftsehe (ohne Ring bzw. mit einem leicht austauschbaren oder ersetzbaren Ring aus Horn oder billigem Material!); Ehe mit Partnertausch; kurzfristige sexuelle Kontakte der Ehegatten mit anderen Partnern, die noch nicht als Ehebruch zu werten seien. Insofern sei die Beibehaltung der Einehe bei gleichzeitiger Trennung von sozialer und sexueller Treue auch ein möglicher Weg. Nicht die Liebe in der Ehe, wohl aber die herkömmlichen Formen von Ehe, Familie und Treue seien überholt.

### *Das verbürgerlichte legalistische Eheverständnis – Ziel der Vorwürfe*

Man sollte sich derartigen Aussagen durchaus stellen und sie nicht vorschnell mit einer Handbewegung beiseite schieben. Solche Vorwürfe können für eine verbürgerlichte und legalistisch verstandene Eheform durchaus zutreffen, besonders dann, wenn diese sich noch als christlich ausgibt. Die auch und gerade bei Christen zunehmenden Ehekrisen und Ehescheidungen scheinen dies noch zu bekräftigen. Dennoch bleibt erst noch zu prüfen, ob mit derartigen neuen Vorschlägen humanere Formen ehelicher Gemeinschaft gefunden werden. Ein positiver Beweis ist bislang ausgeblieben. Insgesamt richten sich jedoch diese Vorwürfe gegen ein allzu vordergründiges und rein gesetzliches Verständnis von Ehe und Familie. Gerade

neue wissenschaftliche Einsichten über die vielschichtigen menschlichen Beziehungen lassen den institutionellen Charakter von Ehe und Familie in den Hintergrund treten; dagegen rückt die personale Freiheit und Verantwortung der einzelnen Menschen – auch und gerade in Fragen der Sexualität und Liebe – stärker in den Vordergrund. Eine freie Partnerwahl setzt auch eine größere menschliche Reife und ein persönliches Verantwortungsbewußtsein voraus, weil sie das Wagnis der Eheschließung, das früher von der ganzen Familie oder Sippe mit getragen wurde, nunmehr den Ehegatten allein zumutet.

Im übrigen wurde zu allen Zeiten das jeweilige Eheverständnis mit geprägt von kultur- und zeitbedingten Faktoren. Auch in unserem christlichen Denken sind vor- und außerchristliche Faktoren mit prägend gewesen für das abendländische Verständnis von Ehe und Familie. So fanden bereits im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. gnostische und stoische Gedanken, die das geistige Geschehen auf Kosten des leiblichen herausstellten und jede Lustbejahung ablehnten, Einfluß auf die theologische Ethik. Analog zum Verhalten der Tiere in der Brunstzeit nahm man an, daß auch beim Menschen die sexuelle Begegnung vornehmlich oder gar ausschließlich der Zeugung neuen Lebens diene. Insofern man bis ins 19. Jahrhundert hinein noch im Samen des Mannes das einzige Zeugungselement erblickte, mußte eine solche falsche biologische Vorstellung auch zu einer Höherbewertung des Mannes als dem eigentlichen Träger neuen Lebens führen und die patriarchale Struktur und Herrschaftsstellung des Mannes in der Familie verstärken. Es lag nahe, auch aus zeitgenössisch bedingten biblischen Aussagen eine Bestätigung dieser Strukturen herauszulesen.

Das heutige Verständnis der Ehe ist jedoch weithin gekennzeichnet durch die frei gewählte Verbindung eines Mannes und einer Frau zu einer auf Lebensdauer geschlossenen ausschließlichen Geschlechts- und Lebensgemeinschaft. Die patriarchale Ordnung wurde weithin durch eine partnerschaftliche abgelöst. Das Bewußtsein der Gleichwertigkeit von Mann und Frau – bei aller Anerkennung der Unterschiede beider Geschlechter – bleibt für unsere Zeit bestimmend.

## II. DIE EHERECHTSREFORM – EIN „EHEVERHINDERUNGSGESETZ“?<sup>11</sup>

In zahlreichen westeuropäischen Ländern wird im Rahmen einer Reform des bürgerlichen Rechtes auch die Ehe- und Familiengesetzgebung neu gefaßt. Es geht dabei vornehmlich um die Frage, ob und inwieweit sich der Staat mit seiner Gesetzgebung in die persönlichen Angelegenheiten von Ehe und Familie einmischt, inwieweit er gegen den Willen von Ehepartnern, deren Ehe zerrüttet ist, diesen noch ein Zusammenleben zumutet und deren Ehe weiterhin als bestehend ansieht oder nicht. In der Bundesrepublik Deutschland trat am 1. Juli 1977 im Rahmen der Neuordnung des Familienrechtes im BGB eine Neufassung der §§ 1561–1588 BGB in Kraft, die die Frage der Scheidung der Ehe regelt. Bereits vor Inkrafttreten dieses Gesetzes erfuhr der Entwurf des neuen staatlichen Ehescheidungsrechtes, das einen Kompromiß von Vorschlägen verschiedener Parteien und Gruppierungen darstellt, eine scharfe Kritik. So nahm das Präsidium des Familienbundes der deutschen Katholiken in einer Erklärung am 16. Dezember 1975 dazu in folgender Weise Stellung: „Das neue Gesetz bietet jedem Ehepartner die Möglichkeit, ohne die mindeste Rücksicht auf die Kinder und den ehewilligen Partner die Ehe einseitig aufzukündigen; nach Ablauf einer dreijährigen Trennungszeit kann eine behauptete Zerrüttung überhaupt nicht widerlegt werden. Das neue Scheidungsfolgenrecht ist in keiner Weise in der Lage, die Nachteile der Scheidung für die Kinder und den schwächeren Ehepartner (in aller Regel die Frau) auszugleichen. Dafür ist die neue Ehescheidungsregelung ein Freibrief für den Stärkeren und in hohem Maße dazu geeignet, das Ansehen und den Bestand der Institutionen Ehe und Familie zum Schaden der Gesellschaft weiter zu schwächen; sie wird dem vom Grundgesetz in Art. 6 der staatlichen Ordnung gebotenen Schutz von Ehe und Familie nicht gerecht und schafft in der Praxis die Voraussetzung für eine Ehe auf Zeit.“

Auch die deutschen Bischöfe nahmen in einem Rundschreiben

über „Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück“ vom 7. Mai 1976 zur neuen Ehegesetzgebung Stellung. Sie sprachen darin von „Verschiebungen im Wert- und Normbewußtsein unserer Gesellschaft“ und beklagten, daß gerade die Familie als soziale Gruppeneinheit und unaufgebbarer Ordnungsfaktor heute in der Öffentlichkeit und Politik weitaus geringer eingeschätzt werde, als dies früher der Fall war. Mit großer Sorge glauben sie feststellen zu müssen, „daß die Gesetzgebung, anstatt Ehe und Familie zu stärken und zu unterstützen, dazu beiträgt, sie zu schwächen und zu belasten“. Angesichts so scharfer Kritik an der neuen Ehegesetzgebung erscheint es sinnvoll, die Grundzüge dieses Gesetzes darzulegen und aus christlicher Perspektive einige Überlegungen dazu vorzulegen.

## **1. Die veränderte Situation**

### *Die bisherige gesetzliche Regelung*

Seit jeher war das säkulare Eherecht weltanschaulichen und soziologischen Einflüssen ausgesetzt. Im 18. und 19. Jahrhundert stand dem christlichen Scheideverbot, das auch durch eine kanonische Gesetzesregelung für alle Katholiken eindeutig formuliert war, die in protestantischen Kirchen durchaus um sich greifende Praxis der Tolerierung einer Ehescheidung und Wiederverheiratung gegenüber. Das preußische Gesetz versuchte, eine Regelung für die Ehescheidung zu finden. Aufgrund einseitiger Abneigung oder bei kinderlosen Ehen mit beiderseitigem Einverständnis wurde eine Scheidung staatlicherseits zugestanden. Das bürgerliche Gesetzbuch aus dem Jahre 1896 regelte in den §§ 1564–1587 die Scheidung, die durch Urteil über die vorliegende Schuld eines Partners erfolgen konnte. In den §§ 1565–1569 BGB wurden als Gründe für eine Scheidung angegeben: die Verfehlung des Ehebruchs oder einer nach den §§ 171 und 175 StGB strafbaren Handlung, vorausgesetzt, daß der andere Ehepartner zum Ehebruch oder zu einer solchen Handlung seinerseits nicht zugestimmt hat



oder durch persönliche Teilnahme mitschuldig wurde; der Versuch, dem anderen Ehegatten nach dem Leben zu trachten; wenn der andere Ehegatte seinen Partner böswillig verläßt oder durch schwere Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten oder durch ehrloses und unsittliches Verhalten eine tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses verschuldet; schließlich, wenn der andere Ehegatte geisteskrank wird und die Krankheit einen solchen Grad erreicht hat, daß die eheliche Gemeinschaft als aufgehoben und eine Wiederherstellung ausgeschlossen erscheint.

Mit dieser Regelung glaubte man, im BGB eine rechte Mitte zu finden; das Leitbild ist die wohlgeordnete bürgerliche Familie.

### *Veränderte Stellung der Ehepartner*

Demgegenüber aber haben sich nun zahlreiche Veränderungen eingestellt. Nicht ohne Einfluß auf das gesamte Wesensverständnis der Ehe ist die Tatsache, daß heute nicht nur weitaus mehr Menschen zum Abschluß einer Ehe gelangen und diese gewissermaßen als Grundrecht jedem einigermaßen gesunden Menschen offen steht, sondern daß auch die Ehe nicht mehr naturnotwendig zur Familie führt. Dies kann berechtigterweise dort geschehen, wo etwa erbkranker Nachwuchs zu erwarten ist und darum grundsätzlich die Zeugung neuen Lebens nicht verantwortet werden kann, trotzdem aber das Recht auf einen Abschluß der Ehe gleichzeitig nicht abgesprochen werden darf. Eine weitere Änderung des Leitbildes der Frau, die zunehmend die gleiche Berufsausbildung wie der Mann erfährt und oftmals auch in der Ehe in der Berufsausübung steht, hat entsprechende Konsequenzen. Größere Unabhängigkeit wirtschaftlicher Art führt schließlich zu der bereits eingangs genannten Freisetzung der Ehe mit all ihren Vor- und Nachteilen. Schließlich ist der Geschiedene in unserer pluralen Gesellschaft keineswegs mehr mit jenem Makel behaftet, wie dies noch früher in einheitlich geschlossenen christlichen Gegenden der Fall war. Auch das Zusammenleben außerhalb einer Ehe im Sinne einer unverbindlichen Partnerschaft (Konkubinat) wie auch in

einer „Ehe ohne Trauschein“ steht nicht mehr ohne weiteres unter dem Verdikt des Volkes und des Gesetzes. Insofern wird die Entscheidungsfreiheit des einzelnen keineswegs mehr von gesellschaftlichen Zwängen beeinflusst. Die gegenseitige materielle Abhängigkeit der Partner ist gemindert oder ganz in den Hintergrund getreten.

### *Rückzug staatlicher Gesetzgebung aus dem Bereich der Sittlichkeit*

Eine Reform des Scheidungsrechtes legte sich darum schon aus der Tatsache nahe, daß sich staatliche Gesetzgebung mehr und mehr aus dem unmittelbaren Bereich der Sittlichkeit zurückzieht und nurmehr das regelt, was zum Wohle der Gemeinschaft unabdingbar notwendig ist, darüber hinaus aber auch, daß die Entscheidungsfreiheit des einzelnen Partners gefördert, seine materielle Unabhängigkeit vergrößert und ein wahrhaftiges Verhalten, wonach man eben eine zuinnerst zerbrochene eheliche Situation auch äußerlich in den rechtlichen Konsequenzen regelt, ernst genommen werden sollte. Insofern sich die tatsächliche Schuld am Zerschneiden einer Ehe bzw. an einer ehelichen Verfehlung schwer erfassen läßt – oftmals hat ja der unschuldig erscheinende Partner durch sein Verhalten Anlaß zur Verfehlung des anderen Partners gegeben –, stellte sich auch die Frage, ob man nicht auf das Schuldprinzip grundsätzlich verzichten sollte.

Für eine Eherechtsreform sprach auch die Tatsache, daß man es zunehmend ablehnte, in der Öffentlichkeit Intimitäten auszubreiten und „schmutzige Wäsche zu waschen“. Man empfand dies als entwürdigend. Um solchen intimen Äußerungen zu entgehen, nahmen die Partner oftmals einfach die Schuld auf sich; die Gerichtsverhandlung entsprach dann nicht mehr der Wirklichkeit des vorliegenden Falles, sondern wurde zur rein formalen Farce, oder sie führte dazu, daß auch noch die letzte Verbundenheit, die zwischen den Ehegatten vielleicht noch als glimmender Funke bestand, durch die Schuldvorwürfe endgültig verloren ging und zutiefst Entfremdungen und persönliche Verletzungen erfolgten – letztlich auch zu Lasten der Kinder.

Die Tatsache, daß bei Ehescheidungen um eines schnellen unbürokratischen und unkomplizierten Ablaufs willen zuvor Schuldabsprachen erfolgten und fragwürdige Praktiken fast zur Regel wurden, unterstützte die Tendenz einer Ablösung des Schuldprinzips.

## **2. Inhalt des neuen Ehescheidungsrechtes**

### *Die Scheidung der Ehe*

In den §§ 1564–1568 BGB werden die Scheidungsgründe aufgezählt. Demnach kann eine Ehe „geschieden werden, wenn sie gescheitert ist. Die Ehe ist gescheitert, wenn die Lebensgemeinschaft der Ehegatten nicht mehr besteht und nicht erwartet werden kann, daß die Ehegatten sie wiederherstellen“ (§ 1565,1) – man spricht hierbei von einem Zerrüttungsprinzip. Sicherlich war die Zerrüttung der Ehe auch früher Voraussetzung für eine Scheidung; nur kam das Verschuldensprinzip hinzu: Einer der Ehepartner mußte die Zerrüttung „verschuldet“ haben. Ehebruch galt als absoluter Scheidungsgrund. Allerdings konnte in der alten Gesetzgebung auch nach dreijähriger und längerer Trennung der Ehegatten gegen den Widerstand des schuldlosen Teiles die Ehe nicht geschieden werden. Nach der neuen Gesetzgebung reicht bei Einverständnis beider Ehegatten eine einjährige Trennung als Scheidungsgrund aus; gegen den Willen des Partners kann eine Scheidung nach dreijähriger Trennung erfolgen; stellt die Weiterführung der Ehe für den Antragsteller aus Gründen, die in der Person des anderen Gatten liegen, eine unzumutbare Härte dar, so kann die Ehe schon früher als bei einjähriger Trennung geschieden werden.

Konnte man bisher von den Eheleuten erwarten, daß sie eine normale Durchschnittsehe führen, so soll – wie dies in der Begründung zum Regierungsentwurf heißt – diese Betrachtungsweise künftig nicht einfach beibehalten werden. Dies läßt aber befürchten, daß das Leitbild der Ehe auf Lebenszeit nurmehr formal, nicht aber mehr inhaltlich beibehalten wird.

## *Erleichterung der Scheidung?*

Der neuen gesetzlichen Regelung der Scheidung wird oft der Name „Kalenderscheidung“ gegeben. Eine solche terminliche Festlegung der Zerrüttung der Ehe und der Scheidungsmöglichkeit – auch gegen den Willen des anderen Ehepartners – dürfte die Scheidung erleichtern. Auf der anderen Seite aber ist die Abwicklung einer solchen Scheidung inzwischen so kompliziert und gegebenenfalls auch so „teuer“ geworden, daß hiervon durchaus eine scheidungshemmende Wirkung ausgehen kann.

Die nahezu perfektionistische Regelung der Versorgungsansprüche dürfte jedoch von vornherein ein Element der Unsicherheit in die zu schließende bzw. noch bestehende Ehe tragen; denn beide Ehepartner werden gewissermaßen auf die klare Abgrenzung ihrer Ansprüche hin festgelegt. Dies dürfte die Partner in ihrer materialistischen und ichbezogenen Haltung noch verstärken. Jeder Ehegatte muß ja nun befürchten, daß eine Scheidung sehr leicht ausgelöst, ja sogar provoziert werden kann. Was aber gilt dann noch ein Treuwort, wenn es ständig unter einer solchen Angst und Drohung steht? Wird die Folge nicht ein bedenklicher Vertrauensschwund sein? Kommt überhaupt ein echtes „Wir-Bewußtsein“, eine Kooperation zustande? Oder werden beide Partner zu einem Konkurrenzverhalten veranlaßt, das bereits beim ersten Konflikt die Scheidung mit vorprogrammiert? Selbst wenn man finanzielle Gegebenheiten als indirekte Scheidungshemmungen gerühmt hat, so sind doch diese Hindernisse rein materieller Natur. Dies dürfte einer gesunden Entwicklung von Ehe und Familie nicht gerade dienlich sein.

Eine Ausnahme für diese zeitliche Regelung bietet § 1568 mit der sog. Härteklausel, die besagt, daß in jenen Fällen, wo die Aufrechterhaltung der Ehe aus besonderen Gründen ausnahmsweise notwendig erscheint (etwa Krankheit), eine Mindesttrennungsdauer von fünf Jahren für eine Scheidung dieser Ehe vorausgesetzt wird. Doch gilt diese Ausnahmegesetzgebung nicht für die mit einer Scheidung normalerweise verbundenen Härten, sondern bleibt auf wenige Fälle beschränkt.

## *Die Scheidungsfolgen*

Bezüglich der Kinder gilt zunächst, daß sich die Eltern selbst darüber einigen sollen, wem nach der Scheidung die Kinder zustehen. Nur wo es zum Wohle der Kinder erforderlich erscheint, darf das Gericht von diesem gemeinsamen Vorschlag abweichen. Jedenfalls soll eine Regelung getroffen werden, „die unter Berücksichtigung der gesamten Verhältnisse dem Wohl des Kindes am besten entspricht“. Eine letzte gesetzliche Regelung hierfür gibt es nicht.

Bezüglich der Vermögensauseinandersetzung hat sich in Bezug auf den Zugewinnausgleich zunächst nichts Wesentliches geändert. Im Falle des normalen gesetzlichen Güterstandes gilt, daß jeder Gatte auch nach der Scheidung sein eigenes Vermögen behält und den sogenannten Zugewinn auszugleichen hat. Dagegen ist neu eingeführt der Versorgungsausgleich. Er bringt eine einschneidende Regelung. Danach wird auch auf die während der Ehezeit erworbenen Ansprüche auf Rentenzahlung oder Pension bzw. Altersversorgung der Ausgleich ausgeweitet. Der während der Ehe erworbene „Überschuß“ ist – ohne Rücksicht auf den Güterstand – zu halbieren (§ 1587, a–p).

Als weitere Scheidungsfolge erweist sich die Frage des Unterhaltes. Auch hier hat sich Wesentliches geändert. Bislang konnte dem schuldig geschiedenen Ehepartner Unterhalt abverlangt werden. Dies entfällt nunmehr. Grundsätzlich soll jeder Ehegatte nach der Scheidung für sich selbst aufkommen. Unterhaltsansprüche bestehen nur dann, wenn einer der geschiedenen Ehegatten – es kann allerdings auch der Schuldige sein – keine Möglichkeit hat, für den eigenen Unterhalt aufzukommen, oder wenn ihm eine Erwerbstätigkeit nicht zuzumuten ist. Dies gilt sowohl bei der Versorgung von Kindern, bei Krankheit, im Alter, aber auch, wenn eine „angemessene Erwerbstätigkeit“ nicht gefunden wird.

Auch hier gibt es eine Härteklausele: Der Unterhaltsanspruch kann versagt werden, wenn die Inanspruchnahme des Verpflichteten grob und unbillig wäre, weil die Ehe nur von kurzer Dauer war oder wegen eines Verbrechens oder schwerer vorsätzlicher Vergehen gegen den Verpflichteten geschieden wur-

de. Die Juristen sprechen hier von einer „negativen Härteklausele“. Ausschlaggebend für die Festlegung des Unterhaltsbedarfs bleibt der Zeitpunkt der Ehescheidung. Im Konfliktfall wird – im Sinn einer nachwirkenden Solidarität – der bedürftige geschiedene Ehepartner dem neuen zugeheirateten Partner bei der Versorgung vorgezogen. Insofern wird durch die nach Scheitern einer Ehe anzumeldenden Unterhaltsansprüche die Durchführung der Scheidung wesentlich erschwert. Nur in jenen Fällen, wo Mann und Frau als Doppelverdiener und in wirtschaftlicher Unabhängigkeit sowie kinderlos eine Scheidung anstreben, dürfte eine solche kurz und „schmerzlos“ erfolgen. Wenn jedoch einer der Partner bereits während der Ehe einseitig auf den anderen wirtschaftlich angewiesen war, so dürfte diese Belastung noch nach der Scheidung dem verdienenden Partner – unabhängig von seiner Schuld oder Unschuld an der Scheidung – zugelastet bleiben, vor allem dann, wenn der zu versorgende ehemalige Ehegatte keine „angemessene Arbeit“ findet. Gegebenenfalls müßte der eine Partner auch für eine Weiterführung der wegen des Eheabschlusses abgebrochenen Ausbildung aufkommen.

Nach § 1579 ist der Anspruch auf Unterhalt wohl unbillig, wenn die Ehe nur sehr kurz gedauert hat oder wenn es um die Fürsorge gemeinsamer Kinder geht. Das gleiche gilt bei schweren vorsätzlichen Straftaten gegen den Partner und dessen Angehörige sowie bei mutwilliger Herbeiführung der Bedürftigkeit – nicht jedoch des Scheiterns der Ehe!

Diese Regelung zeigt, daß die Frage nach der Schuld am Scheitern der Ehe auch in der neuen Regelung nicht ausgeklammert werden kann. Besonders für den unterhaltspflichtigen Partner wird eine Wiederheirat erschwert. Heiratet der unterhaltsberechtigte Partner, so entfallen alle Unterhaltsansprüche, d. h. sie werden durch die Unterhaltsverpflichtung des neuen Ehepartners abgelöst. Dies wiederum kann dazu führen, daß man – um der Aufrechterhaltung der Unterhaltsansprüche – zwar als Geschiedener mit einem anderen „ehelich“ zusammenlebt, aber offiziell keine Heirat vornimmt.

## *Ablauf des rechtlichen Verfahrens*

Wurde früher über die Scheidung und erst anschließend einzeln über die Scheidungsfolgen in getrennten Verfahren gehandelt, so ist nunmehr der Familienrichter in der neuen Gesetzgebung derjenige, der alle diese Fragen in einem einzigen Prozeß, im Familiengericht, abzuwickeln hat. Eine solche Lösung kann zunächst einen Fortschritt darstellen; sie dürfte aber auch gegebenenfalls eine nicht unbedeutende Verzögerung des ganzen Ablaufs eines Prozesses mit sich bringen. Konnte früher eine Ehescheidung innerhalb von zwei Wochen bis zu zwei Monaten abgewickelt werden, so dürfte nach dem neuen Recht durch die Klärung der Versorgungsansprüche ein solcher Prozeß weitaus länger dauern, gegebenenfalls sogar über ein Jahr.

### **3. Kritische Anfragen an die neue Eherechtsreform**

#### *Vom Verschuldensprinzip zum Zerrüttungsprinzip?*

Die Väter der Reform nahmen in Anspruch, mit dem Gesetzgebungswerk den Durchbruch vom Verschuldensprinzip zum Zerrüttungsprinzip vollzogen zu haben. – Sicherlich gründete auch das alte Scheidungsrecht bereits auf dem Prinzip der Zerrüttung. Die Klärung der Schuldfrage konnte jedoch noch verhindern, daß jemand aus seinem eigenen boshaften Verhalten „ein Recht auf Scheidung“ und darüber hinaus etwa gar ein „Recht auf Unterhalt“ ableitete.

Nach dem neuen Gesetz wird zwar die Schuldfrage zunächst ausgeklammert; sie kann aber durchaus wieder neu aufgegriffen werden. Sowohl bei der Scheidung gegen den Willen des Partners (Drei-Jahres-Scheidung) wie auch bei einer Scheidung wegen Fehlverhaltens wird der Familienrichter letztlich nicht umhin können, eine „Psychographie der konkreten Ehe“ zu erstellen. Hierbei sind Vorwürfe auch Verschuldensvorwürfe. Vor allem kann aber derjenige, der die Ehe selbst mutwillig zerstört hat, unter Berufung auf eigene Treuwidrig-

keiten ein einseitiges Kündigungsrecht beanspruchen, das dann doch einem Verstoßungsrecht gleichkommt.

### *Änderung des Leitbildes der Ehe?*

Hier wird nun nicht zu Unrecht gefragt, ob denn überhaupt noch das alte Leitbild der Ehe beibehalten ist. Wenn sich staatliche Gesetzgebung nicht einfach als positivistische Setzung versteht, sondern auf die grundlegenden, dem Recht vorausgehenden Werte Rücksicht zu nehmen hat, dann bleibt Ehe eine der staatlichen Rechtssetzung vorgegebene Gemeinschaft. Darum werden auch im Grundgesetz der Bundesrepublik Ehe und Familie als Grundwerte (Art. 6) anerkannt und unter den besonderen Rechtsschutz gestellt.

Mag auch bei weiten Kreisen der Bevölkerung die Auffassung, daß die Ehe eine vorgegebene und unverfügbare Ordnung ist, noch festgehalten werden, so breitet sich doch zunehmend eine andere Meinung aus, die angesichts der menschlichen Schwäche eine Dauerbindung oder überhaupt eine Institutionalisierung der Ehe in Frage stellt oder gar ablehnt.

Eine Rechtsordnung jedoch – wengleich sie durchaus auch von der Wertschätzung und Meinung des Volkes getragen bleibt – darf sich nicht an solchen allgemeinen Tendenzen des Volkes orientieren. Gegebenenfalls muß sie bestimmte Schutzmaßnahmen ergreifen, um ein Schwinden des Wertbewußtseins wieder aufzufangen. Selbst wenn die Mehrheit der Bevölkerung den Grundwert einer demokratisch verankerten Freiheit oder der Institution Ehe nicht mehr rechtlich geschützt wissen wollte, so müßte sich doch der Staat mit seiner Autorität dafür einsetzen, ein solches Wertbewußtsein lebendig zu erhalten. Verzichtet er darauf, so muß er damit rechnen, daß der Konsens des Volkes für bestimmte Grundrechte schließlich ganz verloren geht und damit auch die notwendige tragfähige Basis dieser Grundrechte aufgegeben wird. Ein solcher Grundrechtsverfall könnte zur existentiellen Krise eines Staates werden. Auch ein staatliches Ehescheidungsrecht darf nicht so gestaltet werden, daß vom Rechtsinstitut Ehe nicht mehr viel übrig bleibt. Das neue Recht enthält zwar noch die Formulierung,



daß die Ehe „auf Lebenszeit geschlossen“ wird. Gleichzeitig wurde jedoch eine Ausrichtung an einem allgemeinen Leitbild der Ehe bewußt aufgegeben. Ehe erweist sich zunehmend als Privatsache der Eheleute, bei denen der Staat mehr oder weniger nur noch die Funktion eines Notars besitzt. Es ist auch nicht so abwegig, daß inzwischen von Soziologen und Juristen der Vorschlag unterbreitet wurde, man solle für die, die eine Ehe nicht eingehen wollen, so etwas wie einen jederzeit kündbaren Vertrag rein notarieller Art einführen – eine gewisse Sanktionierung der vorliegenden Verhältnisse junger Leute, die eben nicht heiraten wollen! In Holland geht die Diskussion bereits um die Frage, welche Erb- und Versorgungsansprüche ein „Lebensgefährte“, der nicht rechtlich Ehegatte war, beim Aufgeben dieser Beziehung oder beim Tod des Partners anmelden kann.

Man hat zwar die Klärung der finanziellen Versorgungsansprüche der Partner bei einer Scheidung als eine indirekte Scheidungshemmung gerühmt. Doch erscheint es bedenklich, daß rein materielle Überlegungen als „ehefördernd“ eingebracht werden. Dies dürfte keineswegs einer gesunden charakterlichen Entwicklung der Partner in der Ehe und Familie dienen, zumal in einer hochindustriellen, materialistisch eingestellten Leistungsgesellschaft weithin eine Neigung festzustellen ist, sich vorwiegend an egoistischen Interessen auszurichten. Diese Neigung kann dadurch noch verstärkt werden.

### *Hinreichende Rücksichtnahme auf das Wohl der Kinder?*

Schließlich dürfte auch das Wohl der Kinder im neuen Scheidungsrecht keine hinreichende Berücksichtigung finden, wenn die Ehe mehr und mehr zur reinen Privatsache der Eheleute wird und der Staat zunehmend seine Funktion mehr oder weniger nur noch als Notar versteht. Der Schritt zu einem rein notariellen Ehevertrag, der jederzeit kündbar ist – wobei die Kündigung dann keineswegs so kostspielig sein dürfte wie bei einer staatlichen Scheidung –, ist dann nicht mehr weit. Insofern die neue Gesetzgebung davon ausgeht, daß nach der Scheidung jeder Partner für sich zu sorgen hat, legt sich auch nahe, im

Rahmen einer Emanzipation der Frau innerhalb der Ehe die Berufstätigkeit der Frau und Mutter noch stärker zu fordern als bisher. Die Ehefrau wird damit mehr und mehr ins Erwerbsleben gedrängt; es bleibt weder Zeit für den Partner noch für die Kinder. Eine auf bloße Zweisamkeit ausgerichtete Partnerschaft ist sicherlich weitaus mehr konfliktanfällig und steht dann in der Gefahr, die Mühe einer Konfliktlösung zu umgehen und einfach dem Konflikt durch eine Scheidung auszuweichen.

### *Ein Eheverhinderungsgesetz?*

Die bedenklichste Konsequenz der neuen Gesetzgebung aber dürfte sein: Angesichts dieser komplizierten Scheidungsvorschriften werden junge Menschen sich überhaupt davon abhalten lassen, eine Ehe einzugehen. Dies ist um so naheliegender, als doch auch heute das eheähnliche Zusammenleben in der Gesellschaft keiner Diskriminierung unterliegt. Auf die wenigen materiellen Vorteile, die die Steuergesetzgebung der Ehe und Familie einräumt, kann man schon verzichten.

Eheverhindernd wirkt die neue Gesetzgebung auch insofern, als bei einer Scheidung gerade durch die zunehmenden materiellen Ansprüche des geschiedenen Partners auf Versorgung und Unterhalt selbst bei Zusammenleben mit einem neuen Partner offiziell eine Ehe wohl kaum mehr eingegangen werden wird, weil man die materiellen Vorteile der Versorgungsansprüche nicht aufgeben möchte, ein Zusammenleben „ohne Trauschein“ in der heutigen Gesellschaft aber keineswegs mehr als disqualifizierend angesehen wird. Insofern dürften Statistiken über ein Zurückgehen der Zweitheiraten nach Inkrafttreten der neuen Eherechtsreform keineswegs den wahren Sachverhalt widerspiegeln. Es erscheint darum lakonisch, bereits jetzt von der Eherechtsreform zu sagen, sie habe sich bewährt.

Hier sind vielmehr Ehe und Familie als Institution unmittelbar bedroht. So stellt sich die Frage, ob Ehe und Familie überhaupt noch in der Lage sind, ihre gesellschaftspolitisch bedeutsame Funktion auszuüben. Unter diesem Gesichtspunkt könnte sich die neue Ehereform als Eheverhinderungsgesetz erweisen.

## *Die bleibende Verantwortung des Staates für den Schutz von Ehe und Familie*

Wenn sich staatliche Gesetzgebung nicht einfach als positive Setzung versteht, sondern als Dienst an der Gemeinschaft, dann muß sie den vorgegebenen grundlegenden Werten auch in der Rechtssetzung Raum und Schutz gewähren. Die lebenslange Einehe, die sich zur Familie erweitert, nimmt im europäischen Raum durchaus die Eigenart einer Urzelle der Gemeinschaft ein; sie bedarf darum in unserer Gesellschaft des besonderen Schutzes. Eben darum anerkennt auch das Grundgesetz in Art. 1 n. 1 Ehe und Familie als vorgegebene Werte und stellt sie unter den besonderen Schutz der staatlichen Ordnung. Das Recht bewertet auch die Ehe als unauflöbliche Lebensgemeinschaft, die grundsätzlich bis zum Tode eines Partners geschlossen wird. Nach einem Spruch des Bundesverfassungsgerichtes aus dem Jahre 1959 erwartet die Rechtsordnung, daß derjenige, der eine Ehe eingegangen ist, sein Leben lang auch an ihr festhält; nur ausnahmsweise und unter bestimmten im Gesetz geregelten Voraussetzungen wird dieser Grundsatz durchbrochen. Sicherlich wird an dieser Vorstellung auch noch bei weiten Bevölkerungskreisen festgehalten. Sollten sich jedoch zunehmende Tendenzen zu einer „Ehe auf Zeit“ abzeichnen oder zu einer „offenen Ehe“ im Sinne eines Partnertausches, so wäre der Weg hierzu zunächst verfassungsmäßig nicht möglich. Eine Rechtsordnung kann sich auch nicht bloß an allgemeinen Tendenzen des Volkes orientieren; wo mit dem Aufgeben bestimmter Schutzmaßnahmen auch das Wertbewußtsein im Volk abnimmt und die Gefahr entsteht, daß grundlegende Werte überhaupt nicht mehr als solche geachtet und geschützt werden, trägt der Staat als ganzer auch für eine Verlebendigung dieses Wertbewußtseins Verantwortung; ansonsten würde er sich selbst aufgeben. Würde die größere Mehrheit unserer Bevölkerung den Grundwert demokratischer Freiheit oder die Ehe nicht mehr rechtlich geschützt wissen wollen, so wäre der Staat aufgerufen, sich für diese Elementarwerte auch gegen die Mehrheit des Volkes einzusetzen. Tut er es nicht, weist er dies einfach anderen Gruppen zu, so muß er auch damit rechnen, daß der Konsens des Volkes für bestimmte

Grundrechte schwächer und schwächer wird und schließlich ganz ausfällt. Dann aber wäre mit einem solchen Verlust des Wertbewußtseins auch ein Grundrechtsverfall nicht aufzuhalten.

Wird im bürgerlichen Bereich eigentlich die Ehe noch „auf Dauer“ geschlossen? Eine kirchliche Kommission versuchte, den Satz in das neue Eherecht mit einzubringen, „daß die Ehe auf Dauer angelegt ist“. Doch konnte sich eine solche normative Formulierung nicht durchsetzen. Das neue Eherecht sagt einfach: „Die Ehe wird auf Dauer geschlossen“. Eine derartige Formulierung aber kann unterschiedlich interpretiert werden.

#### **4. Was bleibt für Christen zu tun?**<sup>12</sup>

##### *Klare Scheidung zwischen staatlichem und kirchlichem Recht*

Für Christen gilt es zunächst festzuhalten, daß zwischen staatlichem und kirchlichem Eherecht klar zu unterscheiden ist. Aufgabe der Gläubigen wäre es, im Sinne des christlichen Glaubens Ehe und Familie zu leben. Ein Gutachten der anglikanischen Kirche zur Beratung des englischen Scheidungsrechtes besagt unter anderem: „Wir sind der Auffassung, daß es für die Kirchen wichtig und angebracht ist, mit dem Staat zusammenzuarbeiten, für Christen mit Humanisten und anderen, die nicht Christen sind, ebenfalls zusammenzuarbeiten und zu versuchen, das Scheidungsrecht so gerecht und so wenig schädlich für die Gesellschaft zu gestalten, als es irgendwie möglich ist. Die einzigen christlichen Belange, die hier im staatlichen Recht behauptet werden müssen, sind der Schutz der Schwachen und die Erhaltung und Stärkung jener Elemente im Recht, die eine dauerhafte Ehe und ein beständiges Familienleben begünstigen.“

Hier werden positive Ziele genannt, die Christen wie Nichtchristen bejahen können. Auch Jesus hat sich in die zeitgenössische Streitfrage der Ehescheidungsgründe nicht eingemischt; als man ihn in die Diskussion um die Scheidebriefpraxis des Mose hineinziehen wollte, wies er auf die ursprüngliche Schöp-

fungsordnung und den Willen Gottes hin. Wie zur Zeit Jesu die Scheidebrief-Regelung des Mose eine Notordnung war, diese aber die wahre Ordnung der Ehe nicht aufhob, so wird es auch in unserer noch „unheilen Welt“ ein Scheitern der Ehe geben können, welches aber die wahre verpflichtende Ordnung der Ehe nicht aufhebt. Auch im Evangelium klingt das Nebeneinander der verschiedenen Auffassungen an. Wenn darum die Kirchen grundsätzlich an dem Scheideverbot des Herrn festhalten, so fordern sie doch nicht, daß auch der Staat in der gleichen Weise an der Unauflöslichkeit der Ehe festhalte. Deshalb geht es nicht so sehr um die Frage der Scheidung, sondern darum, ob im neuen geltenden Eherecht der Schutz der Schwachen, der Schutz der Kinder und des unschuldigen Teiles hinreichend gewährleistet ist und ob jene Tendenzen verstärkt werden, die eine dauerhafte Ehe und ein beständiges Eheleben begünstigen. Aber gerade hier werden mit Recht Zweifel angemeldet.

### *Sorgfältige Vorbereitung auf die Ehe – Prüfung der Befähigung*

Als weitere Aufgabe stellt sich für Christen, die Vorbereitung auf die Ehe zu vertiefen. In zahlreichen Fällen, in denen eine Scheidung erfolgt, läßt sich auch kirchlicherseits feststellen, daß eine vollgültige Ehe überhaupt noch nicht besteht – oder aber, daß solche Ehen gar nicht erst hätten geschlossen werden dürfen. Mit dem Prinzip der Unauflöslichkeit, auf das noch später näher eingegangen wird, ist nicht gemeint, daß die Kirche unter allen Umständen ein Interesse daran hat, solche Ehen aufrechtzuerhalten, die zuinnerst zerbrochen oder überhaupt nicht erst zustande gekommen sind. Nicht nur dort, wo eine Ehevertragsunfähigkeit vorliegt, kommt keine gültige Ehe zustande; heute gilt es auch zu prüfen, ob es bei Eheleuten eine „Eheführungsunfähigkeit“ gibt, die Grund für das Nicht-Zustandekommen einer Ehe ist. Vielleicht zerbrechen so viele Ehen, weil zu wenig Hilfen für eine Ehevorbereitung, aber auch zu wenig Hilfestellungen für jene Eheleute gegeben werden, die in eine Krise geraten. Jede Berufsausbildung steht heute unter hohen Anforderungen. In die Ehe aber schlendert so

mancher hinein, als sei dies alles ohne jede Vorbereitung einfach vollziehbar.

