

Ehe als Institution und ihre heutige Infragestellung

Von *Wilhelm Ernst*

I. HEUTIGE INFRAGESTELLUNG DER EHE ALS INSTITUTION

Nach historisch gewachsener Überzeugung der Menschheit ist die Ehe eine mit verschiedenen Zwecken und Eigenschaften ausgestattete Institution. Kulturanthropologisch versteht man unter der Institution Ehe jenen Komplex aufeinander bezogener Normen, der die Eingehung und Auflösung von prinzipiell auf Dauer und Fortpflanzung gerichteter Verbindungen verschiedengeschlechtlicher Partner regelt und ihre gegenseitigen Rechte und Pflichten sowie die ihrer Verwandten und Nachkommen bestimmt¹. Nach der theologischen Überlieferung ist die Ehe eine nach göttlicher Ordnung feste, mit eigenen Gesetzen geschützte Institution, die durch den Ehebund, das heißt durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, gestiftet wird².

Neuzeitliche Wandlungen im Verständnis des Menschen und seiner Beziehung zu Gemeinschaft und Gesellschaft, zu Welt und Gott haben in der Gegenwart zu einer tiefen Skepsis gegenüber der Institution Ehe geführt. Viele sehen in der tradierten Auffassung eine wirklichkeitsfremde Abstraktion, in der die personalen Elemente der Ehe zu kurz kommen³.

Die Argumente gegen die Eheinstitution reichen von Anfragen an die Notwendigkeit oder Richtigkeit historisch gewachsener Strukturierungen und Normierungen bis zu grundsätzlicher Ablehnung der Ehe als Institution. Bei dieser Argumentation spielen viele Faktoren mit, die keineswegs auf einen einzigen Nenner zu bringen sind. Ideologische Vorverständnisse, Fehldeutungen des Wesens der Institution, emotionale Vorentscheidungen, utopische Wunschvorstellungen, aber auch rational begründete Überlegungen und theologische Erkenntnisse fließen in die Argumentation.

1. Argumente aus dem Bereich der Profanwissenschaften

In der Lehre des Marxismus-Leninismus sind Ehe und Familie als notwendige Institutionen unangefochten. Starke Kritik übt der Marxismus jedoch am

¹ Vgl. F. X. Kaufmann, Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht. In: Das Naturrecht im Disput (hrsg. v. F. Böckle). Düsseldorf 1966, S. 26.

² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* 48.

³ Vgl. dazu J. Fuchs, Theology of the Meaning of Marriage today. In: W. Bertrams etc., *De Matrimonio Conjectanea*. Roma 1970, S. 283–296.

Idealtyp der bürgerlichen Ehe in der kapitalistischen Gesellschaft, in der die Strukturen und Normen der Ehe von den klassenbedingten kapitalistischen Eigentums- und Produktionsverhältnissen bestimmt sind. Erst mit der revolutionären Umwandlung der Verhältnisse ist eine auf Liebe gegründete gleichberechtigte und gleichverpflichtete Partnerbeziehung möglich. Mit dem Wesen der Partnerschaft ist die absolute Unauflöslichkeit als Gesetz der Institution unvereinbar. »Nur die auf Liebe gegründete Ehe und Familie sind sittlich und somit nur die, worin die Liebe fort dauert.«⁴ Scheidung erfolgt nach dem Zerrüttungsprinzip; Homosexualität gilt als Variante der Sexualität; voreheliche Geschlechtsbeziehungen sind sittlich einwandfrei.

Einige gesellschafts- und kulturkritische Richtungen der Gegenwart verstehen die Institution der *monogamen* Ehe als kulturgeschichtliches Resultat einer repressiven Gesellschaftsordnung⁵. Zum Schaden der ursprünglichen menschlichen Vitalität sei die Ehe zur bloßen Institution herabgewürdigt worden, in der automatisch alles Lebendige zu Tode gebracht werde und in der eine Versöhnung des Individuums mit sich selbst und mit der Gemeinschaft nicht stattfinden könne. Statistische Erhebungen über Ehebruchs- und Scheidungshäufigkeit werden zur Bestätigung dieser Auffassung herangezogen. Einige Lösungsversuche zielen auf eine Umwandlung der bestehenden Gesellschaft und ihrer Strukturen ab. Mit dieser Umwandlung soll nicht die Ehe schlechthin abgeschafft werden, wohl aber die Form der Ehe, wie sie als monogame Ehe in der heutigen Gesellschaft legitimiert ist.

Verschiedene sexologische Forschungsrichtungen vertreten mit der modernen Aufwertung der Sexualität die These vom »Kriterium der sexuellen Triebbefriedigung«. Von diesem Maßstab her wird die monogame und unauflösbare Ehe als ungeeignetes Mittel einer dauerhaften und vollen Bedürfnisbefriedigung angesehen⁶.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Eheinstitution und Partnerschaft hat sich nach verbreiteter Auffassung in der Einstellung der Menschen eine Entwicklung vollzogen, die als Emanzipation verstanden wird. Der Weg verläuft von der Institutionalisierung der Ehe (in der sakralen Ordnung) über die Säkularisierung (in den letzten Jahrhunderten) zur Privatisierung des Partnerverhältnisses (in der Gegenwart). Eine entscheidende Rolle spielt hierbei eine Wandlung in der Einstellung zu den Ehezwecken und zum Verhältnis von Konsens und Vollzug. Hinsichtlich der Ehezwecke liegt der Akzent mehr auf der gegenseitigen Schenkung als auf der Erzeugung von Nachkom-

⁴ Philosophisches Wörterbuch (hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhr), Bd. 1. Leipzig 101974, S. 403.

⁵ Vgl. dazu (mit breiter Literaturangabe) A. Plack, Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral. München 31968; R. W. Leonhardt, Wer wirft den ersten Stein. München 1969, S. 154.

⁶ Auf diesen Aspekt in der Literatur macht vor allem aufmerksam J. Duss-von-Wendt, Die Ehe in Diagnosen und Prognose – in Gegenwart und Zukunft. In: »Ehe« 7 (1970), S. 2.

enschaft. Hinsichtlich des Verhältnisses von Konsens und Vollzug auch vor der Eheschließung wird der Vollzug nicht mehr als ausschließlich der Ehe vorbehalten angesehen. Folgende Tendenzen zeichnen sich ab:

– *totale Ablehnung* der Institution Ehe in ihren sozialen, öffentlichen und rechtlichen Bezügen. Die personale Gemeinschaft des Lebens und der Liebe hat rein privaten Charakter als Intimgemeinschaft der Partner.

– *stufenweise Institutionalisierung* der Partnerbeziehung. Die Notwendigkeit der Institutionalisierung wird grundsätzlich anerkannt, aber die Institution Ehe entsteht nicht punktuell mit dem Faktum des Vertrages und Vollzuges (*ratum et consummatum*), sondern sie ist ein Prozeß, der lange vor der Eheschließung beginnt. Konstitutives Element der Gemeinschaft des Lebens ist die Gemeinschaft der Liebe. Der Prozeß führt über verschiedene Vorformen der Ehe von Einübungsfreundschaften nach der Pubertät über Verhältnisfreundschaften in der Adoleszenz und Verlobtenpartnerschaften vor der Eheschließung zur Vollform der Ehe.

– geheime »*Notehen*« bei grundsätzlicher Anerkennung der Institution. Studenten oder ältere Leute leben, bedingt durch materielle oder soziale Notlagen, in geheimen »*Notehen*«. Für diese Notsituation wird der soziale und öffentliche Bezug ihrer Lebensgemeinschaft suspendiert⁷.

Bezüglich des Verhältnisses von *Eheinstitution und Ehefähigkeit* machen Anthropologie, Psychologie und Soziologie darauf aufmerksam, daß in der Gegenwart der Prozeß der »*Personwerdung*« und der Befähigung zu einer ganzheitlichen personalen Zusage (*actus graviter humanus*) an den Partner durch viele äußere und innere Faktoren erschwert oder verzögert wird. Junge Menschen, die früh eine Ehe eingehen, sind vielfach nicht in der Lage, die Tragweite ihrer Entscheidung zu überschauen. Vielfach ist ihre frühe Ehe eine Flucht aus der elterlichen Wohnung oder Suche nach Geborgenheit und sexueller Erfüllung in einer hypersexualisierten Welt. Die überaus hohe Scheidungsquote gerade bei Jungem scheint diese Feststellung zu bestätigen. Nach geltendem kirchlichen Recht ist aber eine unauflösliche Ehe entstanden, eine feste Institution, die der menschlichen Willkür entzogen ist. Hier geraten nach Auffassung vieler die menschenwürdige Sicht der personalen Ehe und die institutionelle Sicht des Ehebandes in eine unerträgliche Spannung⁸.

