

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN

VON

PROFESSOREN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN

*K. A. Fink, F. Stier, K. H. Schelkle, A. Auer, H. Haag, H. Küng, M. Seckler,
R. Reinhardt, W. Kasper, H. J. Vogt, N. Greinacher, W. Korff, G. Lohfink,
L. Oeing-Hanhoff, W. Bartholomäus, B. Lang*

158. Jahrgang 1978

ERICH WEWEL VERLAG · MÜNCHEN

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

Inhalt des Jahrgangs 1978

I. ABHANDLUNGEN

<i>Bartholomäus, W.</i> , Christsein lernen von Anfang an	192-207
<i>Bartholomäus, W.</i> , Vermittlung zentraler Inhalte des Glaubens im Religions- unterricht	294-307
<i>Blank, J.</i> , Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu	163-177
<i>Ganoczy, A.</i> , Wesen und Wandelbarkeit der Ortskirche	2- 14
<i>Geerlings, W.</i> , Augustinus und sein Bistum	27- 35
<i>Greinacher, N.</i> , Das Bistum als Verwirklichung der Kirche	50- 61
<i>Klein, L.</i> , Jerusalem – eine theologische Provokation	82- 91
<i>Knaupp, K.</i> , Aufgaben einer Bistumsleitung heute	62- 70
<i>Korff, W.</i> , Christliches Eheverständnis auf dem Prüfstand?	121-138
<i>Lang, B.</i> , Ernst Bloch als Leser des Alten Testaments	110-120
<i>Mayer, C.</i> , Zum Wandel des schöpfungstheologischen Denkens in der katholi- schen Dogmatik	267-285
<i>Neuser, H.</i> , Lernen durch Erfahrung und Handeln	178-192
<i>Paul, E.</i> , Lernorte des Christseins	208-217
<i>Reinhardt, R.</i> , Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz	36- 50
<i>Reinhardt, R.</i> , Die Diözese Rottenburg 1828-1978	243-256
<i>Schelkle, K. H.</i> , Im Leib oder außer des Leibes. Paulus als Mystiker	285-293
<i>Seckler, M.</i> , Johann Sebastian Drey und die Theologie	92-109
<i>Seckler, M.</i> , Tradition als Überlieferung des Lebens	256-267
<i>Vogt, H. J.</i> , Ignatius von Antiochien über den Bischof und seine Gemeinde	15- 27

II. FORSCHUNGSBERICHTE UND KRITIK

<i>Neumann, J.</i> , Das Bistum Ermland und das Dritte Reich	228-232
<i>Sanders, W.</i> , Futurologie auf christlich: Beten für die Kommenden	218-227

III. DOKUMENTE

Ehrenpromotionen	308-309
----------------------------	---------

IV. DIE SEITE DER HERAUSGEBER

<i>Auer, A.</i> , Laici ante portas?	310-311
<i>Kasper, W.</i> , Ist der Papst kein Bischof?	71- 73
<i>Korff, W.</i> , Elterliche Gewalt oder elterliches Sorgerecht?	233-234
<i>Oeing-Hanhoff, L.</i> , Sind die Engel römisch-katholisch?	139-141

V. LITERATURUMSCHAU

1. Berichte

<i>Olejarz M./Reinhardt, R.</i> , Kirchenhistorische Literatur aus Polen	312-313
<i>Reinhardt, R.</i> , Neuere Literatur zur Konziliengeschichte	235-237