### *Verständnis und Hilfen für Geschiedene*

Schließlich sollte der Christ auch seine Haltung gegenüber Geschiedenen und Wiederverheirateten bedenken. Wir leben in einer unheilen Welt, in der es Schuld, Versagen und Scheitern gibt. Gegenüber Geschiedenen haben Christen oft eine pharisäische Einstellung bezogen. Unsere Aufgabe wäre es, gerade solche Menschen bewußt in die Gemeinschaft mit hereinzunehmen. Wenn Christus uns etwas vorgelebt hat, dann ist es doch seine Barmherzigkeit mit jenen, die – mit oder ohne Schuld – gescheitert sind, die in ihrer Gesellschaft als Außenseiter galten, die in Schwierigkeiten standen. Hier zeichnet sich innerhalb der Kirche oft noch eine außerordentliche Härte ab, und zwar gerade auch unter gläubigen Christen. Vor allem aber sollten jenen Menschen, deren Ehe gescheitert ist und die an diesem Schicksal oft leiden oder zutiefst verletzt sind, Hilfen vermittelt werden, in Beruf und sozialen Aufgaben neue Sinngehalte für ihr Leben zu finden. Schließlich bleibt auch von der Theologie und der Kirche als ganzer zu überdenken, in welcher Weise die Praxis der Kirche großzügiger sein könnte als die Theorie, dort, wo es beim Scheitern einer Ehe um eine Wiederheirat und um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten geht. Einige Ansätze dazu wurden bereits von theologischer Seite vorbereitet. Sie haben auch in einer verantwortungsbewußten Pastoral schon einen gewissen Niederschlag gefunden. Darüber aber soll im letzten Kapitel noch ausführlich gehandelt werden.

## Ehe als Partnerschaft unter dem Wort Gottes

### I. DIE NATURALE UND HEILSGESCHICHTLICHE DIMENSION DER EHE

#### 1. Ehe – grundgelegt in der Schöpfungsordnung

Ehe entspricht dem Willen Gottes – das ist bereits die Aussage, die in den ersten Kapiteln der Bibel in dem älteren jahwistischen Schöpfungsbericht (Gen 2,4b–3,24) und im Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen 1,1–2,4a) zum Ausdruck kommt<sup>1</sup>. In der älteren Erzählung wird versucht, die Zuordnung der Geschlechter unter Zuhilfenahme von mythischen Erklärungen zu deuten. Mann und Frau sind aufeinander bezogen, sie bedürfen einander. Das dem Mann entsprechende Du findet er in einzigartiger Weise im anderen Geschlecht. Weil beide ursprünglich ein Fleisch waren und gleichwertig sind, drängt es sie auch wieder zueinander, bis sie sich eben in der sexuellen Vereinigung und im Kind wiederfinden und „ein Fleisch werden“. Selbst wenn im semitischen Kulturbereich noch keineswegs die Einehe vorherrschte, sondern weithin eine Polygynie praktiziert wurde (daß ein Mann mehrere Frauen hatte), so verstand man im christlichen Bereich doch bereits dieses Ein-Fleisch-Werden des jahwistischen Schöpfungsberichtes, auf das auch Jesus zurückgreift, als Hinweis auf die Ein-Ehe<sup>2</sup>.

Im jüngeren Schöpfungsbericht der Priesterschrift wird die besondere Gottesnähe des Menschen unterstrichen. Mann und Frau sind der „Adam“, d. h. machen den Menschen aus und sind zusammen Abbild Gottes. Ihnen kommt auch der Schöpfungssegens zu, die Erde in den Dienst zu nehmen und zu bevölkern – nicht zu überbevölkern!

Der Hinweis auf die Ehe als Schöpfungswirklichkeit hebt sich ab von der in der religiösen Umwelt Israels angenommenen Vergötzung von Sexus und Eros. Eine derartige Sakralisierung und Mythisierung der Sexualität wird von den Offenbarungstexten nicht übernommen. „Als Schöpfungsgrößen können Geschlechtlichkeit und Ehe nie eine letzte, sondern immer nur eine vorletzte Größe sein. Gerade in ihrer kreatürlichen Gutheit und Schönheit sind beide über sich selbst hinaus bezogen. Wie alle Schöpfung haben sie ihren Grund und ihr Ziel nicht in sich selbst. Deshalb kann der Mensch seine letzte Erfüllung nicht in einer rein ‚horizontalen‘ partnerschaftlichen Liebe finden . . . So ist die Ehe in ihrer Größe wie in ihren Grenzen eine konkrete Gestalt der menschlichen Hoffnung auf Heil und Segen“<sup>3</sup>.

Selbst wenn im Alten Testament um der Sicherung der Nachkommenschaft willen immer wieder die Polygynie praktiziert wird, so zeichnet sich doch eine gewisse Tendenz auf die Einehe ab. Von Noah und seinen Söhnen (Gen 6,18), von Isaak und Joseph (Gen 24 und 41,45) wird gesagt, daß sie in monogamer Ehe leben; ähnlich ist anzunehmen, daß auch die Propheten Isaias und Ezechiel nur eine Frau besaßen. Bereits die Propheten verwenden für das Verhältnis Jahwes zu Israel das Bild der Ehe, wobei die Einehe und die eheliche Treue als Abbild für das Bundesverhältnis Gottes zu seinem Volk Israel gilt. Durch die Erzählung vom Sündenfall (Gen 3,7) kommt allerdings auch zum Ausdruck, daß durch die Sünde nicht nur das Verhältnis zu Gott, sondern auch die Partnerschaft von Mann und Frau gestört wurden. Dennoch findet hierbei keine Abwertung oder Dämonisierung des Geschlechtlichen statt. Es wäre verfehlt, die Ursünde als ein Sexualvergehen zu interpretieren, wie es in den ersten christlichen Jahrhunderten gelegentlich unter Kirchenvätern der Fall war. Ebenso darf man aus dem göttlichen Strafwort, daß der Mann über die Frau herrschen werde (Gen 3,16), keine „hierarchische Struktur der Ehe“ in dem Sinne herauslesen, als sei grundsätzlich der Mann der Frau überzuordnen<sup>4</sup>. Im Gegenteil: Man könnte geradezu in dieser Unter- bzw. Überordnung eine Folge der Sünde und damit eine nicht gottgewollte Struktur erblicken.



## 2. Ehe – einbezogen in die christliche Erlösungsordnung

In Jesus Christus hat der Bund Gottes mit den Menschen seine Erfüllung gefunden. Es ist darum durchaus sinnvoll, den gesamten Schöpfungsbereich mit in die christliche Heilsordnung einzubeziehen. Selbst wenn man in der Bibel vergeblich nach einer unmittelbaren „Einsetzung der Ehe durch Jesus Christus“ sucht und die Ehe in der Dogmengeschichte erst ab dem 12. Jahrhundert unter die Sakramente der Kirche eingereiht wird, so schließt dies doch nicht aus, daß die Ehe auch für Jesus eine heilsgeschichtliche Bedeutung besitzt. In der Ehe begegnet der Mensch dem Willen Gottes und dem Aufruf zur Treue in besonderer Weise. „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen!“ (Mk 10,9). Auf die Bedeutung dieses Wortes Jesu wird im Zusammenhang mit der Ehescheidung in Kapitel 4 noch ausführlicher eingegangen. Auch in den neutestamentlichen Briefen und Haustafeln kommt der Ehe und der Familie eine besondere Bedeutung zu. Sie sind Ort christlicher Bewährung. Das Verhalten von Mann und Frau soll sich an dem Gehorsam, an der Liebe und Treue des Herrn zu seiner Kirche orientieren. Paulus mahnt die Gläubigen, die Ehe „im Herrn“ einzugehen (1 Kor 7,39). Im Brief an die Epheser (5,21–33) wird der Bund von Mann und Frau in der Ehe als „Mysterion, als Geheimnis und Abbild des Bundes zwischen Christus und der Kirche, betrachtet“<sup>5</sup>. Selbst wenn man aus einzelnen Schriftstellen keine überzeugende *biblische* Begründung der Sakramentalität vornehmen kann, so hat doch die katholische Kirche im Verlauf ihrer Geschichte mehr und mehr die heilsgeschichtliche Bedeutung der Ehe nicht nur als Abbild der Treue Jesu Christi zu seiner Kirche, sondern als Gegenwärtigung dieser Treue des Herrn in seiner Kirche verstanden. In diesem Sinne bestimmt auch das Konzil von Trient (1545–63) in seiner 24. Sitzung vom 11. November 1563 die sakramentale Bedeutung der Ehe. Es genügt also nicht, Ehe lediglich als Schöpfungswirklichkeit anzuerkennen; für Getaufte ist sie mit einbezogen in die Heilswirklichkeit Jesu Christi.

Gerade in dieser Frage besteht zwischen dem katholisch-sakramentalen und dem protestantischen Eheverständnis noch eine

Kontroverse. Wenn Luther die Ehe als „ein äußerlich weltlich Ding“ bezeichnet, gleichzeitig aber auch als „Gottes Werk und Gebot“ wertet, so bejaht er zwar die Ehe als eine gottgewollte Größe der Schöpfungsordnung, möchte sie jedoch nicht in die Heilsordnung einbezogen wissen; denn „bei der Auferstehung von den Toten wird man weder freien noch heiraten; sie sind vielmehr wie Engel im Himmel“ (Mk 12,25). Aus diesem kontroverstheologischen Eheverständnis heraus ergibt sich auch eine verschiedene Auffassung über den eigentlichen Ort und Sponder der Eheschließung, worauf im Zusammenhang mit dem Sakramentenverständnis näher eingegangen werden soll.

## II. DAS WESEN DER SAKRAMENTALITÄT DER EHE

### 1. Unzureichendes Sakramentenverständnis

Es gibt durchaus ein fragwürdiges Verständnis von Sakrament, das mit Recht bei evangelischen Christen auf eine scharfe Kritik stößt. Die Rede vom Sakrament als „Gnadenmittel“ erweckt den Eindruck, als handle es sich um eine Hilfe für ein anständiges christliches Leben, um ein Mittel, dessen sich der Christ einfach bedienen könne. Dies jedoch wäre Magie. Wenn die Theologie davon spricht, daß das Sakrament „aus sich heraus wirkt“ (in der Fachsprache: „ex opere operato“), dann darf diese Ausdrucksweise nicht einfach auf den Empfänger des Sakramentes bezogen werden, so als bedürfe es zum Empfang des Sakramentes keines Glaubens. Ursprünglich bezog sich diese Formel auf den Sakramentenspender. Bereits in den frühchristlichen Jahrhunderten ging es um die Frage, ob ein unwürdiger Spender auch gültig das Sakrament der Taufe spenden könne. Die frühchristlichen Streitigkeiten wurden dahingehend entschieden, daß man die Wirksamkeit der Sakramentenspendung nicht von der Würdigkeit des Spenders abhängig machen und somit diese Formel für die Sakramentenspendung theologisch verstanden wissen wollte.

Wenn allerdings der Empfang des Sakramentes auch ein Mindestmaß an Glauben und an subjektiver Beteiligung beim Empfänger voraussetzt, erhebt sich die Frage, ob weiterhin – wie bisher in der dogmatischen und kirchenrechtlichen Formulierung angenommen wird – die gültige Ehe von Getauften schlechterdings als Sakrament bezeichnet werden kann; zumindest würde der sakramentale Charakter und Wert dieser Ehe dort, wo überhaupt kein Glauben an die Sakramentalität mehr vorhanden ist, doch in Frage gestellt.

Ebenso falsch wäre ein „additives“ Sakramentenverständnis in der Weise, als komme zur natürlichen Ehe durch die Sakramentalität einfach noch etwas hinzu – im Sinne eines kirchlichen Segens. Einem solchen Eheverständnis könnte der Katholik nicht beipflichten.

## 2. Das personal-integrale Verständnis der Ehe als Sakrament

Das christliche Sakramentenverständnis der Ehe gründet auf der anthropologischen Vorstellung der Ehe, die eine auf Treue angelegte gegenseitige und unbedingte Annahme des anderen Partners in Liebe darstellt. Insofern setzt sakramentale Ehe ein ganzheitliches Liebesverständnis voraus. Eine solche Liebe ist die grundlegende „Materie“ für die Existenz des Sakramentes. Selbst wenn diese Liebe immer noch ein nie voll zu erreichendes Ziel bleibt, muß sie doch in einem Mindestmaß als Voraussetzung für den gültigen Abschluß einer Ehe mit eingebracht werden.

### *Ehe – „ecclesiola“*

Sakramentale Ehe ist sowohl personal wie integral zu sehen: Sie bedeutet eine Begegnung mit dem im Glauben angenommenen Jesus Christus. Im Lebensvollzug oder Zeichen der Handlung erfolgt eine vertiefte Eingliederung in Jesus Christus und in die Gemeinschaft der Glaubenden, in die Kirche. Unter dem sichtbaren Zeichen gelebter Liebe und gelebter Liebeshingabe wird für den Glaubenden ein tiefer liegendes unsichtbares Geschehen nicht nur angedeutet, sondern Wirklichkeit, gegenseitig gesetzt. Das Dasein für den anderen Partner und die bedingungslose Annahme desselben deutet nicht nur die Gemeinschaft des Herrn mit seiner Kirche an, sondern setzt sie gegenwärtig. Darum kann gelebte Ehe als „Ecclesiola“, als „Kirche im Kleinen“, bezeichnet werden. Insofern ist die Ehe auch ein Sakrament der Kirche. Ehe und Familie tragen als „Hauskirche“ wesentlich zur Auferbauung der christlichen Gemeinde und der Kirche als ganzer bei. Darin gründet sowohl der ekklesiologische wie der christologische Bezug der Ehe.

### *Ehe als Bund*

Bereits die Ehe von Nicht-Christen besitzt eine religiöse Dimension; wo Nicht-Christen in Liebe und Treue zusammenstehen, weist dieser Bund schon auf die Treue Gottes hin, selbst

wenn es den Betroffenen nicht bewußt wird. In den biblischen Texten des Alten und Neuen Testamentes bezeichnet „Bund“ eine Heilswirklichkeit. Wenn in Jesus Christus der Bund Gottes mit den Menschen besiegelt wurde und darin der Mensch in einer letzten und nicht mehr aufhebbarer Weise bejaht wurde, dann findet diese Wirklichkeit in der gelebten Liebe und Treue der Ehegatten eine Vergegenwärtigung. Erst recht ist dies dort der Fall, wo sich christliche Ehegatten als Getaufte der Bedeutung ihrer Liebe bewußt sind: In ihrer Liebe und Treue ist auch die in Christus erschienene Liebe Gottes unter uns gegenwärtig.

### *Eingliederung in Tod und Auferstehung Jesu Christi*

Ehe als Sakrament bedeutet allerdings ebenso Begegnung und Eingliederung in den Tod und in die Auferstehung Jesu Christi. Insofern gehören auch der Konflikt in der Ehe, die mit dem anderen Partner gegebenen unvorhergesehenen Schwierigkeiten, die schmerzliche Erfahrung des Andersseins und Andersbleibens des Partners mit all ihren Belastungen zur sakramentalen Ehe. Ehe als Sakrament der Kirche bedeutet aber auch, daß jedes individualistische Eheverständnis damit zurückgewiesen wird. Es handelt sich nicht um eine „Verbindung zu zweit“, bei der kein Dritter etwas mitzureden hat. Sakramentale Ehe versteht sich als tragende Zelle der Glaubensgemeinde der Kirche. Nur in einer lebendigen Interaktion mit den anderen Gliedern der Gemeinde werden auch die Schwierigkeiten und Konflikte der Ehe besser bestanden und wird unter Umständen auch ein „Leben mit Konflikten“ vor menschlichen Verkümmern bewahrt.

Dieses Verständnis der Ehe bildet auch die Grundlage für den von der katholischen Kirche erhobenen Anspruch, beim Abschluß der Ehe „dabei zu sein“. Zwar wurde erst auf dem Konzil von Trient 1563 durch das Dekret „Tametsi“ die kirchliche Formpflicht herausgebildet – für ihre Durchsetzung brauchte es in manchen Ländern Jahrhunderte. Doch erweist sich heute diese kirchliche Formpflicht um so dringlicher, je mehr bei einem bürgerlichen Eheabschluß die Einheit und Unauflöslich-

keit der Ehe in Frage gestellt erscheint und eine Ehe leichtfertig – mit dem Blick auf eine mögliche Scheidung – geschlossen wird.

### 3. Eheabschluß und Spender der Ehe

Gerade aus dem gegenseitigen Verhältnis von Kirche und Sakrament der Ehe ergibt sich auch die vorherrschende theologische Meinung, daß nicht der Priester das Sakrament der Ehe spendet, sondern die beiden Brautleute selbst. In dem gegenseitigen Ja-Wort der Ehegatten, in dem sie sich in Liebe und Treue gegenseitig schenken und annehmen, wird das Sakrament der Ehe konstituiert. Selbst wenn auf der rechtlichen Ebene der Beginn der Ehe klar umschrieben werden muß, so sollte man doch nicht allzu punktuell den Beginn des Ehesakramentes einfach mit dem öffentlichen Austausch des Konsenses gleichsetzen. Der Prozeßcharakter der Ehe könnte auch bedeuten, daß die volle personale Liebe und Treue beider Partner erst Wochen oder Monate nach dem rechtlichen Eheabschluß zum Tragen kommt. Die kirchenrechtliche Praxis bei Ehenichtigkeitsprozessen geht jedoch rein punktuell aus vom Augenblick des Eheabschlusses. Wenn in diesem Moment ein wesentlicher Mangel vorlag, wird die Ehe als nichtig erklärt, selbst wenn dieser persönliche Mangel in der Folgezeit auf seiten des betreffenden Gatten behoben wurde.

Die *orthodoxe Kirche* hat die in der westlichen Welt erfolgte Trennung von Kirche und staatlichem Bereich und die damit gegebene Freisetzung des weltlichen Bereiches nicht mitgemacht. Sie sieht im Priester den eigentlichen Spender des Sakramentes der Ehe. – Die *reformatorischen Kirchen* müssen letztlich von ihrer Voraussetzung her, daß Ehe nur der Schöpfungsordnung, nicht der Heilsordnung zugehört, den Abschluß der Ehe der weltlichen Autorität anvertrauen. Hier gibt dann der Priester lediglich noch „den Segen“ zu der vor dem Standesamt geschlossenen Ehe. Ein solches Verständnis mußte in der neuzeitlichen Entwicklung die Säkularisierung der Ehe, ihre Privatisierung und die Spiritualisierung der christlichen Gehalte fördern.

#### **4. Von einem statisch-magischen zu einem personal-dynamischen Sakramentenverständnis**

Im volkstümlichen katholischen Sakramentenverständnis haben sich oftmals magische Vorstellungen eingeschlichen; schon die Aussage des alten Katechismus, Sakramente seien „Gnadenmittel“, erweckten die Meinung, der Empfang eines Sakramentes wirke gleich einer Medizin „automatisch“. Nun wirkt ja selbst eine Medizin nicht „automatisch“, sondern weithin auch über die subjektive Beteiligung des Kranken. Ein solches unzureichendes Verständnis führte auch leicht zu magischen Praktiken.

Eine derartige Sicht und Wertung des Sakramentes übersieht aber das personale Christusgeschehen. Die Dimension menschlicher Begegnung, des Lebens in der glaubenden Gemeinde, kommt dann weithin zu kurz.

Ein personales Sakramentenverständnis aber besagt: Unter dem sichtbaren Zeichen einer Handlung wird für den Glaubenden ein tiefer liegendes unsichtbares Geschehen nicht nur sichtbar, sondern auch bewirkt. Sicherlich übersteigt eine solche „Wirkung“ menschliche Erfahrung. Aber es gibt ja größere Wirklichkeiten, die sich dem unmittelbaren Zugriff und den Sinnen des Menschen entziehen. „Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar“, mit diesen Worten verabschiedete sich der Fuchs vom kleinen Prinzen<sup>6</sup>.

##### *Ursakrament: Christus – Kirche*

Man mag über die Zahl der Sakramente streiten; Ursakrament bleibt die Menschwerdung Jesu Christi, wobei hinter der Gestalt des Menschen Jesus für den Glaubenden seine Gottessohnschaft und sein Heilswirken erfahren wird. In diesem Sinne ist auch die Kirche als der geheimnisvolle Leib Christi Ursakrament; in der glaubenden Gemeinde der Kirche vollzieht sich wesentlich sakramentales Geschehen und damit auch unser christlicher Glaube. Sakramentale Begegnung bedeutet darum stets Glaubensbegegnung mit dem in der Gemeinde der Kirche fortlebenden Jesus Christus. Im Zeichen einer Handlung voll-

zieht sich eine vertiefte Eingliederung in Christus und in die Gemeinschaft der Glaubenden. Bereits im Mittelalter hat die Theologie versucht, mit dem aus der griechischen Philosophie übernommenen Begriffspaar von Materie und Form die Eigenart sakramentalen Geschehens näher zu umschreiben. So betonte man, daß Materie für die Eucharistie Brot und Wein sind; die Form des Mahles mit den über die Gaben gesprochenen Herrenworten stellt einen Nachvollzug des Geschehens im Abendmahlssaal dar – als letzter Auftrag des Herrn. In diesem Nachvollzug aber realisiert sich auch eine vertiefte Gemeinschaft mit dem mit seiner Kirche Mahl haltenden Herrn.

### *Wirksames Gnadenzeichen*

Wendet man diese Überlegungen auf ein sakramentales Verständnis der Ehe an, so bedeutet dies: Durch die Taufe ist das Leben eines jeden Christen grundsätzlich sakramental angelegt; das „neue Sein in Christus“ läßt jene Zeichen und Wirklichkeiten, die für menschliches Leben und Zusammenleben entscheidend sind, nicht leere Symbole, sondern wirksame Gnadenzeichen sein. Bereits jede Gemeinschaft von Christen stellt eine Vergegenwärtigung des Herrn in seiner Kirche dar. Die ausschließliche und unwiderruflich vollzogene Hingabe zweier Menschen, die in der Liebe gründet und zur Treue für ein ganzes Leben grundsätzlich bereit ist, bekommt somit eine eminente Bedeutung: Als personale Gemeinschaft stellt sie in einer nicht mehr zu überbietenden Weise die Treue des Herrn zu seiner Kirche real dar, vergegenwärtigt sie für die Gemeinde. Insofern ist Ehe Keimzelle der Kirche – die glaubende Gemeinde aber hat ein Interesse und Anrecht, von einer solchen Treuezusage zu erfahren und beim Abschluß einer Ehe dabei zu sein.

### *Ehe: Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde*

Das Dasein der Ehegatten füreinander und die bedingungslose gegenseitige Annahme der Partner ist eine grundlegende Form, wie Christus in seiner Kirche lebt und in Treue zu dieser



Gemeinschaft der Glaubenden steht. Gerade in der auf Liebe und Treue gegründeten Einehe dauert die Gemeinschaft des Herrn mit seiner Kirche in Zeit und Geschichte fort. Insofern ist christliche Ehe nicht bloß eine Abbildung, sondern eine Erweiterung und Fortsetzung des Bundes Christi mit der Kirche. Ein solcher Bund trägt personalen Charakter, bleibt bezogen auf die Gemeinschaft der Kirche, wird von ihr getragen. Die sich hingebende Liebe des Herrn zu seiner Kirche soll in der Treue und Hingabe beider Partner ihr Abbild, ja noch mehr: ihre Gegenwärtigsetzung in der Gemeinde finden. Insofern ist die christlich-sakramentale Ehe jener Ort, in der der Herr bei seiner Kirche bleibt – und zwar für die durch die Zeiten schreitende Kirche. Die natürlichen Gehalte der Ehe, ihre Leidenschaft und Kraft, ihre Gründung auf der Liebe, aber auch der geschlechtliche und erotische Umgang gehen nicht verloren, sondern bleiben so in den Heilssinn der Ehe mit eingebettet und werden weiter entfaltet. Insofern gründet das sakramentale Verständnis der Ehe auf der anthropologischen Voraussetzung von Ehe als einer auf Treue angelegten unbedingten Annahme des Partners in Liebe. Eine „Ehe auf Zeit“ könnte darum niemals diesen Stellenwert besitzen; ihr fehlte der sakramentale Charakter.

### *Vaticanum II*

In der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils ist dieses Verständnis von Ehe mit den Worten umschrieben:

„Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt, wird durch den Ehebund, d. h. durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet . . . Christus der Herr hat diese Liebe, die letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner Einheit mit der Kirche gebildet ist, unter ihren vielen Hinsichten in reichem Maße gesegnet. Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er bleibt fernerhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegen hat. Echte eheliche

Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert, damit die Ehegatten wirksam zu Gott hingeführt werden und in ihrer hohen Aufgabe als Vater und Mutter gestützt und gefestigt werden. So werden die christlichen Gatten in den Pflichten und der Würde ihres Standes durch ein eigenes Sakrament gestärkt und gleichsam geweiht. In der Kraft dieses Sakramentes erfüllen sie ihre Aufgabe in Ehe und Familie" (art. 48).

### *Materie und Form der Ehe*

Nimmt man das Begriffspaar „Materie und Form“ als Grundlage zur Verdeutlichung des sakramentalen Geschehens, so stellt sich heutiger Theologie die Frage, ob in dem Fall, wo die Materie verdirbt, auch die Grundlage für das sakramentale Geschehen entzogen ist. Für die Eucharistie kann man dies durchaus annehmen: Wo das heilige konsekrierte Brot total verderbt, verschimmelt oder auf eine andere Weise zerstört wurde, ist nicht mehr „Brot zum Essen“ gegeben, kann der sakramentale Akt des Mahles nicht mehr vollzogen werden. Für die Ehe stellt sich die Frage: Wenn die personale Liebe und Treue der Ehegatten gewissermaßen die „Materie“, also die Grundlage und das tragende Element der Ehe als einer sakramentalen Ehe darstellen, wenn nur unter diesen Voraussetzungen auch eine sakramental gültige Ehe geschlossen werden kann, hört dann Ehe als Ehe und damit auch als Sakrament auf zu existieren, wo eine solche Liebe und Treuebeziehung total zerbrochen ist? Diesem Problem muß sich heute die dogmatische Theologie neu stellen, es kann hier nur angedeutet werden.

Die erste offizielle kirchliche Reaktion auf solche Überlegungen ist negativ. In einer Ansprache an die Mitglieder der Rota vom 9. Februar 1976 hat Papst Paul VI. gegen die These vom Sterben oder Aufhören der Ehe mit Erkalten der ehelichen Liebe und Treue Stellung bezogen. Doch ist damit dieses Problem theologisch-dogmatisch noch keineswegs hinreichend zu Ende diskutiert. Diese Stellungnahme vor der Rota will sicherlich der Einheitlichkeit der Rechtsprechung und der Seelsorge dienen.

## 5. Ehe als Sakrament des Glaubens

Zum Empfang eines Sakramentes zählt als unabdingbare Voraussetzung auf seiten des Empfängers der Glaube. Ohne ihn wird das im Zeichen gewirkte Geschehen nicht Heilsrealität. Selbst bei der Taufe der Kleinkinder kann die Kirche nicht auf die Bekundung des Glaubens verzichten, die in diesem Fall stellvertretend und gewissermaßen vorausnehmend für das Kind vom Paten vollzogen wird.

Wie aber steht es mit dem Glauben an die Sakramentalität der Ehe bei den Ehepartnern, die oftmals mit wenig Vorbereitung und mit einem Mindestmaß an Glaubenssubstanz um der Feierlichkeit und Ordnung willen eben „kirchlich“ heiraten?

Die Sakramentalität wird ja einerseits durch die personale Liebe beider Partner, andererseits aber auch durch den Glauben konstituiert. Nur insoweit könnte man dann auch die Ehe Sakrament des Glaubens nennen, wo auf seiten der Partner ein Mindestmaß an persönlichem Glaubensvollzug gegeben ist. Wenn Menschen den Glauben der Kirche überhaupt nicht kennengelernt haben, nichts von ihrer aktuellen Berufung und Sendung wissen, sollte man sie auch nicht bloß aufgrund der äußeren Tatsache, daß sie einmal getauft wurden, an die kanonische Eheschließungsform binden. Gerade hier wird deutlich, daß wir heute mehr denn je eines ausführlichen Ehecatechumenats bedürfen, das den Gläubigen wirklich hilft zu erfassen, was christliche Ehe bedeutet.

Einstimmig haben die Teilnehmer eines Kolloquiums an der Kanonistischen Fakultät des Institut Catholique de Paris (1974) eine Änderung des can. 1012 CIC verlangt, nach welchem eine gültige Ehe unter getauften Christen ohne weiteres sakramentalen Charakter trägt. Die Identifizierung von Ehe und Sakrament für jeden Christen läßt das Element des Glaubens zu kurz kommen und erweist sich offensichtlich in der heutigen Situation, wo es durchaus Getaufte gibt, die völlig glaubenslos aufwachsen, nicht mehr als haltbar. Man kann darum zu Recht fragen, ob eine in der frühen Kindheit empfangene Taufe, die später nie zu einem persönlichen Glaubensvollzug geführt hat, eine sakramentale Ehe begründet.

### III. ANTHROPOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN FÜR DIE EHE ALS SAKRAMENT

#### 1. Der Prozeß-Charakter der Ehe

Wo Jesus zur Ehe Stellung bezieht, geschieht es nicht unter dem Gesichtspunkt der Zeugung neuen Lebens oder des Aufbaus einer Familie, sondern mit Bezug auf die alttestamentlichen Texte des Schöpfungsberichtes, die von der Zusammengehörigkeit beider Geschlechter, vom „Ein-Fleisch-Werden“ und vom Verlassen von Vater und Mutter sprechen. Insofern weisen auch die neutestamentlichen Texte auf die personale partnerschaftliche Liebe als das Wesenselement der Ehe hin. Von ihr gilt dann das Wort des Herrn: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen!“ (Mk 10,9). Eine solche Liebe ist mehr als bloß Faszination oder Projektion. Sie ist aber nicht punktuell oder im Augenblick gegeben, sondern besitzt ihre Geschichte und bedarf einer Entwicklung.

#### *Ehe – Ort der Persönlichkeitsentwicklung*

Sicherlich ist die eheliche Gemeinschaft auch ein Ort für die Entwicklung der Persönlichkeit der beiden Ehegatten. Dennoch darf das Ideal einer freien personalen Entwicklung des Ichs nicht individualistisch verstanden werden. Eine Zweiergemeinschaft kann sich sehr bald überwerden; sie bedarf auch noch anderer Bezüge. Wenn der Mensch Abbild des dreipersonalen Gottes ist, dann erschöpft sich offensichtlich in einem Zweierbezug noch nicht menschliche Sehnsucht und Erfüllung. Eine Öffnung auf weitere Bezüge ist für die Geborgenheit und Beheimatung des Menschen ausschlaggebend. Die Eingliederung in verschiedene soziale Gruppen als Sozialisationsprozeß bleibt auch der Ehe aufgegeben. In den vielschichtigen Beziehungen zu den Kindern, Großeltern, Schwiegereltern, Freunden und zu anderen Ehepartnern wird ja ein Ausweg aus egoistischer Enge gefunden. Für das Gelingen echter Selbstverwirk-

lichung in der Ehe und für die Verwirklichung als Ehe ist eine entscheidende Voraussetzung die Fähigkeit, sich selbst in die Begegnung mit hineinzugeben, die Bereitschaft zu einer angstfreien Kommunikation. Dazu bedarf es einer oft lang dauernden Einübung und Geduld. Ehe als Prozeß verlangt, daß die beiden Partner auch ihre rechtmäßigen Bedürfnisse aussprechen, die Wünsche des anderen aufgreifen, anerkennen, offen artikulieren, ohne dabei den anderen zu überfahren oder zu verletzen. Dies alles muß gelernt werden. In einem immer wieder neu zu führenden offenen Gespräch können dann Wünsche, Ansprüche, Forderungen und Kritik gemeinsam ausgehandelt werden. Eine Kritik darf aber nicht einfach als Vorwurf „hinausgeschleudert“ oder aggressiv vorgetragen werden; sie muß so gegeben werden, daß sie als Ausdruck der Liebe und der Hilfestellung zu einem Gelingen tieferer Beziehungen gewertet werden kann. Kritik anzunehmen, bedeutet Bereitschaft, eigene Schwächen und Fehler zu bekennen, zuzugeben. Nur auf dieser Basis kann dann auch eine Partnerschaft trotz spannungsreicher Konflikte reifen. Ehe als Prozeß meint auch: Die Selbstverwirklichung der Ehe und der Gatten in der Ehe darf nicht verwechselt werden mit einer optimalen Bedürfnisbefriedigung oder mit einem triebhaften egoistischen Ausleben der einzelnen Wünsche und Bedürfnisse. Vielmehr gehört zur Reifung ehelicher Gemeinschaft jener Bezug zum anderen und jene Liebe, die dem Gatten keine Fesseln anlegt, sondern ihn in seiner Eigenart achtet und einen Freiheitsraum innerhalb freiwillig gesetzter, aber durchlässiger Grenzen gewährt<sup>7</sup>.

### *Sakramentalität als Prozeß*

Auch die Sakramentalität der Ehe trägt Prozeßcharakter; sie beschränkt sich nicht auf den Zeitpunkt des Beginns der Ehe, sondern bezieht sich auf das eheliche Leben und Zusammenleben in all seinen Phasen. Insofern es sich um einen Liebesbund in Treue für ein Leben lang handelt, ist dieses Sakrament ähnlich der Taufe auf ein ständiges Wachstum angelegt. So bedeutsam der Austausch des Ehekonsenses für den Abschluß der Ehe und die Sakramentalität auch ist, so wäre es doch zu

wenig, die Feier der Trauung auf einen bloßen Ritus oder auf einen solchen Vertragsabschluß zu reduzieren. Auch die kirchliche Eheschließung bedarf der Glaubensunterweisung und der Vorbereitung durch Gebet. Im Fernen Osten, in Japan und in einigen anderen Ländern, tragen öfters auch Nicht-Christen den Wunsch vor, ihren Eheabschluß, ihre Ehe in einer religiösen Feier vor dem katholischen Priester zu schließen. Sie kennen das Evangelium und die Gemeinschaft der Kirche als eine Gebetsgemeinschaft und schätzen sie, ohne jedoch schon selbst gläubig zu sein. Solche Paare sind der Meinung, daß die Gültigkeit ihrer Ehe und das Gelingen ihres gemeinsamen Weges mit vom Gebet der glaubenden Gemeinde und des Priesters abhängen. Einer solchen Bitte wird auch oft stattgegeben. Hier liegt mehr an religiöser Substanz vor als bei jenen „Hochzeiten“, bei denen die kirchliche Trauung mehr im Rahmen des Emotionalen und auf der folkloristischen Ebene verbleibt und der eigentliche Kern christlich-sakramentaler Ehe nicht erfaßt wird.

## **2. Ehe als Seilgemeinschaft und Weg**

Vielleicht könnte man heute die partnerschaftliche eheliche Liebe vergleichen mit einer Seilgemeinschaft, in der bei beiden Partnern die Überzeugung besteht, vom anderen gehalten zu sein und gesichert zu bleiben. Eine solche Überzeugung verleiht Mut, auch Gratwanderungen, die sich in Grenzsituationen einer Partnerschaft immer wieder als Aufgabe stellen, zu wagen. Daß sich der eine Partner für das Lebensglück und die Entwicklung des anderen mit verantwortlich fühlt, bildet eine keineswegs absolute, aber doch über viele Abgründe hinweg tragende Gewißheit. Sie liegt begründet in der Erfahrung, die zum Zeitpunkt der Heirat als dem Eheabschluß oft die Motivation für diesen gemeinsamen Weg darstellte. Natürlich muß sich eine solche Erfahrung täglich neu bewähren; eine völlige Absicherung ist nicht möglich. Eheliche Entwicklung bleibt darum ein Wagnis, das niemals völlig voraussehbar und planbar ist. Ehe ist kein fertiger Zustand; sie bleibt ein lebenslanger

Prozeß, in dem sich eben die Liebe der Ehegatten zu entfalten und zu bewähren hat. Soll ein solcher gemeinsamer Weg auch glücken, so muß jeder Partner den anderen in seiner Eigenart respektieren und ihm auch seinen persönlichen Freiheitsraum gewähren.

„Ehe als Weg“ aber bedeutet auch: Die Liebe, die zwei Partner mitsammen verbindet und die zugleich ihre beiderseitige Hingabe und Treue beinhaltet, ist nicht Besitz, darf nicht statisch verstanden werden, sondern bleibt ein zielgerichtetes Streben auf eine immer größere Vertiefung und Vervollkommnung hin – auch durch Krisen. Es ist ein Unterwegssein. Ehe als Weg entspricht auch der Struktur christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens, die Wagnischarakter tragen.

Der Psychotherapeut Jörg Willi hat eine subtile Analyse des unbewußten Zusammenspiels in der Partnerwahl und im Paar-konflikt in seinem Kollusionskonzept dargelegt. Sein Anliegen ist es, die personale Gemeinschaft der Ehe als einen schöpferischen Lernprozeß darzustellen, in dem jedes Paar die ihm gemäße individuelle Gemeinschaftsform finden muß und in welchem auch eine stets neue Identitätsfindung der Ehe als ganzer zu erfolgen hat<sup>8</sup>.

Versteht man Ehe als Weg, dann läßt sich auch der Beginn der Ehe, selbst wenn er rechtlich eindeutig geregelt werden muß, nicht ohne Rücksicht auf die zugrundeliegenden partnerschaftlichen Beziehungen einfach punktuell annehmen. Gesetzliche Regelungen bilden nur eine Hilfe und wollen äußerlich eine Ordnung und Stabilisierung fördern. Ähnlich wie in der Moraltheologie ein statisches Normen- und Moralverständnis durch ein geschichtlich offenes strukturelles ergänzt bzw. abgelöst wurde, erweist sich auch ein allzu starres gesetzliches Verständnis der Ehe als lebensfremd und unzureichend. Die personale Partnerschaft und Liebe in der Ehe stellt eine dynamische Bewegung dar, deren letztes Ziel jenseits der rechtlichen Regelung steht. Im Verlauf eines Ehelebens wird sich dann eine solche willentliche Bereitschaft zu einer Vertiefung der Liebe ausweiten, welche die in gewissen Phasen immer wieder durchbrechende kindlich fordernde Haltung eines Partners aufzubrechen vermag zur reifen schenkenden Liebe.

Wo sich jedoch der eine Partner von der Liebe des anderen getragen weiß und auf eine stets größere Vertiefung dieser Liebesbeziehung hoffen darf, kann dann eine solche Liebesbeziehung transparent werden für den, der in jeder gelungenen menschlichen Liebe als tragender Urgrund erfahren wird und von dem es heißt, daß er die Liebe ist: Gott. So ist wohl auch das Wort Martin Bubers gemeint, daß in jedem innerweltlichen Du der Mensch das ewige Du berühre. Auf diesem Hintergrund läßt sich dann auch Ehe und eheliche Liebe als sakramentales Zeichen verstehen.