Nach – auch heute – ziemlich allgemeiner Überzeugung ist die Ehe eine grundsätzlich auf Dauer angelegte Gemeinschaft des Lebens. Immer häufiger jedoch werden Einwände gegen die *Unauflöslichkeit* der Ehe vorgebracht.

⁷ Näheres zum Ganzen vgl. bei E. Ell, *Dynamische Sexualmoral*. Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, S. 134 f.; ähnlich auch G. N. Groeger, *Vorformen der Ehe*. In: »Ehe« 7 (1970), S. 24 f.

⁸ Näheres dazu bei B. Häring, *Fragen zur christlichen Ehe*. In: *Theologie der Gegenwart* 20 (1977), S. 133 f.; E. Schillebeeckx, *Die christliche Ehe und die Realität völliger Ehezerüttung*. In: P. J. M. Huizing, *Für eine neue kirchliche Eheordnung*. Düsseldorf 1975, S. 57 f.

Ehedauer bis zum Tod erscheint als Zielgebot, nicht aber als Erfüllungsgebot, nicht als äußeres Gesetz der Institution, sondern als freie Entscheidung der Ehepartner. Das Ideal der lebenslangen Ehegemeinschaft wird zwar als erstrebenswertes Ziel angesehen, aber wenn eine Ehe innerlich zerrüttet, zerbrochen oder »gestorben« ist, muß nach verbreiteter Überzeugung die Chance zu einem neuen Anfang in einer zweiten Ehe offen bleiben. Auch die hohen Scheidungsquoten scheinen darauf hinzudeuten, daß sich hinsichtlich der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe ein Überzeugungswandel vollzieht⁹.

2. Argumente aus dem Bereich von Theologie und Pastoral

Exegetische Forschung und theologische Reflexion über die Frage der *Unauflöslichkeit* der Ehe verweisen darauf, daß die Kirche sich grundsätzlich an das Wort des Herrn (Mk 10, 6–9; Lk 16, 18) gebunden weiß, die Ehe als »im Glauben« zu lebende Treuebindung der Ehegatten zu verkünden. Aber bereits die frühe Kirche wußte sich – als in der geschichtlichen Wirklichkeit ihrer Zeit lebend – angefragt, unterschiedlichen Verhältnissen in den Gemeinden und in konkreten Situationen der Christen dadurch Rechnung zu tragen, daß sie in Interpretationen und pastoral-praktischen Regelungen der von Jesus verkündeten Radikalforderung approximativ zu entsprechen suchte (Mt 5, 32; 19, 9; 1 Kor 7, 12–16).

Heutige Argumente gegen die in der katholischen Kirche tradierte Auffassung von der Unauflöslichkeit der Ehe sehen in der geltenden kirchlichen Interpretation der biblischen Botschaft einen ungeschichtlichen Legalismus, in dem das von Jesus prophetisch verkündete Ideal der Treuebindung zum starren Gesetz der Institution gemacht worden sei. In dieser Lehre sei die Ehe ein soziales Institut mit inneren, vorgegebenen Gesetzmäßigkeiten, das denjenigen, der in sie eintritt, in legalistischer Weise lebenslang bindet.

Ein Überdenken der geltenden katholischen Auffassung über die Unauflöslichkeit der Ehe wird unter den heute veränderten Verhältnissen für dringend notwendig erachtet und vor allem hinsichtlich folgender Punkte erwartet:

– hinsichtlich der Interpretation der Texte zum Scheidungsverbot und zur Eheauflösung in der Hl. Schrift (Mk 10, 1–12; Mt 19, 1–9; 5, 31 f.; Lk 16, 18; 1 Kor 7, 10–16). Hierbei sei von der Weisung der Hl. Schrift auszugehen, die sowohl das unbedingte Nein Jesu zur Scheidung (Mk, Lk) als auch das bedingte Ja der apostolischen Kirche zur Eheauflösung (Mt, Paulus) kennt. Die Radikalforderung Jesu dürfe nicht als Gesetz der Institution auf-

⁹ Da die Literatur auch nur eines Sprachraumes zu dieser Frage beinahe unübersehbar geworden ist, sei auf die einschlägigen bekannten Werke verwiesen.

gefaßt werden, sondern als Anruf zu treuer Liebe »im Glauben«; die Mat-täusklauseln, die nicht ursprüngliches Wort Jesu, aber auch nicht späterer Einschub, sondern »mattäische« Ausnahmeregelungen seien, und die paulini-sche Aussage im Korintherbrief seien bereits Anwendungen des Herrenwor-tes auf konkrete Situationen, lebensnahe Interpretationen des Herrenwortes. Wie die Tradition sich befugt sah, weitere Anwendungen auf geschichtliche Situationen zu finden (Privilegium »Petrinum«, Konsentstheorie, Eheauflö-sung bei Nichtvollzug oder bei Klostereintritt), so habe auch heute die Kir-che die Aufgabe, unter heutigen Verhältnissen und unter Berücksichtigung unterschiedlicher Entwicklungen in den einzelnen Kulturen weitere Ausdeu-tungen und Konkretisierungen zu finden.

– hinsichtlich des Verhältnisses der Entwicklung in der lateinischen Kirche bis hin zum Grundsatz des CIC (can. 1118), wonach nur das *matrimonium ratum et consummatum* als unauflöslich gilt, zur (von der lateinischen Kirche nicht als illegitim verurteilten) Entwicklung in den Ostkirchen, deren prakti-sche »Lösung« auf den Weg der *oikonomia* als *locus theologicus* anzusehen sei. Da die katholische Auffassung von der Unauflösbarkeit der geschlosse-nen und vollzogenen Ehe wohl eine *propositio fidei proxima*, nicht aber ein unmittelbar definierter Glaubenssatz sei, könne die Kirche das Prinzip der *oikonomia* in dem Sinne anwenden, daß sie einer Zweitehe kein juristisches Veto in den Weg lege.

– hinsichtlich des Charakters der Ehe als personaler Gattengemeinschaft und als sozialer Institution. Hier sei der Akzent auf die personale Sicht zu legen, auf das ehekonstitutive Element der Liebe und auf die Gattengemein-schaft als »gelebte Treue«. Diese auf personaler Liebe gründende Ehe sei in stärkerem Maße gefährdet als die frühere Ehe in der vorindustriellen Gesell-schaft. Nicht nur der physische Tod, sondern auch der Tod der Liebe und das Zerbrechen der Treue, der »moralische Tod« scheidet heute viele Ehen. Manche halten in solchen Fällen eine sakramentale Zweitehe für möglich. An-dere sehen eine solche Zweitehe als wirkliche Ehe an, meinen aber, daß die Kirche mit der Ablehnung der kirchlichen Bestätigung eine gewisse Distanz zu solchen Ehen wahren solle. Wieder andere halten an der Gültigkeit der ersten Ehe fest, erwarten aber von der Kirche für die Zweitehe die Zulassung der Gatten unter bestimmten Voraussetzungen zu den Sakramenten.

– hinsichtlich der Sakramentalität der christlichen Ehe. Im tradierten Sa-kramentsverständnis komme mit der *Identifizierung von Sakrament und Vertrag* ein institutionalistisches Denken zum Zuge, das die religiösen, per-sonalen und im eigentlichen Sinne sakramentalen Elemente der christlichen Ehe nur unzureichend in den Blick nehme. Im Rechtsakt (Ehevertrag) sei vom personalen Glauben der Ehepartner nicht die Rede. Nach geltender Lehre genüge allein das Getauftsein als notwendige und hinreichende Bedin-gung. Auch bleibe in dieser Lehre die im Sakrament begründete Institution

außerhalb des personalen Bundes. Die Eigenschaften der Sakramentsinstitution seien objektiv, aber sie seien nicht näherer Ausdruck einer der Liebesbegegnung als solcher innewohnenden Sinnhaftigkeit. Vom heutigen Sakramentsverständnis her können nur solche Ehen sakramentale Ehen sein, die wirklich »im Glauben« gelebt werden. Das Getauftsein allein genüge nicht. Wo der Glaube fehle, da sei auch nicht von Sakramentalität die Rede; und wo in der Ehe der eine Partner (oder auch beide) den Glauben verliere oder sich von ihm lossage, da sei auch kein Sakrament mehr vorhanden, so daß im Sinne des Paulinischen Privilegs (»zum Frieden berufen«) der gläubige Teil »nicht gebunden« sei¹⁰.