### **3. Vom eindimensionalen zum ganzheitlichen Verständnis von Ehe und Sexualität**

Das Verständnis von Ehe und Familie unterlag in der abendländischen Geschichte einem nicht unbedeutenden Wandel. Es würde in diesem Zusammenhang zu weit führen, die verschiedensten außerchristlichen Einflüsse während der ersten fünf Jahrhunderte des christlichen Abendlandes aufzuzeigen; sowohl gnostisch-manichäische Vorstellungen, Einflüsse aus dem römisch-rechtlichen Naturverständnis, stoische Tendenzen und alttestamentliche Reinheitsvorstellungen prägten die gängigen Volksanschauungen.

#### *Vorherrschaft der generativen Funktion*

Die Ehe wurde vornehmlich als Familie gewertet. Das generative Element, die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, galten als vorrangiger, zum Teil sogar einziger Zweck der Ehe. Dabei lehnte man sich allzu kurzschlüssig an biologisch-naturalistische Vorstellungen an<sup>9</sup>.

Gerade dieser soziale Aspekt führte auch dazu, daß die Ehe – selbst in der kirchlichen Rechtssprache – lediglich als Vertrag gesehen wurde, durch den dem anderen Partner ein Grundrecht auf den „Körper“ (*ius in corpus*) übertragen wurde. In den kirchenrechtlichen Aussagen fehlt das Wort „Liebe“ völlig.



## *Hierarchie der Ehe*

Die weithin kulturbedingte Rollenverteilung von Mann und Frau wurde theologisch als „Hierarchie der Ehe“ interpretiert: Unter Hinweis auf verschiedene neutestamentliche Aussagen glaubte man, der Frau komme wesensgemäß eine Unterordnung unter die Leitung und Herrschaft des Mannes zu. Im ersten Korintherbrief meinte man auch noch eine theologische Begründung hierfür vorzufinden in den Worten: „Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, ist er doch Bild und Abglanz Gottes; die Frau aber ist Abglanz des Mannes. Denn der Mann stammt nicht aus der Frau, wohl aber die Frau aus dem Manne. Auch wurde der Mann nicht um der Frau willen geschaffen, wohl aber die Frau um des Mannes willen“ (1 Kor 11,7–9). Erst recht wird in späteren neutestamentlichen Texten diese Unterordnung herausgestellt: „Die Frauen sollen ihren Männern untertan sein wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist, er, der da ist der Erlöser des Leibes. Aber wie die Kirche Christus untertan ist, so sollen es auch die Frauen in allem den Männern sein“ (Eph 5,22–24) – und: „So sollen auch die Frauen ihren Männern untertan sein“ (1 Petr 3,1). Hier wurden zeitgeschichtlich bedingte Formen in eine sittliche Weisung einbezogen; dies berechtigt aber noch nicht, daraus ein theologisch-anthropologisches Grundgesetz für das Rollenspiel von Mann und Frau abzuleiten.

Auch im bürgerlichen Recht kam lange Zeit hindurch die Ungleichheit von Mann und Frau zum Ausdruck. Die hierarchische Struktur der Ehe, d. h. die Überordnung des Mannes über die Frau – ein patriarchalisches Erbe, das dem Mann das Entscheidungsrecht über die das gemeinschaftliche Eheleben betreffenden Fragen einräumt und dem Vater bei Meinungsverschiedenheiten der Eltern den Stichentscheid zukommen ließ (§§ 1354 und 1634 BGB) – wurde 1953 abgeändert und ist im neuen Gesetz gänzlich abgebaut. Seit 1. Januar 1977 besteht auch das Recht, in beiderseitigem Einvernehmen den gemeinsamen Gatten- oder Familiennamen zu bestimmen.

## *Minne – spiegelverkehrtes Bild der Hierarchie der Ehe*

Während noch im Neuen Testament nicht der Zeugungsgedanke, sondern das personale Verständnis der Ehe Grundlage für das Scheideverbot Jesu darstellte, verliert sich in den folgenden Jahrhunderten zunehmend die personale Sicht und Wertung der Ehe, während gleichzeitig eine stärkere institutionelle Einbindung erfolgt. Ihren Höhepunkt erreicht sie mit der auf dem Konzil von Trient festgelegten Formpflicht. Im Hochmittelalter begegnen wir im Abendland dem eigenartigen Phänomen, daß neben der patriarchal geführten Ehe, in der der Mann das Haupt der Familie darstellt, ein spiegelverkehrtes Bild dieser Ehe in der besonders aus dem französischen Raum verbreiteten Minnelehre einen Niederschlag findet: Hier ist die Frau, die hohe Dame, jene Gestalt, der der Mann dient; sie erzieht den Mann zur Liebe. Diese Liebe erfährt – gewissermaßen außerhalb der legal geführten Ehe – ihre Kultivierung, während die Ehe der Zeugung neuen Lebens dient. In sublimierter Form begegnen wir im 12. Jahrhundert den Minnegesängen in den Hymnen und Lobpreisungen Marias.

## *Personal-dynamisches Verständnis heute*

Das statisch-institutionelle Verständnis der Ehe ist heute in Frage gestellt. An seine Stelle tritt das personal-dynamische Verständnis, das um den Prozeßcharakter menschlichen Lebens und Liebens weiß. Der „Werdegang“ menschlichen Lebens und Zusammenlebens prägt auch das neuzeitliche Eheverständnis. Insofern wird dem Entwicklungsprozeß dieses Zusammenlebens mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Dies beginnt bereits im Verhalten vor der Ehe. Wenn personale Liebe und Treue das tragende Fundament der sakramentalen Ehe bilden, bedarf es dazu einer gründlichen Vorbereitung. Solange kein wirklich voller Ehewille vorhanden ist, erscheint jedes Drängen auf Heirat – auch beim Zusammenleben von Partnern – unverantwortlich. Während früher die Ehe institutionell geschlossen wurde und man darauf vertrauen konnte, daß im Rahmen einer geschlossenen Dorf- oder Stadtgemeinde durchaus diese Partner – auch über Krisen hinweg (manchmal auch ohne Liebe!) --

zusammengehalten wurden, ist dies heute keineswegs mehr der Fall. Es bedarf einer gründlichen Prüfung, bevor man diesen entscheidenden Schritt tut. Selbst wenn der Moralthologe nicht einfach „grünes Licht“ für den vorehelichen Geschlechtsverkehr gibt – ohne den Willen zu dauerhafter Gemeinschaft wird ja auch das Zusammenleben der Partner und die Bekundung der Zusammengehörigkeit durch den Geschlechtsverkehr nicht seine tiefste Sinnerfüllung erfahren können –, so besitzen doch auch die vor dem Eheabschluß vorgenommenen personalen erotischen Beziehungen eine entscheidende Bedeutung für das Zusammenfinden beider Partner.

### *Stellungnahme der Gemeinsamen Synode*

Auch der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland hat in seiner Stellungnahme über die „christlich gelebte Ehe und Familie“ die anthropologischen Voraussetzungen personaler Liebe als Wesensbestimmung der Ehe herausgestellt: „Der Mensch ist darauf angewiesen, von anderen anerkannt zu werden. Er lebt davon, daß andere ihm bezeugen: Es ist gut, daß es dich gibt. Eine Anerkennung, die den Menschen um seiner selbst willen meint, darf nicht nur auf seine positiven Eigenschaften und Leistungen bauen. Wirklich angenommen ist der Mensch nur dort, wo jemand ihn auch in seiner Hinfälligkeit und Schwäche und mit all den Belastungen annimmt, die ihm im Laufe seines Lebens, mit oder ohne eigene Schuld, zugewachsen sind. Eine solche Annahme ist auch nicht abhängig davon, wie der andere Mensch sich entwickelt oder was ihm widerfährt. Sie gilt für immer. Wo das geschieht, wird die Annahme durch den anderen Menschen eine unbedingte. Lebenslange Aufgabe der Ehepartner ist es, diese unbedingte Annahme umfassend und einzigartig zu verwirklichen. Der Ehe kommt es zu, diese unbedingte Annahme darzustellen“ (1.2.1.1).

Diese partnerschaftliche Liebe gewinnt in der ganzheitlichen sexuellen Begegnung der Ehegatten ihren leiblich-sinnlichen Ausdruck. „Die Freude am Ehepartner, der Wille, füreinander da und in Treue verbunden zu sein, können in der sexuellen

Begegnung so erfahren werden, daß diese zum Vollzug der Liebe selbst wird und die Ehe dadurch immer wieder zu ihrem Sinn findet“ (1.2.1.2).

Hier erfährt nun auch die geschlechtliche Begegnung in der Ehe eine Rechtfertigung, wie sie in vergangenen Jahrhunderten christlich-abendländischen Denkens kaum möglich erschien. Die die eheliche Begegnung begleitende Lust, Freude und Beglückung wird als Sinngehalt anerkannt und in den Dienst ehelicher Liebe integriert. Die sexuelle Gemeinschaft erfährt also auch ohne subjektive und objektive Zeugungsabsicht eine sittliche Rechtfertigung. Wenn gerade auf dieser Basis heute die Frage verschärft gestellt wird, ob und inwieweit überhaupt sexuelle Betätigung und Geschlechtsverkehr an die Ehe gebunden sein sollen, wenn darin die Antworten auseinandergehen, so legt sich doch von dem Ausdrucksgehalt und der damit zusammenhängenden Wahrhaftigkeit menschlichen Verhaltens nahe, daß der letzte Sinn einer solchen Hingabe nur dort gewährleistet sein kann, wo auch beide Partner in Gemeinsamkeit zusammenstehen wollen und diesen sexuellen Vollzug nicht einfach oberflächlich setzen, sondern als Ausdruck ihrer tiefen Verbundenheit verstehen. Gerade das personale und integrale Verständnis menschlicher Sexualität und der Schutz menschlicher Würde legen es nahe, weiterhin die Ehe als den Ort anzusehen, in dem solche Liebe und Liebesbekundung ihre Beheimatung besitzt.

Der öffentliche Eheabschluß aber stellt eine gewisse Sicherung der Partner voreinander und vor einer vorschnellen Rücknahme ihres Ja-Wortes dar. Anderenfalls würde eine sexuelle Hingabe leicht zur Lüge und zur Preisgabe.

#### **4. Unwiderrufliche Entscheidungen und Treue – heute noch sinnvoll?**

*Treue – ein leerer Wahn?*

Gerade der Prozeßcharakter menschlichen Lebens, der auch die Ehe mit bestimmt, und das Wissen um den Wandel menschlichen Lebens und Verhaltens wirft für viele Menschen die

Frage auf, ob unwiderrufliche Entscheidungen und Treue überhaupt noch sinnvoll sind. Kann man angesichts des raschen Wandels unserer Zeit, der Umwelt und unserer selbst überhaupt noch zur Grundhaltung der Treue raten? Oder ist sie nicht doch ein leerer Wahn? Carl Orff hat in der bekannten Märchenoper „Die Kluge“ das Lied von der Treue eingefügt:

„Als die Treue ward geboren, tralalalala,  
Kroch sie in ein Jägerhorn, tralalalala –  
Der Jäger blies sie in den Wind, tralalalala –  
Darum man keine Treu' mehr findt, tralalalala.“

Vertrauen ja – so sagt man, aber Treue, das ist zuviel verlangt! Sicherlich ist heute für den Menschen aus verschiedenen Gründen die Entscheidung zur Treue schwieriger geworden; Krisen in der Identitätsfindung, der Verlust persönlicher Kontakte, die schwindenden stabilisierenden Bindungen von seiten der Gesellschaft und vieles andere dürfte hier eine Rolle spielen.

### *Entscheidung auf Zukunft hin*

Doch heißt dies noch nicht, daß damit Treue unsinnig und wertlos geworden ist und ein Zusammenleben ohne Bindung wirklich Ausdruck größerer Freiheit und Reife darstellt – im Gegenteil: Wer jemandem Treue verspricht, entscheidet sich auf Zukunft hin, selbst wenn diese Zukunft menschlicher Berechnung verschlossen bleibt. Treue bedeutet somit Wagnis, Vertrauen gegenüber dem Partner. Erst ein solcher Weg, der auf einer Zusage und Hoffnung gründet, macht eine Planung in Zuversicht möglich. „Du bist zeitlebens für das verantwortlich, was du dir vertraut gemacht hast“ – mit diesen Worten mahnt der Fuchs den Kleinen Prinzen in der Erzählung von A. de Saint-Exupéry<sup>10</sup>. Zeitlebens für etwas verantwortlich sein, bedeutet schließlich: Treue bis zum Tod. Schriftsteller und Dichter haben die Treue zu allen Zeiten gepriesen als „der wahren Liebe Schwester“ (Heinrich von Meißen).

### *Freie Treue – ohne Fessel*

„Trauung“ – so nennen wir ja den öffentlichen Eheabschluß, bei dem sich Mann und Frau gegenseitige „Treue bis zum

Tode“ bekunden. Natürlich kann solches Treueversprechen nicht erzwungen werden; es läßt sich nur als frei gewählte Treue verwirklichen. Doch – so paradox es auch klingen mag – in der Entscheidung zur Treue vollzieht der Mensch seine Freiheit. Freiheit bedeutet geradezu: Ich vermag meinem Leben Richtung zu geben; ich bin bereit und in der Lage, eine Entscheidung zu fällen. Wer in Unentschiedenheit verharret, wer keinen Entscheid wagt, wird sehr bald durch fremde Kräfte oder durch die eigenen triebhaften Bedürfnisse gesteuert. Menschliches Leben und Zusammenleben kann nicht reifen ohne Entscheidung. Solche Entscheidung zur Treue aber sagt dem Partner dann: Du darfst mit mir rechnen! Du kannst dich auf mich verlassen, was immer kommen mag! Treue schmiedet darum dem Partner keine Fesseln, sondern achtet ihn in seiner Eigenart und steht zu ihm trotz der Unbilden und Gefahren, die kommen mögen, trotz Fehler und Schwächen. Ein eifersüchtiges Verhalten, das dem Partner keinen Eigenbereich mehr beläßt und ihm geradezu Fesseln anlegt, führt ein Freundschafts- und Treueverhältnis zur Perversion; eine solche Haltung ist nicht Ausdruck menschlicher Reife, sondern bleibt getragen von Mißtrauen und Unreife.

Treulosigkeit aber ist nicht nur ein Kavaliersdelikt oder ein Charakterfehler, sondern Fehlen des Charakters schlechthin. Darum sagt ein Sprichwort: „Wer Treu' und Glauben verloren hat, hat nichts mehr zu verlieren.“

### *Treue – Ausdruck schenkender Liebe*

Alle menschliche Treue bleibt allerdings auch der Unsicherheit ausgesetzt. Wo die Treue das Leben eines anderen Menschen berührt, hat sie immer etwas mit schenkender Liebe zu tun; diese Liebe kann unter Umständen auch Opfer und Verzicht einfordern. Aber gerade das macht die Größe der Liebe aus, wie es auch im Wort Jesu zum Ausdruck kommt: „Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe; eine größere Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh 15,12-13). Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Menschen sind grundsätzlich möglich, setzen

aber eine entsprechend hohe Reife, Entscheidungsfähigkeit und Entscheidungsbereitschaft voraus. Nimmt man den Prozeßcharakter der Ehe ernst, so verlangt gerade er eine solche Reife und Entscheidungsbereitschaft. Nur auf dieser anthropologischen Grundlage kann dann auch das sakramentale Verständnis der Ehe, in dem letztlich die Forderung der Treue wie das Scheideverbot gründen, als sinnvoll verstanden werden. Das gegenseitige Ja-Wort auf der interpersonalen Ebene darf nicht einfach, wie es vom Recht notwendigerweise geschieht, als punktuelles Geschehen verstanden werden. Es handelt sich hierbei vielmehr um einen Entwicklungsprozeß, der bereits vor der Ehe beginnt und in der sozial anerkannten Eheschließung seine eigentliche und feierliche Bestätigung erfährt. Hier liegt auch die Basis für die anthropologische und moralische Gültigkeit einer Ehe, die keineswegs mit der äußerlich rechtlichen Gültigkeit deckungsgleich sein muß. Wo eine solche Basis fehlt, erhebt sich die Frage, ob eine formal gültig geschlossene Ehe überhaupt voll menschlich gültig war. Die gängige kanonistische Eheprozeßführung versucht zwar, einigermaßen jene Faktoren in Griff zu bekommen, die auf eine anthropologische Ungültigkeit einer Ehe hinweisen und mit Hilfe deren dann auch eine Annullierung der Ehe erfolgen kann. Sie wird dies jedoch nur annähernd tun können. Darüber hinaus gibt es eben Situationen, in denen in einem kirchlichen Eheprozeß die anthropologischen Hinweise zur Ungültigkeitserklärung nicht ausreichen – und zwar nicht nur mangels Zeugen –, obwohl doch derartig entscheidende Mängel vorliegen, daß moraltheologisch gesehen eine gültige Ehe gar nicht zustande gekommen ist.

Treue ist mehr als bloß sexuelle Treue. Sicher muß eine Ehe noch nicht bei einem einzelnen sexuellen Seitensprung zerbrechen; es mag auch Krisen in der gelebten Partnerschaft geben, innerhalb deren in Form von Dreiecksbeziehungen aufgrund einer noch nicht zustande gekommenen Entwicklung innerhalb dieser Ehe oder wegen Fehlentwicklungen des einen oder anderen Partners eine bestehende Ehe gefährdet und nur mit Hilfe einer klugen Eheberatung und Ehepastoral noch gerettet werden kann. Dies alles sollte den hohen Wert ehelich gemeinsamen Zusammenstehens in Treue um so bedeutsamer

erscheinen lassen; Treue legt dem Partner keine Fesseln an, sondern traut ihm wohl einen entsprechenden Freiraum zu und hofft, daß dieses Vertrauen von ihm nicht enttäuscht wird. Treue läßt aber auch den Partner, wenn er einmal versagt hat, nicht einfach fallen oder nimmt eine Aufrechnung vorhandener Schuld vor, sondern kennt Verzeihung und Versöhnung. Würde in einer Gesellschaft im Verständnis der die Ehe tragenden grundlegenden Werte ein Wandel eintreten, der einem Verfall des Wertbewußtseins gleich käme, so wäre mit der Ehe die Basis einer solchen Gesellschaft bedroht.

## **5. Konsequenzen**

Aus den vorausgehenden Überlegungen ergeben sich für die Vorbereitung zur Ehe, aber auch für die gelebte Ehe, für die Ehepastoral und für das Eherecht einige Konsequenzen, die nur kurz angedeutet werden können.

### *Reifung zu echter Partnerwahl*

Sexualität und Liebe entwickeln sich im Menschen keineswegs gleichmäßig, sondern oftmals getrennt voneinander. Während der körperliche Reifungsprozeß mehr oder weniger von selbst eintritt, bedarf es bei der Liebesfähigkeit einer entsprechenden menschlichen Erfahrung, Einübung und Askese. Solange beide Gegebenheiten noch nicht mitsammen verbunden sind, ist auch der junge Mensch noch keineswegs reif zur Ehe. In den intensiven sexuellen Gefühlen und in dem Drang zum anderen Geschlecht kommt ja eine Unerfülltheit und ein Drängen nach einem Ziel zum Ausdruck, das jenseits der Sexualität liegt: eine dauernde und vertraute Gemeinsamkeit mit einem geliebten Menschen. Auf der Suche nach einem Partner, der die emotionalen Bedürfnisse unbewußter und bewußter Art erfüllt, wird das Mädchen – wenn es ein glückliches Familienleben kennengelernt und von den Eltern Vertrauen erfahren hat – nach einem Mann ausschauen, der in etwa dem Vorbild des Vaters entspricht, der junge Mann nach einer Partnerin suchen, die seiner



Mutter gleicht. Für einen gesunden Reifungsprozeß bedeutet dies, daß das Mädchen wie der junge Mann zunehmend die emotionalen Bindungen an ihr gegengeschlechtliches Elternbild ablösen müssen, um für eine echte Partnerwahl frei zu werden. Wird dieser Schritt versäumt, so kann es zu sehr unreifen Beziehungen kommen, die das Gelingen einer dauerhaften Verbindung geradezu blockieren. Werden zu früh von Jugendlichen intensive sexuelle Beziehungen aufgenommen, so kann auch dadurch die Partnerwahl geradezu erschwert und durch die Faszination als „Wahl“ völlig ausgeschaltet werden.

### *Abbau falscher Erwartungen*

Die Erfahrung, daß die Liebe ungeahnte Kräfte freizulegen vermag, macht wohl jeder Mensch. Insofern sich beide Partner um eine Vertiefung ihrer Liebe mühen, wird auch ihre Ehe um so besser glücken. Trotzdem sollte eheliches Zusammenleben nicht gefährdet werden durch zu hohe Erwartungen an Glück und Harmonie und durch eine eigene wie gegenseitige Überforderung. Den anderen Partner mit seinen Schattenseiten und Schwächen anzunehmen, gehört mit zur Reife der Ehe. Spannungen in der Ehe müssen darum nicht notwendig zum Scheitern führen; sie dürften vielmehr zur Reifung und Festigung der Ehe beitragen, wenn der Konflikt auch ausgetragen und nicht einfach verdrängt wird. Und selbst wenn eine solche Partnerschaft mißlingt, sollte doch das Bewußtsein lebendig bleiben, daß die einmal übernommene gegenseitige Verantwortung auch durch eine Scheidung nicht einfach für alle Zeiten abgelegt werden kann.

### *Institution als Hilfe*

So sehr heute eine auf Liebe gründende partnerschaftlich geführte Ehe eine besondere Wertschätzung erfährt, so ist sie doch wegen ihrer schwachen Verwurzelung in der Umwelt umso leichter verwundbar; darum bedarf sie des notwendigen Schutzes und gezielter Hilfen von seiten der Gesellschaft und

der Kirchen. Hier könnte die glaubende Gemeinde, der Kreis junger Familien und andere Formen, die durchaus einer Institutionalisierung gleichkommen, eine wertvolle Hilfe bieten. Umgekehrt besitzen die Gläubigen einer Gemeinde auch eine Mitverantwortung für das Gelingen der in ihrer Gemeinde lebenden neu geschlossenen Ehen. Auch das Scheitern einer Ehe betrifft die gläubige Gemeinde mit. Eheleute, die in Not geraten, haben Anspruch auf Hilfe von seiten der Gemeinde. Selbst wenn sie eine Entscheidung treffen, die von anderen Gläubigen nicht gebilligt werden kann, wird sie im letzten doch respektiert werden; auch die geschiedenen und bürgerlich wiederverheirateten Glieder einer Gemeinde haben Anspruch, in einer Gemeinde brüderlich angenommen und in das Leben der Gemeinde mit einbezogen zu werden. Jede pharisäische Selbstgerechtigkeit und Scheinheiligkeit wäre hier fehl am Platze. Im letzten Kapitel wird auf die Frage der Pastoral wiederverheirateter Geschiedener noch eigens eingegangen.

### *Die Frage nach dem Beginn der Ehe*

Die Frage, wann der Beginn der Ehe anzusetzen sei, beschäftigte die Theologen bereits im 12. Jahrhundert. Der römischen Konsentstheorie („consensus facit nuptias“), die in dem Austausch des Ehwillens den Eheabschluß sah, stand die germanische „Kopula-Theorie“ (copula facit nuptias) gegenüber, die im ehelichen Zusammenleben und nicht in der Ehwillenserklärung bzw. im Ehevertrag den Beginn der Ehe erblickte. Bereits Hinkmar von Reims († 882) vertrat unter dem Einfluß germanischer Rechtsanschauungen die Meinung, daß erst die vollzogene Ehe vollkommenes Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche sei und daß somit erst der Ehevollzug die sakramentale und unauflösliche Ehe begründe. Diese These machte sich schließlich im 11. und 12. Jahrhundert die Schule von Bologna zu eigen. Sie unterschied zwischen der vollkommenen Ehe (matrimonium perfectum), die nicht mehr gelöst werden kann, und der begonnenen Ehe (matrimonium initiatum), die durch päpstlichen Hoheitsakt noch gelöst werden könne. – Die Schule von Paris jedoch bezog im 12. Jahrhundert eine

andere Position. Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus unterschieden zwischen Verlöbniß und Eheschließung. Für sie kommt mit der Ehwillenserklärung die sakramentale und unauflöbliche Ehe zustande. Papst Alexander III. (1159–1181) versuchte, zwischen beiden Meinungen einen Kompromiß vorzunehmen. Grundsätzlich pflichtete er der Konsens-Theorie bei, machte aber der Kopula-Theorie Zugeständnisse. Die gültig geschlossene christliche Ehe ist seiner Meinung nach schon vor ihrem Vollzug eine wahrhaft sakramentale Ehe; sie ist aber noch nicht unauflöslich, solange sie nicht vollzogen wurde. Als Vollzug der Ehe gilt noch nicht das eheliche Zusammenleben vor der Ehwillenserklärung, sondern erst nach dem Eheabschluß. Eine nicht vollzogene Ehe aber könne durch Gnadenakt des Papstes gelöst werden. Diese Auffassung hat auch im kirchlichen Rechtsbuch von 1917 ihren Niederschlag gefunden.

Bereits das IV. Laterankonzil (1215) betonte den Öffentlichkeitscharakter der Eheschließung von Christen; es verlangte ein öffentliches Aufgebot und die Schließung der Ehe im Angesicht der Kirche – allerdings war diese Forderung nicht mit rechtswirksamen Normen verbunden. Auch die geheim geschlossenen Ehen wurden als gültig anerkannt. Erst die große Unsicherheit, die in den eherechtlichen Verhältnissen durch willkürliche Auflösungen und Doppelehen eintraten, führten zu einer Reform auf dem Konzil von Trient (1545–1563). Hier wurde die Gültigkeit der Eheschließung abhängig gemacht von der Beobachtung einer bestimmten Form: dem Austausch der Ehwillenserklärung vor dem zuständigen Pfarrer und vor wenigstens zwei Zeugen. Eine solche „Verkirchlichung“ des Eheabschlusses führte mit dem Aufkommen des neuzeitlichen säkularisierten Staates zur Einführung der Ziviltrauung. Zwar anerkannte man in einigen katholischen Ländern die kirchliche Trauung auch staatlicherseits als gültig; in anderen dagegen – auch in Deutschland – wurde von seiten des weltanschaulich neutralen Staates die Zivilehe obligatorisch; sie mußte dazu noch der kirchlichen Trauung vorausgehen. Die Kirche hat in ihren Konkordaten eine solche Regelung weithin anerkannt. Heute allerdings stellt sich bei einer zunehmenden Sinnentlee-

rung der bürgerlichen Eheschließungsform die Frage, ob eine solche Forderung der obligatorischen Zivilehe vor der kirchlichen Trauung noch hinzunehmen ist – besonders dann, wenn der bürgerlichen Eheschließung mehr und mehr die Willenserklärung auf Dauer angesichts der Möglichkeit und Häufigkeit einer Ehescheidung mangelt. Wenn zudem ältere Menschen, die verwitwet sind, beim Eheabschluß durch den Verlust ihrer Rente eine erhebliche finanzielle Einbuße erleiden und nur aus diesem Grund formal keine Ehe abschließen, gerät die *obligatorische* Zivilehe noch mehr ins Zwielficht. Das gleiche dürfte der Fall sein, wenn eine bürgerlich geschlossene Ehe gescheitert ist und Geschiedene mit einem Partner, den sie durchaus bürgerlich und (da sie ja noch nicht kirchlich verheiratet waren) auch kirchlich heiraten könnten, nicht heiraten, um die aus der Ehe noch vorhandenen Versorgungsansprüche nicht zu verlieren. Hier ergeben sich neue Probleme, denen man sich auch von seiten des Staates stellen sollte.

### *„Heilung“ der Ehe von der Wurzel aus*

Nimmt man die menschlich-personalen Voraussetzungen des Eheabschlusses, die auf Dauer und Ausschließlichkeit angelegte Willenserklärung der Ehegatten, ernst, dann kann man an einer solchen Erklärung, selbst wenn sie kirchenrechtlich wegen Fehlens der vorgeschriebenen Form nicht gültig ist, doch nicht einfach vorbeigehen. Das Kirchenrecht kennt darum die Möglichkeit, eine Verbindung von Mann und Frau rückwirkend ab dem Zeitpunkt, wo ein echter menschlicher Ehewille vorhanden ist, als kirchenrechtlich und sakramental gültige Ehe zu erklären: die sogenannte Heilung der Ehe in ihrer „Wurzel“ (*sanatio in radice*). Den Ortspfarrern ist das Recht eingeräumt worden, alle Ehen von Katholiken, die bis zum 30. September 1970 unter Mißachtung der kirchlichen Formpflicht geschlossen wurden, aber kirchenrechtlich nicht voll gültig sind, rückwirkend als gültig anzuerkennen, vorausgesetzt, daß nicht ein anderes trennendes Eehindernis vorliegt. Für die nach diesem Zeitpunkt geschlossenen kirchlich nicht gültigen Ehen von Katholiken besteht diese Möglichkeit auch; nur muß diese

„sanatio in radice“ über das zuständige bischöfliche Ordinariat gehen. Wenn jedoch eine solche rein zivile Eheschließung als menschliche Willenserklärung nicht einfach nichts ist, sollte man sich fragen, ob in der kirchlichen Praxis so ohne weiteres ein bürgerlich verheirateter Katholik nach der zivilen Scheidung der Ehe eine neue kirchlich-sakramental gültige Ehe eingehen kann. Gerade hier kommt die Vorherrschaft des Rechts vor der moralischen Verpflichtung besonders deutlich zum Ausdruck. An einer solchen Kluft zwischen Recht und Moral nehmen Christen wie Nicht-Christen Ärgernis.

### *Trauaufschub bei fehlendem Glauben?*

Wenn es aber eine sakramentale Ehe ohne Glauben nicht gibt, sollte dann ein Pfarrer nicht eher zu einem Trauaufschub raten, als vorschnell – einfach aus äußeren Rücksichten oder um der größeren Feierlichkeit willen – dem Wunsch nach kirchlicher Trauung nachzugeben? Müßte nicht ein Pfarrer im Extremfall sogar eine kirchliche Trauung verweigern? Demgegenüber aber steht auch das grundsätzliche Recht des Menschen, unter den normalen Voraussetzungen eine Ehe schließen zu dürfen. Kann und darf man dort, wo der für einen kirchlichen Eheabschluß erforderliche Glaube nicht oder noch nicht gegeben ist und damit einer kirchlichen Eheschließung nicht stattgegeben wird, davon sprechen, daß solche Menschen „in schwerer Sünde“ leben? Oder sollte man eher jener Überlegung nahetreten, daß es neue Formen einer eheähnlichen Verbindung gibt, die noch nicht dem Vollsinn einer christlich-sakramentalen Ehe entsprechen, aber auf dem Wege dazu sind? Für die Pastoral ergäbe sich dann die Aufgabe, solche eheähnlichen Verbindungen in einer Weise zu betreuen, daß aus ihnen auch vollgültige sakramentale Ehen werden. Diese Probleme können hier nur angedeutet werden; ob und inwieweit sie sich überhaupt realisieren lassen, bedarf einer gründlichen Prüfung.



## Gelebte Ehe und Familie

**I. NEUANSATZ DER MORALTHEOLOGIE ZUR LÖSUNG ANSTEHENDER KONFLIKTE****1. Methodisches Vorgehen moraltheologischer Argumentation***Vernunftgemäße Normenbegründung*

Die katholische Kirche hat mehrmals – besonders nachdrücklich auf dem I. Vatikanischen Konzil (1870) – die Bedeutung der menschlichen Vernunft für die Erkenntnis Gottes und des Willens Gottes herausgestellt. Gerade dieser rationale Ansatz verbietet einen kurzschlüssigen und unreflektierten Rückgriff auf Bibeltexte oder Aussagen der Autorität; immer bedarf es einer vernünftigen Argumentation; denn der Inhalt dessen, was Gott von uns zu tun verlangt, erschließt sich grundsätzlich menschlichem, ehrlich suchendem Denken. Was darüber hinaus inhaltlich geoffenbart wurde, ist Ausdruck der Selbstmitteilung Gottes. Wenn darum von einigen Moraltheologen die These vertreten wird, daß die Offenbarung inhaltlich eigentlich nichts völlig Neues für das sittliche Tun erschließt, sondern eine weiterreichende Dimension und Motivation eröffnet und darum eine stimulierende, integrierende und kritisierende Funktion besitzt<sup>1</sup>, so erscheint eine solche These durchaus berechtigt. Die Kontroverse dürfte daran entbrennen, was man im einzelnen als bereits inhaltlich neu bezeichnet und was nicht. Damit wird keineswegs die Bedeutung der Offenbarungsaussagen für das sittliche Handeln heruntergespielt – im Gegenteil: Gerade menschliche Vorurteile und Irrtümer, Erstarrungen, Irrationalismen können durch einen lebendigen Glauben und durch ein

Leben aus dem Glauben von Irrtümern und von einer falschen Sicherheit in der Erkenntnis befreit werden.

Darum besteht für die Moraltheologie die Aufgabe, soweit als möglich alle ihre sittlichen Forderungen als vernunftgemäß aufzuweisen; daß auch außerhalb der Kirche solche Einsichten gewonnen, bisweilen vielleicht bestehende überholte Normen korrigiert werden, daß auch bei Nicht-Glaubenden intellektuelle Redlichkeit und sittliche Lauterkeit groß, ja sogar bisweilen größer sein können als in kirchlichen Kreisen, sollte nicht geleugnet werden. Wenn der Kirche als ganzer der Beistand des Geistes Gottes verheißen ist, dann darf sie darauf vertrauen, daß sie in den grundlegenden heilsteologischen Aussagen nicht in die Irre geht und auch in ihren sittlichen Prinzipien nicht radikal irren wird; dies schließt aber nicht aus, daß es im Einzelfall Fehlentwicklungen, Irrtümer auf moraltheologischem Gebiet, eine verschiedene Akzentuierung der Werte und eine zeitbedingte verkürzte oder eindimensionale Sicht sittlicher Aussagen geben kann – auch in der Kirche und bei ihren Amtsträgern.

### *Rückgriff auf gelebtes Ethos*

Die Moraltheologie stellt nicht einfach positivistisch Normen auf; sie wird gerade die konkret gewachsenen christlichen Imperative immer wieder auf ihre Vernünftigkeit hin prüfen müssen. Von dieser in der christlichen Gemeinde im Verlauf der Geschichte gewachsenen faktischen Sittenlehre kann Moraltheologie nicht absehen; sie kann und darf sich damit aber auch nicht begnügen, da diese konkrete Basis geschichtlich bedingt und weiter entwicklungsfähig bleibt. Wo von diesem gewachsenen Ethos her abweichende sittliche Forderungen aufgestellt werden, müssen sie entsprechend vernünftig begründet werden. Sie dürfen auch nicht mit den Grundintentionen christlichen Glaubens im Widerspruch stehen, wenn sie gegenüber der Tradition einen Fortschritt bedeuten wollen. Unter diesen Voraussetzungen wird darum Moraltheologie versuchen, „das vorgefundene christliche Ethos im Rahmen seiner begrenzten Fähigkeiten in eine systematische Ethik zu fassen, die ihrer-



seits in der Lage ist, das gelebte Ethos kritisch zu interpretieren und gegebenenfalls zu korrigieren“<sup>2</sup>.

Diese Überlegungen spielen auch für eine christliche Ehe- und Familienmoral eine entscheidende Rolle. Auch sie ist nicht einfach fertig und für alle Zeiten abgeschlossen, sondern bedarf angesichts des weitergehenden geschichtlichen Prozesses einer vernünftigen Weiterentwicklung. Insofern kann und darf der Theologe an kritischen Äußerungen oder Infragestellungen von herkömmlichen Normen und Institutionen nicht einfach vorübergehen. Er muß sich mit ihnen auseinandersetzen. Wenn heute Ehe und Familie von verschiedenen kleineren oder größeren Gruppen als überholt bezeichnet werden, wenn neue Formen des Zusammenlebens propagiert oder neue Familienformen ausprobiert werden, ist auch der christliche Theologe mit diesen Ansätzen konfrontiert. Insofern stellt sich heute die Frage, ob Ehe und Familie noch eine Zukunft haben, vor allem aber: ob die christliche Ehe – und zwar in jenen Grundaussagen, die zu den unaufgebbaren Elementen eines christlichen Eheverständnisses zählen dürften – weiterhin eine Chance besitzt, von Gläubigen als vernünftige, ja ausgezeichnete Form menschlichen Zusammenlebens angenommen zu werden.

## **2. Die Bedeutung der Erfahrung und der gelebten Überzeugung**

Sicherlich kann und darf das bloß faktische Verhalten der Gläubigen nicht Maßstab für die Geltung oder Nicht-Geltung sittlicher Normen sein. Anders jedoch steht es mit der gelebten Überzeugung jener Menschen, die sich aus einem tiefen Glaubensbewußtsein heraus ernsthaft um eine Erkenntnis des Sachgerechten und damit auch des Willens Gottes mühen und die grundsätzlich bereit sind, die Stimme der kirchlichen Autorität in der Verkündigung zu hören und ernst zu nehmen, die aber gleichzeitig der vorgelegten Argumentation nicht mehr zu folgen vermögen. Dabei geht es nicht um ein Unvermögen, eine Norm einzuhalten; vielmehr wird bisweilen die Begründung und damit auch die Geltung der Norm bestritten. Wo für eine solche Bestreitung auch noch gewichtige ethische und theolo-

gische Argumente angeführt werden, wie es in Fragen der Empfängnisregelung der Fall ist, führt dies unter Umständen zu einer ernststen Spannung zwischen der Überzeugung des gläubigen Gottesvolkes und der Verkündigung kirchlicher Moral. Es wäre falsch, eine solche Spannung einfach durch ein „Entweder-oder“ beseitigen zu wollen.

Bereits vor Jahrzehnten waren es verantwortungsbewußte gläubige Christen, die aufgrund ihrer persönlichen Erfahrung erhebliche Zweifel anmeldeten, ob tatsächlich jede direkte Empfängnisverhütung ein so schweres naturwidriges Tun darstelle, wie dies Theologen behaupteten. Wenn Ehe tatsächlich vornehmlich nicht unter dem Gedanken der Zeugung, sondern personaler Partnerschaft gesehen wird, stelle sich doch die Frage zu Recht, ob nicht in jenen Situationen, in denen ein weiteres Kind nicht mehr bejaht werden kann, der bewußte Ausschluß der Zeugung neuen Lebens gerechtfertigt erscheint. Wo aus psychologischen Überlegungen oder aus Gründen der Sicherheit die Zeitwahl nicht in Frage komme, könne doch nicht einfachhin die absolute Enthaltensamkeit einziger Weg bleiben; eheliche Liebe und Treue verlange nach einer leiblichen Bekundung. Die Methodenfrage werde doch dort, wo eine Empfängnis sinnlos erscheint, aber weder eine Abtreibung erfolgt noch eine Einnistung verhindert wird, zweitrangig. Die normativen Aussagen des Empfängnisverhütungsverbotes in der kirchlichen Verkündigung jedoch blieben für die Praxis weithin wirkungslos.