In der gegenwärtigen Diskussion über das kirchliche Eherecht bestehen an der Notwendigkeit einer gewissen kirchlichen Disziplin kaum Zweifel. Erhebliche Bedenken und Einwände richten sich jedoch gegen die Notwendigkeit einer beinahe perfekten kirchlichen Rechtsordnung, gegen Begründung und Umfang des kirchlich rechtlichen Kompetenzanspruchs und gegen die kirchliche Rechtsprechung und Prozeßordnung. Hinter diesen Einwänden stehen zum einen grundsätzliche Bedenken gegen das Recht und seine Anwendung in der Kirche, und zum andern die Sorge um eine Erdrückung oder Verdrängung der personalen und religiösen Bezüge der Ehegemeinschaft durch institutionelle Elemente.

Ein Haupteinwand richtet sich gegen den bis heute vertretenen Anspruch der Kirche, in eigener und ausschließlicher Vollmacht (*potestate propria et exclusiva*) Ehehindernisse aufzustellen und jene Angelegenheiten rechtlich zu regeln, die das Eheband betreffen. Unter Hinweis auf die historische Entwicklung des kanonischen Eherechts wird betont, daß die Kirche im ersten Jahrtausend die weltliche Ehegesetzgebung respektiert und selber nur Richtlinien ethischer Natur gegeben habe. Erst im 11. und 12. Jahrhundert habe die Kirche die ausschließliche Zuständigkeit in der Jurisdiktion usurpiert und eine eigene Rechtslehre und Rechtsprechung entwickelt, die in den folgenden Jahrhunderten noch weiter ausgebaut wurde. Sie diene vor allem der Sicherung und dem Schutz der Institution Ehe, folge aber nicht per se oder wesentlich aus ihrer Sakramentsauffassung. In der säkularisierten Welt von heute müsse die Kirche dieses usurpierte Recht wieder aufgeben, es der weltlichen Obrigkeit überlassen und sich auf eine *Kirchendisziplin* beschränken, die allein von ethischen und religiösen Motivationen getragen sei. Die Kirche sei nicht eine Anstalt des Rechts, sondern des Glaubens und des Glaubenslebens. Die Regelung irdischer und zeitlicher Aspekte falle in den legitimen Kompetenzbereich des Staates.

Besondere Einwände beziehen sich auf den Umfang des Kirchenrechts und auf Einzelprobleme:

¹⁰ Anstelle weiterer Literatur vgl. zum Ganzen E. Schillebeeckx, a. a. O., S. 41–43.

– von den einen auf den Vorwurf einer zu starken materialen Ausweitung des kanonischen Eherechts, die zu fragwürdigen Praktiken und Widersprüchen wie auch zu einer unangemessenen Verrechtlichung und institutionalistischen Sicht der Ehe führe: in der Verrechtlichung des biblischen Ehescheidungsverbot; in der Auslegung und Ausweitung der kirchlichen Vollmacht zur Eheauflösung über das *Privilegium Paulinum* hinaus bis zur Auflösung von »Naturehen«, unter Rückgriff auf die *plenitudo apostolicae potestatis* (bzw. *plena auctoritas apostolica vel potestas vicaria seu ministerialis*) zur *solutio matrimonii in favorem fidei*; in der institutionalistischen und rein punktuellen Sicht des Ehevollzugs; in der Bestimmung des Verhältnisses von Taufe und Ehesakrament; in der Aufstellung von Ehehindernissen, deren Umfang weit über den Rahmen des für die Kirchendisziplin Notwendigen hinausgeht; in der Identifizierung von Vertrag und Sakrament; in Dauer und Verfahrensweise der kirchlichen Eheprozeßordnung, in der einseitig juristischen und institutionellen Momenten der Vorzug gegeben wird.

– von anderen auf den Vorwurf einer zu starken Einengung der kirchlichen Kompetenz und der Scheidungsgründe vor allem in der Frage der Auflösung sakramental geschlossener Ehen. Ausgehend von dem Grundsatz (CIC can. 1118): »Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest«, stellen manche folgende Fragen: ist die *potestas* der Kirche möglicherweise nicht nur eine *potestas humana*, sondern eine *potestas divina*, so daß eine sakramentale Ehe zwar nicht *potestate humana*, wohl aber *potestate divina* aufgelöst werden kann? – Kennt die Primatsverheißung »quodcumque solveris super terram« (Mt 16) überhaupt eine Einschränkung? – Erstreckt sich die Aussage »nulla causa, praeterquam morte« möglicherweise nicht nur auf den physischen Tod, sondern auch auf den »Tod der Liebe« oder den »Tod der Ehe« bei totalem Zerbrechen der ehelichen Gemeinschaft? – Ist die Aussage über die Nichtkompetenz zur Auflösung sakramentaler Ehen »dissolvi – non – potest« möglicherweise nur eine disziplinäre Bestimmung, die geändert werden kann, wenn sich in der Kirche das – bisher noch fehlende, aber möglicherweise verborgene – Bewußtsein durchsetzt, daß die Kirche alle Ehen auflösen kann, auch die sakramentalen?

– auf die kirchliche Formpflicht. Manche Autoren erwarten über die bereits getroffenen oder für die Neuordnung des Eherechts vorgesehenen Ordnungen hinaus eine Abänderung des geltenden Rechts in der Weise, daß es den Ehepartnern überlassen bleiben sollte, eine zivile oder eine kirchliche Eheschließung zu wählen.

– auf die unbefriedigende Regelung der Zulassung Geschiedener und Wiederverheirateter zu den Sakramenten. Die Aussagen des CIC (can. 2356, 855, 856) und das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre vom 11. 4. 1973 und dessen amtliche Interpretation vom 21. 3. 1975 erscheinen

vielen Seelsorgern als unzureichend. Wegen der regional unterschiedlichen Bedeutung dieses Problems wird, sofern eine gesamtkirchliche Neuordnung nicht möglich ist, die Erlaubnis zu regionalen Regelungen erwartet. Theologische und pastorale Überlegungen zur Klärung der Frage liegen aus mehreren Sprachgebieten vor.

– auf die kirchenrechtliche Umschreibung des Wesensinhaltes des Ehevertrages, der (CIC can. 1081, § 2) darin besteht, daß die Partner sich gegenseitig das ausschließliche Recht auf den Leib geben und zwar in Hinordnung auf jene Akte, die per se zur Hervorbringung von Nachkommenschaft geeignet sind. Diese Sicht sei ganz dem generativen und institutionellen Denken verhaftet und bringe in keiner Weise das ganzheitliche Verständnis der Ehe zum Ausdruck.

Mit der Infragestellung der Institution Ehe oder der Ehe als Institution, wozu hier nur eine Auswahl von Kritiken und Einwänden vorgelegt werden kann, sieht sich die Kirche der Gegenwart zu einer Neubesinnung aufgerufen, in der die berechtigten Wünsche nach einer klareren Verhältnisbestimmung der institutionellen und der personalen Seite der Ehe aufzunehmen und im Lichte des Evangeliums zu klären sind. Hierbei wird die Kirche – als in und aus Geschichte lebend – in Lehre und Pastoral zwar niemals ein abschließendes Stadium erreichen können, aber sie vermag, unter Aufrechterhaltung des als unaufgebar Erkannten und Gelebten, nach weiterführenden Antworten zu suchen, in denen die Botschaft des Evangeliums für unsere Zeit deutlicher zum Ausdruck kommt. Hierfür bieten theologische Reflexion und kirchliche Aussagen der Gegenwart bereits bedeutende Ansätze.

II. HEUTIGE ANSÄTZE ZU EINER WANDLUNG IN DER EHEAUFFASSUNG

1. Die anthropologischen Grundlagen des Wandels

In der Anthropologie der Gegenwart vollzieht sich hinsichtlich der Eheauffassung ein umfassender Wandel von einem vorwiegend institutionellen zu einem mehr personalen Eheverständnis. Auf dem Hintergrund sozialer und ökonomischer Wandlungen und unter Einbeziehung empirischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse entwickelt sich – in kritischer Auseinandersetzung mit der tradierten Sexual- und Eheauffassung – eine vertiefte Sicht von Sexualität und Ehe¹¹.

¹¹ Erste Ansätze bei H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, o. O. 1935; ders., *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*. Mainz 1965; ders., *Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit*. In: *Wort des Heils als Wort in die Zeit*. Trier 1961. Seither gibt es eine Fülle von Literatur zu diesem Thema. Vgl. vor allem die Beiträge von Rahner, Kasper, Ratzinger, Lehmann, Scherer, Wetzell.

Die anthropologische Grundlegung geht davon aus, daß Geschlechtlichkeit und Ehe den Menschen als Ganzen prägen und betreffen. Als geschlechtlich verfaßt vollziehen Mann und Frau ihr Menschsein. Deshalb steht hier immer das Ganze des Menschseins auf dem Spiel, seine Erfüllung oder Verfehlung¹². Die geschlechtliche Prägung des Menschen erweist sich als Ergänzungsbedürftigkeit und als Verwiesenheit auf das Du des Partners. Die Begegnung von Mann und Frau in der partnerschaftlichen Liebe ist die Höchstform des Dialogs von Ich und Du¹³. Diese partnerschaftliche Liebe in der totalen und dauerhaften Zusage umfaßt den ganzen Menschen und verleiht den Personen selbst, ihrem ehelichen Leben und ihrer Selbstüberschreitung in der Fruchtbarkeit als Ausdruck ihrer Liebe eine eigentümliche Würde¹⁴.

Diese Deutung von Geschlechtlichkeit und Ehe korrigiert die tradierte Sicht der Ehegüter und Ehezwecke im Hinblick auf ein Verständnis, das der Würde der Person wie der Würde der Ehe in hohem Maße entspricht. Die vorwiegend finalistische und generative Eheauffassung tritt zugunsten einer auf der Gemeinschaft der Liebe und des Lebens gründenden personalen Sicht zurück. Zugleich wird das naturalistische und physiologische Verständnis des Ehevollzuges auf seine ethische Relevanz für die Gattungsgemeinschaft und für die Familie hinterfragt und den Gatten selbst eine höhere Verantwortung für die Gestaltung des ehelichen Lebens wie auch für ihre Elternschaft zugewiesen.

Die auf der Idee der personalen Liebe und Partnerschaft gründende Sicht der Ehe und ihrer Vollzüge impliziert in keiner Weise eine Ablehnung der institutionellen Elemente der Ehe. Zwar wird in der personalen Sicht von Sexualität und Ehe eine hypertrophe Institutionalisierung zurückgewiesen, nicht aber die Institution selbst. Die Gründe dafür liegen in folgendem:

Die Überschreitung des Ich auf das Wir, der Person auf eine andere Person hat ihren Ermöglichungsgrund darin, daß Person schon immer in Gemeinschaft ist und durch sie konstituiert wird. Deshalb endet die Überschreitung der Personen auf ein Wir nicht in einer privaten Vereinzelung des Wir, sondern sie geht auf das Ganze der Gemeinschaft hin, die für die Existenz des Einzelnen wie der Wirgemeinschaft konstitutiv ist. Und weil die eheliche Wirgemeinschaft sich noch einmal fruchtbar überschreiten will auf das Wir

¹² Vgl. W. Kasper, *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie*. In: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*. Mainz 1970, S. 336 f.

¹³ Vgl. J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*. In: H. Greven etc., *Theologie der Ehe*. Regensburg 1972, S. 164.

¹⁴ So betont auch G. Scherer, *Unbedingte Treue oder Unauflöslichkeit der Ehe*. In: N. Wetzel, *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden?*, Mainz 1970, S. 223: »In Worten wie ›personale Liebe‹, ›Partnerschaft der Geschlechter‹, ›Einheit von Sexualität und Liebe‹ kommt ein anderes Seinsverständnis zum Ausdruck als in der dualistisch fundierten, vor allem auf Recht und Institution pochenden, mehr auf biologische Ehezwecke als auf Liebe gegründeten Ehe-theologie der Vergangenheit«.

im Kind hin, darum ist Ehe nicht nur eine private Intimgemeinschaft von zwei Personen, sondern sie ist angelegt auf die größere Gemeinschaft der Familie, und sie ist getragen von der sie ermöglichenden Gemeinschaft des Ganzen, das heißt, von der Gesellschaft. Personaler und sozialer Aspekt von Sexualität und Ehe stehen somit in unlösbarer Wechselbeziehung. Beide Aspekte sind je auf ihre Weise konstitutiv für die Ehe. Hier liegt der Grund dafür, daß Sexualität und Ehe offen sind für personale und soziale Normierungen und daß sie solcher Normierungen bedürfen¹⁵.

Von diesem Verständnis her ist gegen den Einwand, daß Sexualität und Ehe nicht durch Normen eingeengt werden dürfen, zu sagen, daß die Notwendigkeit einer Normierung nicht zur Frage stehen kann, wohl aber ihre Art und ihr Umfang. Die durch die Gemeinschaft zu setzenden Normen sind nicht beliebig verfügbar, sondern sie sind unter den jeweiligen historischen Bedingungen und Verhältnissen so zu regeln, daß sie der personalen Entfaltung der Einzelnen wie den Erfordernissen des Gemeinwohls entsprechen. Weiterhin müssen ethische und rechtliche Normierungen auch ermöglichen, daß Sexualität und Ehe als Ausdruck der Bezogenheit des Menschen über die Gemeinschaft hinaus auf das Absolute – den Absoluten – hin verstanden und gelebt werden können¹⁶.

In dieser Sicht von menschlicher Existenz, Sexualität und Ehe erhält auch die Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe eine vertiefte Sinndeutung. Unauflöslichkeit der Ehe wird nicht vorrangig von der Institution und vom äußeren Gesetz her gesehen, sondern von der Treue her, die nicht als etwas »von der Liebe Verschiedenes, zu ihr hinzugedacht oder neben sie gestellt werden (darf). Sie ist vielmehr die Weise, auf welche die Liebe an sich festhält und der unbedingten Akzeption Dauer verleiht«¹⁷. Deshalb gilt für das Verhältnis von personaler Treue und Institutionalität der Ehe: »Jede Vorstellung von einem objektivistisch verstandenen ›Eheband‹, das die Ehe selbst als ein objektiv vorhandenes Ding betrachtet und so die Institutionalität der Ehe, losgelöst von der personalen Grundbeziehung, metaphysisch hyposta-

¹⁵ Mit Recht betont daher K. Lehmann, Zur Sakramentalität der Ehe. In: Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen (hrsg. v. F. Henrich u. V. Eid). München 1972, S. 57: »Ebenso würde es einen Irrtum bedeuten, wenn personale Elemente nur aktualistisch, das heißt im ausschließlichen Vollzugsmoment gesehen würden, denn voll entfaltete Personalität braucht zu ihrer eigenen Verwirklichung durchaus institutionelle und sogar rechtliche Momente« Ebd., S. 62: »Dieses personal gegründete Recht, das ein institutionelles Moment zur Bewahrung wahrer Freiheit mit sich bringt . . ., ist vielleicht die Form ›reinen‹ Rechts selbst.«

¹⁶ Ähnlich urteilt J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, S. 108: »Die personale Liebe allein ist weder ehebegründend noch für sich allein ehenormierend. Sie ist es nur als vor dem Wir verantwortete, als rechtlich geordnete, und das Recht ist nur Recht, wo es als positives in Verantwortung vor der Rechtsidee selbst und damit vor der Transzendenz steht.«

¹⁷ G. Scherer, a. a. O., S. 226.

siert, zerstört das Wesen der Ehe und die unauflöbliche Spannung von Personalität und Institutionalität in ihrer Natur.«¹⁸.

2. Die theologische Deutung und Vertiefung des Wandels

In den Aussagen der Hl. Schrift zur Ehe erfährt die ganzheitliche Sicht der Ehe eine klare Bestätigung und theologische Vertiefung¹⁹.

Die Genesisberichte sprechen zwar nicht im strengen Sinne und ausdrücklich von der Ehe als Institution. Sie berichten über die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau, über ihre Beschaffenheit als Personen, als Geist und Leib, über die geschlechtlich bedingte Polarität und Anziehung, sowie über die »Ein-Fleischwerdung« und den Auftrag zur Fortpflanzung (vgl. Gen 2, 18–24; 1, 26–28). Die Grundbefindlichkeit des Menschen als Mann und Frau und die damit gegebenen Implikationen machen für ein geregeltes Zusammenleben ethische Normen und rechtliche Ordnungen erforderlich, die dem Wohl der Personen und der Gemeinschaft dienen sollen. – Israel entfaltet in seiner Geschichte eine Eheordnung, die auf der Grundlage patriarchalischer Strukturen die Ehe vorwiegend unter sozialen und institutionellen Aspekten sieht (Einbindung der Ehe in die Sippe), durch kulturbedingte Normen und Gesetze geregelt ist (Frau als Eigentum des Mannes, Polygamie, Scheidungsrecht) und eine naturalistische Sexualauffassung aufweist (Vorrang des Zeugungszwecks, Erlaubtheit außerehelicher Beziehungen für den Mann). Zwar durchdringen Jahweglaube und Bundesgedanke vereinzelt die bestehenden Strukturen (Entmythisierung und Entsakralisierung der Sexualität, Ehesymbolik bei den Propheten), aber in seiner Rechtssatzung wie in seiner Praxis bleibt Israel der generativen, finalistischen und naturalistischen Sicht verhaftet und verfehlt das Ursprungsideal der Schöpfungsordnung, wie es der Genesisbericht aufweist.