Immerhin gaben derartige „Erfahrungen“ Moraltheologen den Anstoß, die traditionelle Begründung ihrer sittlichen Normen erneut auf die Stichhaltigkeit hin zu prüfen. Neuere humanwissenschaftliche Erkenntnisse und eine ganzheitliche Wertung der Ehe vom Personalen her führten dann auch – zumindest bei den Moraltheologen – zu einer Korrektur ihrer bisherigen moraltheologischen Begründung, ja zu einer kritischen Prüfung der Fragen der Normenbegründung und der moraltheologischen Hermeneutik überhaupt.

Heute wird der Erfahrung für die Findung und Begründung sittlicher Normen ein entscheidender Einfluß eingeräumt. Dabei darf „Erfahrung“ nicht rein subjektivistisch nur als die je

einmalige Augenblickserfahrung verstanden werden; vielmehr geht es um jenen breiten Erfahrungsbereich, der sich im Laufe einer Zeit als Tradition niedergeschlagen hat, ständig aber weiter entwickelt wird. Auch die Kirche hat sich in ihren Ausführungen immer wieder auf „das sittliche Empfinden der Gläubigen“ und auf die Lehre der Tradition und der Erfahrung berufen; nur wurde diese Berufung bisweilen sehr wählerisch in der Weise vorgenommen, daß mit dem Hinweis auf die Erfahrung bestehende sittliche Normen bestätigt, nicht jedoch in Frage gestellt werden sollten.

Innerhalb der Moraltheologie müht man sich heute um eine Klärung und objektive Absicherung der Erfahrung, um sie als eine Quelle menschlicher Wirklichkeitserkenntnis mit in die theologische Ethik einzubringen<sup>3</sup>. Zahlreiche sittliche Normen und Gesetze sind ja aus einer sehr komplexen Erfahrung entstanden: etwa aus der negativen Erfahrung („so geht es nicht!“) oder aus einer Motivationserfahrung („es geht mich an, ich weiß mich verpflichtet“). Darüber hinaus gibt es eine Evidenz, die im Horizont der Glaubenserfahrung bestimmte Verhaltensweisen als nicht zugänglich erkennen läßt. So sehr die unmittelbare Erfahrung täuschen kann, so läßt sie sich doch über Modelle, Leitbilder und Erfahrungen anderer objektivieren. In der Tradition und im Prozeß der Normenbildung schlägt sich der Versuch nieder, objektivierbare Erfahrungen für andere nutzbar zu machen und für ein bestimmtes Verhalten einzufordern.

### **3. Die Kritik am objektivistischen Modell einer „Gesetzesethik“<sup>4</sup>**

#### *Deontologische und teleologische Argumentation*

In der moraltheologischen Diskussion um eine Normenbegründung werden heute gern zwei Grundtypen sittlicher Handlungsnormen gegenübergestellt. Man versucht, zwischen einer deontologischen und einer teleologischen Begründung zu unterscheiden. Die deontologische Theorie vertritt normative Sätze von der Art wie: „Diese oder jene Handlungsweise ist unter

allen Umständen immer sittlich richtig oder sittlich falsch – gleichgültig, was ihre Folgen sind.“ Die teleologische Theorie hingegen behauptet, der sittliche Charakter einer Handlungsweise werde ausschließlich durch ihre guten oder üblen Folgen bestimmt<sup>5</sup>. Will man nicht in einer flachen „Erfolgsethik“ oder in einem Hedonismus oder Utilitarismus landen, so bedarf es einer differenzierten Aussage, was mit „Folgen“ gemeint ist. Bezieht man auch die in der klassischen mittelalterlichen Moraltheologie differenziert vorgelegte Zielsetzung (Finis-Lehre) mit ein – und man sollte dies tun –, dann läßt sich eine teleologische Theorie auch für eine theologische Ethik nutzbar machen. Doch bedarf es hierbei im Einzelfall einer differenzierten Abwägung konkurrierender Werte und Güter.

Der Vorteil einer deontologischen Normierung dagegen ist: Hier wird die unbedingte Geltung einer Norm herausgestellt; es bedarf nicht erst einer Abwägung des Für und Wider; so wäre etwa nach der deontologischen Argumentation eine direkte Falschaussage immer unsittlich oder „in sich“ schlecht. Sie bliebe auch dann verboten, wenn man mit einer solchen Handlung das Leben zahlreicher Menschen retten könnte. Wollte man dieses Verbot der direkten Falschaussage teleologisch begründen, so müßte man sagen: Es ist nicht erlaubt, eine direkte Falschaussage zu machen und damit menschliches Reden zu „mißbrauchen“, es sei denn, die direkte Falschaussage bliebe das einzige Mittel, ein Übel zu verhindern, das noch schlimmer ist als der mit dieser Falschaussage einsetzende Vertrauensverlust.

### *Das Problem der „in sich“ schlechten Handlungen*

Sicherlich gibt es absolut verbotene, „in sich“ schlechte Handlungen, die niemals und unter keinen Umständen erlaubt sind. Wer Lüge als ungerechtfertigte Falschaussage, Mord als ungerechtfertigte Tötung menschlichen Lebens definiert, hat damit in der Definition bereits den sittlichen Unrechtsgehalt und somit auch das Verbot ausgedrückt. Es handelt sich um ein analytisches Urteil; eine Aussage, „die Lüge als ungerechtfertigte Falschaussage oder der Mord als ungerechtfertigte Tötung

menschlichen Lebens sind immer verboten“ ist reine Tautologie, aber keine Begründung des Verbotes. Das gleiche gilt, wenn man jeden außerehelichen Geschlechtsverkehr als Unzucht und jede direkte Empfängnisverhütung von vornherein als widernatürlich definiert, ohne weitere Begründungen für ein Verbot solchen Tuns anzuführen.

Anders jedoch steht es mit einer synthetischen Aussage: Wollte man die direkte Tötung unschuldigen Lebens von vornherein als Mord, d. h. als immer ungerechtfertigt, die direkte Falsch-aussage als Lüge bezeichnen, so bedarf es dazu eines Beweises, will man nicht in einen Zirkelschluß fallen. Ein solcher Zirkelschluß liegt auch dort vor, wo etwa behauptet wird, daß die direkte Sterilisation in ihrem inneren Wesen unsittlich ist und bleibt, weil sie die frei vollzogene sexuelle Betätigung in der Ehe ihres wesentlichen Elementes, nämlich der Fruchtbarkeit, beraubt; eine Handlung aber, die in ihrem inneren Wesen unsittlich ist, könne doch niemals Mittel zu einem guten Zweck sein. – So richtig der Schlußsatz ist, daß nämlich eine in ihrem Wesen unsittliche Handlung niemals als Mittel zu einem guten Zweck bejaht werden kann, so bedarf es doch zuvor des Beweises der im Kausalsatz genannten Begründung, die ja keine Begründung, sondern nur eine Behauptung darstellt. Diese lautet: Wer die eheliche Begegnung des Elementes der Fruchtbarkeit beraubt, hat ihr ein wesentliches Element entzogen und macht diese Begegnung sinnlos, unrichtig, unsittlich. Dahinter steht das theologische Axiom, eheliche Begegnung sei immer offenzuhalten auf Zeugung. Beides aber sind Behauptungen, die heute in der sexualethischen Diskussion in Frage gestellt werden. Zunächst bleibt eben zu fragen: Was heißt überhaupt „offenzuhalten auf Zeugung“? Gilt diese Forderung, wie in rigoristischer Auslegung angenommen wird, für jeden einzelnen ehelichen Akt? Oder behält sie nur Geltung für die Ehe als ganze und für die darin geforderte Bereitschaft zum Kind? Oder beinhaltet sie eine normalerweise geltende Forderung, die auf einen wesentlichen Aspekt und Wert in der Ehe aufmerksam machen möchte, aber durchaus Ausnahmen duldet? Wenn sich der Sinngehalt der Ehe nicht nur und auch nicht mehr hauptsächlich von der Fruchtbarkeit, sondern von

der partnerschaftlichen Liebe und Treue her bestimmt, ergeben sich auch Konsequenzen bei der Verwendung eines solchen nicht hinreichend begründeten Axioms. Dann aber kann dieses Prinzip nicht mehr einfachhin zur Begründung der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung oder der Sterilisation herangezogen werden.

Bereits diese Überlegungen zeigen, daß eine rein deduktiv vorgenommene Normenbegründung, wie sie sich besonders in der Neuscholastik als Modell einer Gesetzesmoral abzeichnete, heute weithin in Frage gestellt wird. Nach dem objektivistischen Modell einer Gesetzesmoral sind zahlreiche sexuelle Verhaltensweisen von vornherein und absolut verboten, „in sich schlecht“. So wird die freiwillige Pollutio männlichen Samens – auch wenn sie zur Untersuchung der Fruchtbarkeit des männlichen Spermas erforderlich erschiene oder in einer unfruchtbaren Ehe die einzige Möglichkeit wäre, um mit Hilfe einer homologen Insemination neues Leben zu zeugen – grundsätzlich abgelehnt. Auch jede Beeinträchtigung des Ablaufs des ehelichen Aktes, also jede direkte Empfängnisverhütung, gilt als unnatürlich und „in sich“ schlecht; die künstliche Insemination, aber auch der therapeutisch nicht indizierte Eingriff in die leibliche Integrität des Menschen, also die operative Sterilisation als Methode der Empfängnisregelung, werden grundsätzlich und absolut verworfen. Nach dem objektivistischen Modell einer Gesetzesmoral könnte in Konfliktsituationen höchstens eine indirekte materiale Mitwirkung verantwortet werden nach dem Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung; gemeint ist hiermit jene Handlung, die eine gute und böse Wirkung zugleich nach sich zieht, bei der aber die böse Wirkung nur indirekt mit in Kauf genommen wird. Eine direkte und formale, d. h. innerlich voll bejahte Mitwirkung an einer derartigen Handlung aber bliebe in jedem Fall sittlich verboten.

### *Gesetz statt Entscheidung*

Wer einem solchen ethischen Ansatz folgt, braucht sich mit Problemen der Empfängnisverhütung, der Sterilisation, der Abtreibung und mit anderen Fragen des Sexualverhaltens

überhaupt nicht auseinanderzusetzen. Hier gilt nur das klare und strikte Verbot. Doch bietet ein derartiger ethischer Entwurf für den konkreten Konflikt, wie er sich im persönlichen und ärztlichen Handeln bisweilen abzeichnet, keine echte Hilfe. Einem solchen Ansatz einer Ethik liegt ein erkenntnistheoretischer Optimismus zugrunde. Kann man wirklich, so muß hier gefragt werden, den Willen Gottes für alle Situationen im Gesetz einfangen? Woher leitet sich die theologische Begründung dieser absolut geltenden Verbote bzw. der in einem synthetischen Urteil angenommenen „in sich“ schlechten Handlungen ab? Ein solches Modell wird der Wirklichkeit nicht hinreichend gerecht. Inzwischen hat ein solches objektivistisches Modell weithin eine Kritik erfahren, selbst wenn die offiziellen kirchlichen Erklärungen zu Fragen der Sexualethik, der Sterilisation, der Empfängnisverhütung und Abtreibung noch auf der deontologischen Argumentation und auf der Vorstellung von in sich schlechten Handlungen beruhen. Gerade in diesem Punkt zeichnet sich heute eine schmerzhaft Spannung zwischen Moralthologen und kirchenamtlicher Autorität ab.

#### **4. Das Entscheidungsmodell einer Verantwortungsethik**

Geht man jedoch aus von der Tatsache, daß Autorität, Gesetze und Normen zur Erkenntnis des Sachgerechten (= Inhalt des Willens Gottes) Orientierungshilfen bieten, daß aber im konkreten Einzelfall eine Abwägung der konkurrierenden Güter und Werte vorgenommen werden muß, so wird man der Wirklichkeit besser gerecht. Ein solches Modell ist allerdings differenzierter, schwieriger; es setzt eine entsprechende Kenntnis und Entscheidungsbereitschaft voraus und kann leicht mißbraucht werden. Wer sich für das Modell einer Verantwortungsethik entscheidet, muß um so mehr die Voraussetzungen und Grundwerte prüfen, die unter Anwendung der Vorzugsregel bei der Abwägung der Güter und Werte angenommen werden. Es bedarf dann einer grundsätzlichen Klärung einzelner Werte und ihrer Rangordnungen.

So bedeutsam Prinzipien und Normen auch sind, aus ihnen

allein kann noch nicht für jeden einzelnen Fall das konkrete Verhalten deduziert werden. Bereits zu Beginn unseres Jahrhunderts sprach der Soziologe Max Weber von einer Verantwortungsethik und stellte sie der Gesinnungsethik gegenüber. In der Verantwortungsethik wollte er die Mitte zwischen reiner Gesinnung und bloßer Erfolgsethik suchen. In unserem Zusammenhang will Verantwortungsethik in besonderer Weise die dem Menschen aufgegebenen Entscheidung artikulieren. Wenn sich christlicher Glaube als Anwalt menschlicher Freiheit versteht und die Verantwortung und Mündigkeit des einzelnen Menschen stärken möchte, dann bietet für ein solches Verständnis das Entscheidungsmodell einer Verantwortungsethik eine entsprechende Hilfe. Es setzt aber auch ein hohes Maß an Eigenverantwortung voraus. Auf der Grundlage eines Entscheidungsmodells gibt es dann durchaus eine Diskussion über die Möglichkeit einer Empfängnisverhütung, einer operativen Sterilisation – des Mannes oder der Frau –, einer künstlichen homologen Insemination (d. h. einer innerhalb der Ehe mit Hilfe der Keimzellen der Ehepartner erfolgenden künstlichen Befruchtung)<sup>6</sup> und – allerdings nur im Konfliktfall „Mutter : Kind“ – eines Abbruchs der Schwangerschaft. Ein solches ethisches Modell hält durchaus an dem unabdingbaren Bezug von Subjekthandlung und Objekthandlung fest. Traditionen, Normen und Aussagen der Autorität besitzen durchaus ihre Bedeutung; doch werden sie in eine Abwägung der in Konkurrenz stehenden Werte mit eingebracht. Ausnahmslos gültig sind dann nur jene sittlichen Handlungsnormen, die eben ein Gut zu verwirklichen gebieten, das nie mit einem vorzugswürdigeren Gut konkurrieren kann. In diesem Sinne ist selbstverständlich jedes Handeln gegen die klare Gewissensüberzeugung „in sich“ unsittlich. Ähnliches gilt von jenen Handlungen, die unmittelbar negativ Bezug nehmen auf Gott wie etwa Gotteshaß.

## **5. Der strukturelle Ansatz einer theologischen Ethik**

Heute erscheint es auch an der Zeit, Ansätze eines Strukturdenkens methodisch in die Theologie mit einzubringen – in



Bereichen der Soziologie, der Linguistik und der Anthropologie wurde dies bereits erfolgreich getan. Der Ethik und der Theologie liegt bisher noch ein Substanz- und Systemdenken zugrunde, das von einem unwandelbaren Kern und von wandelbaren Akzidentien ausgeht. Ein solches Substanzdenken entspricht der kosmologischen Wirklichkeitsvorstellung eines geschlossenen Weltbildes. Gerade diese Geschlossenheit aber ist heute einer weiten Öffnung gewichen. Wir vermögen die äußersten Dimensionen des Weltalls räumlich nicht mehr zu erfassen, höchstens noch sehr vage in Form von Lichtjahren. Will man dieser Änderung auch im ethischen und theologischen Denken gerecht werden, so müßte ein Systemdenken ergänzt werden durch einen strukturalen Ansatz.

Kennzeichen des Strukturdenkens sind Offenheit und Dynamik. Nicht so sehr ein unwandelbarer Kern, sondern die Beziehungen der Dinge und die grundlegende Struktur kommen in den Blick; sicherlich ist auch in einem Systemdenken Offenheit und Dynamik vorhanden, aber nur innersystematisch; die Beziehungsgesetzlichkeit bleibt dieselbe. Einen Wandel gibt es nur im Anschluß an feststehende Beziehungsgesetzlichkeiten. In einem Systemdenken erscheint bereits die Frage, ob eine bisher unangefochten existierende Institution oder Norm noch Geltung besitzt, als verdächtig, ja als unberechtigt. Im strukturalen Denken jedoch werden verschiedene Möglichkeiten, Systeme und Normen mitsammen in Beziehung gebracht, strukturalisiert; vor allem aber wird die Unfertigkeit und Endlichkeit aller Systeme deutlich.

Gerade eine auf dem christlichen Glauben gründende theologische Ethik kann durch einen solchen strukturalen Ansatz der Gefahr einer Ideologisierung oder Erstarrung entgehen. Eine so konzipierte Ethik versteht sich nicht als fertig und geschlossen, sondern als offen zu neuen Möglichkeiten und zu tieferen Einsichten. Grundlage für die sittlichen Normen ist nicht eine völlig fertige menschliche Natur oder eine bereits voll erhellte und unwandelbare Wirklichkeit; vielmehr gilt es, die in dieser Wirklichkeit und im Menschsein enthaltenen und noch keineswegs voll entfalteten Möglichkeiten auf eine bessere Gestalt hin zu erfassen und in die sittliche Verantwortung des Men-

schen einzubeziehen. Das stets neu zu prüfende Spannungsverhältnis von Sein und Sollen kommt hierbei zum Ausdruck; ohne ein solches Spannungsverhältnis kann Humanität nicht bestehen, verfällt Kultur, gibt es auch keine Ethik und keine Menschlichkeit. Ziel eines strukturalen Ansatzes einer Ethik wäre es darum, die innere Korrekturfähigkeit aller Leitbilder, Normen und Systeme aufzuzeigen, aufgrund von neuen Erfahrungen auch zu lernen, neue Möglichkeiten und Ansätze zu entdecken.

Geht man von einem solchen Ansatz aus, dann bedeutet Sittlichkeit nicht einfach die Einhaltung von Normen, sondern ein verantwortungsbewußtes Handeln, innerhalb dessen der Mensch als sittliches Wesen überhaupt erst „geboren“ wird. Solches freiheitliches Handeln besteht nicht darin, daß man irgend etwas tut, sondern sich als sittliches Wesen in gemeinschaftlicher Verantwortung verwirklicht<sup>7</sup>. Ein solcher strukturaler Ansatz ist nichts für spießbürgerliche „Mitläufer“ oder bloße „Befehlsempfänger“. Offenheit und Bewegung, vor allem aber Kreativität sind für einen solchen Ansatz charakteristisch. Jedes menschliche Tun darf dann nicht isoliert gewertet werden, sondern muß in seiner Funktion zum Ganzen und in den verschiedenen Bezugsformen gesehen werden. Eine solche strukturale Ethik läßt sich nicht in Lehrbüchern abgeschlossen darstellen, sondern wird selbst produktiv in immer neuen, weiterführenden oder sich ergänzenden Modellen. Im übrigen entsprechen diesem Ansatz durchaus die biblischen Kategorien des „Exodus“, des Aufbruchs, des Unterwegsseins; auch das Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils, das Kirche als das durch die Zeiten wandernde Volk Gottes versteht, trägt strukturale Züge.

## II. HILFEN ZUR LÖSUNG VON KONFLIKTEN

In der abendländischen christlichen Moral spielten Jahrhunderte hindurch Fragen der Sexual- und Ehemoral mit die wichtigste Rolle. Eine Sexualisierung des gesamten Sündenverständnisses führte dazu, daß man in den Sünden des sechsten Gebotes mit die schwersten Sünden erblickte; jede Vergeudung männlichen Samens galt als Verstoß gegen das Leben, da man bis ins 19. Jahrhundert hinein im Samen das einzige Zeugungselement erblickte. Daß Sexualität mit Liebe zu tun hat, daß jedoch das Gebot der Liebe das größte Gebot ist, kam lange Zeit nicht hinreichend in den Blick.

Ohne einer derartigen Sexualisierung das Wort zu reden, sollen doch im folgenden einige jener Probleme genannt werden, die sich heute für eine eheliche Partnerschaft als konfliktschuldig erweisen. Es kann sich hierbei nur um einen Versuch handeln, aus moraltheologischer Perspektive einige Hilfen zur Lösung derartiger Konflikte anzubieten.

### 1. Die Zeit vor dem Eheabschluß

Das personale und christlich-sakramentale Verständnis der Ehe verlangt – nicht zuletzt wegen der zunehmenden Verflachung und Infragestellung der Institution Ehe – eine länger andauernde und gründliche Vorbereitung. Aufgabe wird es sein, junge Menschen zu einem tieferen Verständnis dessen, was Ehe ist, zu führen. Ziel einer Pastoral auf dem Weg zur Ehe kann nicht sein, nur Grenzen aufzustellen und besorgt zu sein, daß kein vorehelicher Geschlechtsverkehr erfolgt. Vielmehr bedarf es einer Hinerziehung zu Partnerschaft und Liebe, zur Integrierung der menschlichen Sexualkräfte und zur Personalisierung der erotisch-sexuellen Beziehungen. Mit Recht werden im Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit (15. März 1973) Bedenken gegen eine verfrühte Dauerbindung zwischen Jungen und Mädchen in der

Pubertätszeit erhoben. Selbst wenn derartige Beziehungen schon eine beachtenswerte Ausschließlichkeit aufweisen, so sind diese jungen Menschen doch noch keineswegs fähig, eine solche Liebesbindung in Verantwortung und auf Dauer einzugehen. Zudem wird durch frühzeitige sexuelle Kontakte die Partnerwahl oft nicht nur erschwert, sondern geradezu verhindert. Es wäre unsinnig, solche Jugendliche zu einer Frühehe zu drängen; selbst bei unehelicher Mutterschaft ist es besser, von der Ehe abzuraten – wenn bei beiden Partnern noch kein tragfähiger Ehewille vorhanden ist – als einfach durch das zu erwartende Kind die eheliche Verbindung erzwingen zu wollen. Selbstverständlich darf sich der Vater des Kindes nicht aus der Verantwortung herausstellen; aber ein gezeugtes Kind ist noch keineswegs hinreichender Grund zum Abschluß einer Ehe.

### *Stellungnahme der Deutschen Bischöfe*

Was das sexuelle Verhalten vor der Ehe betrifft, so wird im genannten Hirtenbrief eine behutsame differenzierte Beurteilung vorgenommen – ganz im Gegenteil zu der römischen Erklärung „Persona humana“ vom 31. 12. 1975. Es heißt in diesem Hirtenbrief: „Viele junge Menschen sind der Auffassung, daß Verlobten oder fest Versprochenen die völlige geschlechtliche Hingabe vor dem Eheabschluß zustehe. Sie erblicken in der Lehre der Kirche, daß die gegenseitige Hingabe von Mann und Frau an die Ehe gebunden ist, entweder das Überbleibsel einer vergangenen Sexualangst oder eine Unterdrückung der menschlichen Freiheit im Intimbereich. Sie berufen sich für ihre selbstverständlich praktizierte sexuelle Intimbeziehung auf ihr gutes Gewissen.“ – Hier wird tatsächlich erst einmal die Position junger Menschen angehört, um sie in den folgenden Texten zu problematisieren: „Nun gehört aber zu einem guten Gewissen immer auch eine zuverlässige Information. Sie kann nicht darin bestehen, daß eine mehr oder minder große Zahl anderer in gleicher Lage dasselbe tut. Das wäre billiges Mitläufertum. Was ist vielmehr das Richtige? Was stimmt mit der Situation ihres Lebens überein?“

In der vorliegenden Diktion wird versucht, zunächst auch das

Positive solchen Verhaltens zu erfassen, um schließlich zu zeigen, daß dieses voreheliche Verhalten noch keine Legitimation erhalten kann: „Wir gestehen ohne weiteres zu, daß sich solches Handeln erheblich von der vorher genannten unpersönlichen und bindungslosen Sexualbeziehung als der eigentlichen Form der Unzucht unterscheidet. Aber es sprechen gewichtige Gründe gegen diese Auffassung. Wie die tägliche Erfahrung zeigt, führen viele Verlöbnisse und Liebesbindungen nicht zur Ehe. Die Liebenden aber setzen mit ihrer geschlechtlichen Einswerdung das Zeichen der Ehe ohne Ehe. Ferner kann man nicht, wie immer wieder zu hören ist, in der sexuellen Hingabe vor der Ehe die spätere eheliche Situation ausprobieren wollen. Personale Hingabe kann nur vollzogen, nicht ausprobiert werden. Schließlich wird in der vorweggenommenen ehelichen Hingabe ohne das bindende Ja-Wort die Tatsache vergessen, daß die Liebe zweier Menschen den Eheabschluß vor Gott und den Menschen braucht, um endgültig zu sein. Gerade in diesem Bereich wollen manche aber nur das private Glück ohne die Rücksicht auf die eheliche Lebensform, die für Kirche und Gesellschaft entscheidend ist.“

Hier wird von den Bischöfen durchaus eine klare Aussage gemacht, ohne die Betroffenen einfach zu verurteilen. Eine solche Wegweisung hat eher die Chance, von den Betroffenen auch gehört und beachtet zu werden, als wenn im Stil der römischen Erklärung „*Persona humana*“ rein objektivistisch beurteilt und verurteilt wird.

### *Askese – Einübung von Distanz*

Auf dem Weg zur Ehe gilt es aber auch, die Bedeutung eines recht motivierten Verzichts zu sehen und einzuüben. Dies meint ja „Askese“; sie will Einübung von Freiheit und rechtem Verhalten sein. Gerade weil der junge Mensch auf dem Wege zur Selbstfindung in besonderer Weise in der Gefahr steht, distanzlos andere Menschen und Dinge in Besitz zu nehmen, bedarf es der Einübung der Distanz in Form von Askese; letztere will nicht bloße Selbstbeherrschung oder Triebmeisterung sein. Vielmehr dient der Verzicht einer Vertiefung des Kontaktes und

dem dauerhaften Gelingen von Begegnung. „Weil so die Ascese nicht von dem trennt, was sie uns scheinbar entzieht, sondern den Raum freilegt für die Begegnung mit seinem Sein, steht sie im Dienste der Wahrheit. Das alles hat auch für die Liebe zwischen Mann und Frau Bedeutung. Wo der erste Blick, den sie aufeinander werfen, nicht die Distanz der Bewunderung und Verehrung als Schweigen des eigenen Ich vor dem Du in sich trägt, sondern ein Blick der Begierde ist, wird die erotische Erschütterung, wie wir den Blick der Liebe auch nennen können, gar nicht erst aufkeimen. Dann wird auch die eigentliche Sehnsucht der Liebe nach der Erkenntnis des Du und nach einem Verweilen bei ihm – das dann im Akt der Vereinigung besiegelt wird – ausbleiben, weil das Du gar nicht erst in Sicht kam. Hier liegt auch der anthropologisch-metaphysische Sinn der Forderung nach Enthaltung vom vollen geschlechtlichen Umgang während der Zeit des Keimens und Reifens der Liebe“<sup>8</sup>.

### *Voreheliches Zusammenleben*

Auch das voreheliche Zusammenleben junger Menschen bedarf einer differenzierten Beurteilung; wo die volle Bereitschaft zur gegenseitigen Liebe und Treue auf Dauer noch nicht gegeben ist, beide Partner aber auf dem Weg zur Ehe stehen und die Absicht bekunden, zu gegebener Zeit – d. h. wenn die Voraussetzungen vorliegen – die Ehe zu schließen, ist die Situation eine andere als dort, wo man ohne Trauschein und „Heirat“ zusammenlebt und grundsätzlich eine kirchliche Trauung ablehnt. In letzterem Fall liegt ein falsches individualistisches Verständnis von Ehe oder doch auch eine ungenügende Sicht christlichen Glaubens vor.

## **2. Die Ausweitung der Ehe auf Familie hin**

Selbst wenn heute der Zeugungsgedanke nicht mehr im Vordergrund des Eheverständnisses steht, so gehört doch zum Gelingen der Ehe im Normalfall auch die Ausweitung der Ehe

auf die Familie hin. Die grundsätzliche Bereitschaft zum Kind zählt ja mit zu den entscheidenden Elementen des Ehwillens, soll dieser nicht defekt bleiben. In diesem Sinne wäre das theologische Prinzip zu verstehen: „Ehe soll offen bleiben auf die Zeugung neuen Lebens.“ In besonders gelagerten Fällen wie bei zu erwartendem erbkranken Nachwuchs könnte allerdings auch in diesem konkreten Fall beim Eheabschluß verantwortungsbewußt die Zeugung neuen Lebens ausgeschlossen werden, was noch nicht zu einem unzureichenden Ehwillen führen müßte; es ist nämlich nicht einzusehen, daß jenen Menschen, die in partnerschaftlicher ehelicher Liebe zusammenleben wollen, aber aus streng genetisch indizierten Überlegungen heraus kein neues Leben bejahen dürfen, der Weg zur Ehe versperrt bleiben sollte. Kirchenrechtlich hat man sich in solchen Fällen auf die Weise geholfen, daß die Betroffenen zwar erklärten, sie bejahen in ihrer Ehe grundsätzlich den Kindersegen; nur sei für sie in der konkreten Situation dieses „Ja“ zum Kind nicht realisierbar.

Die Ausweitung der Ehe auf die Familie hin und die grundsätzliche Bereitschaft zum Kind sind hohe Werte, die für den Bestand und das Gelingen einer Ehe von Bedeutung bleiben. Das II. Vatikanische Konzil bezeichnet die Aufgabe, menschliches Leben weiterzugeben und zu erziehen, als Auftrag und Sendung für die Eheleute, wobei sie sich „als mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam als Interpreten dieser Liebe verstehen sollen“ (Pastoralkonstitution, art. 50). Hier wird nicht mehr einem blinden Vertrauen oder einem unreflektierten Sich-Überlassen an den Zufall das Wort geredet. Den Ehegatten kommt es vielmehr zu, sich ein eigenständiges Urteil über die ihnen mögliche und zugewiesene Verantwortung als Eltern zu bilden. Das ist weder eine selbtherrliche Planung noch eine kinderfeindliche, vom Staat verordnete Geburtenkontrolle. Wenn es im gleichen Text des Konzils heißt, daß die Eltern das Urteil über die zu bejahenden Kinder selbst fällen müssen, dann wird hier die Mündigkeit christlichen Gewissens beschworen. Weder einem Seelsorger und Beichtvater noch einer staatlichen Behörde kommt damit eine Reglementierung der Ehegatten bezüglich einer Geburtenplanung zu. Aus-

drücklich wird nochmals die Bedeutung der personalen Liebe und des intimen ehelichen Zusammenlebens in seinem Wert betont: „Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauflöslchen personalen Bundes und das Wohl der Kinder fordern, daß auch die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife. Wenn deshalb das – oft so erwünschte – Kind fehlt, bleibt die Ehe dennoch als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie ihre Unauflöslichkeit... Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden; denn dann werden die Erziehung der Kinder und auch die tapferere Bereitschaft zu weiteren Kindern gefährdet“ (art. 50 und 51).

### **3. Verantwortungsbewußte Elternschaft**

Die offiziellen kirchlichen Äußerungen zur Frage der Empfängnisregelung sind eindeutig. Bereits in der Enzyklika „Casti connubii“ vom 31. 12. 1930 hatte Papst Pius XI. als Methode der Empfängnisregelung nur die Zeitwahl (damals erst wissenschaftlich neu erforscht durch die Ärzte Ogino und Knaus) gelten lassen. P. Pius XII. knüpfte an diese Äußerung seines Vorgängers in der Ansprache an den Verband katholischer Hebammen Italiens vom 29. Oktober 1951 an, indem er betonte: „Jeder Eingriff der Gatten in die Ausführung des ehelichen Aktes oder in die Entwicklung seiner natürlichen Folgen, der zum Ziel hat, ihn seiner inneren Kraft zu berauben und das Entstehen eines neuen Lebens zu verhindern, ist unsittlich. Und keine ‚Indikation‘ oder Notlage kann eine in sich unsittliche Handlung in einen sittlichen und erlaubten Akt verwandeln. Dieses Gesetz ist heute wie gestern in voller Kraft und wird es auch morgen und immer sein, weil es nicht eine einfache Vorschrift menschlichen Rechtes, sondern der Ausdruck eines natürlichen und göttlichen Gesetzes ist“ (n. 24–25). Weiterhin heißt es: „Die direkte Unfruchtbarmachung, die beabsichtigt –



als Mittel oder Ziel –, die Zeugung unmöglich zu machen, ist eine schwere Verletzung des Sittengesetzes und ist folglich unerlaubt“ (n. 27). Allerdings nimmt P. Pius XII. gegenüber den Aussagen seines Vorgängers eine Ausweitung vor. Hatte Pius XI. nur betont, daß die Eheleute *auch* in den Tagen der natürlichen Unfruchtbarkeit von ihrem ehelichen Rechte Gebrauch machen können, so sieht Pius XII. die Möglichkeit, gegebenenfalls *ausschließlich* den ehelichen Akt auf die unfruchtbaren Tage einzuschränken. Medizinische, eugenische, wirtschaftliche und soziale Gründe können durchaus für die ganze Dauer der Ehe von der positiven Aufgabe, neues Leben zu zeugen, entbinden. Nur bleibt weiterhin als Methode die Beobachtung der unfruchtbaren Zeiten oder die völlige Enthaltbarkeit, also eine indirekte Empfängnisverhütung, der einzige Weg.

#### *Die Position von „Humanae vitae“*

Papst Paul VI. hat in seiner Enzyklika „*Humanae vitae*“ vom 25. 7. 1968 diese kirchliche Lehre nochmals bestätigt und bekräftigt. Selbst wenn diese Enzyklika in den ersten Artikeln eine ausgezeichnete ganzheitlich-personale Sicht der ehelichen Gemeinschaft artikuliert, so wird doch im zweiten Teil derselben (art. 11) die traditionelle Ehelehre insofern wieder mit eingebracht, als von einer „unlösbaren Verknüpfung der beiden Sinngehalte liebende Vereinigung und Fortpflanzung“ gesprochen wird, die der Mensch nicht eigenmächtig auflösen dürfe; denn Gott habe ja „die natürlichen Gesetze und Zeiten der Fruchtbarkeit in seiner Weisheit so gefügt, daß diese schon von selbst Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen. Indem (aber) die Kirche die Menschen zur Beachtung des von ihr in beständiger Lehre ausgelegten Sittengesetzes anhält, lehrt sie nun, daß ‚jeder eheliche Akt‘ von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muß“ (art. 11). – An diesem zweiten Teil setzt auch die moraltheologische Kritik ein. So wurde mit Recht von seiten der Moraltheologen betont, daß dieser hier vorgelegten Norm doch noch eine Naturauffassung zugrundeliege, in welcher der physiologische Ablauf oder die biologische Natur zur ethischen Norm des ehe-

lichen Aktes gemacht wird statt eine ganzheitlich personale Wertung desselben. Es ist nicht hinreichend begründet und einzusehen, warum der Grundsatz „Ehe soll offen sein auf Zeugung“ auf jeden einzelnen ehelichen Akt angewendet werden muß. Wenn schon die Natur empfängnisfreie Zeiten kennt, warum soll dann nicht auch der Mensch aus entsprechend sinnvollen und gewichtigen Gründen beim Vollzug des ehelichen Aktes – der ja wesentlich Ausdruck partnerschaftlicher Liebe und Treue sein will – die Fruchtbarkeit ausschalten, vor allem wenn eine Zeugung neuen Lebens nicht verantwortet werden kann. Solches Tun sei doch kein naturwidriger Eingriff. Darum müsse man die Verwendung künstlicher empfängnisverhütender Mittel nach den gleichen Grundsätzen beurteilen wie die Einschränkung des ehelichen Verkehrs auf die unfruchtbaren Tage. Auch ohne Ausrichtung auf Zeugung behalte der eheliche Liebesakt seinen inneren Wert. Darum dürften jene Eheleute, die aus entsprechend gewichtigen Gründen nicht nur die Zeitwahl, sondern auch andere kontrazeptive Methoden wählen, nicht getadelt werden. Solches Tun sei zu verantworten. Dagegen bleibe Abtreibung als Methode einer Geburtenregelung absolut abzulehnen. Ebenso beständen gegen Nidationshemmer – also jene Mittel, die (und soweit sie) die Einnistung eines bereits befruchteten Eis verhindern – schwere Bedenken; denn nach der Meinung zahlreicher Wissenschaftler, Biologen, Anthropologen und auch Theologen sei der Beginn menschlichen Lebens im Augenblick der Verschmelzung von Samen und Eizelle zur Zygote gleichzusetzen mit dem individuellen personalen Leben eines Menschen, dem eine unsterbliche Seele zukomme. Darum bedürfe der bereits gezeugte, aber noch nicht eingenistete menschliche Keimling des Schutzes. Auch die kirchliche Autorität hat diese Position bezogen – dennoch gibt es ernst zu nehmende Stimmen, die bestreiten, daß mit dem biologischen Beginn menschlichen Lebens auch unbedingt schon von individuellem personalem menschlichem Leben (einschließlich unsterblicher Seele) gesprochen werden müsse; die Beantwortung dieser Frage hängt von der Definition des Begriffes „Person“ ab. Geht man von der seit Jahrhunderten im Abendland üblichen und auch von der Theologie

übernommenen Umschreibung des Boethius († 523) aus, der Person als unteilbare Substanz einer rationalen Natur bezeichnet<sup>9</sup>, so könnte man für den Zeitraum, innerhalb dessen noch eine Mehrlingsteilung möglich ist, noch nicht ohne weiteres von „Individuum“ sprechen; demnach seien auch Nidationshemmer als Methoden einer Empfängnisregelung nicht absolut auszuschließen.

Unmittelbar nach Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“ nahmen die deutschen Bischöfe in der sog. „Königsteiner Erklärung“ ebenfalls zur Frage der Empfängnisregelung Stellung und betonten, daß die Wahl der Methode der gewissenhaften Prüfung der Eltern anvertraut ist. Dabei bestehe durchaus die Möglichkeit, daß Ehegatten hierbei eine Entscheidung treffen, die nicht mit der offiziellen kirchlichen Lehre übereinstimmt. Doch wird vorausgesetzt, daß die Betreffenden „frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei“ ihren Entscheid fällen. Wie ein Bischof auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland feierlich erklärte, habe der Heilige Vater diese „Königsteiner Erklärung“ auch für den deutschen Raum akzeptiert. Die Gemeinsame Synode aber wollte in dieser Frage auf keinen Fall hinter die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz zurückgehen.