Auch im Neuen Testament wird die Institution Ehe als gesellschaftliche Wirklichkeit vorausgesetzt. Obwohl Jesus sich nicht unmittelbar auf die Ehe als Institution bezieht, sondern auf die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau und auf die Einswerdung, durchkreuzt er in einer Grundsatzaussage die patriarchal institutionalisierte Ordnung durch den Rückgriff auf das Ursprungsideal. Die unauflöbliche Einehe im Sinne eines Bundes der Personen ist insofern »Institution«, als sich aus der Zuordnung und Einfleischwerdung der Personen eine feste und bleibende Struktur ergibt; und sie ist noch einmal »Institution« im Sinne einer Einrichtung Gottes, insofern in der unver-

¹⁸ K. Lehmann, a. a. O., S. 63.

¹⁹ Auf die Hl. Schrift wird hier nur insoweit Bezug genommen, als das Verhältnis von personalen und institutionellen Momenten zur Frage steht.

brüchlichen Zuordnung der Partner auch der Wille Gottes zum Ausdruck kommt: »Von Anbeginn der Schöpfung aber schuf Gott sie als Mann und Frau. Deshalb wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, und die beiden werden ein Fleisch sein. Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen« (Mk 10, 6–9; vgl. Mt 19, 4–6). Auch in den weiteren Aussagen der Hl. Schrift wird die Ehe in einen mehr personalen Bereich hineingezogen und zudem in den Geist der christlichen Liebe aufgenommen. Als im Glauben gelebte treue Liebe ist die Ehegemeinschaft (nach dem Epheserbrief) im christlichen Heilsgeschehen verwahrt und überragt so jede andere menschliche Bindung. Die Ausdeutungen des Herrenwortes in den frühen Gemeinden (Synoptiker, Paulus) sind wohl Orientierungshilfen zur Ermöglichung der »im Glauben« zu lebenden Ehe (»im Herrn«, »zum Frieden berufen«) in unterschiedlichen Verhältnissen und Situationen, eine Art »Kirchendisziplin« als Hilfe für die Glaubenden. Ob es sich hier bereits um neue Vergesetzlichungen und Institutionalisierungen handelt, dürfte rein exegetisch kaum angemessen zu klären sein, denn unsere Kenntnisse über die Urkirche sind höchst lückenhaft, und die Interpretation der verfügbaren Texte ist zweifelhaft und strittig²⁰.

Das *Zweite Vatikanische Konzil* greift die Erkenntnisse der Gegenwart zu Sexualität und Ehe auf. Die Texte der Pastoralkonstitution sind »bewußt personalistisch und existentiell gehalten«²¹. Im Vergleich zu früheren kirchlichen Äußerungen und auch noch zum Vorbereitungstext liegt das eigentliche Gewicht deutlich auf dem Gedanken der »Würde der Ehe« als »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe«, die »durch den Ehebund, das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet wird«²². Die Ehegatten selbst begründen »durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution, und zwar auch gegenüber der Gesellschaft«²³. Hier ist nicht mehr von einer Übergabe und Annahme eines »Rechts auf den Leib in Hinordnung auf jene Akte, die per se zur Hervorbringung von Nachkommenschaft geeignet sind« (CIC, can. 1081 § 2), die Rede. Auch eine Über- und Unterordnung der Ehezwecke (vgl. CIC, can. 1013 § 1) wird nicht mehr erwähnt, und anstelle des Wortes Vertrag steht das Wort Bund²⁴. Die auf die

²⁰ Das betont mit Nachdruck R. Schnackenburg, *Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche*. In: *Ehe und Ehescheidung* (hrsg. v. F. Henrich u. V. Eid). München 1972, S. 24.

²¹ V. L. Heylen, *Die Würde der Ehe und Familie*. In: *Die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zur Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«* (hrsg. v. G. Baraúna). Salzburg 1967, S. 250.

²² GS 48.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

gegenseitige Liebe gegründete Treue bedeutet unlösliche Treue; und auch die Fruchtbarkeit der Ehe wird im Unterschied zur tradierten Lehre auf Gen 2, 28 »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei« zurückgeführt und erst im Anschluß daran die Teilnahme am schöpferischen Wirken in Gen 1, 28 »Wachset und mehret Euch« erwähnt²⁵. Alle diese Aussagen und Umstellungen sind nicht nur von peripherer Bedeutung, sondern sie sind das Ergebnis einer theologischen Werteinsicht, die in den Aussagen der Kirche erstmals in solcher Deutlichkeit vertreten sind. »Diese tiefe menschliche Sicht der ehelichen Gemeinschaft widersetzt sich jedem Dualismus, jeder schädlichen Trennung von Geist und Leib und jedem grundsätzlichen Konflikt zwischen Person und Institution.«²⁶

Auch die heutigen Versuche zu einem vertieften Verständnis der Sakramentalität der Ehe entsprechen der ganzheitlichen Sicht der Ehe. In diesem Sakramentsverständnis soll der abstrakte nachtridentinische Sakramentsbegriff überwunden werden. Dem Ganzen der Heilsgeschichte wird ein Sakramentsbegriff am besten gerecht, wenn die Sakramente als zeichenhafte Vergegenwärtigung von Wort und Werk Christi aufgefaßt werden, als Knotenpunkte menschlicher Existenz, in denen das Ganze des Menschseins eine letzte Eindeutigkeit und Bewußtheit erhält. Das Sakrament macht eine menschliche Situation als Entscheidungssituation bewußt; es qualifiziert sie eindeutig durch das Verkündigungswort des Sakraments; und es legt die Entscheidung des Menschen eindeutig fest als Entscheidung zum Glauben oder Unglauben²⁷. Von diesem Sakramentsverständnis her ist anthropologisch zu sagen, daß Ehe immer das Ganze des Menschseins meint und daß eheliche Treuebindung ein Ort möglicher Transzendenzerfahrung sein kann, in der sich eine Offenheit auf das Sakrament hin zeigt, dessen Tatsache und Bedeutung freilich nur aus der Offenbarung bekannt ist. Nach dieser Offenbarung ist die Schöpfungsordnung von der Heilsordnung umgriffen, und deshalb ist die Ehe in ihrem schöpfungsmäßigen Bestand bereits Zeichen der Treueverheißung Gottes. Wo menschliche Treue in ein unverfügbares Geheimnis hineinweist, da wird sie in das Geheimnis der größeren Treue Gottes aufgenommen. Diese eröffnet erst die Möglichkeit, die Zusage der Treue durchzuhalten. W. Kasper sieht hierin den »Grund, warum die Unauflöslichkeit und Einheit der Ehe in letzter Konsequenz erst christlich erkannt und auch nur christlich gelebt werden könne«²⁸. In Christus wird über alle Schöpfungsordnung hinaus das tiefste, nur im Glauben erfassbare Wesen der Ehe offenbar: als vergegenwärtigendes Zeichen der Treue und Liebe Gottes in Christus zu seiner Kirche. Wird also das gegenseitige Treueversprechen der Ehepart-

²⁵ Ebd., S. 50.

²⁶ V. L. Heylen, a. a. O., S. 256.

²⁷ Zum Ganzen vgl. vor allem W. Kasper, a. a. O., S. 332 ff.

²⁸ Ebd., S. 344.

ner im Glauben vollzogen, dann ist der personal freie Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, ein sakramentales Zeichen der Treuebindung Christi zur Kirche.

Aus diesem Verständnis des Ehesakraments ergibt sich zunächst einmal, daß man theologisch nicht ohne weiteres den einfachen Unterschied von »Naturehe« und *sakramentaler Ehe* machen kann²⁹. Da die Schöpfung auf Christus hin geschaffen ist, kann jede eheliche Liebe und Treue Gnadenergebnis sein. Der Unterschied zwischen einer solchen vorsakramentalen zur vollsakramentalen Ehe besteht darin, daß letzterer Gott unfehlbar seine Gnade gewährt³⁰.