Diese offene Position hinsichtlich der Empfängnisregelung ist nicht nur die Meinung einzelner Moraltheologen. Vielmehr haben in der Bundesrepublik die betreffenden Moraltheologen in mehreren gemeinsamen Stellungnahmen ihre Meinung gegenüber den Bischöfen und in der Öffentlichkeit bekundet, um somit auch den Gläubigen wie den Seelsorgern für ihr verantwortliches Verhalten Hilfestellung zu geben. Wegen der Bedeutung dieser Stellungnahmen wurden dieselben im Anhang angefügt<sup>10</sup>.

Wenn heute die kirchliche Autorität nach Jahren noch in gleicher Weise wie in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ ohne neue Argumente jede aktive Empfängnisregelung ablehnt, dann wird zwar der gläubige Christ eine solche Stellungnahme ernst nehmen; er sieht sich aber nicht veranlaßt, dadurch seine eigene, auch von Theologen gestützte Meinung zu korrigieren. Für die Theologie aber stellt sich die Frage, welche Bedeutung

eine authentische Aussage des kirchlichen Lehramtes noch besitzt, wenn sie über Jahre ohne neue Argumente wiederholt wird, aber von der breiten Basis des Volkes und von Theologen mit gewichtigen Gründen nicht akzeptiert werden kann. Dieses Problem bedarf noch innerhalb der Theologie einer gründlichen dogmatischen Erörterung.

Man sollte jedoch die kirchlichen Aussagen nicht nur unter dem Aspekt der Empfängnisregelung sehen und kritisieren, sondern die ihnen zugrundeliegende hohe Auffassung christlicher Ehe und Familie begrüßen. Je mehr darum christlichen Eheleuten diese ihre von einschlägigen Konzilsaussagen und den kirchlichen Aussagen betonte Berufung bewußt wird: daß nämlich ihre eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft Ausdruck und Verwirklichung der Liebe und Treue des Herrn zu seiner Kirche ist und die Würde eines Sakramentes besitzt, um so mehr werden sie auch der ihnen anvertrauten Verantwortung gerecht werden, für eine Zukunft der Menschheit durch ein freudiges „Ja“ zum Kind und durch eine entsprechend gute Erziehung ihrer Kinder Sorge zu tragen<sup>11</sup>.

#### **4. Operative Sterilisation**

Auch zur direkten operativen Sterilisation – gemeint ist jene Sterilisation, die therapeutisch nicht indiziert ist (also nicht wegen einer Erkrankung der Eileiter oder ähnlichem) erfolgt – hat die Kirche mehrmals Stellung bezogen und einen solchen Eingriff als „in sich schlecht“ absolut abgelehnt. Zuletzt geschah dies in einer Antwort auf eine Anfrage der amerikanischen Bischöfe im Jahre 1976. Folgt man jedoch dem oben genannten moraltheologischen Ansatz einer Verantwortungsethik, dann läßt sich auch hierzu eine differenziertere Stellungnahme beziehen. Sicherlich ist die operative Ausschaltung der Fruchtbarkeit ein weitaus schwerwiegenderer Eingriff als die Sterilisation eines einzelnen ehelichen Aktes. Sie stellt gewissermaßen eine Verstümmelung dar. Ein solcher Eingriff muß selbstverständlich durch entsprechend gewichtige Gründe gerechtfertigt sein; er darf nicht leichtfertig vorgenommen wer-

den, zumal es sich heute noch in den meisten Fällen um einen nicht mehr rückgängig zu machenden Eingriff handelt. Wenn in einer Ehe eine absolute Kontraindikation gegen jede weitere Schwangerschaft besteht, wenn sich Ehegatten – unter ausführlicher Beratung und nach gründlicher Überlegung aller Konsequenzen – darüber im klaren sind, daß in keiner Weise mehr eine neue Schwangerschaft verantwortet werden kann, dann allerdings kann sich eine operative Sterilisation unter Umständen als sinnvoller Weg, ja sogar als einzig möglicher Weg erweisen, wenn keine anderweitigen sicheren Methoden der Empfängnisregelung für das betreffende Ehepaar verträglich bzw. durchführbar sind. Man könnte hierbei auch argumentieren: Wenn neues Leben unter keinen Umständen mehr verantwortet werden kann, hat die noch vorhandene Fruchtbarkeit ihre Funktion und Bedeutung verloren; wird sie darum ausgeschaltet, so kommt dies der Stilllegung einer sinnlos gewordenen Funktion gleich.

Wer aber soll sich sterilisieren lassen? Der Mann oder die Frau? Was die Durchführung eines solchen operativen Eingriffs betrifft, so ist er ja für den Mann weitaus einfacher als für die Frau. Insofern wäre es naheliegend, dem Mann die Bereitschaft zur Sterilisation zuzumuten. Offensichtlich erklären sich auch in den USA immer mehr Männer zu einem solchen Eingriff bereit. – Dennoch bedarf es hierbei einer weiteren Überlegung: Die Fruchtbarkeit der Frau ist naturgemäß weitaus stärker eingegrenzt als die des Mannes. Die Gefahr genetisch kranken Nachwuchses liegt bei Frauen im Alter über vierzig Jahren um ein Vielfaches höher als unterhalb dieser Altersgrenze. Insofern wird auch eine absolute Kontraindikation gegenüber der Zeugung neuen Lebens auf seiten der Frau weitaus eindeutiger getroffen werden können, als dies auf seiten des Mannes der Fall ist. Immerhin muß auch mit jener Möglichkeit gerechnet werden, daß im Falle des Todes der Gattin ein Mann noch in höherem Alter eine neue Ehe eingeht und auch in dieser neuen Verbindung nochmals „Ja zum Kind“ sagen möchte. Insofern legt es sich doch nahe, einen operativen Eingriff eher auf seiten der Frau zu verantworten, wenn er sich als unabdingbar notwendig erweist.

## 5. Das Problem der Mischehe<sup>12</sup>

Es dürfte heute die gemeinsame Überzeugung katholischer und evangelischer Christen sein, „daß für die Partner in einer konfessionsverschiedenen Ehe das für unsere Kirchen Verbindende unseres Glaubens wesentlicher ist als das, was uns nach Tradition und Lehre noch trennt“<sup>13</sup>. Durch die nach dem Krieg einsetzende „Vertreibung“ und Völkerwanderung wurden die konfessionellen Grenzen, die bisweilen mit den geographischen Ländergrenzen deckungsgleich waren, innerhalb Deutschlands nahezu aufgehoben. Die Zahl der Mischehen hat sich vervielfacht. Dies bedeutet Chance und Gefährdung zugleich: Chance, daß beide Ehepartner sich auf das Gemeinsame christlichen Glaubens stärker besinnen, ohne die noch bestehenden Divergenzen einfachhin zu überspringen oder zu leugnen; Gefährdung insofern, als sie in keiner Konfession mehr beheimatet sind oder meinen, zwischen den Konfessionen einen eigenen Status zu beziehen, letztlich aber die noch vorhandene gemeinsame christliche Glaubenssubstanz ganz aufgeben. Das alte katholische Mischehenrecht, das in keiner Weise eine evangelische oder ökumenische Trauung ermöglichte, erwies sich für Eheleute oft als schwere Belastung und für die Kirche als Bumerang; es machte es vor allem dem evangelischen Partner schwer, in seiner Gemeinde noch ein Heimatgefühl zu haben. Manche konfessionsverschiedenen Familien wurden in ein kirchliches Niemandsland gedrängt<sup>14</sup>.

Heute sind in den evangelischen Kirchen die konfessionsverschiedenen Ehen radikal freigegeben. In der katholischen Kirche ist die Dispens hierfür wesentlich erleichtert und im Normalfall dem zuständigen Ortspfarrer zugewiesen. Für eine sog. ökumenische Trauung – der Name ist umstritten! – sind zwischenkirchliche Vereinbarungen maßgebend. Doch besteht nicht einfach „absolute Wahlfreiheit für konfessionsverschiedene Paare, sich katholisch, evangelisch oder ökumenisch trauen zu lassen – als ob die Pfarrer verpflichtet seien, in jedem Fall dem Wunsch nach gemeinsamer Trauung nachzukommen. Vielmehr haben die Leitungen beider Kirchen in ihren Kon-

taktgesprächen geraten, für evangelisch-katholische Trauungen keine Reklame zu machen, sondern sie nach seelsorglichem Ermessen auf Ausnahmefälle zu beschränken, etwa wenn beide Partner oder deren Familien auf die Beteiligung der eigenen Kirche großen Wert legen“<sup>15</sup>.

Was die Taufe und die konfessionelle Kindererziehung betrifft, so nimmt die katholische Kirche ihren Gliedern das Versprechen ab, das zu tun, was für sie in der konkreten Situation für eine katholische Kindererziehung möglicherweise getan werden kann. Allerdings sollte hier der verantwortliche Gewissensentscheid ausschlaggebend bleiben und von keiner Seite moralischer Druck ausgeübt werden. Es hat sich nicht bewährt, vor dem Eheabschluß auf eine Klärung der konfessionellen Kindererziehung zu verzichten und dieses Problem erst bei der Geburt des ersten Kindes vorzunehmen. Selbstverständlich bleibt es Recht und Pflicht beider Ehegatten, die Kinder religiös zu erziehen. Dies gilt auch für den nicht-katholischen Elternteil. Dabei bezieht sich diese religiöse Erziehung zuallererst auf die allen christlichen Konfessionen gemeinsame Basis des Glaubens: Jesus Christus und das den Menschen verheißene Heil. Sicherlich läßt sich als äußerstes durchaus festhalten: „Wo zwischen den christlichen Eltern der Wille besteht, ihre Kinder zur Taufe zu führen und ihnen zu einem solchen heilsnotwendigen Glauben zu helfen, ist die schlechthin unabdingbare Forderung der christlichen Erziehung erfüllt . . . Ein Katholik, der einverstanden wäre, daß seine Kinder in einer anderen Kirche getauft und erzogen würden, würde ihnen damit gewisse Heilmittel vorenthalten; er würde sie aber nicht der Möglichkeit des Heils berauben. Eine solche Vorenthaltung verlangt allerdings proportioniert schwere Gründe“<sup>16</sup>. Gerade in einer Mischehe sollten die Gläubigen die ökumenische Öffnung ihrer Kirche als Schritt zu einem stärkeren Aufeinander-Zugehen der Konfessionen und zur erstrebenswerten Einheit im christlichen Glauben leben und erleben. Daß hier in den letzten Jahren erstarrte Grenzen aufgebrochen wurden, läßt uns hoffen. Doch dürfte noch ein weiter Weg zu gehen sein, bis eine solche Einheit der Konfessionen Wirklichkeit wird.

## 6. Zur Spiritualität der Ehe

Wort und Inhalt von Spiritualität haben ihren Ursprung im Neuen Testament. Es geht dabei um das Leben aus dem Geiste Gottes, wie er in Jesus Christus unter uns Menschen erschienen ist. Paulus geht davon aus, daß der Glaubende den Geist Gottes empfangen hat und aus diesem Geist heraus lebt: „Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir erkennen können, was uns von Gott geschenkt wurde“ (1 Kor 2,12) „Wer sich aber mit dem Herrn verbündet, ist ein Geist mit ihm“ (1 Kor 6,17). Wer nicht fordernd dem Partner in der Ehe gegenübertritt, sondern um den Geschenkcharakter jeder Zuneigung und Liebe weiß, wird in Dankbarkeit und Offenheit für den Partner Ehe zu leben versuchen. Hier hat dann keine individualistische Rechthaberei Platz; es ist das Bewußtsein, daß dort, „wo zwei oder drei im Namen Jesu“ beisammen sind, er mitten unter ihnen ist. Das gilt schon vom Zusammenleben und gemeinsamen Beten der Christen überhaupt, erst recht dort, wo in Ehe und Familie aus dem Glauben heraus solche Gemeinsamkeit gelebt wird.

Spiritualität der Ehe bedeutet aber auch, daß christliche Eheleute ihre Bindung als eine vertiefte Bindung an Jesus Christus, den Herrn und das Haupt der Kirche, leben und darum im vertrauenden Glauben auf die Treue des Herrn zu seiner Kirche beiderseitig in der Liebe zusammenstehen und auf eine immer größere Vertiefung ihrer Liebe hoffen dürfen. Spiritualität der Ehe umfaßt auch das Wissen um den sakramentalen Charakter der Ehe: Sie ist „Kirche im kleinen“; in der gegenseitig bekundeten und gelebten Liebe und Treue ist die Liebe des Herrn zu seiner Kirche gegenwärtig. Das gilt auch für jene Mischehen, bei denen beide Partner getauft sind und im Christusglauben zusammenstehen, aber nur einer an die Sakramentalität der Ehe glaubt. Selbst wenn ein Partner ungläubig ist, bleibt auch er nicht voll ausgeschlossen aus dieser Gnadenwirklichkeit. Paulus ist überzeugt, daß der eine Partner auch den Ungläubigen in diese Christuswirklichkeit und Heiligung einbezieht: „Denn der ungläubige Mann wird durch seine Frau geheiligt, die ungläubige Frau wird durch den Bruder ge-



heilig“ (1 Kor 7,14). Ein solcher Glaube – selbst wenn er nur von einem Partner in die Zeichen der liebenden Begegnung mit eingebracht wird – kann tragender Grund sein, auch die immer wieder aufbrechenden Konflikte einer Ehe, bei denen einer dem anderen zur Last werden kann, zu tragen, zu lösen oder zumindest mit ihnen leben zu können. Auf der Grundlage solchen Glaubens kann auch das Wort echten Verzeihens und die Bereitschaft, dem Partner, der versagt hat, einen Neuanfang zu gewähren, leichter ausgesprochen werden.

Konkret sollte sich christliche Spiritualität in der Ehe und Familie in der Übung gemeinsamen Betens niederschlagen, nach Möglichkeit im gemeinsamen Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes, im Gespräch über Spannungen, Probleme und Schwierigkeiten, auch im gemeinsamen Gespräch über Fragen des Glaubens und des geistigen Lebens.

Wo Kinder in ihren Eltern Vorbild und Begleitung ihres Glaubens und Betens finden, wird ihr persönliches Beten auch tiefer verankert in der gesamten charakterlichen Struktur. Umgekehrt können Eltern in ihren Kindern das nachholen, was sie vielleicht versäumt oder von ihrer Kindheit her gutzumachen haben.

Man sollte allerdings nicht vergessen, daß es so etwas wie eine „seelische Keuschheit“ gibt, die solches Vorgehen erschwert: eine nahezu unüberwindliche Scheu, mit anderen Menschen über Fragen des Glaubens, des geistigen Lebens zu sprechen oder auch gemeinsam zu beten. Derartige Hemmungen müssen behutsam beseitigt werden, ohne daß man den Intimraum des Partners dabei verletzt.

Christliche eheliche Spiritualität darf sich aber nicht auf die eigene Ehe und Familie beschränken; sie bedarf der Öffnung auf andere Ehen und Familien, auf Freundeskreise und auf die Nachbarschaft. Hierbei können Familiengruppen und Familienkreise entscheidende Impulse vermitteln. Gerade auf dieser ausgeweiteten Ebene werden dann auch Eheleute und Familien das Leben einer christlichen Gemeinde mit tragen. Wo dies geschieht, ist dann die sonntägliche Eucharistiefeier mit dem gemeinsamen Mahl Quellgrund und Höhepunkt der Spiritualität einer christlichen Ehe und Familie.

Der Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat die Spiritualität in der Familie in besonderer Weise herausgestellt: Ausdruck derselben wäre „etwa die Ausprägung christlicher Grundhaltungen des Dankes, der Versöhnung und der Verantwortung. Im Dank realisiert sich der Glaube an den Schöpfergott, der uns trägt und die Welt mitgestalten läßt. In der ständigen Bereitschaft zur Versöhnung zeigt sich der Glaube an den menschengewordenen Gott in Jesus Christus, der Versöhnung stiftet und uns immer wieder annimmt. Der Glaube an den Hl. Geist drängt uns zum Antwort-Geben auf die Liebe, die wir empfangen, die uns in Wort und Sakrament zufließt. Dank, Versöhnung und Verantwortung müssen in der Familie vorgelebt, eingeübt und in zunehmend freier Entscheidung des Kindes zur Entfaltung gebracht werden“ (n. 2.4.1)

Sicherlich bleibt anzustrebendes Ideal, daß beide Ehepartner im gleichen Glauben voll übereinstimmen. Wer mit der christlichen Verkündigung beauftragt ist, aber in einer konfessionsverschiedenen Ehe lebt, von dem darf erwartet werden, daß er auch in seinem Familienleben einschließlich der Kindererziehung den Glauben vorlebt, den er verkündet. Die in jüngster Zeit vorgelegten Bestimmungen der deutschen Bischöfe, nur jene zum Religionsunterricht zuzulassen, die in keiner konfessionsverschiedenen Ehe leben, dürften jedoch den Bogen überspannen. Dies hieße ja, daß die nach dem Konzil vollzogene ökumenische Öffnung letztlich doch nicht als voll gültig und ernstgemeint verstanden werden kann.

„. . . bis der Tod euch scheidet!“

„Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen!“  
(Mk 10,9)

Wohl an keiner Stelle kommt die unmittelbare ethische Aufforderung Jesu gegenüber der Ehe deutlicher zum Ausdruck als im Gespräch der Pharisäer mit Jesus über die Praxis der Ehescheidung, wie sie zur Zeit Jesu mittels eines Scheidebriefes gang und gäbe war. Gleichviel, ob es sich hierbei um ein unmittelbares Wort Jesu handelt, wie vielfach von Exegeten angenommen wird, oder ob es eine von der frühchristlichen Gemeinde dem Herrn zugeschriebene Weisung darstellt, sie findet sich jedenfalls in doppelter Überlieferung vor (vgl. Mt 19,6 und Mk 10,9), wobei das Wort des jahwistischen Schöpfungsberichtes vom „Ein-Fleisch-Sein“ (vgl. Gen 2,24) jeweils vorausgeht. Ist dieses Wort als eindeutige gesetzliche Regelung zu verstehen, wonach jede Form einer Ehescheidung absolut ausgeschlossen bleibt? Oder trägt es nur den Charakter einer Idealvorstellung, wie Ehe im eigentlichen Sinne verstanden werden sollte. – Das Scheideverbot findet sich ja auch im Rahmen der Bergpredigt vor zusammen mit dem Verbot, zu schwören und dem Bösen Widerstand zu leisten. Natürlich kann man der eigentlichen Problematik auch dadurch ausweichen, daß überall dort, wo eine eheliche Bindung scheitert, einfach angenommen wird, daß eben Gott noch nicht verbunden hatte und darum eine solche Gemeinschaft ohne Bestand bleiben mußte. Doch erscheint ein solcher Weg zu einfach. Es bedarf einer tiefer gehenden Auseinandersetzung mit den biblischen Texten.

In einem ersten Teil soll zunächst das Scheideverbot dargelegt werden, wie es sich in den neutestamentlichen Schriften nach der Vorstellung Jesu, im Verständnis der Urkirche und im Ver-

lauf der Geschichte abzeichnet. Selbst wenn dabei gerade in der Exegese vorliegender biblischer Texte verschiedene Positionen möglich sind, so hat sich doch im Laufe der Geschichte ein entsprechendes christliches Verständnis der Ehe herausgebildet, an dem wir nicht mehr vorübergehen können. Der zweite Teil sucht nach einem Weg, um wiederverheiratete Geschiedene zur Gemeinschaft der Eucharistie zuzulassen, ohne damit die biblische Forderung des Scheideverbots zu entschärfen oder gar zu mißachten.

# I. DAS BIBLISCHE SCHEIDEVERBOT UND SEIN VERSTÄNDNIS IM VERLAUF DER CHRISTLICHEN GESCHICHTE

## 1. Die jüdische Scheidepraxis zur Zeit Jesu

Die jüdische Ehe zur Zeit Jesu ist gekennzeichnet durch eine patriarchale und eine maritale Struktur. Patriarchal heißt: Es ist Aufgabe des Familienoberhauptes, des Vaters der Braut und des Vaters des Bräutigams als dessen Vertreter, die Vorbereitungen für die Eheschließung und die Einwilligung vom Vater der Braut durch Zahlung des Brautpreises vorzubereiten. Der hebräischen wie der griechischen Sprache fehlt ein eigenes Wort für „Ehe“; am besten entspricht diesem Phänomen noch das Wort „Bund“. Jahwe ist Schützer dieses Bundes. Doch kommt der Ehe in Israel wie überall im Orient weder eine religiöse noch eine öffentliche Bedeutung zu; sie ist vielmehr eine Angelegenheit zweier Familien oder Sippschaften. Selbst wenn die äußere Form der Eheschließung einem Kaufgeschäft gleicht, so darf doch nicht einfach von einer israelitischen Kaufehe gesprochen werden. Dem Mann kommt nicht einfach ein Verfügungsrecht über die Frau wie über ein erworbenes Eigentum zu. Dennoch besitzt er – im Unterschied zur Frau – das Recht der Ehescheidung. Für Israel ist die Ehe grundsätzlich lösbar, allerdings nur von seiten des Ehegatten (darum „maritale Struktur“); allerdings mußte der Mann bei der Scheidung der Frau einen Scheidebrief ausstellen; sie wurde damit wieder frei und konnte eine neue Ehe eingehen. Der Mann jedoch verlor das Recht auf Scheidung, wenn er seine Frau fälschlich eines vorehelichen Geschlechtsverkehrs beschuldigte oder sie vor der Verlobung vergewaltigt hatte (vgl. Dtn 22,28). Allerdings konnte eine entlassene Frau weder zu ihrem früheren Ehemann zurückkehren, nachdem sie inzwischen einem anderen Mann angehört hatte, noch Frau eines Hohenpriesters werden. Von sich aus durfte die Frau jedoch nicht nach Scheidung verlangen, es sei denn, ihr Mann hat sie zum Verlöbnis gezwun-

gen, ihr etwas Unmögliches zugemutet oder er hat einen verächtlichen Beruf (so z. B. Kupferschmelzer oder Ledergerber) angenommen; auch bei schwerer Erkrankung (etwa mit Geschwüren) konnte die Frau die Ehescheidung beantragen. In allen anderen Fällen stand dieses Recht allein dem Mann zu.

### *Die Interpretation von Dtn 24,1*

Grund für die Entlassung der Frau war nicht nur Kinderlosigkeit, sondern unter Berufung auf Dtn 24,1 „etwas Häßliches“ an der Frau: „Wenn ein Mann eine Frau geheiratet hat und ihr Ehemann geworden ist, sie ihm dann aber nicht gefällt, weil er an ihr etwas Anstößiges entdeckt, wenn er ihr dann einen Scheidebrief ausstellt, ihn ihr übergibt und sie aus seinem Haus fortschickt, wenn sie sein Haus dann verläßt, hingeht und die Frau eines anderen Mannes wird, und wenn auch der andere Mann . . . sie aus seinem Haus fortschickt, . . . dann darf sie ihr erster Mann, der sie fortgeschickt hat, nicht wieder heiraten“ (Dtn 24,1–4). Die Juden waren stolz auf diese ihre gesetzliche Regelung der Scheidung. In der Interpretation dieser Scheidebriefregelung aus dem 5. Buch Mose unterschieden sich auch die verschiedenen jüdischen Schulen. Nach Meinung des Rabbi *Schammaj* zählte unzüchtiges Benehmen der Frau wie etwa ihr Erscheinen in der Öffentlichkeit mit entblößten Armen, mit unbedecktem Kopf oder mit einem an der Seite eingerissenen Kleid zu dem sittlich Anstößigen, das zur Entlassung der Frau berechtigte. – Die Schule des Rabbi *Hillel* legte den Akzent stärker auf das Wort „irgend etwas“; jede Nachlässigkeit der Frau, auch angebranntes Essen oder respektloses Reden über die Eltern des Mannes, konnte Grund für eine Scheidung sein. Gerade im Anbrennenlassen der Speisen sah man eine absichtliche Mißachtung des Mannes, eine Art passiven Widerstands der Frau; zählte doch das Kochen zu ihren obersten Pflichten<sup>1</sup>. Die liberalste Praxis wurde von Rabbi *Akiba* propagiert, der „etwas Anstößiges“ einfach interpretierte als „wenn sie ihm nicht mehr gefällt“; danach konnte die Frau aus jedem beliebigen Grunde entlassen werden; hier stand einer Scheidung überhaupt nichts mehr im Wege.

Im Unterschied zur jüdischen Praxis konnte in der hellenistischen Welt die Scheidung vom Mann oder von der Frau ausgesprochen werden.

## 2. Die radikale Weisung Jesu

Jesus möchte den eigentlichen Willen Gottes unverfälscht wieder offenlegen. Als ihn Pharisäer in die Schulstreitigkeiten über die Gründe für eine Scheidung hineinziehen wollen, läßt sich Jesus auf ein solches Gespräch überhaupt nicht ein, sondern macht einige grundsätzliche Bemerkungen. Während sich nach der Überlieferung bei Markus die Frage einfach auf die Erlaubtheit der Ehescheidung richtet: „Ist es dem Mann erlaubt, die Frau zu entlassen?“ (Mk 10,2), liegt der Überlieferung des Matthäus ein Hinweis auf die liberale Form der Ehescheidung zugrunde, die offensichtlich zur Zeit Jesu auch üblich war, wenn es heißt: „Darf der Mann seine Frau aus *jedem Grunde* entlassen?“ (Mt 19,3). Wenn man Jesus mit dieser Frage versuchen will, dann dürfte die Versuchung darin bestehen, ihn eben in die Schulstreitigkeiten der Auslegung von Dtn 24,1 mit hineinzuziehen. Die „Versuchung Jesu“ könnte allerdings auch darin liegen, daß man bereits seine ablehnende Stellung zur Ehescheidung kannte, in ihr jedoch einen Verstoß gegen die mosaische Anordnung der Scheidebriefpraxis erblickte und somit Jesus öffentlich zur Stellungnahme gegen Mose veranlassen möchte. Jesus selbst stellt die Gegenfrage nach dem Gebot des Mose, erhält aber als Antwort die Aussage über eine Erlaubnis zur Ausstellung des Scheidebriefes. Jesus selbst interpretiert diese mosaische Erlaubnis als ein Zugeständnis, das wegen der Hartherzigkeit und Blindheit der Juden gemacht wurde. Indem er nun die beiden Schriftzitate Gen 1,27 und 2,24 mitsammen verbindet, versucht Jesus den ursprünglichen Gedanken der Ehe als Schöpfungstat Gottes herauszustellen. „Wegen eurer Herzenshärte hat er (Mose) euch dieses Verbot geschrieben. Gott aber hat sie beim Beginn der Schöpfung als Mann und als Frau geschaffen. Darum wird der Mann seinen Vater und die Mutter verlassen und sei-

ner Frau anhängen, und sie werden zwei in einem Fleisch sein, so daß nicht mehr zwei sind, sondern ein Fleisch“ (Mk 10,5–8).

### *Das grundsätzliche ‚Nein‘ zur Scheidung*

Im folgenden radikalisiert Jesus diese Aussage zu einem grundsätzlichen Scheideverbot: „Was also Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9). Sicherlich darf man dieses Gebot nicht isoliert von den anderen Forderungen der Bergpredigt und der synoptischen Tradition sehen. Das gesamte Streitgespräch ist auf diesen abschließenden Satz hin angelegt; es findet darin seinen Höhepunkt. Selbst wenn man in diesem Streitgespräch keine historische Begebenheit aus dem Leben Jesu erblicken will, sondern erst eine Formung der frühen griechisch sprechenden judenchristlichen Gemeinde, so kommt darin doch eine authentische Darlegung der Stellungnahme Jesu zur Ehescheidung zum Ausdruck. Während die Pharisäer nach dem gesetzlich Erlaubten fragen, um den Spielraum dieser Erlaubnis noch auszuweiten, stellt Jesus die Gegenfrage nach dem Gebotenen und damit auch nach der Bereitschaft, den Willen Gottes positiv zu sehen und ihm nachzukommen<sup>2</sup>. Nicht erst die Wiederverheiratung, sondern die Ehescheidung wird eigentlich schon mit Ehebruch gleichgesetzt. Insofern verwirft Jesus die Ehescheidung grundsätzlich; sie ist ein Übel. Er verlangt vom Menschen jene freie Entscheidung zur Treue, die gar nicht erst mit der Möglichkeit der Scheidung spielt und alle gesetzlichen „Hintertürchen“ ausnutzen will.

Daß die Forderung Jesu nicht ein Wiederverheiratungsverbot, sondern ursprünglich wohl weitaus strenger ein Scheideverbot darstellt, bezeugt die um das Jahr 55 n. Chr. im ersten Korintherbrief überlieferte Weisung des Apostels Paulus, bei der er sich auf Jesus bezieht: „Den Verheirateten befehle ich, nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen . . . und der Mann soll die Frau nicht entlassen!“ (1 Kor 7,10–11). Bereits der Einschub, der sich an dieser Stelle des Korintherbriefes vorfindet: „Wenn sie sich trennt, soll sie unverheiratet bleiben oder sich mit dem Manne aussöhnen“ (1 Kor 7,11) deutet eine pastorale Hilfe beim Scheitern der Ehe



an, die aus der hellenistischen Umwelt nicht einfach in die jüdische übertragen werden konnte, insofern man bei den Juden ein eheloses bzw. unverheiratetes Leben weithin nicht kannte.

### *Von der Kasuistik zurück zum ursprünglichen Willen Gottes*

Jesus geht damit nicht auf die jüdische Kasuistik ein, sondern gibt für die Ehe eine neue Botschaft, die den ursprünglichen Auftrag wieder herstellt: In der Ehe hat Gott die Menschen zusammengefügt; was daraus menschliche Kasuistik gemacht hat, ist zwielichtig und verdeckt den eigentlichen Willen Gottes. Dabei würde man aber das Wort Jesu zur Ehe mißverstehen, wollte man daraus wiederum ein Gesetz machen. Vielmehr stehen wir hier vor der gleichen Struktur, wie sie für die Bergpredigt charakteristisch ist. Matthäus zitiert auch das Scheideverbot des Herrn in der Bergpredigt zusammen mit der radikalen Forderung des Nicht-Schwörens, des Nicht-Vergeltens und der Feindesliebe. Es sind dies Forderungen, die für ein geordnetes gesellschaftliches Zusammenleben als utopisch erscheinen können. In den Antithesen der Bergpredigt wird der prophetische Aufruf Jesu, wie unser Leben eigentlich sein sollte, in seinem radikalen Ernst deutlich. Insofern will Jesu Wort auch richtungweisend und verbindlich verstanden werden: So ernst sollen Ehegatten ihren Partner und ihre Treue nehmen, wie auch Gott sich der Menschen in Christus annimmt. Angesichts dieser Radikalität erscheint es unsinnig zu fragen, ob und wie lange dieses Herrenwort verpflichtet. Es beansprucht unbedingte Verpflichtung. Darum kann der Christ nicht die Frage stellen, ob und wann es für den Verheirateten „erlaubt“ bzw. dem Willen Gottes entsprechend ist, seinen Partner zu entlassen.

Gleichzeitig aber darf solche Forderung nicht zum Gesetz gemacht werden in dem Sinne, daß auch jede Form einer Hilfe angesichts des Zerbrechens der Ehe ausgeschlossen bleibt. Die Texte des Neuen Testaments weisen gerade in diese Richtung. Doch geht es Jesus hier um eine klare Herausstellung dessen, was Gott von menschlicher Liebe und Treue erwartet.

„Dem geschichtlich kanalisiertem, verdünnten, aber auch konkretisierten Gotteswillen setzt Jesus den unbedingten Anruf Gottes in seiner Gänze entgegen; er erlöst den Menschen von der Zwielfichtigkeit der Kasuistik, aber er überführt ihn auch seiner Sünde, weil das geschichtliche Gesetz und seine Auslegung zugleich auch als eine Flucht vor der Totalität des Gotteswillens erkennbar werden . . . Da Jesus hinter die Ebene des Gesetzes zurückgreift auf den Ursprung, darf sein Wort selbst nicht wieder unmittelbar und ohne weiteres als Gesetz angesehen werden; es ist nicht von dem Bereich des Glaubens und der Nachfolge ablösbar und kann nur im Zusammenhang der durch Jesus eröffneten und im Glauben angenommenen neuen Situation Sinn haben“<sup>3</sup>.

Doch nicht vom Zeugungsgedanken, sondern von der partnerschaftlichen Liebe wird dieser Aufruf zur Treue und das darin gründende Scheideverbot begründet. In den Antithesen der Bergpredigt erscheint das Scheideverbot als prophetischer Aufruf, der grundsätzlich richtungweisend und verpflichtend verstanden werden will.

### **3. Vom Scheideverbot zum Wiederverheiratsverbot**

Dennoch verschiebt sich schon frühzeitig der Akzent vom Scheideverbot auf ein Wiederverheiratsverbot. So zeichnet sich bereits im zweiten Teil des in Markus 10 überlieferten Textes (Mk 10,10–12) eine andere Überlieferungsquelle ab, die dem Scheideverbot noch das Wiederverheiratsverbot „und eine andere heiratet“ anfügt: „Als sie wieder zu Hause waren, fragten ihn seine Jünger darüber. Er antwortete ihnen: Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, der bricht ihr gegenüber die Ehe. Und wenn sie ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet, bricht sie die Ehe“ (Mk 10,10–12). Ohne hierbei auf die verschiedenen Übersetzungen und exegetischen Probleme näher einzugehen<sup>4</sup>, kann doch bereits eine gewisse Verschiebung der Problematik festgestellt werden. Sicherlich wird die Weisung des Herrn in der Urkirche ernstgenommen und verkündet; offensichtlich aber ergeben sich in der Praxis

Schwierigkeiten. Damit verschiebt sich der Akzent vom Scheideverbot und dem eigentlichen Gebot ehelicher Treue auf ein Wiederverheirathungsverbot, wie dies ja bereits Paulus im ersten Korintherbrief andeutet: „Wenn sie sich trennt, soll sie unverheiratet bleiben“ (1 Kor 7,11).

### *Das sog. „Paulinische Privileg“*

Paulus selbst geht in demselben Brief ja noch weiter, wenn er eigenmächtig die Ehepartner dort entbindet, wo die Heilssituation in Frage gestellt ist: „Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat, die mit ihm leben will, so soll er sie nicht entlassen. Und die Frau, die einen ungläubigen Mann hat, der mit ihr leben will, soll den Mann nicht entlassen. Denn der ungläubige Mann wird durch seine Frau geheiligt, die ungläubige Frau wird durch den Bruder geheiligt . . . Wenn jedoch der Ungläubige fortgehen will, so möge er fortgehen. Der Bruder und die Schwester sind in diesen Dingen nicht gebunden; denn in Frieden hat euch Gott berufen. Weißt du denn, Frau, ob du den Mann retten wirst, oder weißt du, Mann, ob du die Frau retten wirst?“ (1 Kor 7,12–16). Paulus weiß offensichtlich, daß menschliche Versöhnung und Treue nicht erzwingbar ist. Die Freiheit des Christen soll nicht von einer knechtenden Bosheit oder Unversöhnlichkeit anderer abhängig gemacht werden. Von der Möglichkeit einer Wiederheirat spricht Paulus hier nicht. Dennoch bleibt der christliche Partner einer Ehe auf die Bereitwilligkeit des heidnischen angewiesen, wird aber nicht seiner Willkür ausgeliefert.

Die kirchenrechtliche Praxis hat aus dieser Stelle das sog. „Paulinische Privileg“ abgeleitet. Es besagt: Unter bestimmten Voraussetzungen (can. 1120–1127 des CIC) können nicht-sakramentale oder Naturehen dem Bande nach gelöst werden. Als Rechtsgrund für die Eheauflösung gilt der Vorrang des wahren Glaubens. Unter Berufung auf 1 Kor 7,12–15 wird bei zwei nichtchristlichen Gatten im Falle der Bekehrung des einen zum Christentum diesem die Befugnis zugestanden, ohne Rücksicht auf die vor der Taufe geschlossene nichtchristliche Ehe eine neue einzugehen, wenn der andere Ehepartner im

Unglauben verharret und sich weigert, das eheliche Leben entsprechend den geforderten Grundsätzen weiterzuführen. Von der Befragung des ungläubigen Partners kann Dispens erteilt werden; auf alle Fälle gilt die frühere Ehe von Rechts wegen als gelöst, und dem gläubigen Gatten wird das Recht zu einer neuen Eheschließung eingeräumt. Dieses „Privileg“ erfuhr noch eine Ausweitung (Privilegium Petrinum), wonach dem Papst kraft seines obersten Hirtenamtes die Befugnis zugewiesen wird, um des wahren Glaubens und Seelenheiles willen eine nichtchristliche oder halbchristliche Ehe zu lösen und vor der Kirche eine neue Ehe zu schließen. Nach einem entsprechenden gerichtlichen Verfahren wird durch päpstlichen Gnadenakt die frühere Ehe gelöst.

Nach der bestehenden kirchenrechtlichen Bestimmung können also jene gültigen Ehen, die zwar geschlossen, aber noch nicht vollzogen wurden (*ratum et non consummatum*), wie auch die sog. nicht vollsakramentalen Ehen durch kirchliche Dispens gelöst werden, wobei dann eine zweite Eheschließung möglich ist. Als nicht vollsakramental werden Ehen zwischen einem Getauften und Nicht-Getauften angesehen; nach Meinung zahlreicher Theologen gelten sie zwar als gültige, wegen der Einheit des Bundes jedoch als nicht sakramentale Ehen, so daß der Getaufte hierbei kein Sakrament empfangt; nach Meinung einiger Theologen bleibe diese Ehe zwar lösbar, trage aber für den getauften Ehegatten sakramentalen Charakter, da auch ein Nicht-Getaufter zur Setzung des sakramentalen Zeichens der Ehe mitwirken könne. Eine solche nicht vollsakramentale Ehe könne mit kirchlichem Hoheitsakt gelöst werden. Bereits hier erhebt sich die Frage: Wenn mit kirchlicher Dispens eine Ehe zwischen Getauften und Nicht-Getauften möglich ist, kann dann nicht doch grundsätzlich ein Christ auch eine Ehe schließen, die nicht oder noch nicht sakramentalen Charakter trägt, die somit lösbar bleibt?