Ferner ergibt sich aus diesem Verständnis des Ehesakramentes eine vertiefte Sicht nicht nur der personalen, sondern auch der sozialen und institutionellen Seite der Ehe. Wenn nämlich das im Glauben gegebene eheliche Treueversprechen ein sakramentales Zeichen der Treuebindung Christi zur Kirche ist, dann ist dieses Zeichen »erst dann in seinem vollen inneren Sinn gegeben, wenn es in irgendeiner Weise in der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit »gesetzt« worden ist. Dieser gesellschaftlich-kirchliche Bezug ist der Ehe wesentlich.«³¹ Das Eheversprechen als Übereignung an den Ehepartner wird in der Ernsthaftigkeit des Ehwillens erst dann – auch vor sich selbst – bezeugt, wenn es als Entscheidung auch offenbar wird. »Die Öffentlichkeit des Ehwillens ist also nicht bloß seine Manifestation, seine Objektivation oder die gesellschaftlich-leibliche Greifbarkeit der innersten Liebe, sondern das Ja bringt sich selbst erst in der Sichtbarmachung seines Ernstes und seiner Leibhaftigkeit zur Wirklichkeit. Die innerste Liebe konstituiert eine Ehe im vollen Sinne, wenn sie vor einem Wir verantwortet wird und sich auch in der freien Entschiedenheit ihres Willens öffentlich dem andern zusagt.«³² In dieser Sicht der Ehe, in der die Treuezusage zum Partner das sakramentale Zeichen ist, wird der Vorwurf, daß die im Sakrament begründete Institution außerhalb der Liebesbegegnung bleibe, hinfällig. Die Institution erfährt nicht das Verdikt eines von außen aufgezwungenen Gesetzes, sondern sie ist die soziale und öffentliche Dimension der personalen Treuezusage zum Partner. Die juristische Form der gesellschaftlichen Anerkennung ist von sekundärer Bedeutung³³.

²⁹ Vgl. W. Kasper, ebd.

³⁰ K. Lehmann, a. a. O., S. 65 betont, daß die Erfüllung des Anspruchs unbedingter Treue, wie er in der christlichen Eheauffassung sich bekundet, nicht »exklusiv nur in der Ehe als Sakrament möglich« sei. Es gibt eben »nicht den allzu einfachen Unterschied, der eine sakramentale Ehe dem völlig profanen Vollzug entgegengesetzt . . . Christliche Ehe wird nicht erst Gnadenergebnis dort, wo sie ein Sakrament wird. Deswegen kann auch jemand, der in einer nicht-sakramentalen Ehe lebt, diese Erfahrung der Gnade machen . . .« 66.

³¹ W. Kasper, a. a. O., S. 348.

³² K. Lehmann, a. a. O., S. 64.

³³ So Ch. Duquoc, Die Ehe heute. Liebe und Institution. In: J. David/F. Schmalz, Wie unauf löslich ist die Ehe? Aschaffenburg 1969, S. 14; W. Kasper, a. a. O., S. 249: »Hier handelt es sich

Auch die Unauflöslichkeit der Ehe als unbedingte Treue³⁴ erscheint von hier aus in einem helleren Licht. Da Ehe nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils – in theologischer Ausdeutung des Epheserbriefes – »das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche«³⁵ ist und in diesem Sakrament die unbedingte Treue Christi zu seiner Kirche zur Darstellung kommt, ist die Zusage der Partner zueinander endgültiger und unwiderrufflicher Ausdruck der Treue Gottes³⁶. Ermöglichungsgrund der unbedingten Treue ist somit letztlich der Glaube. Die Verfaßtheit der sakramentalen Ehe schließt nicht aus, daß die unbedingte Treuezusage Spannungen und Belastungen erfährt, aber diese können nicht die Entschiedenheit der Treuezusage aufheben, die ihre Hoffnung in Kreuz und Auferstehung Christi begründet weiß.

In engem Zusammenhang mit den Wandlungen im anthropologischen und theologischen Verständnis der Ehe stehen auch die heutigen Überlegungen zu einer vertieften Sicht des Rechts und der Rechtsordnung der Ehe. Die Begründung der Notwendigkeit und Reichweite des Rechts sowie einer institutionalisierten Rechtsordnung kann von mehreren Ausgangspunkten her unternommen werden.

Ein erster Versuch geht vom Konsens als dem Ja der Partner aus, das ehekonstitutiv ist. Dieses entschiedene und unbedingte Ja schließt zunächst einmal einen Widerstand gegen subjektive Einschränkungen und Bedingungen ein. Die bedingungslose und grundsätzlich bedingungsfeindliche Zusage der Partner »entprivatisiert« und »entsubjektiviert« ihre Entscheidung und »verobjektiviert« sie gewissermaßen, ohne allerdings ihren personalen Charakter zu verlieren und zu einem »objektivistischen Band« zu werden. Das gegenseitig gegebene unbedingte Ja begründet somit einen Anspruch und – im weitesten Sinne – ein Recht und eine »Ordnung« des Rechts, eine Weise von Institutionalisation, die eine Inschutznahme und eine Entlastung und somit auch – im doppelten Sinne – eine Befreiung mit sich bringt. Die Partner sind nicht mehr frei, den Partner zu wechseln, und sie sind gleichzeitig frei zu vollerer Verwirklichung ihrer Gemeinschaft des Lebens und der Liebe. In diesem Verständnis von Recht erhält alles, was für die Ehe sinnvoll als Recht zu setzen ist, dienende Funktion. Dieses »personal gegründete Recht, das ein insti-

um positive kirchenrechtliche Normen, die nach dem Gesichtspunkt der Praktikabilität und nicht nach dem der theologischen Notwendigkeit zu beurteilen sind. Das gegenseitige Treueversprechen ist in sich und nicht erst durch eine positive kirchliche Festlegung eine zeichenhafte Größe. Wenn dieses Zeichen im Glauben an Christus gesetzt wird, dann kann ihm die Kirche gar nicht beliebig den sakramentalen Charakter absprechen.« Nach K. Lehmann, a. a. O., S. 64 kommt es bei der öffentlichen Zusage »gar nicht in erster Linie darauf an, ob diese Öffentlichkeit weltlich oder kirchlich ist«.

³⁴ Vgl. den Begriff bei K. Lehmann, a. a. O., S. 63.

³⁵ GS 48.

³⁶ Vgl. auch J. Ratzinger, a. a. O., S. 111.

tutionelles Element zur Bewahrung personaler Freiheit mit sich bringt«³⁷, muß zwar in seinen Grundzügen bleibendes Recht sein, aber es muß auch in konkreten Ausfaltungen der geschichtlichen Verfaßtheit des Menschen und der Ehe entsprechen, wobei allerdings auch klar sein dürfte, daß Recht immer begrenzt ist und niemals die ganze Wirklichkeit des menschlichen Lebens einzufangen vermag³⁸.

Ein zweiter Versuch, Recht und Rechtsordnung für die Ehe einsichtig zu machen, greift auf die Natur des Menschen selbst zurück. Menschliche Existenz hat notwendig Öffentlichkeitscharakter und trägt »sozusagen die Beziehung zu Recht und Rechtsordnung in sich«³⁹. »Des Menschen Natur ist es, nicht bloße Natur zu sein, sondern Geschichte und Recht zu haben, haben zu müssen, um »natürlich« sein zu können. Dies ist der unmittelbare anthropologische Grund, weshalb menschliche Sexualität der Ordnung durch die Recht setzende Gesellschaft unterliegt und nur als instituierte sittlich und menschlich ist; dies ist der Grund, weshalb die Sittlichkeit des Sexuellen an seine Einfügung in die Ordnungsgestalt gebunden ist, die ihr die menschliche Gemeinschaft setzt.«⁴⁰ Diese anthropologische Begründung von Sittlichkeit und Recht kann darauf verweisen, daß es auch historisch in keiner Gemeinschaft die Möglichkeit gegeben hat, »das Sexuelle und den Eros allein als Sache privater Beliebigkeit zu behandeln, sondern sie unterstehen ihrem Wesen nach sozialer Normierung«⁴¹. Das wird auch klar durch die kulturanthropologische Forschung bestätigt. Geht man von dieser anthropologischen Begründung noch einen Schritt weiter zu einer theologischen Begründung, dann ist im Lichte des Glaubens die wahre Ordnungsform der Ehe jene, die sie »aus dem Bund Gottes mit den Menschen in Jesus Christus empfangen hat«, in der »nicht mehr das Personale durch die Gemeinschaft vergewaltigt und nutzbar gemacht wird, sondern in der die Ordnung des Personalen und des Sozialen wahrhaft auf ihre innere Identität zurückgeführt werden«. Recht und Rechtsordnung gehören zum Wesen der Ehe; sie sind nicht nur Zutat⁴². Ihre konkrete Ausfaltung in der menschlichen Geschichte ist wandelbar. Die grundsätzlich zu bejahende kirchliche Kompetenz muß daher sowohl die Grundgestalt des »Glaubensrechts« als auch die historischen Notwendigkeiten für eine moderne Neuordnung des Eherechts in den Blick nehmen, wo-

³⁷ K. Lehmann, a. a. O., S. 62.

³⁸ Vgl. dazu auch J. G. Gerhartz, Grundfragen kirchlicher Ehereform. In: Zum Thema Ehescheidung, S. 93.