### *Ehepastoral in der frühen Kirche*

Wenn Paulus auf eine Situation, die für die nachösterliche Zeit charakteristisch ist, eingeht: die Frage der Mischehe, so gibt

er hierzu seine eigene Meinung unmißverständlich wieder: Der christliche Teil darf die Scheidung nicht betreiben, aber in die Scheidung einwilligen, wenn sich der ungläubige Partner trennen will. Zunächst wird nicht von einer Freiheit zu einer anderen Ehe gesprochen, sondern von einer Entbindung vom sklavischen Gehorsam gegenüber dem Scheidungsverbot Jesu. Für diese eigene Position, die sich ja vom Herrenwort abhebt, gibt der Apostel auch eine eigene Begründung. Gerade weil Paulus auf einem kultischen Hintergrund das leibliche und sexuelle Leben in den geistlichen Gottesdienst des Neuen Bundes stellt (1 Kor 6,13: „Der Leib ist nicht für die Unzucht, sondern für den Herrn und der Herr für den Leib“), konnte die Befürchtung aufkommen, daß die sexuelle Gemeinschaft mit Heiden der geistlich-kultischen Bestimmung des Christenlebens entgegenstehe. Derartigen Argwohn weist Paulus zurück. Vielmehr wird der ungläubige Partner durch den gläubigen geheiligt! Auf keinen Fall aber soll der Christ die Scheidung suchen; denn grundsätzlich gilt: „Zum Frieden hat euch Gott berufen“ (1 Kor 7,15). In den Pastoralbriefen wird von den Bischöfen, Diakonen und Presbytern gefordert, daß sie nur einer Frau Gemahl, bei einer Witwe im Gemeindedienst, daß sie nur eines Mannes Gemahlin seien (1 Tim 3,2; 5,9; Tit 1,6). Es ist kaum anzunehmen, daß es sich hierbei um eine Ablehnung heidnisch legaler Polygamie handelt, die als Hindernis für ein späteres geistliches Amt empfunden wird. Näher liegt es, an Wiederverheiratung zu denken. Es könnte die zweite Ehe nach einer Scheidung oder – im Sinne von 1 Kor 7,39–40 – die zweite Ehe von Verwitweten gemeint sein. Diejenigen, die im besonderen Auftrag der Kirche im Dienst stehen, sollen also Vorbilder in der Lebensführung sein; sie sind auch danach auszuwählen. Der geistliche Dienst besteht offensichtlich nicht nur in dem, was einer lehrt und leistet, sondern auch was er lebt<sup>5</sup>.

### *Die sog. „Unzuchtsklausel“*

Während in der Überlieferung des Lukas und des Markus das Scheide- bzw. Wiederverheiratungsverbot Jesu ohne jede Einschränkung erscheint, wird es in den Parallelen bei Matthäus

mit der Einschränkung versehen „außer bei Unzucht“ (Mt 5,32; 19,9). Was mit „Unzucht“ (porneia) im einzelnen gemeint ist, wird sich letztlich nie endgültig klären lassen. Hier ist mehr eine Wertung denn eine präzise Vorstellung ausgesprochen. Nach der einen Meinung sei mit Unzucht eine Verwandtenehe gemeint, die nach christlicher Sicht verboten, aber noch vor der Bekehrung geschlossen wurde und nun vom Christen gelöst werden müßte<sup>6</sup>. Auch beim Übertritt zum Judentum mußten Verwandtenehen, die im altorientalischen und hellenistischen Bereich bedenkenlos geschlossen wurden, zuweilen gelöst werden.

Demgegenüber sehen andere Exegeten „Unzucht“ als eine Handlungsweise an, die bei Bestehen der Ehe Anlaß zur Scheidung geben könnte; bei Paulus umfaßt sie sowohl die Blutschande (1 Kor 5,1) als auch den Verkehr mit Dirnen (1 Kor 6,13 f.). Er sieht durch derartiges Verhalten nicht nur das Heil des einzelnen Gläubigen gefährdet, sondern den Stand der gesamten Gemeinde. Darum fordert er den Abbruch jeder Gemeinschaft mit einem in Unzucht lebenden Gemeindeglied bis hin zur Verweigerung der Tischgemeinschaft; eine solche strenge Anwendung der Kirchenzucht mußte auch für den Fortbestand der ehelichen Gemeinschaft Folgen haben. Wenn schon das jüdische und erst recht das heidnische Recht bei Ehebruch auf Lösung der Ehe drängte, läge auch hier eine solche Deutung nahe<sup>7</sup>. Im „Hirten des Hermas“ (Pastor Hermae) (um 140 n. Chr.) findet sich eine einschlägige Äußerung, wonach der Mann, der seine Frau im Falle fortgesetzter Unzucht nicht entläßt, als teilhaftig an der Sünde bezeichnet wird (Mand. IV, 1, 5–8)<sup>8</sup>. Eine Interpretation dieser Unzuchtsklausel bei Matthäus in dem Sinne, daß zwar eine Trennung vom schuldigen Gatten vorgenommen, aber keine neue Ehe eingegangen werden könne, läßt sich heute kaum halten. Sie dürfte – gerade bei Matthäus und dem von ihm angesprochenen Leserkreis – keine Basis haben. Zumindest läßt sich auch aus den Unzuchtsklauseln des Matthäus eine Andeutung dafür finden, daß die Verurteilung der Scheidung und Wiederverheiratung nicht für alle Fälle gilt; allerdings wird keine Unterscheidung zwischen schuldigem und unschuldigem Ehe teil getroffen.

#### 4. Keine Vergesetzlichung des Scheideverbots

Die bereits in den neutestamentlichen Texten angedeuteten Ausnahmeregelungen legen es nahe, aus der Forderung Jesu kein starres Gesetz zu machen. Wenn hier eine Vergesetzlichung der Weisung Jesu abgelehnt wird, dann heißt dies nicht, das Scheideverbot Jesu sei nur ein Ideal oder ein „Zielgebot“ in dem Sinne, als solle es als ein erstrebenswertes, aber keineswegs immer zu erfüllendes Ziel bejaht werden. Die Ablehnung einer Vergesetzlichung des Anspruches Jesu bedeutet: Dieser Anspruch läßt sich nicht einfach in ein Gesetz fassen; er geht über das gesetzlich Geforderte hinaus. Eine Ehe „im Herrn“ bzw. „im Glauben“ einzugehen heißt, dem Partner in einem Vertrauen, in Hoffnung und Liebe zu begegnen, wobei solches Vertrauen, solche Hoffnung und Liebe getragen werden vom Glauben an die liebende Zuwendung Gottes zum Menschen in Jesus Christus. Dies ist die eigentliche theologische Dimension, die in ein christliches Verständnis des Scheideverbotes und der sakramentalen Ehe mit einzubringen bleibt. Diesem Anspruch Jesu fehlt aber der gesetzliche Charakter auch im Sinne eines Zwanges. Was hier verlangt wird, läßt sich nicht mit Gewalt erzwingen oder durch Gesetz vorschreiben. Zwar mußte mit der zunehmenden Ausbreitung des Christentums und der großen Zahl der Gläubigen eine Normierung bezüglich der Ehe in Form von Ehegesetzen vorgenommen werden. Schon in den urchristlichen Gemeinden vollzog sich modellhaft eine solche Stabilisierung und Institutionalisierung des Zusammenlebens der Christen. Dies alles aber sind nur vordergründige Hilfen, die den Kerngehalt dessen, was Ehe sein soll, nicht verdecken dürfen.

Zudem muß man bei dem notwendigen Ausformungsprozeß der Normen über die Ehe unterscheiden zwischen Aussagen, die den positiven Gehalt der Ehwirklichkeit zu umschreiben versuchen, und solchen, die sich auf den Fall einer gescheiterten Ehe beziehen. Was den positiven Gehalt der Ehe betrifft, so kann und muß die Forderung Jesu in ihrer kompromißlosen Eindeutigkeit in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang des Bundes gestellt und verkündet werden. So wird bereits im

Epheserbrief die Ehe als Abbild der unauflöslichen und heilstiftenden Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche gesehen: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die zwei werden zu einem Fleisch werden. Dieses Geheimnis ist groß, ich sage es in bezug auf Christus und die Kirche“ (Eph 5,31–32). Ehe ist also in Wirklichkeit mehr, als was sich im Bewußtsein und Willen der Beteiligten jeweils niederschlägt.

### *Der Glaube als Basis für ein Verständnis des Aufrufs Jesu zur Treue*

Zu den bibeltheologischen Überlegungen bezüglich der Ehescheidung gesellen sich auch noch einige moraltheologische Aspekte: Der Anspruch Jesu hinsichtlich der Ehe übersteigt den Rahmen des mosaischen Gesetzes und jüdischer Kasuistik. Gerade weil Jesus die durch die Ehe geschaffene Einheit von Mann und Frau als Wirklichkeit ernst nimmt, geht er auf die Diskussion über die gesetzlichen Scheidungsgründe überhaupt nicht ein. Eine solche Einheit kann nicht durch äußeres Gesetz durchbrochen oder aufgehoben werden (= äußere Unauflöslichkeit der Ehe). Mit dem Anbruch des Reiches Gottes legt sich aber ein tieferes Verständnis der Wirklichkeit der Ehe nahe als Angebot und Forderung dieser heilsgeschichtlichen Stunde (= innere Unauflöslichkeit der Ehe). Wer sich für das Heilsangebot Gottes in Jesus Christus entschieden hat, für den ist auch die aus dem Glauben vollzogene Entscheidung eine Basis, im zwischenmenschlichen Bereich die eingegangenen Bindungen und Beziehungen entsprechend ernst zu nehmen. Insofern übersteigt der Aufruf Jesu zur partnerschaftlichen Treue die Ebene einer bloß naturrechtlichen Forderung. Mag man auch noch so viele Gründe für eine Endgültigkeit der ehelichen Bindung anführen; sie alle können angesichts der Erfahrung menschlicher Schwäche und Bosheit fragwürdig werden. Allein im Glauben an Tod und Auferstehung Jesu läßt sich auch die Forderung ehelicher Liebe und Treue verständlich machen. Wo darum Spannungen und Schwierigkeiten ehelichen Zusammenlebens eine solche Gemeinschaft bis an den Rand des



Erträglichen gefährden, bleibt doch immer noch Hoffnung auf der Grundlage jenes Glaubens, der sich selbst der Annahme und verzeihenden Liebe durch Gott verdankt weiß. Wenn Jesus die Ehescheidung zurückweist, dann ist ein solches Verhalten nicht nur seinen Zeitgenossen unverständlich – und die Jünger selbst waren offensichtlich schockiert von dieser Forderung, wenn sie darauf reagierten mit den Worten: „Wenn es so um das Verhältnis von Mann und Frau bestellt ist, dann ist es nicht zuträglich zu heiraten!“ (Mt 19,10) – Auch heutigem säkulareren Denken erscheint eine solche Forderung unerträglich. Aber Jesus mutet seinen Jüngern etwas zu; im Zusammenhang mit dem Wort vom Verschnittensein – aber doch noch im Blick auf die Forderung der lebenslangen ehelichen Treue – sagt er: „Wer es fassen kann, der fasse es!“ (Mt 19,12).

Nur aus der Erlösungsbotschaft heraus läßt sich der Anspruch und die Anforderung Jesu bezüglich dessen, was die Treuebindung zur Heilsverheißung qualifiziert, verdeutlichen.

## **5. Scheidung und Wiederverheiratung in der christlich-abendländischen Geschichte**

In der klassischen griechischen Antike zur Zeit Homers kannte man noch kaum die Scheidung; doch sie setzte sich im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr durch, wobei dem Mann eine Entlassung des Ehepartners leichter zugestanden wurde als der Frau. Nach dem Zwölftagegesetz aus dem 5. Jahrhundert vor Christus bestand auch für den Römer die Möglichkeit, seine Frau zu entlassen; im römischen Kaiserreich wurde diese Möglichkeit sehr freizügig praktiziert. So fand die urchristliche Kirche in ihrer Umwelt eine großzügige Scheidungspraxis vor, die selbst bei Heiden zum Teil mit Skepsis betrachtet wurde.

### *Die nachapostolische Zeit*

In der nachapostolischen Zeit waren die Theologen in besonderer Weise darauf bedacht, die Weisungen Jesu zur Geltung zu bringen. Dem Thema der Ehescheidung und Wiederverhei-

ratung begegnen wir in der Mitte des 2. Jahrhunderts im schon genannten „Hirten des Hermas“. Es geht dabei um das Verhalten eines Mannes, der seine gläubige Frau beim Ehebruch ertappt hat, die jedoch bei ihrer Leidenschaft verharret. Es heißt hierzu: „Dann möge er sie entlassen, und der Mann soll ledig bleiben; wenn er aber seine Frau entläßt und eine andere heiratet, dann bricht er selbst die Ehe“<sup>9</sup>. Hier wird zwar die Scheidung der Ehegatten gefordert, aber eine Wiederverheiratung strikt abgelehnt. Im „*Pastor Hermae*“ wird das Verbot der Wiederverheiratung mit der Möglichkeit einer bußfertigen Rückkehr begründet.

*Tertullian* (gegen 160 n. Chr. geb.) ist vor seiner Wende zur rigoristischen Sekte der Montanisten zwar der Meinung, daß nach dem Tode des Partners eine Frau wieder heiraten dürfe; seine eigene Frau aber bittet er, sie solle doch nach seinem Tode Witwe bleiben. In der montanistischen Zeit jedoch verstärkt sich bei ihm die Tendenz, überhaupt nur die einmalige Ehe zu gestatten. Das Problem der Ehescheidung konzentriert sich in der Folgezeit auf eine Deutung der Ausnahmeformeln von Mt 5,32 und 19,9.

### *Das uneinheitliche Urteil frühchristlicher Zeugen*

*Clemens von Alexandrien* († vor 215) lehnt die Eingehung einer zweiten Ehe bei Lebzeiten des ersten Gatten grundsätzlich ab, ähnlich auch *Origenes* († 253/54). Doch haben nach seinem Bericht die christlichen Gemeindevorsteher durchaus im Falle eines Ehebruchs den Frauen gestattet, zu Lebzeiten ihres ersten Mannes erneut zu heiraten. Origenes ist zwar überzeugt vom strengen Scheideverbot der Schrift, sieht aber eine solche Praxis als gerechtfertigt an, wenn dadurch größeres Übel verhindert wird. – Hier wird unter Berücksichtigung persönlicher Gründe eine Abwägung der Güter vorgenommen und ein Weg gesucht, der ohne Leugnung der Verbindlichkeit des Herrenwortes durchaus eine Hilfe bieten möchte. Origenes, der gewiß keiner laxen Ehemoral anhängt, beruft sich bei seiner Zustimmung zu solchem pastoralen Vorgehen auf Mt 5,32. Die Frage, ob aus noch schwerwiegenderen Vergehen als Ehebruch, näm-

lich wegen Giftmischerei oder Mord, eine Auflösung der Ehe möglich sei, möchte Origenes nicht selbst entscheiden<sup>10</sup>.

Auch *Lactantius* († um 340) lehnt eine Scheidung grundsätzlich ab, sieht aber für den Fall eines Ehebruchs die Möglichkeit der Scheidung mit folgender Wiederheirat gegeben. Die Unzuchtsklausel wird also weithin im Sinne des Ehebruchs gedeutet. Insgesamt ist das Urteil der frühchristlichen Zeugen nicht einhellig. Insofern jedoch durch das Gelingen oder Mißlingen christlicher Ehe die Gemeinde zutiefst mitbetroffen war, erwies sich zunehmend eine gesetzliche Regelung von Scheidung und Wiederverheiratung als Notwendigkeit.

### *Erste kirchliche Stellungnahmen*

So nahm die Synode von *Elvira in Spanien* (um 306) Stellung zu der Frage, wie sich die christliche Gemeinde gegenüber Geschiedenen zu verhalten habe. Frauen, die ohne vorausgehende Ursache ihre Männer verlassen und andere heiraten, sollen nicht einmal am Ende ihres Lebens zur „communio“ zugelassen werden. Unter der Voraussetzung, daß der ehebrecherische Gatte stirbt oder der Geschiedene selbst lebensgefährlich erkrankt ist, könne eine geschiedene Frau zur Eucharistie zugelassen werden. Auffallend ist, daß in den hier genannten konkreten Anweisungen – die nicht vorschnell als allgemeine Verbote angesehen werden sollten – besonders den Frauen bei einer Scheidung enge Grenzen auferlegt werden. Ähnlich geschieht dies auf der *Synode von Arles* (314).

Im Osten nahm das ökumenische *Konzil von Nikaia* (325) die nach dem Tode des einen Gatten geschlossene zweite Ehe in Schutz, wengleich man hierfür eine Bußzeit festlegte. Im allgemeinen aber besteht die Überzeugung, daß bei einer Wiederheirat zu Lebzeiten der ersten Frau der Betreffende exkommuniziert ist. Kaiser Konstantin hatte bereits 331 n. Chr. die Praxis der Ehescheidung erschwert, insofern nur Delikte wie Mord, Zauberei, Grabfrevel auf seiten des Mannes und Unzucht, Zauberei und Kuppelei auf seiten der Frau als Scheidungsgründe gelten gelassen werden. 449 wurden gesetzlich die Scheidungsgründe für Mann und Frau weitgehend in Über-

einstimmung gebracht. So zeigt sich hier bereits eine Kluft zwischen staatlicher Gesetzgebung und kirchlichen Richtlinien.

### *Ansätze einer großzügigen Pastoral*

Der Kirchenvater *Basileios* († 379), der in der späteren orthodoxen Kirche besonderes Ansehen genießen sollte, erklärte im Unterschied zu *Origenes*, daß sich die Frau nach kirchlichem Gewohnheitsrecht nicht vom Manne trennen dürfe; wenn sie es aber tut, kann dem Mann verziehen werden, selbst wenn er eine andere Frau nimmt. Umgekehrt gilt die Frau als Ehebrecherin, wenn sie erneut heiratet, nachdem sie den schuldigen Mann entläßt oder von ihm entlassen wird. *Basileios* wie *Gregor von Nazianz* scheinen aufgrund der Unzuchtsklausel dem Mann eine Wiederverheiratung zuzugestehen, wobei sie sich des Widerspruchs zur neutestamentlichen Auffassung bewußt sind. Noch großzügiger sind *Asterios von Amasea* († um 400) und *Epiphanius von Salamis* († 403). Ersterer setzt die Auflösung der Ehe wegen Ehebruchs gleich mit dem Tod des Gatten; letzterer verwirft zwar grundsätzlich die zweite Eheschließung, meint aber, daß eine zweite Eheschließung nicht vom kirchlichen Leben ausschließt.

Gegenüber dieser sich ausbreitenden laxeren Meinung bezieht *Johannes Chrysostomos* († 407) Stellung und betont die Ehe als ursprüngliche Schöpfungsordnung Gottes, die der Mensch nicht lösen dürfe. Nur für den äußersten Fall – unter Rückgriff auf die Unzuchtsklausel (Mt 5,32) – gesteht er eine Entlassung der Frau zu, wobei eine Wiederverheiratung wohl nicht ausgeschlossen sein dürfte. Diese Überlegung gewinnt auch Raum im Westen in dem sog. „*Ambrosiaster*“ (366–384 verfaßter Kommentar zu den Paulusbriefen). Hier wird dem Mann eine zweite Ehe zugestanden, wenn er seine Frau wegen Ehebruchs entlassen hat, nicht jedoch der Frau.

### *Die strenge Position der westlichen Kirche*

*Hieronymus* († 420) verweigert auch dem schuldlos Geschiedenen im Fall des Ehebruchs eine zweite Eheschließung; in sei-

nem Büchlein „De bono coniugali“ tritt *Augustinus* für die Unauflöslichkeit der Ehe ein, auch bei Ehebruch. Doch etwa 20 Jahre später betrachtet Augustinus in dem Werk „De fide et operibus“ (413) die Wiederverheiratung eines Mannes, der seine Frau wegen Ehebruchs verlassen hat, als einen verzeihlichen Irrtum. Noch später wird unter Berufung auf Röm 7,2 f., 1 Kor 10,11 f. und Mt 5,32 eine Scheidung im Fall des Ehebruchs gestattet, jedoch eine Wiederverheiratung ausgeschlossen, weil das Eheband bestehen bleibt (so in den beiden Büchern „De Coniugiis adulterinis“, verfaßt 421). An dieser Position setzt nun auch die lateinische Kirche in der Folgezeit an, um – auch im Fall des Ehebruchs des einen Teils – die Ehe weiterhin als unauflöslich zu betrachten. Besonders durch das sich zunehmend entfaltende sakramentale Verständnis der Ehe wurde in der westlichen Kirche eine Wiederverheiratung nach erfolgter Scheidung schließlich grundsätzlich ausgeschlossen. Auf die Äußerungen des Konzils von Trient (1545–1563) zur Ehe bzw. zum Scheideverbot Jesu wird im II. Teil dieses Kapitels noch ausführlich eingegangen. In der nachtridentinischen Zeit hat sich die römisch-katholische Kirche mehrmals zugunsten der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe ausgesprochen. Meistens geschah dies in Konfrontation mit anderen Auffassungen. Dabei wird jedoch der römisch-katholische Standpunkt immer absoluter. Pius IX. bezeichnet 1859 die absolute Unauflöslichkeit der Ehe sogar als eine geoffenbarte Wahrheit. Im folgenden ging es dann nur mehr darum, ob und inwieweit für die Praxis in einer noch unheilen Welt pastorale Hilfen gegeben werden können; Papst Benedikt XIV. nahm bereits 1741 eine Einführung eines neuen Eheprozeßrechtes vor, um die sehr verschieden praktizierte Rechtslage einigermaßen in Griff zu bekommen. Unter Rückgriff auf römisch-rechtliche Regelung versuchte darum die lateinische Kirche des Abendlandes in der Folgezeit, mit Hilfe von Ehehindernissen und einer zunehmend differenzierten Umschreibung der Voraussetzungen für einen vollgültigen Ehwillen und Eheabschluß ein gesetzliches System zu entwickeln, das für die Ehepastoral eine zunehmende Bedeutung erhalten sollte. Einerseits hielt man an dem Scheideverbot – genauer: an dem Wiederverheiratungsverbot – des

Herrn eindeutig fest und duldeten bei Ehebruch oder anderen Verfehlungen oder Schwierigkeiten nur eine Trennung „von Tisch und Bett“, aber keine Wiederheirat. Andererseits ergaben sich beim Scheitern einer Ehe verschiedene Möglichkeiten, nachträglich nochmals genau zu prüfen, ob überhaupt eine gültige Ehe zustande gekommen ist oder ob diese erste Ehe aufgrund verschiedener möglicher Mängel (etwa beim Ehwillen) als „von Anfang an ungültig“ erklärt werden könne. So bildete sich schließlich ein eigenes kirchliches Ehe- und Prozeßrecht heraus, das für die Pastoral Hilfen anbot, aber selbst auch auf Schwierigkeiten stieß; denn es gab und gibt nicht wenige Geschiedene, die sich einem kirchlichen Eheprozeß überhaupt nicht stellen wollen aus der Überlegung heraus, ein Aufrechnen von Schuld oder Versäumnissen, ja überhaupt ein Zurückgreifen auf schwerwiegende Konflikte sei für sie psychisch nicht mehr zumutbar. Insofern läßt sich nicht einfach über eine Differenzierung der kanonistischen Ehepraxis eine Lösung finden.

### *Der Weg der Ostkirche<sup>11</sup>*

Einen anderen Zugang vermittelt die orthodoxe Kirche, indem sie den Gedanken der Oikonomia stärker herausstellt. Wo eine Ehe zerbrochen ist, müsse auch die Kirche weiterhin den Dienst der Versöhnung (vgl. 2 Kor 5,18) ihren Gläubigen anbieten. Für die zurückliegende zerbrochene Ehe bedeutet dies, daß vorhandene Schuld bereut und auch verziehen werden kann, daß bestehender Schaden, soweit möglich, wiedergutmacht wird.

Die östliche Theologie hat mit der „Oikonomia“ einerseits einen pastoralen Weg beschritten, der durchaus der realen Not ihrer Gläubigen gerecht zu werden versucht, ohne dabei das Ideal der Ehe, die Forderung Gottes und die innere Tendenz der Ehe als einer interpersonalen ehelichen Beziehung antasten zu wollen. Hier wird mit menschlicher Gebrochenheit ernst gemacht. Wer wieder heiraten will, dem wird juristisch kein Veto in den Weg gelegt; es bleibt die eigene Entscheidung der Betroffenen, selbst wenn man in der Frage, ob und inwie-

weit eine neue Eheschließung von Geschiedenen auch vollen sakramentalen Charakter trägt, sich einer Antwort enthält. Für ein solches Verhalten glaubt man durchaus, auch im Neuen Testament modellhaft Hinweise vorzufinden.

Allerdings muß auch die Gefahr einer solchen Praxis gesehen werden. Wie Gläubige der griechisch-orthodoxen Kirche bestätigen, wird beim einfachen Volk oftmals das Scheideverbot nicht mehr so ernst genommen; die Meinung, man könne ja doch wieder heiraten, führt zu leichtfertigen Eheabschlüssen und ebenso zu vorschnellen Scheidungen.

### *Die doppelte Sorge der Kirche*

Die verschiedene Praxis der Ehepastoral in der lateinischen und in der orthodoxen Kirche gründet dennoch in der doppelten Sorge: Einmal geht es darum, die Forderung des Herrn in der Verkündigung und im Leben ohne jede Einschränkung klar darzustellen und einen „Ausverkauf biblischer Ansprüche zu verbilligten Preisen“ abzuwehren; denn immer wieder neigen Menschen dazu, die Radikalforderungen der Bibel zu entschärfen. Andererseits aber bedarf es entsprechender Hilfen für die gutwilligen, aber auch immer noch in einer unheilen Welt lebenden Gläubigen. Der Dienst der Kirche ist auch eine Sorge um die Zukunft gläubiger Menschen. Heute ist es keineswegs mehr so wie früher, daß Geschiedene unverheiratet bleiben. Soziale und persönliche Faktoren üben einen entsprechenden Einfluß, ja bisweilen einen Druck aus, daß Geschiedene nach Möglichkeit wieder eine neue eheliche Bindung einzugehen versuchen. Unauflöslichkeit der Ehe bedeutet ja nicht, daß die erste menschlich nicht mehr bestehende Ehe nunmehr nur noch als Verbot bestehen bleibt, eine zweite Ehe einzugehen. Anthropologisch gesehen besteht eine Ehe als Subjekt dann nicht mehr, wenn keinerlei Beziehungen zwischen den Partnern vorhanden sind. Zwar bleibt die Realität eines radikalen Scheiterns – mit oder ohne Schuld – bestehen. Aber die Ehe als solche hat ihre Basis verloren. Wenn die Dogmatik einwendet, daß eine einmal vor Gott geschlossene eheliche Bindung der Autorität der Kirche und der Menschen überhaupt entzogen bleibt

und darum auch nicht mehr gelöst werden kann, so stellt sich darüber hinaus die Frage: Welches Mindestmaß an subjektiver Beteiligung muß vorhanden sein, damit überhaupt von einem ehelichen Band gesprochen werden kann? Denn nach traditioneller katholischer Lehre setzt die Gnade durchaus die Natur voraus. Wo jede naturale, sprich „anthropologische“ Grundlage abhanden gekommen ist, dürfte auch die für das sakramentale Geschehen und die sich daraus ergebende Verpflichtung vorausgesetzte Grundlage entzogen sein. Bereits oben wurde auf dieses theologisch noch nicht hinreichend geklärte Problem hingewiesen.



## **II. ZULASSUNG WIEDERVERHEIRATETER GESCHIEDENER ZUR EUCHARISTIE?<sup>12</sup>**

Die Frage, ob wiederverheiratete Geschiedene, die einmal in einer kirchlich gültigen Ehe gelebt haben, zu Lebzeiten ihres ersten Ehepartners zu den Sakramenten zugelassen werden können, bewegt seit einigen Jahren die Theologen, handelt es sich doch dabei um ein drängendes pastorales Problem der römisch-katholischen Kirche; für die orthodoxen Christen ist diese Frage ohne Bedeutung, da sie – ähnlich wie die evangelischen Christen – zwar am Scheideverbot des Herrn festhalten, in der Praxis aber für Geschiedene eine Zweitheirat dulden.

### **1. Pastorales Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. 4. 1973**

Aus pastoraler Notlage heraus haben sich in römisch-katholischen Kreisen neue Überlegungen und Versuche abgezeichnet, die allerdings von seiten der Glaubenskongregation einer Kritik unterzogen wurden. In einem vom Präfekten dieser Kongregation, Kardinal Šeper, unterzeichneten Schreiben an einige Bischöfe in der Welt vom 11. April 1973 wird zur Frage der Theorie und Praxis der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe ausdrücklich Stellung bezogen. Einleitend heißt es, daß einige verwirrende neue Meinungen über die Unauflöslichkeit der Ehe Anlaß zu diesem Schreiben gewesen seien. Diese Auffassungen würden nicht nur in Seminaren und katholischen Schulen verbreitet, sondern begännen sogar in die Praxis einiger kirchlicher Gerichte dieser oder jener Diözese einzudringen. Zusammen mit anderen lehrmäßigen und pastoralen Gründen würden diese Meinungen zur Rechtfertigung dafür angeführt, jene, die in irregulären Verbindungen leben, zu den Sakramenten zuzulassen. Dies sei aber als Abweichung bzw. als Mißbrauch gegenüber der geltenden Disziplin anzusehen. Im

Auftrag und mit Billigung des Papstes ermahnt die Glaubenskongregation die Bischöfe zur Wachsamkeit darüber, daß alle, die Religionsunterricht an Schulen – gleich welcher Art – erteilen oder denen im kirchlichen Gericht das Amt des Offizials anvertraut wurde, treu zur kirchlichen Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe stehen und dies auch in der Praxis an den kirchlichen Gerichten beachten. – Der letzte Abschnitt dieses Schreibens nimmt konkret zur Frage Stellung, ob jene, die in einer irregulären Verbindung leben, zu den Sakramenten zugelassen werden könnten. Wegen der Bedeutung und der verklausulierten Fassung sei der Text hier in wörtlicher Übersetzung wiedergegeben: „Was die Zulassung zu den Sakramenten betrifft, so mögen die Ortsordinarien einerseits (ex una parte) auf die Einhaltung der geltenden Disziplin der Kirche drängen. Andererseits (ex alia parte) aber mögen sie dafür Sorge tragen, daß sich die Seelsorger mit besonderem Eifer auch um jene kümmern, die in einer irregulären Verbindung leben, wobei sie bei der Lösung derartiger Fälle neben anderen richtigen Mitteln sich der bewährten Praxis der Kirche für den Gewissensbereich (forum internum) bedienen mögen.“

### *Ermessensspielraum für pastorale Lösungen?*

Aus dem Schreiben selbst ist nicht ersichtlich, welche Bischöfe zu den unmittelbaren Adressaten zählen; auf alle Fälle wurde es den Bischöfen des westeuropäischen Bereiches, besonders den deutschen und holländischen, zugestellt. Schon am 30. Dezember 1971 hatte Kardinal Staffa, der Leiter des höchsten vatikanischen Gerichtes (der apostolischen Signatur), in einem eigenen Schreiben an die holländischen Bischöfe deren offener Praxis hinsichtlich der kirchlichen Einsegnung von Zweitehen gerügt. Was dieses Rundschreiben vom 11. April 1973 jedoch von dem Schreiben aus dem Jahr 1971 unterscheidet, ist die Tatsache, daß es nicht mehr eine bloße römische Intervention darstellt, sondern gleichzeitig – wenn auch äußerst behutsam und für den oberflächlichen Leser kaum bemerkbar – einen gewissen Spielraum und Ermessensbereich für pastorale Lösungen offenhält. Wenn römische Kongregationen in ihren

oft sehr vorsichtigen und verhüllten Ausdrücken, die nur dem aufmerksamen, nicht ängstlichen Leser erkennbar sind, im Rahmen der bestehenden Gesetze einen Spielraum offenzuhalten pflegen, dann bedarf es auch hier einer Prüfung, ob und inwieweit sich aufgrund einer differenzierteren theologischen Sicht für die pastorale Praxis nicht doch Möglichkeiten ergeben, die bisher als solche nicht erkannt und anerkannt wurden. Zudem haben die Dekrete der römischen Kongregationen mehr eine administrative richterliche Funktion; sie sind von der Sorge um eine gemeinsame einheitliche Praxis bestimmt, nicht jedoch von neuen theologischen Überlegungen getragen. Insofern bleibt hier zu prüfen, ob aus dogmatischer, moral-theologischer und kirchenrechtlicher Sicht die Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener absolut verneint werden muß oder ob bei Anerkennung und Beachtung der unaufgebbaren Glaubenswahrheiten hinsichtlich der sakramentalen Ehe und des Scheideverbots ein möglicher Weg beschritten werden kann. Geht man unter diesen Voraussetzungen an eine Interpretation des Schreibens der Glaubenskongregation vom 11. April 1973, so wird darin zunächst ein Dreifaches gefordert:

1. Der genannte Personenkreis soll in Theorie und Praxis eindeutig und klar zur Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe stehen! – eine wichtige Forderung; denn eine Pastoral, die grundlegende Glaubenswahrheiten mißachten wollte, müßte als Irrweg bezeichnet werden.
2. In der Pastoral soll die geltende Disziplin der Kirche beachtet werden. – Auch diese Forderung erscheint einleuchtend; Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden ist eben nicht nur Liebeskirche, sondern trägt auch Rechtscharakter und bedarf rechtlicher und institutioneller Verankerung. Rechtliche Normen sind darum Hilfestellungen für das rechte pastorale Verhalten; nur dürfen sie nicht als Selbstzweck verstanden und verabsolutiert werden.
3. Es sind Lösungen zu suchen für jene Fälle, in denen jemand in einer irregulären Verbindung lebt, wobei neben anderen richtigen Mitteln die bewährte Praxis der Kirche für den Gewissensbereich anzuwenden ist. – Gerade diese zuletzt ge-

nannte Anweisung bedarf einer näheren Interpretation. Was zählt *neben* der geltenden Disziplin der Kirche zu den *anderen richtigen Mitteln* für den Gewissensbereich? Und welche Praxis der Kirche hat sich bewährt, welche nicht?<sup>13</sup>

## **2. Beschluß der Gemeinsamen Synode zum Problem der wiederverheirateten Geschiedenen**

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat sich der pastoralen Situation, wie sie sich heute für Katholiken nach dem Scheitern ihrer ersten Ehe und dem Eingehen einer neuen Zivil-Ehe stellt, zugewendet. Sie sieht die Schwierigkeit, die sich aus einem langfristigen oder gar lebenslangen Ausschluß von den Sakramenten der Buße und der Eucharistie für solche Gläubige in der Verwirklichung ihres christlichen Glaubens ergeben. Vor allem geht es um jene Fälle, „in denen Geschiedene, die wieder verheiratet sind, nach gewissenhafter Prüfung keine Möglichkeit der Rückkehr zum Partner der früheren Ehe sehen und die zugleich ihre jetzige Verbindung nicht aufgeben können, ohne eingegangene Verpflichtungen zu verletzen. In dieser ausweglosen Situation kann das Verbleiben in der neuen Bindung wegen der damit übernommenen neuen Verantwortung zur Pflicht werden.“ (n. 3.5.2.1) In der Beurteilung dieser Situation war man sich darüber einig, „daß

die Glaubenslehre über die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe voll gewahrt und geschützt werden muß, der Abschluß einer standesamtlichen Ehe bei noch bestehendem Eheband eine sittlich schwerwiegende Verfehlung darstellt, auch das Verharren in einer solchen Verbindung einen objektiven Widerspruch gegen die sittliche Ordnung bedeutet, der Wille zu Buße und Wiedergutmachung in jedem Falle Voraussetzung zur möglichen Aussöhnung und Rückkehr in die volle sakramentale Gemeinschaft der Kirche ist.“

Danach werden die verschiedenen Positionen mit ihren Argumenten kurz genannt: jene, die eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu Buße und Eucharistie grundsätzlich so lange ausschließen, als die Betroffenen an ihren sexuellen

Beziehungen, die permanent als Ehebruch gegenüber dem rechtmäßigen ersten Ehepartner angesehen werden, festhalten. Aber auch die Argumente, die für eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener genannt werden, kommen zur Geltung. Die Synode sah sich aber außerstande, hierzu ein eigenes Votum zu formulieren, sondern bat die Deutsche Bischofskonferenz, eine dringend notwendige Klärung der Frage weiter zu betreiben und baldmöglichst auch ein Votum in dieser Frage an den Papst zu leiten mit der Bitte, eine pastoral befriedigende Lösung herbeizuführen. Eine solche Lösung ist bislang nicht erfolgt – im Gegenteil: Das Votum der deutschen Bischöfe erhielt einen negativen Bescheid. Offensichtlich befürchtete man von seiten der obersten kirchlichen Glaubenskongregation, daß mit einem pastoralen Entgegenkommen in dieser Frage bei zahlreichen Christen der Eindruck entstehen würde, die Kirche nehme das Scheideverbot des Herrn nicht mehr ernst.

Pastorale Überlegungen allein können jedoch kein hinreichender Grund dafür sein, zahlreiche in seelischer Not lebende Christen – und als solche sind jene wiederverheirateten Geschiedenen zu bezeichnen, die ein tiefes Verlangen nach der vollen Eucharistiegemeinschaft besitzen – sich selbst zu überlassen. Schwerer dagegen wiegt der Einwand, die Kirche könne überhaupt keinen anderen Weg einschlagen als den, den sie bisher gegangen ist. Dogmatisch und moraltheologisch sei eine andere Lösung nicht möglich.

Ein solcher Einwand bedarf einer gründlichen Prüfung, die im folgenden angegangen werden soll.

### **3. Die radikale Ablehnung der Zulassung zu den Sakramenten**

Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen haben leider in der letzten Zeit bisweilen einen stark polemischen Ton erhalten, der kaum noch die Bereitschaft für einen Dialog erkennen läßt – so z. B., wenn von falschen Propheten einer „Neuen Ethik“ gesprochen wird, „welche die christliche Moral ‚theologisch‘ von der Bindung an absolute Normen ‚befreit‘ und den wechselnden Ergebnissen der Humanwissenschaften ausgeliefert ha-

ben“<sup>14</sup>. Auf die von Moraltheologen vorgelegten Argumente geht man überhaupt nicht ein, sondern spricht nur von einer lautstarken Kritik, die in umgekehrtem Verhältnis zur Beweiskraft der Einwände stehe. Weithin liegt hier überhaupt keine oder nur eine oberflächliche Kenntnis der heute ernsthaft geführten Diskussion um die Strukturen einer theologischen Ethik vor.