³⁹ J. Ratzinger, a. a. O., S. 106.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. J. Ratzinger, a. a. O., S. 107. dazu die kritischen und weiterführenden Bemerkungen von J. G. Gerhartz, a. a. O., S. 93, der meint, man dürfe nicht nur a priori vorgehen, sondern müsse auch die Erfahrung und Geschichtlichkeit des Menschen und der Wandlungen der Ehe einbeziehen.

bei auch die Verschiebungen im Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Kompetenz zu beachten sind.

III. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN ZUR KIRCHLICHEN EHELEHRE

Das heute weit verbreitete Unbehagen an der geltenden kirchlichen Ehelehre basiert weithin auf einer fundamentalen Erweiterung und Vertiefung humanwissenschaftlicher und theologischer Erkenntnisse über den Menschen, über seine geschlechtliche Verfaßtheit, über seine geschichtlich sich wandelnde Stellung in Gemeinschaft und Welt, sowie über seine Beziehung zu Gott.

Im Lichte dieser Erkenntnis, aber auch zum Teil aus ideologischen Gründen oder falschen Einstellungen werden gegen die kirchliche Lehre in zunehmendem Maße Vorwürfe und Einwände laut, die der Kirche in Lehre und Praxis irrige Auffassungen oder eine zu geringe Flexibilität vorhalten.

Die Einwände richten sich im einzelnen:

- gegen die kirchliche Sexual- und Eheethik als finalistisch, naturalistisch und physizistisch;
- gegen die Interpretation der biblischen Botschaft über die Ehe als untheologisch, ahistorisch und inhuman;
- gegen die kirchliche Fixierung des Eherechts als institutionalistisch, legalistisch und kasuistisch.

Theologische Reflexionen über die menschliche Geschlechtlichkeit und über Ehe und Familie leiten in der Gegenwart auf eine Sexual- und Eheauffassung hin, in der, im Lichte heutiger wissenschaftlicher Erkenntnisse und auf der Grundlage des christlichen Glaubensverständnisses, die personale Seite stärker in den Blick genommen und die Eheinstitution als soziale und öffentliche Dimension der personalen Treuezusage zum Partner gesehen wird.

Von dieser, auch in der biblischen Botschaft fundierten Verhältnisbestimmung von Person und Institution her sind die Einwände und Vorwürfe gegen die kirchliche Sexual- und Eheethik, gegen die tradierte Sakramentsauffassung und gegen das geltende Eherecht zu beleuchten und zu prüfen. Die Kirche weiß sich aufgerufen, eine Lehre und pastorale Praxis zu entwickeln, in der zwischen Person und Institution in der Ehe wohl ein Spannungsverhältnis besteht, nicht aber ein unüberbrückbares Hindernis, ein Gegensatz oder eine einseitige Betonung.

Für die kirchliche Lehre und Verkündigung ergeben sich aus dem gewandelten Verhältnis von personalen und institutionellen Elementen in Ehe und Familie konkrete Aufgaben, von denen hier nur einige zur Sprache kommen sollen.

(1). Strukturen und Normen von Sexualität und Ehe sind weder subjektivistisch beliebig verfügbar noch institutionalistisch absolut unwandelbar, son-

dern sie sind in kulturell unterschiedlichen und sich wandelnden sozialen und ökonomischen Verhältnissen in Hinblick auf ein wachsendes Maß an Humanisierung zu transformieren. Christliche Sexual- und Eheethik kann deshalb nicht darauf verzichten, auf der Grundlage anthropologischer und theologischer Erkenntnisse über die menschliche Geschlechtlichkeit sowie über die Ehe als partnerschaftlichen Bund und als Institution auch für die Gegenwart Normen zu finden und zu begründen, die im Licht der von Gott eingerichteten und als bleibend erkannten Grundstrukturen (Zweigeschlechtlichkeit, Polarität, Ich-Du-Bezug, Sozialbeziehung) und unter Berücksichtigung kulturanthropologischer Entwicklungen konkrete Orientierungshilfen für eine menschenwürdige Gestaltung des Sexual- und Ehelebens sind. In kritischer Distanz zu einseitig institutionalistischen wie zu privatistischen Tendenzen in Vergangenheit und Gegenwart muß die christliche Ethik darum bemüht sein, legalistische wie permissive Moralanschauungen durch Aufweis positiver Gehalte und Motivierungen zu überwinden. Das Verständnis der christlichen Ehe als Gemeinschaft des Lebens und der Liebe (Einheit, Unauflöslichkeit), die in der gegenseitigen Schenkung auf die Schaffung neuen Lebens als Frucht der Geschlechtsgemeinschaft verwiesen ist, und die als solche auch in der menschlichen Gesellschaft und in der Kirche zu bezeugen ist, bildet die Grundlage für die Findung und Begründung von konkreten Verhaltensnormen, die als überzeugend angenommen und gelebt werden können.

(2). Bezüglich der Lehre und der Lehrbevollmächtigung über die Ehe weist die exegetische Forschung übereinstimmend darauf hin, daß die Hl. Schrift keine geschlossene Lehre über die Ehe bietet. Einmütigkeit besteht aber auch darüber, daß in der Exegese von Einzelaussagen der Hl. Schrift zur Auflösung von Ehen bei den Autoren unterschiedliche und zum Teil entgegengesetzte Auffassungen vertreten werden, so daß ein Konsens nicht zu erwarten ist. Trotz dieser Unterschiede in der Interpretation von Einzelaussagen der Schrift weist die Exegese in einer Zusammenschau der biblischen Aussagen auf folgende Gegebenheiten hin: auf die gottgegründete Verfaßtheit und Zuordnung von Mann und Frau; auf ihre Einswerdung als Geschlechts- und Lebensgemeinschaft; und auf Weisungen und Ordnungen, die das Zuordnungsverhältnis von Mann und Frau (im allgemeinen und in unterschiedlichen Verhältnissen und Situationen) im Licht des Glaubens regeln sollen (Scheidungsverbot, Mattäusklausel, Paulinische Anordnungen). Diese Weisungen und Ordnungen sind bereits das Ergebnis einer Interpretationsgeschichte in der Urkirche. – Die lateinische Kirche weiß sich bis in die Gegenwart bevollmächtigt, die Schrift authentisch zu interpretieren und in der Frage der Eheauflösung einen Weg zu beschreiten, der weit über das *Privilegium Paulinum* hinausführt und heute nur die sakramentale und als solche vollzogene Ehe von ihrer Kompetenz zur Auflösung von Ehen ausschließt.

Die Begründung der kirchlichen Vollmacht bis hin zur Eheauflösung »in favorem fidei«, für die es in der Hl. Schrift keinen ausdrücklichen Hinweis gibt, ist theologisch noch weithin ungeklärt. Eine dogmatische Erklärung der Kirche über die Grundlegung und die Grenzen ihrer Gewalt zur Auflösung von Ehen gibt es bisher nicht⁴³. Erklärungsversuche, die sich auf die Primatsverheißung (Mt 16, 19), auf die »plenitudo apostolicae potestatis« und auf die »potestas vicaria seu ministerialis« als Begründung für die Eheauflösung »in favorem fidei« stützen, müßten deren Vereinbarkeit mit dem unbedingten Nein des Herrn zur Ehescheidung aufweisen und außerdem klarmachen können, in welchem Sinne von einer »plena« potestas die Rede sein kann, wenn die sakramentalen Ehen ausdrücklich aus dieser plena potestas ausgeschlossen werden. Die vorgesehene Neuordnung des Eherechts sieht sich hinsichtlich dieses Problems vor zwei Aufgaben gestellt: vor eine theologische Grundlegung der kirchlichen Vollmacht, die wohl in den verschiedenen Weisen der Eheauflösung als eine umfassende kirchliche Vollmacht zu deuten ist, und vor die Herbeiführung einer einheitlichen und eindeutigen Verwendung der verschiedenen Weisen kirchlicher Eheauflösung⁴⁴.

Bezüglich der kirchlichen und staatlichen Kompetenz zur Regelung von Eheangelegenheiten ist nach geltendem kirchlichen Recht (CIC, can. 1016) der Staat lediglich für die Ordnung der bürgerlichen Rechtsfolgen der Ehe zuständig. Viele moderne Staaten haben durch Einführung der obligatorischen Zivilehe aber ihren eigenständigen Zuständigkeitsbereich deutlich erweitert auf den Erlaß aller Rechtsvorschriften über Voraussetzungen, Wirkungen und Bestand der Ehe. Die katholische Kirche hält ihrerseits den Anspruch aufrecht, die materiellen und formellen Voraussetzungen der Ehe unter Christen durch ihre Rechtsordnung festzulegen. Obwohl in der Neuordnung des Kirchenrechts eine Änderung der bisherigen kirchlichen Haltung nicht vorgesehen zu sein scheint, kann die Kirche nach dem Abbau der heftigen Konfrontation zwischen Staat und Kirche die Situation unbefangener bedenken⁴⁵. Theologische Überlegungen über das Verhältnis von Vertrag und Sakrament können in einer vertieften Sicht der tradierten Lehre von der

⁴³ Vgl. dazu (mit umfangreicher Literaturverarbeitung) A. Hopfenbeck, Privilegium Petrinum. Eine rechtssprachliche und rechtsbegriffliche Untersuchung (Münchener Theol. Studien, Kanonist. Abt., Bd. 35). St. Ottilien 1976, S. 201.