Die bislang wohl radikalste Forderung einer Ablehnung der Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten findet sich bei H. Schauf<sup>15</sup>. Er geht aus von der katholischen Lehre, „daß der Geschlechtsverkehr nur innerhalb gültiger Ehe erlaubt ist“. Bei den Geschiedenen, die sich standesamtlich wieder verheiratet haben, handelt es sich aber „nicht nur um einen Verkehr außerhalb gültiger Ehe, sondern um einen solchen, der gegen bestehende Ehe gerichtet ist. Nicht nur der zivilrechtliche Eheabschluß dieser neuen, ungültigen Ehe ist, weil gegen die erste gültige Ehe gerichtet, ehebrecherisch, sondern auch jeder Wille zu einem Verkehr in dieser ungültigen Zweitehe, ja jeder Verkehr selber“. Wenn auf die Barmherzigkeit Gottes und auf die grundsätzliche Vergebbarkeit jeder menschlichen Schuld, auch der Schuld am Zerschlagen der Ehe hingewiesen wird, dann müsse man zugleich hinzufügen: „Nur dann ist wahre Reue vorhanden, wenn man den Willen zum Verkehr in dieser Zweitehe und den Verkehr selber als Unrecht anerkennt, diesen Willen ablegt und für die Zukunft auf jeden Verkehr zu verzichten bereit ist.“ Schauf nimmt auch kritisch Stellung zum Synodenpapier und zur sog. Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe und läßt den Hinweis auf eine Pflichtenkollision nicht gelten; denn hier handle es sich nur um eine scheinbare Pflichtenkollision. Objektiv gebe es sie nicht. In Wirklichkeit verpflichte nur eine Pflicht – gemeint ist das Verbot des natürlichen Sittengesetzes, das den Ehebruch und die direkte Verhütung der Empfängnis absolut als unsittlich erklärt. Schauf sieht die Einheit der Kirche in ihrer Lehre und im Leben bedroht, würde man aus pastoralen Überlegungen in dieser Frage nachgeben; auch bei gutem Glauben der Betroffenen sei dies nicht möglich. „Gestattet man den geschiedenen Wiederverheirateten den Zugang zu den Sakra-

menten, wenn sie bona fide sind, so ist einfach nicht einzusehen, wie man überzeugten Terroristen, Homosexuellen, Perversten, ja allen, die bona fide Dogmen und verpflichtende Lehren der Kirchen bestreiten oder entsprechend handeln, den Zugang zu den Sakramenten verwehren kann.“

### *Großzügige pastorale Praxis – eine Häresie?*

Schauf wirft darüber hinaus die Frage auf, ob jenen Theologen, die eine solche offensichtlich der kirchlichen Lehre widersprechende Position vertreten, selbst die Sakramente verweigert werden müßten. Daß jeder erlaubte Verkehr an gültige Ehe gebunden bleibt und daß weiterhin kein Verkehr gegen eine bestehende gültige Ehe gerichtet sein darf, sondern als Ehebruch gilt, zählt für ihn zwar nicht als formelles Dogma, wohl aber als von Gott geoffenbarte und vom ordentlichen und universellen Lehramt vorgelegte Glaubenslehre; demnach „sind Leugner dieser Lehren bei Böswilligkeit als formelle, und bei bona fide als materielle Häretiker zu betrachten“. Nach can. 731 § 2 CIC ist es jedoch verboten, die Sakramente der Kirche Häretikern oder Schismatikern zu spenden, selbst wenn sie gutgläubig sind und darum bitten!

### *Statisches Verständnis kirchlicher Lehre*

Geht man von den bei dieser Argumentation gemachten Voraussetzungen aus – und die Beweisführung von Schauf erfolgt rein deduktiv –, dann erscheint eine solche Position durchaus schlüssig. Ihr liegt jedoch ein statisches Verständnis kirchlicher Lehre und kirchlichen Rechts zugrunde. Schauf geht zudem rein aktualistisch vor, indem er den einzelnen ehelichen Akt als solchen im Auge hat, die tatsächlich vorliegenden subjektiven Befindlichkeiten bei einer Pflichtenkollision überhaupt nicht hinreichend berücksichtigt und somit auch wesentliche Elemente, die bei der Beurteilung einer konkreten Situation eine Rolle spielen, außer acht läßt. Der Hinweis auf die verschiedenen autoritativen päpstlichen Aussagen genügt noch nicht, um daraus einen „Beweis“ zu erheben, daß eben jeder

Geschlechtsverkehr außerhalb einer gültigen Ehe unerlaubt und unsittlich ist oder daß jede Form einer aktiven Empfängnisverhütung schwer sündhaft ist. Selbst wenn in den kirchlichen Verlautbarungen von einer geoffenbarten und im sittlichen Naturgesetz verankerten Lehre gesprochen wird, so ist doch diese kirchliche Verlautbarung – auch wenn sie über längere Zeiten hindurch wiederholt vorgetragen wird – keineswegs Ausdruck einer unfehlbaren Lehre.

### *Vorkonziliares statisches Traditionsverständnis*

Dieser Argumentation liegt auch ein vorkonziliares objektiviertes Traditionsverständnis zugrunde, nach welchem man sich sehr bald auf die Unfehlbarkeit der Kirche beruft, wenn nur folgende Gegebenheiten vorliegen:

Was die gesamte Kirche als Glaubenssatz bezeugt, müsse aus göttlicher Tradition stammen, selbst wenn es sich biblisch nicht begründen läßt;

das unfehlbare Lehramt der Kirche aber könne bekunden, was es als eine solche Tradition anerkennt; es gilt dann als die nächste und unmittelbare Glaubensregel.

Bei einer derartigen Argumentation richtet sich der Blick auf das vorliegende historische Material, um daraus die ununterbrochene und unwandelbare Lehre zu beweisen. Wo dies nicht möglich ist, greift man dann auf Aussagen des kirchlichen Lehramtes zurück, das zu bekunden hat, was zur ununterbrochenen Überlieferung und Tradition zählt. Hier bleibt kein Platz mehr für plurale theologische Lehrmeinungen oder verschiedene Traditionen; das kirchliche Lehramt wird zum Schiedsrichter in allen strittigen Fragen gemacht. Eine Lehrentwicklung oder gar eine Erkenntnis, daß Verhaltensweisen, die früher einmal als unsittlich gelehrt wurden, heute erlaubt sein könnten, hat keinen Platz.

Richtig an diesem Traditionsargument ist, daß sich Gottes Wille in der allgemein verkündeten Lehre wie in der Überzeugung der glaubenden Gemeinde niederschlägt. Auch die mittelalterliche Theologie übersieht keineswegs die Bedeutung der Tradition für die Normenfindung, wertet aber den Tradi-



tionsbeweis als schwächsten Aufweis. Gerade eine Untersuchung des vorliegenden historischen Materials zeigt, daß in der Geschichte der Kirche zwar formal gewisse Normen in ununterbrochener Folge tradiert werden, daß jedoch die Begründungen einem starken Wandel unterliegen und schließlich auch in der konkreten sittlichen Beurteilung aufgrund der Änderung der Situation und des Menschen selbst sittliche Normen einen Wandel erfahren haben. Nicht nur in bezug auf die Bewertung des Zinsnehmens, sondern im Bereich der Sexualität hat sich hinsichtlich der für den ehelichen Vollzug geforderten Voraussetzungen und Motivationen innerhalb der vom ordentlichen Lehramt der Kirche vorgetragene Lehraussagen und in der Überzeugung des Volkes eine Entwicklung vollzogen, die es verbietet, undifferenziert einfach von einer ununterbrochenen Lehrüberlieferung zu sprechen. Gerade das vorliegende historische Material kann als Beweis für die Kontingenz und grundsätzliche Relativität konkreter sittlicher Normen herangezogen werden – Relativität meint hier nicht Unverbindlichkeit! Wird jedoch damit ernst gemacht, daß das Traditionsargument das schwächste bleibt, so müssen für die Geltung einer sittlichen Norm über die Tradition und über autoritative Aussagen der Kirche hinaus noch weitere Gründe genannt werden; wo Theologen gegenüber einer verkündeten Norm Gegengründe nennen, bedarf es einer Auseinandersetzung mit dieser Argumentation; diese ist noch nicht dadurch erfolgt, daß man einfach eine kirchliche Autorität zitiert. Nicht allein deshalb, weil eine sittliche Norm über eine bestimmte Zeit hindurch verkündet und von der Mehrheit der Glaubenden angenommen wird, ist sie wahr; der Wahrheitscharakter muß durch weitere Argumente ausgewiesen werden. Das Mehrheitsargument oder der Hinweis auf die Unwandelbarkeit einer solchen Norm ist wohl eine zusätzliche Bestätigung, nicht aber die eigentliche Begründung dieser Richtigkeit.

### *Der Traditionsbegriff des Vaticanum II*

Gerade das II. Vatikanische Konzil hat in der dogmatischen Konstitution „Über die göttliche Offenbarung“ den allzu engen

nachtridentinischen Traditionsbegriff ausgeweitet. Danach sind der gelebte Glaube der Kirche und ihr Selbstverständnis auch für die innerkirchliche Traditionskritik Norm. Ausdrücklich wird betont, daß man auf der Suche nach dem Sinngehalt der Schrift die verschiedensten zeitbedingten Gesichtspunkte zu beachten hat: „Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muß man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auch die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren“<sup>16</sup>.

Hinzu kommt, daß das II. Vatikanische Konzil von einer „Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheit innerhalb der katholischen Lehre“ spricht<sup>17</sup>. Wie es eine Dogmenentwicklung gibt, so zeichnen sich auch und gerade in den Fragen der Normenfindung und Normenbegründung, die ja nicht einfach zum unfehlbaren Lehrgut zählen und somit von vornherein als absolut „heilsnotwendig“ deklariert werden können, eine Entwicklung und ein Fortschritt ab. Bereits in der Konzilsaula hat Kardinal Meyer in seiner Rede vom 30. 9. 1964 betont, daß nicht alles, was in der Kirche existiert, auch schon eine legitime Tradition und ein Vollzug und gegenwärtige Haltung des Christusgeheimnisses sei; es gäbe auch die entstellende Tradition, wobei der Redner auf einen kasuistischen und untheologischen Moralismus verwies<sup>18</sup>.

Nur wenn man die Voraussetzungen jener Theologen, die eine solche rigorose Position beziehen, kritisch prüft und in Frage stellen kann, läßt sich eine offenere theologische Position zu der Frage, ob wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden, beziehen – und zwar sowohl aus dogmatischer wie auch aus kanonistischer und moraltheologischer Perspektive.

#### **4. Dogmatische Überlegungen**

Das Konzil von Trient hat in seiner 24. Sitzung vom 11. November 1563 ausführlich die katholische Lehre über die Ehe als

Sakrament und über die Zuständigkeit der Kirche in Fragen der Ehe formuliert. Dabei behandelt der 7. Grundsatz die Frage, ob der Ehebruch des einzelnen Gatten das Eheband auflöse und eine neue Ehe möglich mache. Die Tradition hierzu war nicht vollkommen eindeutig. Da man die damals neu eingeleiteten Bemühungen um eine Wiedervereinigung mit der nichtunierten griechisch-orthodoxen Kirche, innerhalb deren bei Ehebruch eine Scheidung und eine neue Heirat – zunächst nur für den unschuldigen Teil – gestattet war, nicht erschweren oder gar blockieren wollte, nahm die Kirchenversammlung eine äußerst vorsichtige Formulierung vor, in der nur die Anerkennung der lateinischen Praxis und ihre Berufung auf das Neue Testament gefordert wurde, ohne daß dabei die andere Praxis der Ostkirche ausdrücklich verworfen wird. Der einschlägige 7. Lehrsatz lautet:

„Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie gelehrt hat und lehrt: nach evangelischer und auch apostolischer Lehre (vgl. Mk 10,6 ff.; 1 Kor 7,10 ff.) könne wegen des Ehebruchs eines Ehegatten das eheliche Band nicht gelöst werden und beide, auch der unschuldige Teil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, könne zu Lebzeiten des anderen Ehegatten keine andere Ehe eingehen; und der Mann begehe einen Ehebruch, der nach Entlassung der ehebrecherischen Frau eine andere heirate, ebenso die Frau, die nach Entlassung des ehebrecherischen Mannes sich mit einem anderen vermähle: der sei ausgeschlossen“ (Denzinger-Schönmetzer n. 1807).

In einer eigenen Anmerkung hierzu wird betont, daß diese mildere Form der Verurteilung gewählt wurde, um nicht bei den Griechen Anstoß zu erregen; denn diese folgen zwar einer anderen Praxis, verwerfen aber nicht die dieser Praxis entgegenstehende Lehre der lateinischen Kirche.

Man braucht keineswegs auf äußerst vage und theologisch ungeklärte Vorstellungen zurückzugreifen, wie sie oben angedeutet wurden: ob Ehe als Sakrament zu bestehen aufhört, wenn die „Materie“, d.h. die eheliche Liebe und Treue, total korrumpiert ist. Die Äußerung des Konzils von Trient läßt eine zweifache Möglichkeit offen: einmal, daß es unter Berufung auf die biblischen Texte durchaus zwei mögliche Lehrpositionen geben könnte: die der lateinischen Kirche, wonach keine Zweitheirat nach Scheidung erlaubt wird – und die der Ostkirche, die

eine zweite Eheschließung nach Scheidung einer gültigen Ehe als möglich und nicht mit der Schrift in Widerspruch stehend erachtet.

Zumindest gibt es jene zweite Position: daß eine von pastoraler Sorge getragene Praxis, die eine Zweitheirat zuläßt, nicht ein solches Gewicht besitzt, daß an ihr die Einigung der Kirchen scheitern müßte, vorausgesetzt, daß man in der Verkündigung der Lehre treu zum Scheideverbot des Herrn steht und diese Praxis nur als Notlösung in einer noch unheilen Welt betrachtet.

Insofern das Zweite Vatikanische Konzil die Kommuniongemeinschaft mit der orthodoxen Kirche grundsätzlich aufgenommen, gleichzeitig aber keine Änderung der in dieser Kirche praktizierten Ehepastoral verlangt hat, wurde ein weiterer Schritt in dieser Richtung vollzogen. Kein orthodoxer Christ wird, wenn er in der katholischen Kirche um die Eucharistie bittet, heute gefragt, ob seine Erstehe gescheitert ist und er in einer Zweitehe lebt. Man könnte geradezu sagen: Hinsichtlich des Empfanges der Eucharistie wird denen, die in der orthodoxen Kirche leben, innerhalb der römisch-katholischen Kirche ein größerer Freiheitsraum gewährt als den eigenen Katholiken. Insofern dürfte aus dogmatischer Sicht kein absolutes Hindernis für eine behutsame Pastoral der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie bestehen.

## **5. Kirchenrechtliche Überlegungen<sup>19</sup>**

Wie ist die Stellung jener Gläubigen kirchenrechtlich zu beurteilen, die nach dem Scheitern ihrer gültigen Ehe standesamtlich eine neue Ehe eingegangen sind? Can. 2356 CIC legt fest, daß eine Bigamie (Zweitehe) mit dem von selbst eintretenden rechtlichen Ehrverlust bedroht ist; diese Strafe kann je nach Schwere der Schuld vom Ortsordinarius, wenn seine Mahnung erfolglos blieb, durch Exkommunikation oder durch persönliche Gottesdienstsperrung verschärft werden. Bigamist ist jeder, der während einer bestehenden, kirchenrechtlich gültigen Ehe eine zweite Ehe einzugehen wagt. Demnach würden wieder-

verheiratete geschiedene Katholiken zu den Bigamisten zählen. Kirchlicher Ehrverlust bedeutet aber – wenn man die Wirkungen einer solchen Strafe nach can. 2294 § 1 CIC berücksichtigt – noch nicht ohne weiteres Ausschluß von den Sakramenten. Wenn und solange darum der Ortsordinarius nicht eigens die Strafe der Exkommunikation oder der persönlichen Gottesdienstsperrung verhängt hat, könnte man nicht einfachhin sagen, daß Bigamisten vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen sind. Nach Meinung der CIC-Kommission von 1973 stellt aber Bigamie keinen gesamtkirchlichen Strafbestand mehr dar; insofern wäre damit für wiederverheiratete geschiedene Katholiken noch nicht ohne weiteres eine Behinderung am Kommunionempfang zu erwarten.

Beim Sakramentenempfang müßte zwischen Befähigung und Berechtigung des Empfängers unterschieden werden. Befähigt zum Empfang der Sakramente wurde jeder Christ durch die Taufe. Darin wurzelt auch das Recht auf den Sakramentenempfang und die Sakramentenspendung, das jedoch, wenn bestimmte Voraussetzungen nicht erfüllt sind, behindert sein kann. Nichtberechtigung zum Sakramentenempfang bedeutet noch nicht ohne weiteres Verweigerung der Sakramente. Wer zum Sakramentenempfang wegen eines geheimen Vergehens nicht berechtigt ist, aber offen zum Eucharistieempfang hinzutritt, dem darf nicht ohne weiteres die Spendung dieses Sakramentes verweigert werden. Man wird bei der Frage der Nichtberechtigung individuelle und soziale Faktoren berücksichtigen müssen. „Je nachdem wie stark das objektiv als Verstoß gegen Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe zu wertende Verhalten in die kirchliche Gemeinschaft wirkt und die kirchliche Ordnung stört, also Anstoß und Ärgernis erregt, ist die rechtliche Wertung verschieden“ (H. Schmitz).

Zum Empfang des Bußsakramentes ist nicht berechtigt, wer nicht in rechter Weise disponiert ist, d. h., wer sein sündhaftes Verhalten aufzugeben nicht bereit ist. Ob für einen wiederverheirateten geschiedenen Katholiken eine Zulassung zum Bußsakrament möglich ist oder nicht, wird darum mit davon abhängen, ob man ein Zusammenleben in der neuen Verbindung von vornherein als schwer sündhaft bezeichnen kann; schwer sünd-

haft aber bedeutet, daß jemand mit bösem Willen ein Verhalten, das er durchaus abändern könnte, nicht aufzugeben bereit ist. Bevor jedoch ein Beichtvater einem Poenitenten die Absolution verweigert, müßte er tatsächlich begründeten Zweifel an der rechten Disposition dieses Poenitenten besitzen. Im anderen Fall besitzt dieser nach can. 886 CIC einen Anspruch auf die Spendung des Bußsakramentes.

Zur Eucharistie darf nach can. 853 CIC nur ein Getaufter zugelassen werden, der rechtlich nicht behindert ist. Wo eine solche rechtliche Behinderung nicht vorliegt, hat der Betreffende sogar einen Anspruch auf Zulassung. Nach can. 855 § 1 CIC sind vom Empfang der Eucharistie jene Gläubigen fernzuhalten, die als öffentlich unwürdig angesehen werden (*publici indigni*). „Obwohl Gebannte zum Sakramentenempfang überhaupt nicht berechtigt sind, sind sie vom öffentlichen Eucharistieempfang nur fernzuhalten, wenn ihre im Gebanntsein gründende Unwürdigkeit öffentlich bekannt ist. Der mit der persönlichen Gottesdienstsperrung belegte Katholik . . . ist ebenfalls nur vom Eucharistieempfang fernzuhalten, wenn die Strafe öffentlich bekannt ist“ (H. Schmitz). Zu den „öffentlich bekannten Sündern“, die ebenfalls fernzuhalten sind, zählen im engeren Sinne jene, die aufgrund ihres tatsächlich öffentlich bekannten unsittlichen Verhaltens, das als schwer sündhaft angesehen wird, auch der kirchlichen Gemeinschaft schweres Ärgernis gegeben haben und dadurch in ihrer kirchlichen Ehre beeinträchtigt und in der Rechtsstellung gemindert sind. Hier müßte zunächst vorausgesetzt werden, daß ein bedeutender Teil der Gemeinde von diesem Vergehen weiß und daß es auch wirklich schweren Anstoß erregt.

Bei so manchen wiederverheirateten Geschiedenen, die sich als katholische Christen ehrlich um ein Leben aus dem Glauben bemühen, dürfte eine kirchliche Gemeinschaft wohl kaum ein schweres Ärgernis an einer Wiederheirat nehmen, vor allem wenn es sich um einen unschuldigen Geschiedenen handelt oder um einen bisher Unverheirateten, der einen Geschiedenen geheiratet hat; erst recht gilt dies, wenn nach Jahren der Zurückweisung von den Sakramenten dem Betroffenen die Zulassung zu den Sakramenten gewährt wird. Nach Meinung namhafter

Kanonisten dürfte also aufgrund von can. 855 § 1 CIC wiederverheirateten geschiedenen Katholiken die Eucharistie nur verweigert werden, wenn der Ausschlußgrund tatsächlich öffentlich bekannt ist. „Ist das nicht der Fall, ist die öffentliche Verweigerung der Eucharistie nicht statthaft . . . Es dürfte durchaus zutreffen, daß sehr viele wiederverheiratete geschiedene Katholiken heute nicht als öffentliche Sünder angesehen werden, da das vom Kirchenrecht zu beachtende Faktum nicht tatsächlich öffentlich bekannt ist.“

Nun hat auch hierzu die Glaubenskongregation in einem Schreiben vom 29. Mai 1973 eine Veränderung des can. 1240 CIC bezüglich der Katholiken, die in einer nicht-kirchlich geordneten Ehe leben, in Aussicht gestellt. Nach diesem can. 1240 § 1 n. 6 sind alle öffentlichen und bekannten Sünder von der kirchlichen Beerdigung ausgeschlossen. Bisher zählten dazu auch die in einer kirchlich ungültigen Ehe lebenden Katholiken. Zwar bezieht sich dieses Schreiben zunächst nur auf die kirchliche Bestattung der wiederverheirateten Geschiedenen. Doch geht man offensichtlich davon aus, daß jenen Katholiken, die trotz ihrer ungültigen Ehe die Beziehungen zur Kirche nicht abgebrochen haben, leichter die Möglichkeit einer kirchlichen Beerdigung einzuräumen sei als den völlig Gleichgültigen. Bereits hier deutet sich eine Erleichterung der Rechtslage an.

Diese Überlegungen zeigen, daß offensichtlich auch aus kanonistischer Sicht kein unabdingbares Hindernis für eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie gegeben wäre – im Gegenteil: „Aus kanonistischer Sicht ist für die Zulassung wiederverheirateter geschiedener Katholiken zu den Sakramenten allein die Beantwortung folgender Fragen entscheidend:

1. Ist das Verhalten eines wiederverheirateten geschiedenen Katholiken sündhaft oder nicht? . . .
2. Wie kann der vom Recht zu beachtende äußere Anschein sündigen Verhaltens und die darin beruhende Ehrminderung ohne öffentliches Ärgernis beseitigt werden, damit der betreffende Katholik zum Eucharistieempfang zugelassen werden kann?“ (H. Schmitz).

Dies soll nun aus moraltheologischer Sicht geprüft werden.

## 6. Moraltheologische Bewertung

Aus moraltheologischer Sicht wurde bislang zumeist der Einwand vorgelegt: Wer in einer kirchlich ungültigen Ehe lebe, befinde sich im Zustand schwerer Schuld und dürfe – solange er in einem solchen Zustand verharre – nicht zur Eucharistie zugelassen werden. Erst wenn er reumütig umkehre und alles das tue, was zur Vermeidung künftiger schwerer Schuld zu tun erforderlich sei, seien die subjektiven Voraussetzungen für den würdigen Empfang der Eucharistie gegeben. – Das Schreiben der Glaubenskongregation spricht von Christen, die in einer „irregulären Verbindung“ leben; gemeint ist damit nicht das bloße Zusammenleben ohne Ehemillen im Sinne eines Konkubinats, sondern jene Verbindung unter Christen, die bereits in einer kirchlich gültigen Ehe gelebt haben, deren Ehe aber zerbrochen ist und die nunmehr bürgerlich-rechtlich bereits in geordneter Weise eine neue Verbindung eingegangen sind. Sie würden diese durchaus, wenn es ihnen möglich wäre, auch vor der Kirche als sakramentale Ehe schließen. Aber gerade dies wird ihnen ja verwehrt. Man kann also solche „irreguläre Verbindungen“ nicht einfach mit einem Konkubinat gleichsetzen. Hier liegt ein Ehemille und die Bereitschaft zu ehelicher Treue – zumindest für diese neue Verbindung – vor.

### *Zweitehe Geschiedener – Leben in schwerer Sünde?*

Darf oder muß man annehmen, daß das Verhalten dieser in einer Zweitehe lebenden Geschiedenen stets auch ein Leben in schwerer Sünde und Schuld ist?

Aus einem doppelten Grund erscheint dies unmöglich. Zunächst wäre durchaus ein „irriges Gewissen“ denkbar – vor allem dann, wenn die Scheidung bereits viele Jahre zurückliegt, keine besonderen Schuldversäumnisse und Verpflichtungen gegenüber dem anderen Partner der ersten Ehe fortbestehen und diese zweite Ehe menschlich als die eigentlich tragende Verbindung erfahren wird. – Ein weiterer Grund, daß keine schwere sittliche Schuld vorhanden sein muß oder zumindest kein verhärteter sündhafter böser Wille angenommen werden



kann, liegt in der gegebenenfalls vorliegenden Konfliktsituation. Ist die erste Ehe unwiederbringlich zerrüttet, sind in der seit Jahren bestehenden Zweitehe – vielleicht aufgrund vorhandener Kinder, vor allem aber dank der gelungenen zwischenmenschlichen Beziehungen – eine Fülle neuer sittlicher Verpflichtungen entstanden, die nicht mehr einfachhin rückgängig gemacht werden können, dann wäre auch eine Lösung dieses neuen Verhältnisses unter Umständen neues Unrecht, das nicht einfachhin als Voraussetzung für den Sakramentenempfang eingefordert werden kann und darf. Wer sich über Jahre hindurch einen anderen vertraut gemacht hat, muß auch zu den daraus entstandenen Bindungen stehen. In einer solchen Konfliktsituation kann aber jenem Geschiedenen, der etwa vorhandene Schuld am Zerbrechen der ersten Ehe längst bereut und nach Möglichkeit wiedergutmacht hat, kein boshafter Wille und kein hartnäckiges Verharren im Zustand schwerer Schuld vorgeworfen werden – im Gegenteil: Wenn er aktiv am kirchlichen Leben, soweit ihm dies bisher ermöglicht wurde, teilgenommen, sich um eine gute religiöse Erziehung der aus der zweiten Verbindung entsprossenen Kinder bemüht hat und eine rechte gläubige Sehnsucht nach der vollen Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft in der Eucharistie besitzt, hat er seinerseits das getan, was für ihn möglich war. Auch hier müßte der Grundsatz gelten: *Ultra posse nemo tenetur* = niemand ist verpflichtet, etwas zu tun, was über sein Können geht. Die Forderung, mit seinem zweiten Ehepartner die geschlechtlichen Beziehungen ganz aufzugeben und wie Bruder und Schwester mitsammen zu leben, erscheint in einer solchen Situation – besonders für jüngere Ehepaare – unreal und übersteigt im Normalfall auch das Maß dessen, was dem einzelnen zugemutet werden kann.

### *Sacramentum „in voto“?*

Insofern könnte für den Gewissensbereich unter den hier genannten Voraussetzungen eine so gewachsene zweite eheliche Verbindung, die kirchlich jedoch noch nicht als gültig betrachtet wird, keineswegs als ein absolutes Hindernis für die Zulassung

zur Eucharistie betrachtet werden. Christen guten Willens, die Sünde und Schuld ernsthaft bereuen und das tun, was sie zu tun vermögen, haben – besonders wenn sie gläubig sind und eine ernsthafte Sehnsucht nach dem Sakrament bekunden – auch einen Anspruch auf Zulassung zur Eucharistie. Der pastorale Hinweis auf das „sacramentum in voto“, der wiederverheirateten Geschiedenen oftmals gegeben wird, bietet keine tragfähige Hilfe; zudem wäre er moraltheologisch in dem Augenblick nicht haltbar, wenn man davon ausgeht, daß das Zusammenleben mit dem neuen Partner ein Leben in schwerer Sünde darstellt; denn auch das „sacramentum in voto“ setzt eine innere Umkehr, in diesem Falle das Aufgeben der „sündhaften Beziehung“ voraus.

### *Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie – ein Ärgernis?*

Wie aber sieht es mit dem Ärgernis aus, das andere Gläubige nehmen könnten, wenn wiederverheiratete Geschiedene zur Eucharistiefeier zugelassen werden? Könnte nicht dadurch der Eindruck erweckt werden, als nähme die Kirche die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr ernst? Dieses Problem ließe sich nach dem Vorschlag einiger dadurch umgehen, daß die Betroffenen außerhalb ihrer eigenen Gemeinde, wo sie niemand kennt, zur Kommunion gehen könnten. Doch erscheint ein solcher Lösungsvorschlag äußerst fragwürdig. Der Kommunionempfang kann ja nicht rein individualistisch verstanden werden. Eucharistie ist das gemeinsame Mahl einer Gemeinde, die sich zusammengehörig fühlt und weiß. In einer großen Stadtgemeinde ist weithin unbekannt, wessen Ehe kirchlich gültig geschlossen ist und wessen nicht. Hier besteht weniger die Gefahr des Ärgernisses. Aber auch in einer anderen Gemeinde müßte sich ein Weg finden lassen, eine behutsame Aufklärung der Gläubigen vorzunehmen und einen solchen pastoralen Schritt ohne Gefahr des Ärgernisses zu vollziehen. Es gibt auch ein pharisäisches Ärgernisnehmen, das vielmehr Ausdruck einer Selbstgerechtigkeit ist. Heute dürften Gläubige eher an der allzu harten kirchlich geforderten Praxis ge-

genüber wiederverheirateten Geschiedenen Ärgernis nehmen. Haben nicht Gläubige bisweilen den Eindruck, daß hierbei „um eines Gesetzes willen“ auf den Menschen als solchen und auf sein Heilsvorhaben nicht Rücksicht genommen wird? Entspricht eine solche abweisende Härte – so fragt man – wirklich dem christlichen Heilsglauben und jenem Herrenwort, daß doch der Sabbat um des Menschen willen da ist und nicht der Mensch um des Sabbats willen (vgl. Mk 2,27)? Pastorale Klugheit wird jeweils ermessen müssen, ob und wann tatsächlich berechtigtes Ärgernis genommen werden kann oder ob eine selbstgerechte Haltung vorliegt, die entlarvt werden sollte.

### *Der „casus urgens“*

Im übrigen kennt die Kirche durchaus aufgrund eines ernsthaften religiösen Bedürfnisses Sonderregelungen, die die bestehenden disziplinären und rechtlichen Vorschriften nicht einfach aufheben, wohl aber für außergewöhnliche Fälle – etwa den „casus urgens“ – eine Sonderregelung ermöglichen. Dies bezeugt die Instruktion über die Zulassung von Nicht-Katholiken zur Eucharistie vom 1. Juni 1972, wonach in einzelnen Fällen mit „dringender Notwendigkeit“ Nicht-Katholiken aus den reformatorischen Kirchen unter bestimmten Voraussetzungen die Zulassung zur Eucharistie gewährt werden kann – wobei gleichzeitig anerkannt wird, daß dort, wo solche außergewöhnliche Fälle „oft“ vorliegen, die Bischofskonferenzen entsprechende normative Richtlinien aufstellen können. Sicherlich ist auch hier Voraussetzung der Glaube an die Gegenwart Christi in der Eucharistie. Eine solche Ausnahmeregelung hebt in keiner Weise die bestehende kirchliche Disziplin auf. Jede leichtfertige Ausweitung einer solchen Ausnahme könnte allerdings zum Mißverständnis führen, als nähmen die Seelsorger die kirchliche Glaubenslehre und die Sitte nicht hinreichend ernst.

### *Voraussetzungen für eine Zulassung zur Eucharistie*

Könnte nicht auch auf dieser Basis die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten der Buße und

der Eucharistie in bestimmten einzelnen Fällen – also nicht einfach pauschal, sondern nach jeweiliger Prüfung des Einzelfalles – für den Gewissensbereich als Ausnahmefall verstanden und praktiziert werden, ohne daß damit die kirchliche Disziplin grundsätzlich tangiert oder mißachtet wird? Im einzelnen müßte vor einer solchen Zulassung von dem zuständigen Pfarrer geprüft werden:

ob die erste Ehe tatsächlich endgültig zerrüttet und eine Wiederaufnahme dieser ehelichen Beziehungen schlechterdings unmöglich ist;

ob angetanes Unrecht auch, soweit wie möglich, wiedergutmacht und persönliche Schuld am Zerbrechen dieser Ehe ernsthaft bereut wurde;

ob die zweite Ehe auch vor dem bürgerlichen Recht geordnet ist und die Partner in wirklicher Liebe und Treue zueinander stehen und zu einem Zusammenleben nach christlichen Grundsätzen bereit sind, d. h., die zweite eheliche Verbindung müßte praktisch nicht mehr ohne schweren Schaden für den Partner und für eventuell vorhandene Kinder getrennt werden können;

ob die Betroffenen auch wirklich aus religiösen Motiven nach dem Empfang der Sakramente verlangen und die Zulassung zum Bußsakrament und zur Eucharistie mit ruhigem Gewissen annehmen können.

Wo diese Voraussetzungen gegeben sind, wären moraltheologisch keine gewichtigen Gründe gegen eine solche Pastoral zu nennen. Will die Eucharistie die Einheit nicht nur „bezeichnen“, sondern auch „bewirken“, dann dürfte sie gerade für solche Familien in ihrer besonderen Situation ein Einheit stiftendes Band bilden. Nicht wenige „Zweitehen“ haben ja den kirchlichen Anschluß verloren, weil sie sich von der vollen Teilnahme am kirchlichen Leben ausgeschlossen wußten und sich mit einer bloßen Randexistenz nicht abfinden konnten.

### *Der Weg der Epikie?*

Einen anderen Weg der Lösung versucht K. Hörmann einzuschlagen, indem er unter Anwendung der Epikie für den Gewissensbereich glaubt, in Sonderfällen die Voraussetzung für

die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten zu schaffen<sup>20</sup>. Epikie meint hier jenes Verhalten eines Gläubigen, der erkennt daß die Forderungen eines Gesetzes den realen Gegebenheiten seiner Situation nicht entsprechen und der sich vom Gesetz nicht betroffen weiß. Eine solche mögliche Lösung wird sich in jenen Fällen anbieten, wo die erste Ehe zwar im äußeren rechtlichen Bereich als gültig und nicht lösbar, im Gewissensbereich aber aufgrund schwerwiegender Mängel oder aus Gründen, die im äußeren Rechtsbereich für eine Ungültigkeitserklärung noch nicht anerkannt werden, für ungültig erachtet wird. Wenn dies jedoch nicht der Fall ist, geht es um die Frage, „ob die Wiederverheirateten, obwohl sie an der zweiten Verbindung voll festhalten wollen, von schwerer Sünde frei und in einer für den sinnvollen Sakramentenempfang notwendigen subjektiven Verfassung sein können. Um zu einer verantwortbaren Entscheidung darüber kommen zu können, müssen Wiederverheiratete ihre eigene Lage sorgfältig prüfen und müssen Seelsorger ebenfalls deren Lebensverhältnisse im einzelnen sorgfältig untersuchen. Da in den allermeisten Fällen die Ehesituation im äußeren Rechtsbereich nicht bereinigt werden kann, spricht der Anschein fast immer dagegen, daß die Voraussetzungen für die Zulassung zu den Sakramenten gegeben seien. Diesen Anschein wegzuschaffen, fällt dann auch nicht leicht, wenn im Gewissensbereich das Urteil zu ihren Gunsten ausfällt“<sup>21</sup>.

Dieser hier vorgeschlagene Weg dürfte jedoch in den Fällen, wo die erste Ehe auch tatsächlich als gültig sakramentale Ehe zustandegekommen ist und hernach zerbrach, kaum eine Hilfe bieten. Aber gerade um jene Fälle geht es uns hier. Nicht berücksichtigt bleiben darum jene Scheidungen, bei denen man mit guten Gründen annehmen kann, daß die erste Ehe eigentlich gar nicht als gültige Ehe zustandegekommen ist, die Ungültigkeit aber im äußeren Bereich nicht bewiesen werden kann. In einer solchen Lage wäre ohne rechtliche Anerkennung durch die Kirche der neue, nur bürgerlich vollzogene Eheabschluß zumindest für den Gewissensbereich doch als echte Ehe anzusehen. Hier ließe sich der von Hörmann vorgeschlagene Weg ohne größere Schwierigkeiten vertreten.

## 7. Behutsames pastorales Vorgehen

Für die Pastoral bei Geschiedenen, die standesamtlich wieder verheiratet sind, werden heute in den Diözesen gewisse Anregungen vorgelegt. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik hat auf diese Frage zwar keine befriedigende Antwort gegeben. Das von den Bischöfen an den Papst gerichtete Votum erhielt auch keine hilfreiche Antwort. Dennoch wird für die seelsorgliche Basis ein behutsames pastorales Vorgehen zum Teil toleriert, zum Teil sogar bestätigt. So heißt es im pastoralen Forum der Erzdiözese München-Freising:

„So kann sich im Augenblick kein Seelsorger, der meint, Geschiedene und standesamtlich Wiederverheiratete sollten unter bestimmten Voraussetzungen zu den Sakramenten zugelassen werden, auf eine entsprechende Weisung der Kirchenleitung stützen. Vielleicht aber kann dem Seelsorger eine Äußerung des verstorbenen Präsidenten der Synode, des unvergessenen Kardinals Döpfner, anlässlich der ersten Lesung der Vorlage ‚Christlich gelebte Ehe und Familie‘ eine gewisse Hilfe sein: ‚Ich möchte doch ein Letztes noch ausdrücklich sagen dürfen: Es ist bisher weder in der Stellungnahme der Bischöfe noch in der Stellungnahme eines Bischofs – man sollte das sehr beachten – auch nur der Ansatz eines harten Wortes über die Versuche ernster, gewissenhafter Seelsorger gesagt worden, mit dieser Frage fertig zu werden. Ein jeder Bischof weiß, wie schwierig das ist. Ich darf Sie herzlich bitten, das zur Kenntnis zu nehmen“<sup>22</sup>.

Bereits ein solcher Hinweis kann eine Hilfestellung für die Pastoral sein.

Gleichzeitig werden allerdings heute auch wieder Forderungen zu einem rigorosen Vorgehen laut. Sicherlich kann eine kirchliche Behörde bei einem Arbeitsvertrag entsprechende Voraussetzungen für das sittliche Verhalten mit einbringen. Ein solcher „Tendenzschutz“ ist nicht nur rechtlich erlaubt, sondern für das Wirken im kirchlichen Dienst bisweilen notwendig. Wer sich um ein echtes christliches Eheleben überhaupt nicht müht und jede kirchliche Ordnung mißachtet, kann nicht einfach im Dienst christlicher Verkündigung weiterhin glaubwürdiger Zeuge der Botschaft Jesu sein. Doch erscheint eine solche Forderung in dem Augenblick überzogen, wo sie ausgedehnt wird auch auf den Bereich karitativer Tätigkeit; wo Geschie-

dene etwa in einem Krankenhaus, Altersheim oder in einer Heil- und Pflegestätte unter kirchlicher Trägerschaft arbeiten, dort aber erfahren müssen, daß sie im Falle einer standesamtlichen Wiederheirat um ihre Weiterbeschäftigung fürchten müssen, wird der Bogen überspannt. Hier geschieht nicht nur soziales Unrecht, sondern ein nicht mehr zu vertretender Legalismus. Dann ist die Reaktion verständlich, daß sich solche Betroffene eher motiviert fühlen, bürgerlich ungeordnet in einer zweiten Verbindung zu leben, um eben die liebgewordene und lebenserfüllende Arbeitsstellung nicht zu verlieren, statt gleichzeitig diese zweite Verbindung wenigstens standesamtlich zu ordnen.

### *Pastorale Hilfen – ein Dambruch?*

#### *Das Gelingen von Zweitehen*

Die heute vorliegenden Statistiken weisen eine Tendenz auf: Es gibt doch einen beträchtlichen Anteil von Ehen, die erst beim zweiten Versuch – also nach Scheidung und neuem Eheabschluß – zu einer stabilen Ehe gelangen. Der Trend auf eine Stabilisierung der Beziehungen ist weiterhin vorhanden – insofern müßte mit der Regelung der Oikonomia bzw. mit einer offeneren kirchlichen Praxis nicht unbedingt ein Dambruch in Richtung eines Verlustes der Stabilität der Ehe eintreten. Eine solche pastorale Praxis würde in keiner Weise der Zerrüttung der Ehe oder der Ehescheidung das Wort reden; sie könnte echte Hilfe darstellen.

Nun will gerade die römisch-katholische Kirche den Anspruch auf eheliche Treue sicherstellen und ein Ernstnehmen des Scheideverbotes erreichen. Sie tut es in der Praxis aber nicht so sehr nach der literarischen Gattung eines verpflichtenden Aufrufes, wie er sich in den Aussagen der Bergpredigt niederschlägt, sondern tatsächlich legalistisch, was leicht als liebloses Verhalten ausgelegt wird.

Wenn die Ehe wirklich auf einem gegenseitigen Ja-Wort gründet, das von der Gemeinschaft akzeptiert wurde, dann sollte bei einer eventuellen zweiten Eheschließung auch die Gemeinschaft beteiligt sein. Insofern ist die Anerkennung der völligen

Zerrüttung der Ehe von seiten der Gemeinschaft – also eine Ehescheidung – zumindest staatlicherseits durchaus als rechtlicher Vorgang sinnvoll. Wo beide Partner von der unwiderruflichen Zerrüttung ihrer Ehe überzeugt sind, wird bei einer einvernehmlichen Scheidung dies ohne größere Konflikte erfolgen. Schwieriger ist es, wenn ein Partner die eheliche Beziehung aufrechterhalten möchte, der andere darin jedoch eine Unmöglichkeit erblickt. Die neue Eherechtsreform hat hier rein zeitlich Grenzen gesetzt. Menschlich müßte man jedoch sagen: Die Verantwortung für jenen Partner, mit dem man einmal eine Ehe gelebt hat, kann niemals ganz abgeschoben werden. Eine solche Verantwortung aber ist nicht allein in einer Verweigerung der Scheidung gegeben; im Gegenteil: Angesichts der Gebrochenheit der menschlichen Natur kann es eine Forderung der Liebe und weiteren Obsorge für den ehemaligen Lebenspartner sein, ihn – selbst wenn man am Eheband noch festhalten möchte – freizugeben, wenn man den Eindruck hat, daß er nur auf diese Weise seine Lebenserfüllung erreichen wird.

Sicherlich geht es nicht nur um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten; es stellt sich auch sogleich die weitere Frage: Warum kann eine solche Zweitehe nicht auch eine kirchlich-liturgische Bestätigung erfahren? Hieße dies, die Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe völlig aufgeben? Oder ließe sich etwa auch eine besondere vereinfachte Form einer Eheliturgie – wie sie die Ostkirche kennt – in Betracht ziehen: eine Feier, die den Menschen durchaus mit seinem Scheitern konfrontiert, aber dennoch die Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß er auch in der gebrochenen Situation von Gottes Barmherzigkeit nicht im Stich gelassen wird und nunmehr einen neuen Weg versucht?

Gleichzeitig müßte allerdings auch klar herausgestellt werden: Wer aus Treue zu seinem geschiedenen Ehepartner auf eine Wiederheirat verzichtet, obwohl er diesen seinen Lebenspartner für sein persönliches Glück freigegeben hat, erfüllt hiermit konsequent ein hohes christlich-biblisches Ideal.



## 8. Offenbleibende Fragen und Wünsche

Im folgenden sollen einige der zum Teil bereits genannten noch offenen Fragen und Wünsche nochmals zusammengestellt werden:

1. Inwieweit wird auch für den Eheabschluß bzw. für den „Empfang des Ehesakramentes“ auf seiten der Empfänger eine subjektive Beteiligung, der Glaube an die Sakramentalität, vorausgesetzt? Sind vielleicht zahlreiche Ehen von getauften Christen und Katholiken, die keinen lebendigen Glauben besitzen und die ihre kirchliche Eheschließung auch nicht aus einem solchen Glaubensverständnis heraus vorgenommen haben, überhaupt sakramentale Ehen und unauflöslich? Oder bilden sie nur eine Vorstufe davon?
2. Wenn die personale Liebe und Treue die grundlegende Materie für die sakramentale Ehe bildet, hört dann Ehe als Sakrament zu bestehen auf, wo diese Materie „verderbt“ ist? Könnte hier dann auch eine neue zweite Ehe sakramental geschlossen werden?
3. Wenn kirchliche Autorität die bereits sakramental geschlossene, aber noch nicht vollzogene Ehe tatsächlich durch Hoheitsakt löst, bezieht sich die Binde- und Lösegewalt womöglich auch auf die sakramental vollzogene Ehe, selbst wenn bislang eine solche grundsätzlich bestehende Möglichkeit noch nicht praktiziert wurde?
4. Kann und darf die Kirche die Ehe von nichtglaubenden Katholiken für ungültig halten, nur weil diese einmal getauft worden sind? Jährlich werden ja Millionen von Ehen geschlossen, wo einer der Partner oder beide zwar getauft sind, keiner jedoch wirklich gläubiger Christ ist. Nach geltendem kirchlichen Gesetz sind solche Ehen, wenn sie einmal vor der Kirche geschlossen wurden, gültig; wurden sie nicht vor der katholischen Kirche, sondern nur vor dem Standesamt geschlossen, werden sie als ungültig betrachtet. Die Konsequenz bei letzteren ist, daß diese Partner nach Zerbrechen einer Ehe oder auch nach böswilligem Verlassen des Ehegatten durchaus feierlich eine neue Ehe vor der katholischen Kirche eingehen können. Eine solche kirchen-

rechtliche Regelung mindert in den Augen vieler Menschen die Glaubwürdigkeit der Kirche und der christlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe; denn auf die personale partnerschaftliche Beziehung wird hier überhaupt keine Rücksicht genommen. Dieser Personenkreis sollte aus den kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht einen Vorteil beziehen. Die rechtliche Ungültigkeit einer Ehe kann keineswegs ohne weiteres von der sittlichen Verpflichtung befreien, die aus einer solchen personalen Bindung mit Treueversprechen entsteht.

5. Kann das vor dem Standesamt gesprochene bürgerliche „Ja-Wort“ noch ohne weiteres als vollgültiger Ehwille anerkannt werden? Diese Frage stellt sich heute besonders angesichts der Eherechtsreform, wo doch beim bürgerlichen Eheabschluß vor dem Standesamt den Betroffenen klar bewußt ist, daß eine so geschlossene Ehe im Falle des Scheiterns – gegebenenfalls auch gegen den Willen des Ehegatten – in einem bestimmten Zeitraum wieder gelöst werden kann. Das katholische Eherecht legte bisher fest, daß jede von nicht-katholischen Christen vor dem Standesamt geschlossene Ehe als vollgültige (nach katholischem Verständnis auch sakramentale) und damit unauflöslche Ehe angesehen werden mußte; wurde eine solche Ehe bürgerlich geschieden und wollte hernach einer der Partner wieder neu eine Ehe – vielleicht mit einem katholischen Gläubigen vor der katholischen Kirche – eingehen, so war dies unmöglich, es sei denn, er konnte nachweisen, daß bei diesem bürgerlichen Eheabschluß ausdrücklich ein Vorbehalt gegenüber der Einheit, der Unauflöslichkeit oder dem Kindersegen von einem der beiden ersten Ehepartner gemacht wurde. Ein solcher Nachweis läßt sich wohl selten führen. – Hier erscheint aber die Beweislast falsch verteilt. Es mag noch vor einigen Jahrzehnten üblich gewesen sein, daß man bei jedem Christen, der eine Ehe abschließen wollte, von der Vorstellung ausging, daß er sich auf Lebenszeit unabdingbar unter Ausschluß einer Scheidung binden wolle. Heute hat sich die Meinung des breiten Volkes weitgehend geändert; die Erleichterung der Ehescheidung von seiten des Staates

ist ja Ausdruck einer solchen Änderung. Hier müßte beim Zerbrechen einer bürgerlich geschlossenen Ehe eher geprüft werden, ob tatsächlich ein darüber hinausgehender vollgültiger Ehewille erwiesen werden kann; wo dies nicht der Fall ist, wäre entsprechend dem Grundsatz „in dubio pro reo“ für Freiheit zu einer neuen Eheschließung zu plädieren. Zahlreiche bürgerlich geschlossene Ehen nichtkatholischer Christen dürften aufgrund mangelnden Ehewillens als vollgültige Ehen gar nicht zustandekommen. Umgekehrt sollte auch eine Pastoral nicht ohne weiteres den ehrlichen und vollgültigen Ehewillen zweier Partner mißachten, wenn es dabei aufgrund eines Formmangels zu keiner rechtlich-gültigen Ehe gekommen ist.

6. Sollten nicht im kirchlichen Eheprozeßrecht psychologische Faktoren eine stärkere Berücksichtigung finden und etwa der sog. Personenirrtum (*error in persona*) und die Eheführungsunfähigkeit als Nichtigkeitsgründe für das Zustandekommen einer Ehe noch ausgeweitet werden? Sicherlich bleibt die Entscheidung eines Menschen zu seinem Partner, das Gelingen der Partnerwahl, dem einzelnen ganz persönlich überlassen. Doch wird eine solche Wahl entscheidend mitbestimmt durch die früheste Begegnung dieses Partners mit dem anderen Geschlecht – in der Regel wird es die Begegnung des Jungen mit der Mutter und des Mädchens mit dem Vater sein. Hier kann es zahlreiche Fehlprojektionen geben, wobei statt des Partners das gegengeschlechtliche Elternbild gewählt wird und nach kurzem Zusammenleben in der Ehe bald die „Ent-Täuschung“ bewußt wird. Ein derartiger „Irrtum der Person“ ist durchaus schwerwiegender als jener Irrtum, der im geltenden Kirchenrecht (*can. 1083*) als eheverungültigend angesehen wird. In den kirchenrechtlichen Erläuterungen hierzu heißt es: „Ein Irrtum in der Person selbst macht die Eheschließung nichtig . . . ein Personenirrtum liegt vor, wenn jemand die Person Y heiratet in der Annahme, die Person X vor sich zu haben. Da beim Ehevertrag die Vertragschließenden selbst zugleich Gegenstand des Vertrages sind, liegt im Falle des Irrtums in der Person ein ganz anderer Vertragsgegenstand vor als

jener, der wirklich gewollt ist. Daher ist der Eheschließungsvertrag im Falle des Irrtums in der Person nichtig. Es ist dabei gleichgültig, ob der Irrtum auf einer Täuschung beruhte oder nicht, ob er verschuldet ist oder nicht“<sup>23</sup>. Sicherlich wird die Schwierigkeit darin bestehen, eine solche psychologische Fehlprojektion, die einem Irrtum gleichkommt, auch in einer für den Juristen bedeutsamen äußeren Weise dingfest zu machen. Grundsätzlich aber dürfte ein solcher Irrtum schwerwiegender sein als jener, wo jemand etwa eine „Hof-erbin“ heiraten wollte und nach dem Eheabschluß erfährt, daß diese seine angeheiratete Gattin nicht die Erbin ist. Die Kanonisten pflegen heute zwischen Ehevertragsunfähigkeit und Eheführungsunfähigkeit zu unterscheiden. Ehevertragsunfähigkeit bedeutet: Wo beim Abschluß eines Ehevertrags bezüglich der Erkenntnis oder des Wollens ein wesentlicher Mangel vorliegt, der nicht nur Erkenntnismangel, sondern mangelnde Erkenntnisfähigkeit darstellt und in einer Störung der psychischen oder geistigen Voraussetzungen des Menschen begründet liegt, kommt keine zurechenbare Willenserklärung, wie sie für den Ehevertrag notwendig ist, zustande. – Eine Eheführungsunfähigkeit aber meint die Unfähigkeit eines Partners, wesentliche Pflichten des Ehevertrages zu erfüllen. Im vorliegenden geltenden Kirchenrecht wurde als Eheführungsunfähigkeit bisher nur die psychisch verursachte Impotenz genannt (can. 1068 § 1). Heute wird aber zu Recht die Frage aufgeworfen, ob nicht andere Gründe ebenfalls eine solche Eheführungsunfähigkeit darstellen, die vom Kirchenrecht als Ehenichtigkeitsgründe berücksichtigt werden sollten: etwa eine sehr starke Mutter- oder Vaterbindung eines Ehepartners, oder das Zusammenleben der Jungverheirateten mit den Schwiegereltern, das unter Umständen die wirkliche eheliche Partnerschaft im Sinne eines „Wir“ völlig blockieren könnte. Wo zum Zeitpunkt der Eheschließung eine solche Eheführungsunfähigkeit vorliegt, dürfte sie keine gültige Ehe zustandekommen lassen – selbst wenn eine solche Unfähigkeit heilbar ist oder nur relativen Charakter trägt, d. h. mit einer bestimmten Person zusammenhängt. Zur rechtsverbindlichen Bindung und Er-

klärung des Ehewillens gehört eben auch als Voraussetzung die Befähigung, diese übernommene Verpflichtung zu erfüllen. In der Rechtsprechung der Rota wurde bisher eine solche Eheführungsunfähigkeit weithin als Konsensmangel gewertet. Tatsächlich jedoch kann durchaus ein Konsens zustandekommen; nur die Fähigkeit, die übernommenen Pflichten zu erfüllen, ist blockiert. Wo der Tatbestand einer Eheführungsunfähigkeit vorliegt, dürfte eine Ehe nichtig sein. Zur Eheführungsunfähigkeit gehört allerdings, „daß eine unzweifelhaft wesentliche Pflicht des Ehevertrages betroffen ist, daß eine wirkliche Unmöglichkeit der Pflichterfüllung vorliegt und daß – für *diesen* Ehenichtigkeitsgrund! – eine psychische Störung die Ursache ist. Liegen diese Voraussetzungen vor, dann steht einem Ehenichtigkeitsurteil nichts im Wege“<sup>24</sup>.

Abschließend sollte jedoch nochmals festgehalten werden: Es zählt zur christlichen Überzeugung, daß die Ehe als eine endgültige Bindung zweier Partner auf Lebenszeit in personaler und auch in sexueller Treue der gegenseitigen Forderung und Vervollkommnung der Ehegatten in einer Weise dient, wie dies außerhalb einer solchen Gemeinschaft nicht möglich ist. Wenn heute neue Formen des Zusammenlebens oder der Familie propagiert werden, dann wäre zunächst anthropologisch zu fragen, ob sie tatsächlich in ihren dauerhaften Auswirkungen ebenso oder noch besser dem Glücken menschlichen Lebens und Zusammenlebens dienen als die bisherige Ehe. Dabei bleibt zu prüfen, ob und inwieweit die konkrete Form gelebter Ehe und Familie, wenn sie sich heute nicht mehr zu bewähren scheint, einer Korrektur bedarf, ohne daß damit die grundlegenden Strukturen und Werte aufgegeben werden müssen. Wo christliche Ehe aus einem lebendigen Glauben heraus gelebt wird, dürfte sie – trotz der immer wieder möglichen Schwierigkeiten und Konflikte – doch ein Zeichen des Vertrauens und der Hoffnung in unserer Welt sein. Die Menschen von heute bedürfen solcher Ermutigung. Christliche Ehe wird darum – gerade aufgrund tieferer personal-sakramentaler Sicht – heute eine gute Chance zum Überleben haben.

## **ANHANG**

### **Gemeinsame Stellungnahmen von Moraltheologen**

Im folgenden sollen drei gemeinsame Stellungnahmen von Moraltheologen aus der Bundesrepublik Deutschland wiedergegeben werden, die zu Fragen der Sexual- und Ehemoral in den letzten zehn Jahren abgegeben wurden.

#### *1. Erklärung zu „Humanae vitae“*

Die in Würzburg versammelten Vertreter der Moraltheologie an den deutschen Katholisch-Theologischen Fakultäten und Philosophisch-Theologischen Hochschulen danken den deutschen Bischöfen für ihr Wort vom 30. August dieses Jahres zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae Vitae“. Wir machen uns ausdrücklich zu eigen, was sie im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil zur Autorität von Enzykliken sagen.

Gemäß ihrem Lehrschreiben vom Jahre 1967 haben die Bischöfe darauf hingewiesen, daß unter Umständen eine überlegt und gewissenhaft gefällte Entscheidung ohne Widerspruch zur recht verstandenen Autorität und Gehorsamspflicht ein Ergebnis haben kann, das von solchen kirchlichen Lehräußerungen abweicht. Wir sind der Überzeugung, daß das nicht nur auf einem irrigen Gewissen, sondern auch auf objektiven Gründen beruhen kann. Offensichtlich wird eine solche Entscheidung heute in verantwortlicher Weise nicht nur von einzelnen getroffen.

Wir Moraltheologen begrüßen es, daß die deutschen Bischöfe selbst Fragen genannt haben, die weiterhin diskutiert werden können und müssen. Auch wir haben uns in jahrelangem wissenschaftlichen Bemühen mit Problemen beschäftigt, die wir in der Enzyklika noch nicht berücksichtigt finden. Da uns Theologen eine „Mittelstellung zwischen dem Glauben der Kirche und ihrem Lehramt“ zugewiesen ist (P. Paul VI. in seiner Ansprache

an den Internationalen Theologenkongreß 1966, Herder Korrespondenz 20, 1966, S. 514), nehmen wir gern die Einladung zur Teilnahme an jenem weiterführenden Gespräch an, welche die Bischöfe in ihrem Wort von Königstein (n. 15) ausgesprochen haben. Dabei sind wir uns bewußt, daß die Glaubwürdigkeit unseres wissenschaftlichen Diskussionsbeitrages von dessen Ehrlichkeit und Gründlichkeit abhängt. Deshalb bereiten wir gegenwärtig in Zusammenarbeit mit Kollegen anderer Länder eine ausführliche Stellungnahme zu den von der Enzyklika aufgeworfenen Fragen vor.

Würzburg, den 26. September 1968

Diese Stellungnahme wurde unterzeichnet von folgenden Professoren:

Alfons Auer	Josef Rief
Franz Böckle	Franz Scholz
Klaus Demmer	Bruno Schüller SJ
Richard Egenter	Georg Teichtweier
Alfons Fleischmann	Helmut Weber
Johannes Gründel	Ignaz Weilner
Johannes Hirschmann SJ	Josef-Georg Ziegler
Rudolf Hofmann	

## *2. Gemeinsame Erklärung zur Verabschiedung der Strafrechtsreform StGB §§ 218–220*

Angesichts der in den verschiedenen Ländern, nun auch in der Bundesrepublik Deutschland erfolgten bzw. erfolgenden Neuregelung der Strafgesetzgebung zur Abtreibung sehen wir Moraltheologen der Bundesrepublik uns veranlaßt, die Verantwortung jedes Menschen, erst recht des Christen, gegenüber dem hohen Wert menschlichen Lebens erneut ins Bewußtsein zu rufen. Auch das ungeborene menschliche Leben besitzt eine unantastbare Würde.

Gerade das im Deutschen Bundestag verabschiedete Fristenmodell könnte den Eindruck erwecken, als sei während der ersten drei Monate der Schwangerschaft menschliches Leben

weniger schutzwürdig. Selbst wenn der Staat in einer Reihe von Konfliktsituationen von einer Bestrafung der Abtreibung absehen zu können glaubt, bleibt die eindeutige sittliche Verpflichtung bestehen, das ungeborene Leben – abgesehen vom äußersten Notfall der Gefährdung des Lebens der Mutter – nicht anzutasten. Kindestötung und Abtreibung sind keine Mittel der Geburtenregelung (vgl. II. Vaticanum, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, n. 51). Auch gegen die sogenannten Nidationshemmer erheben sich schwere Bedenken.

In dieser Situation gewinnt die verantwortete Elternschaft eine um so größere Bedeutung. Von der Stellungnahme zu den dabei angewandten Methoden der Empfängnisregelung hängt in hohem Maße die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung ab.

Bereits 1968 hat Papst Paul VI. die verantwortete Elternschaft in der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ als sittliche Verpflichtung herausgestellt. Was jedoch die Frage der Methoden der Empfängnisregelung betrifft, so hat das Lehrschreiben bekanntlich enge Grenzen gezogen und auf die empfängnisfreien Tage verwiesen.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat in ihrer Erklärung vom 30. August 1968 diese Aussagen anerkannt. Sie hat aber auch berücksichtigt, daß „viele katholische Christen, Laien und Priester, zu einer Überzeugung gekommen (sind), die sie durch die Enzyklika nicht bestätigt sehen“. Die Bischöfe betonen die Notwendigkeit, eine ernsthaft verantwortete Gewissensentscheidung zu achten.

Wir Moraltheologen der Bundesrepublik haben uns in unserer Stellungnahme vom 26. September 1968 zu der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz bekannt. Gleichzeitig waren und sind wir weiterhin der Überzeugung, daß ein von der Entscheidung der Enzyklika über die Methoden der Empfängnisregelung abweichendes Verhalten „nicht nur auf einem irrigen Gewissen, sondern auch auf objektiven Gründen beruhen kann“.

Die Dringlichkeit einer verantworteten Elternschaft erscheint durch die seit 1968 sich abzeichnende Entwicklung noch verstärkt:



In unserem Lande begegnet die weitverbreitete kinderfeindliche Einstellung und die rapid absinkende Geburtenzahl steigender Besorgnis. Die positiven Hinweise der Enzyklika „Humanae Vitae“ haben offensichtlich im Alltag noch keine genügende Berücksichtigung erfahren. Trotz des Wohlstandes trifft man häufig auf eine mangelnde Bereitschaft zum Dienst am Leben. Kinderfreudige Familien bedürften einer wirksameren Förderung durch Gesellschaft und Staat.

Gleichzeitig nimmt in anderen Teilen der Welt, auch in überwiegend katholischen Ländern, die Bevölkerungsexplosion und die damit zusammenhängende soziale Notlage immer bedrohlichere Ausmaße an.

Im Gespräch zwischen der Theologie und den Humanwissenschaften sind seit 1968 die Auffassungen vom Wesen und der Aufgabe der Ehe sowie die Probleme der Sexualethik in vielem weiter geklärt worden. Wir verweisen auf das Hirtenwort der Deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit (vom März 1973), auf das Arbeitspapier der Synodenkommission IV über Sinn und Gestaltung menschlicher Geschlechtlichkeit und auf die Synodenvorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie“. Doch müßte das in der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz von 1968 in Aussicht gestellte kollegiale Gespräch unserer Bischöfe mit dem Heiligen Vater und dem Episkopat anderer Länder noch intensiviert werden. Ebenso ist die von uns Moraltheologen angekündigte ausführliche internationale Stellungnahme zu den von der Enzyklika „Humanae Vitae“ aufgeworfenen Fragen noch nicht erfolgt.

In dieser Situation verweisen wir erneut auf die oben genannte Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 30. August 1968 und auf unsere gemeinsame Stellungnahme vom 26. September 1968. Wir sind der Überzeugung, daß diese auch unter Berücksichtigung der inzwischen stattgefundenen Entwicklung als Grundlage für die Gewissensentscheidung christlicher Ehepaare betrachtet werden können und müssen.

München, 27. April 1974

Diese Erklärung wurde von sämtlichen Professoren der Moraltheologie an den Universitäten und Phil.-Theol. Hochschulen der Bundesrepublik Deutschland unterzeichnet:

Alfons Auer (Tübingen)	Wilhelm Korff (Tübingen)
Franz Böckle (Bonn)	Josef Rief (Regensburg)
Volker Eid (Bamberg)	Otto Schaffner (Passau)
Richard Egenter (München)	Werner Schöllgen (Bonn)
Antonellus Elsässer (Eichstätt)	Franz Scholz (Augsburg)
Bernhard Fraling (Paderborn)	Bruno Schüller (Bochum)
Johannes Gründel (München)	Bernhard Stoeckle (Freiburg)
Johannes Hirschmann (Frankfurt)	Georg Teichtweier (Würzburg)
Rudolf Hofmann (Freiburg)	Helmut Weber (Trier)
Hans Kramer (Münster)	Josef-Georg Ziegler (Mainz)

### *3. Stellungnahme zur Erklärung der Glaubenskongregation vom 29. 12. 1975*

Das am 29. 12. 1975 herausgegebene Dokument der HI. Kongregation für die Glaubenslehre „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik“ hat innerkirchlich wie außerkirchlich zu sehr unterschiedlichen Reaktionen geführt.

Diese Tatsache veranlaßt uns, den Bischöfen der Bundesrepublik Deutschland folgende Stellungnahme zu unterbreiten:

1. Es besteht kein Zweifel daran, daß menschliches Handeln auf Sinnstrukturen verwiesen ist, die nicht ohne Schaden für das Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens mißachtet werden dürfen. Dies gilt auch für den Bereich der Geschlechtlichkeit.
2. Wir betonen ausdrücklich, daß es Aufgabe des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes ist, den Gläubigen auch hierin Orientierungshilfen für ein sittlich verantwortliches Handeln zu geben. Dies gilt um so mehr, als heute in der Öffentlichkeit gerade in Fragen der Sexualmoral eine Vielzahl einander widersprechender Meinungen mit dem Anspruch auf normative Geltung vertreten wird.
3. Um der Glaubwürdigkeit der Verkündigung willen erscheint es heute dringend notwendig, die vorgelegten Normen von ihrem Sinnverständnis her überzeugend einsichtig zu machen, damit sie in Freiheit angenommen werden können.
4. Diesem Anspruch wird die vorliegende römische Erklärung nicht gerecht:

- a) Die entscheidende Begründung für die vorgelegten konkreten sexualethischen Normen wird aus einem statischen Naturverständnis gewonnen, das der klassischen moraltheologischen Tradition des Hochmittelalters wie auch einer geschichtlich ansetzenden Anthropologie nicht entspricht.
  - b) Die Art und Weise, wie mit biblischen Texten argumentiert wird, widerspricht den hermeneutischen Regeln heutiger biblischer Theologie.
  - c) Ebenso methodisch undifferenziert erscheint der Umgang mit der eigenen Tradition: Ohne Rücksicht auf den jeweiligen historischen Kontext werden konkrete Normierungen als unveränderliche Lehre ausgegeben.
  - d) Wesentliche human- und sozialwissenschaftliche Einsichten in die Komplexität menschlicher Geschlechtlichkeit kommen in ihrer sittlichen Relevanz nicht angemessen zur Geltung.
5. Demgegenüber begrüßen wir die differenziertere sachgerechte Argumentation, wie sie im Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit (15. 3. 1973) und besonders in den Texten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland („Christlich gelebte Ehe und Familie“ und „Arbeitspapier zu Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“) vorliegt. Für die Verkündigung und die religionspädagogische Arbeit bieten diese Dokumente eine weitaus bessere und überzeugendere Hilfe.

Die vorliegende Stellungnahme wurde im April 1976 von folgenden Universitäts- und Hochschulprofessoren unterzeichnet:

Franz Scholz (Augsburg)	Johannes Gründel (München)
Volker Eid (Bamberg)	Richard Egenter (München)
Hans Kramer (Bochum)	Bruno Schüller (Münster)
Franz Böckle (Bonn)	Wilhelm Heinen (Münster)
Werner Schöllgen (Bonn)	Bernhard Fraling (Paderborn)
Antonellus Elsässer (Eichstätt)	Alfons Auer (Tübingen)
Bernhard Stoeckle (Freiburg)	Wilhelm Korff (Tübingen)
Rudolf Hofmann (Freiburg)	Georg Teichtweier (Würzburg)

## ANMERKUNGEN

### Zu Kapitel 1

- 1 Vgl. hierzu W. Molinski, *Theologie der Ehe in der Gegenwart*, Aschaffenburg 1976; H. Harsch (Hrsg.), *Das neue Bild der Ehe*, München 1969; G. Struck (Hrsg.), *Beiträge zur Theologie der Ehe*, Köln 1971; G. Siegmund, *Warum heiraten?* Stuttgart 1974; A. Evers - F. Heigl, *Lieben und Geliebtwerden in der Ehe*, Stuttgart 1977; G. Friedrich, *Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament (Biblisches Forum 11)*, Stuttgart 1977.
- 2 J. Willi, *Die Zweierbeziehung*, Reinbek b. Hamburg 1975, 45; vgl. hierzu auch K. und A. Mandel u. a., *Einübung in Partnerschaft durch Kommunikationstherapie und Verhaltenstherapie*, München 1971.
- 3 Vgl. hierzu D. Haensch, *Repressive Familienpolitik*, Reinbek 1969; R. Reiche, *Sexualität und Klassenkampf*, Frankfurt 1968; D. Faßnacht, *Ehe, Familie, Kommune*, Frankfurt/München 1972 – aber auch H. E. Richter, *Patient Familie. Entstehung, Struktur und Therapie von Konflikten in Ehe und Familie*, Hamburg 1972; H. E. Richter - H. Strotzka - J. Willi (Hrsg.), *Familie und seelische Krankheit. Eine neue Perspektive der psychologischen Medizin und der Sozialtherapie*, Hamburg 1976.
- 4 Vgl. hierzu J. Gründel, *Solidarität und Subsidiarität aus christlicher Sicht*, in: *Die christliche Frau* 67 (1978) 1–18.
- 5 So in der *Illustrierten „Stern“* 1968 Heft 4, S. 135 ff.
- 6 M. Horkheimer, *Die Zukunft der Ehe*, in: *Krise der Ehe? (Eine Sendereihe des SDR)*, München 1966, 207–224.
- 7 Ebenda 218.
- 8 Ebenda 222 f.
- 9 D. Haensch, *Zerschlagt die Kleinfamilie?*, in: D. Claessens - P. Milhoffer (Hrsg.), *Familiensoziologie*, Frankfurt 1973, 363–375, bes. 369.
- 10 Ebenda 364.
- 11 W. Korff, *Christliches Eheverständnis auf dem Prüfstand? Theologisch-ethische Überlegungen zum neuen Eherecht*, in: *Theologische Quartalschrift* 158 (1978) 121–138; L. Turowski, *Was bringt das neue Scheidungsrecht?*, in: *Neue Gespräche (Handreichungen für Familiengruppen und Gesprächskreise mit Themen zu „Du und Wir“)* 7 (1977) Heft 4, 13–18. Die folgenden Ausführungen dieses Abschnittes sind dem Beitrag von Turowski verpflichtet.

- 12 J. Hirschmann (SJ) hat in einem (bislang noch ungedruckten) Vortrag kritische Bemerkungen zur Eherechtsreform unterbreitet, die an dieser Stelle mit aufgegriffen werden.

### *Zu Kapitel 2*

- 1 Vgl. hierzu H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung, Zürich 1967, 38; vgl. auch R. Schnackenburg, Die Ehe nach dem Neuen Testament, in: R. Schnackenburg, Schriften zum Neuen Testament, München 1971, 414–434; K. Niederwimmer, Askese und Mysterium über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, Göttingen 1975.
- 2 Vgl. W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977; H. Greeven u. a., Theologie der Ehe, Regensburg-Göttingen 1969; W. Molinski, Ehe, in: Sacramentum Mundi I (1967) 961–998.
- 3 K. Haacker, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament, in: Theologische Quartalschrift 151 (1971) 28–38, bes. 34.
- 4 Ebenda.
- 5 Ebenda 37 f.
- 6 A. de Saint-Exupéry, Der Kleine Prinz, Düsseldorf o. J., 52.
- 7 Vgl. hierzu die bereits erwähnte Studie J. Willi, Die Zweierbeziehung, Reinbek 1975.
- 8 Ebenda.
- 9 Vgl. hierzu J. Gründel, Ehescheidung im Verlauf der Jahrhunderte, in: Zum Thema Ehescheidung (Hrsg. Kath. Bibelwerk), Stuttgart 1970, 41–60.
- 10 A. de Saint-Exupéry, ebenda 53.

### *Zu Kapitel 3*

- 1 Vgl. hierzu A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971; dazu die Stellungnahme von B. Stoeckle, Grenzen der autonomen Moral, München 1974.
- 2 W. Molinski, Neue Familienformen in moraltheologischer Sicht (Sonderdruck) 471–472.
- 3 Vgl. hierzu J. Gründel, Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründung sittlicher Normen, in: J. Sauer (Hrsg.), Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik, Freiburg-Basel-Wien 1977, 55–82.
- 4 J. Gründel, Ethos des Arztes und Ethik ärztlichen Handelns aus moraltheologischer Sicht, in: J. Zander (Hrsg.), Arzt und Patient. Erwartungen und Wirklichkeit, Düsseldorf 1976, 105–131.

- 5 B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf 1973; J. Gründel, Ansätze zur Begründung sittlicher Normen heute, in: Theologie der Gegenwart 20 (1977) 136–142.
- 6 Ausführlicher hierzu J. Gründel, Zeugung in der Retorte – unsittlich?, in: Stimmen der Zeit 196 (1978) 675–682.
- 7 Vgl. hierzu D. Mieth, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik, Mainz 1976, 71–83.
- 8 So G. Scherer, Ehe im Horizont des Seins. Zu einem neuen Verständnis der Sexualität, Essen 1965, 102 f.
- 9 Boethius, De duabus naturis, cap. III.
- 10 Vgl. hierzu die einzelnen Stellungnahmen im Anhang S. 164 ff.
- 11 J. Gründel, 10 Jahre ‚Humanae Vitae‘ (Rundfunkvortrag im Bayerischen Rundfunk am 24. 7. 1978).
- 12 Vgl. hierzu G. Kiefel - O. Knoch (Hrsg.), Anregungen und Modelle für ökumenische Zusammenarbeit, Stuttgart 1973 (hierin weitere Literatur). Außerdem F. Böckle, Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht (als Manuskript gedruckt), Freiburg 1967; P. Meinholt, Ehe im Gespräch der Kirchen, Essen-Werden 1968.
- 13 Vgl. G. Kiefel - O. Knoch, a.a.O. 5.
- 14 R. Frieling, Die kirchlich-rechtliche Situation der konfessionsverschiedenen Ehe in der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: G. Kiefel - O. Knoch, a.a.O. 64.
- 15 Ebenda 66.
- 16 So F. Böckle, Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe, 39 f.

#### *Zu Kapitel 4*

- 1 Vgl. H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament, 38.
- 2 R. Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung, Freiburg 1971, 19 ff.
- 3 J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: H. Greeven u. a., 81–115, bes. 83 f.
- 4 Im vorliegenden Text kommt bereits zum Ausdruck, daß auch die Frau den Mann entlassen kann. Vgl. weiterhin E. Christen, Ehe als Sakrament – neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik, in: Theologische Berichte I, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 11–66.
- 5 Vgl. hierzu den Beitrag von P. Stockmeier, Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche, in: Theol. Quartalschr. 151 (1971) 39–51.

- 6 So etwa H. Baltensweiler, vgl. K. Haacker, Ehescheidung und Wiederverheiratung 33.
- 7 Ebenda 34.
- 8 Ebenda 37 f.
- 9 Ausführlicher hierzu P. Stockmeier, Scheidung und Wiederverheiratung, 39–51.
- 10 Ebenda 44.
- 11 Vgl. hierzu O. Rousseau, Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen, in: Concilium 3 (1967) 322–334.
- 12 Aus der zahlreichen Literatur hierzu vgl. J. David - F. Schmalz (Hrsg.), Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation, Aschaffenburg 1969; V. Steiniger, Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen, Graz-Wien-Köln 1968; P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung, in: Concilium 6 (1970) 326–331; G. Lohfink, Jesus und die Ehescheidung, in: Biblische Randbemerkungen (Festschrift Schnackenburg), Würzburg 1974, 200–217; J. Fuchs, Die Unauflöslichkeit der Ehe in Diskussion, in: K. Rahner - O. Semmelroth (Hrsg.), Theologische Akademie Bd. 9, Frankfurt 1972, 85–107.
- 13 Vgl. hierzu J. Gründel, Möglichkeiten einer Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten? Zum Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. April 1973, in: Theol. Prakt. Quartalschr. 121 (1973) 335–346.
- 14 So G. Fittkau, 10 Jahre des Fortschritts nach „Humanae Vitae“, in: Offertenzeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands, Theologisches (Hrsg. W. Schamoni), 31 (1978) Nr. 100, 2861–2866; ähnlich scharfe Formulierungen finden sich bei H. Schauf, Die Zulassung der Geschiedenen und Wiederverheirateten zu den Sakramenten, ebenda 2845–2861. Auch G. Ermecke und W. Rötzer haben in ihren Diskussionsbeiträgen einen stark polemischen Ton angeschlagen, der eine sachliche Auseinandersetzung nur erschwert.
- 15 Der bereits oben genannte Beitrag von H. Schauf wäre nicht von Bedeutung, wenn er nicht als Vortrag auf der Tagung der Offiziate 1970 in Bonn unter Beisein von H. Kardinal Höffner gehalten worden wäre.
- 16 Vaticanum II, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Art. 12.
- 17 Vaticanum II, Dekret über den Ökumenismus, Art. 11.
- 18 Vgl. hierzu J. Gründel, Empfängnisverhütung und ihre sittliche Bewertung in der christlichen Ehemoral: Das Problem der Kontinuität der kirchlichen Morallehre in: R. Olechowski (Hrsg.), Familienplanung und Sexualmoral (Wissenschaftl. Kolloquium 23./24. 1. 1976; Jahr-

buch der Wiener Kathol. Akademie, 25/1976/77, 1. Teil), Wien 1976 75–91.

- 19 Die folgenden Überlegungen stützen sich auf zwei gutachtliche Stellungnahmen der Kanonisten H. Schmitz und H. Heinemann. Vgl. hierzu auch H. Heinemann, Die Teilnahme wiederverheirateter Geschiedener an der eucharistischen Tischgemeinschaft als Frage an das Kanonische Recht, in: Theol. und Glaube 66 (1976) 161-178.
- 20 Vgl. hierzu K. Hörmann, Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten, Innsbruck-Wien-München 1973.
- 21 Ebenda 67 f.
- 22 Pastorales Forum für die Seelsorger im Erzbistum München-Freising, 15 (1978) Heft 2, 46.
- 23 Vgl. hierzu K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts Bd. II, München-Paderborn-Wien <sup>11</sup>1967, 225 f.
- 24 Vgl. hierzu ausführlicher die Arbeit von K. Lüdicke, Psychisch bedingte Eheunfähigkeit. Begriffe – Abgrenzungen – Kriterien, Frankfurt 1978, 193. Weiterhin H. J. Göhring, Die Scheidung und ihre Folgen vor und nach der Eherechtsreform (dtv 780), München<sup>5</sup> 1977.