⁴⁴ Vgl. die Ansätze zu einem einheitlichen Sprachgebrauch in den Vorschlägen zur Neuordnung des CIC in den Schemata von 1973 und 1975, die den sonst häufig verwendeten Begriff »Privilegium Petrinum« nicht mehr vorsehen und von »solutio matrimonii in favorem fidei« sprechen. Dazu wäre eine theologische Begründung der Kompetenz zu dieser Eheauflösung dringend erforderlich. Zum Ganzen vgl. auch A. Hopfenbeck, a. a. O., S. 111, der meint, die heutige Tendenz gehe hinsichtlich der Vollmacht mehr auf eine »potestas vicaria« hin.

⁴⁵ Die Neuordnung des CIC, can. 101 erkennt dem Staat wohl nur wie der CIC die »competentia circa mere civiles matrimonii effectus« zu. Vgl. zum Ganzen D. Pirson, Art. »Eherecht«. In: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (hrsg. v. E. Friesenhahn u. U. Scheuner, in Verb. m. J. List), Bd. 2. Berlin 1975, S. 750.

Identität zwischen Vertrag und Sakrament aufzeigen, daß hier nicht eine spannungslose Identität besteht, sondern ein differenziertes Spannungsverhältnis, das dem in der Ehe gegebenen Ineinander von Schöpfungs- und Einlösungswirklichkeit entspricht⁴⁶. Rechtliche Überlegungen können stärker die unterschiedlichen Fundamente und Voraussetzungen des kirchlichen und des staatlichen Rechtsbereiches in den Blick nehmen. Kirchliches Recht ist nicht Bestandteil der vom Staat gesetzten Rechtsordnung, sondern es ist eigenes Recht. Es geht von der unverfügbaren Sinnggebung der Ehe aus, bezieht sich auf die konstitutiven Elemente der Ehe und legt deshalb besonderes Gewicht auf die Voraussetzungen der Ehe und der Eheschließungsform. Das staatliche Recht ist im Unterschied zum kirchlichen Recht nicht konstitutiv für das Wesen der Ehe, sondern es hat die Aufgabe, die Ehe als wesentliches Element sozialer Beziehung zu ordnen. Es regelt deshalb die Voraussetzungen der Ehe und die Eheschließungsform nur sehr knapp, während es besonderes Gewicht auf die Rechtssicherheit und die Rechtsklarheit legen muß. – Von dieser Sicht her dürfte sich heute eine sinnvolle Relation der beiden Rechtskreise gewinnen lassen, die freilich Konflikte in einzelnen Rechtsbereichen (z. B. im Scheidungsrecht) nicht ausschließt. Aus pastoralen Gründen dürfte sich trotz grundsätzlicher Möglichkeit einer Einführung der fakultativen Zivilehe eine solche Regelung nicht empfehlen, da sie auf die Dauer zu einer Verwirrung der Gläubigen und zu einer säkularisierten Sicht der Ehe führen würde.

(3). Eine Reform des kirchlichen Eherechts muß beachten, daß sie erstens das heutige theologische Verständnis der Ehe in die Rechtssatzungen einbringt; daß sie zweitens die lebendige Wirklichkeit der Ehe nicht institutionalistisch erdrückt, sondern in ihrer dienenden Funktion sichtbar wird; und daß drittens die Rechtsnormen als das verstanden werden, was sie immer nur sein und bieten können, nämlich als Rahmen von Vorschriften und Anordnungen, mit deren Hilfe die Eheinstitution selbst wie auch der einzelne Ehebund gestützt und geschützt werden sollen. Nachdem Papst Johannes XXIII. im Jahre 1959 eine Reform des kirchlichen Eherechts angekündigt hatte und mit Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Päpstliche Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches eingesetzt worden war, liegen nun, neben dem Entwurf einer »Lex fundamentalis«, auch die Vorschläge zu den »Novi Canones de Sacramentis« mit den in »Titulus VII De Matrimonio« neu gefaßten Bestimmungen über die Ehe zur Diskussion vor.

⁴⁶ So vor allem W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe. Mainz 1977, S. 87 f.; der in der Ehe das Verhältnis von Schöpfungs- und Heilswirklichkeit analog dem christologischen Prinzip als »unvermischt und ungetrennt« bestimmt sieht und meint, daß unter dieser Voraussetzung bürgerliche und kirchliche Trauung in ihrer Unterscheidung wie in ihrer Zuordnung »die Mehrdimensionalität des einen Eheabschlusses zum Ausdruck bringen« können.

Eine abschließende Würdigung der vorgelegten Canones ist beim gegenwärtigen Diskussionsstand noch nicht möglich. Es lassen sich aber bereits einige Tendenzen aufzeigen, die über das bisherige Eherecht hinausgehen.

Die wohl tiefgreifendste Änderung ist darin zu sehen, daß die bisherige Umschreibung der wesentlichen Ehezwecke (Hauptzweck: Fortpflanzung; Nebenzwecke: gegenseitige Hilfe und Ordnung des Geschlechtstriebe) entfällt und an deren Stelle eine Definition tritt, die im wesentlichen der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht. Der neue can. 243 umschreibt die Ehe als (innige) Vereinigung des ganzen Lebens zwischen einem Mann und einer Frau, die durch ihre Eigenart auf die Fortpflanzung und Erziehung von Kindern gerichtet ist.

Das gewandelte Eheverständnis kommt auch in den Aussagen über den Konsens zum Ausdruck. Während CIC, can. 1081 § 2 erklärt: »Der Ehekonsens ist ein Willensakt, wodurch jeder der beiden Partner das Recht auf den Leib (*ius in corpus*) übergibt und empfängt mit Rücksicht auf jene Akte, die an sich zur Erzeugung von Nachkommenschaft geeignet sind«, umschreibt das neue Eherecht in can. 295 § 2 den Konsens so: »Der Ehekonsens ist ein willentliches Einverständnis, durch das Mann und Frau durch einen Bund miteinander eine bleibende und Dritte ausschließende Gemeinschaft ehelichen Lebens konstituieren, die durch ihre Eigenart auf die Zeugung und Erziehung von Kindern gerichtet ist.«

Eine weitere tiefgreifende Änderung sieht das neue Eherecht in der Neuregelung der Ebehindernisse vor. Den Bischofskonferenzen wird die Aufstellung der aufschiebenden und trennenden Ebehindernisse für ihr Gebiet zugesprochen. Damit wird die bisher streng gewährte Rechtseinheit im Eherecht aufgelockert.

Ferner sollen rein kirchliche Ebehindernisse nur für diejenigen gelten, die in der katholischen Kirche getauft sind oder nach ihrer Taufe in ihr aufgenommen wurden und nicht durch eine formelle Erklärung die Kirche verlassen haben (can. 263).

Konsequenterweise legt das neue Eherecht dann auch fest, daß zur Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform alle in der katholischen Kirche getauften oder zu ihr bekehrten Christen verpflichtet sind, nicht aber Katholiken, die sich formell oder notorisch von ihr losgesagt haben (can. 319 § 1). Mit dieser Regelung soll bezweckt werden, daß abgefallene Katholiken auch außerhalb der Kirche eine gültige Ehe schließen können, zumal sie in der Regel zu einer kirchlichen Eheschließung nicht bereit sind.

Weitere Äußerungen betreffen Einzelbestimmungen wie die Abschaffung von Hindernissen niederen Grades (Blutsverwandschaft im dritten Grad der Seitenlinie, öffentliche Ehrbarkeit im zweiten Grad, geistliche Verwandtschaft, Verbrechen in den bisherigen beiden ersten Formen); ferner die Ge-

lücke, die Trauungsvollmacht und einige Konsensmängel (Geisteskrankheit, schwere sexuelle Störungen, arglistige Täuschung).

Substanz und Struktur des bisher geltenden Eherechts werden durch diese neue Konzeption nicht verändert. Auch werden wichtige Grundlinien, die in der Ehedefinition angedeutet sind, nur sehr vorsichtig ausgezogen. Die Revision des Eherechts ist nur ein erster Schritt. Weitere Schritte scheinen beim gegenwärtigen Stand der theologischen und kirchenrechtlichen Diskussion nicht für opportun gehalten zu werden. Aber wenigstens ein Anfang ist gemacht.