2. Besprochene Schriften

<i>Annen, F.</i> , Heil für die Heiden	<i>Schelkle</i>	144-145
<i>Bäumer, R.</i> , Hrsg., Die Entwicklung des Konziliarismus	<i>Reinhardt</i>	235-236
Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner- Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation	<i>Reinhardt</i>	149
<i>Bühner, J. A.</i> , Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium	<i>Schelkle</i>	315
<i>Ernst, W. u. a.</i> , Hrsg., Dienst der Vermittlung	<i>Schilson</i>	151-152
<i>Fornberg, T.</i> , An Early Church in a Pluralistic Society	<i>Schelkle</i>	144
<i>Goppelt, L.</i> , Der erste Petrusbrief	<i>Schelkle</i>	314-315
<i>Grabner-Haider, A.</i> , Hrsg., Praktisches Bibellexikon 21977	<i>Lang</i>	237
<i>Guardini, R.</i> , Die Existenz des Christen Theologische Briefe an einen Freund	<i>Seckler</i>	150-151
<i>Krumwiede, H. W.</i> , Geschichte des Christentums III	<i>Reinhardt</i>	148-149
<i>Łach, St. — Filipiak, M.</i> , Hrsg., Królestwo Boze w Piśmie św	<i>Haag</i>	142-143
<i>Lausberg, H.</i> , Der Hymnus »Ave maris stella«	<i>Reinhardt</i>	149-150
<i>Rechowicz, M.</i> , Dzieje teologii katolickiej p polsce	<i>Olejarz/ Reinhardt</i>	312-313
<i>Reifferscheid, G.</i> , Das Bistum Ermland und das Dritte Reich	<i>Neumann</i>	228-232
<i>Schedl, C.</i> , Rufer des Heils in heilloser Zeit	<i>Lang</i>	142
<i>Schwaiger, G.</i> , Päpstlicher Primat und Autorität der Allg. Konzilien im Spiegel der Geschichte	<i>Reinhardt</i>	236
<i>Smolinsky, H.</i> , Domenico de' Domenichi	<i>Reinhardt</i>	236-237
<i>Staudenmaier, F. A.</i> , Frühe Aufsätze und Rezensionen (1828- 1834)	<i>Rief</i>	145-148
<i>Studia kościelno-historyczne, Bd. II</i>	<i>Olejarz/ Reinhardt</i>	312-313

Urkundenregesten zur Geschichte des Juliusspitals in Würzburg 1576–1849	<i>Reinhardt</i>	148
Verbum 1934–1939. Pismo i środowisko	<i>Olejarz/ Reinhardt</i>	312–313
<i>Westermann, C.</i> , Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II	<i>Haag</i>	143
<i>Wojtyska, H. D.</i> , Papiestwo – Polska 1548–1563	<i>Olejarz/ Reinhardt</i>	312–313
<i>Zeißner, W.</i> , Altkirchliche Kräfte in Bamberg unter Bischof Weigand von Redwitz	<i>Reinhardt</i>	314

Schriftleitung: Prof. Dr. Alfons Auer und Prof. Dr. Hermann Josef Vogt
Kath.-theol. Seminar, Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen (Neckar)

Für eigene Beiträge zeichnet der jeweilige Mitherausgeber verantwortlich

Verlag: Erich Wewel Verlag, München, Anzinger Straße 1 · Druck: Manz AG, Dillingen-Donau
Manuskripte (in maschinengeschriebener Fertigung) und Besprechungsexemplare
werden an die Schriftleitung erbeten

Versand und Zahlungsverkehr, Anzeigenverwaltung: Erich Wewel Verlag, München

Christliches Eheverständnis auf dem Prüfstand?

*Theologisch-ethische Überlegungen zum neuen Eherecht**

WILHELM KORFF

Ordnungen haben ihre eigene Schwerkraft und ihr eigenes anthropologisches Gefälle. Weder lassen sie sich leicht gegen den Willen der Menschen verändern, noch auch lassen sie sich leicht gegen den Willen der Menschen aufrechterhalten. Als unmittelbar praxisbezogene Handlungsregulative berühren sie ja nicht nur den Verstand, sondern ebenso auch den Willen und das ihn tragende menschliche Emotions- und Interessengefüge. Unter dieser Voraussetzung aber muß der Mensch jede Veränderung moralisch eingeübter Ordnungen, solange sie von ihm als angemessen und wahr angesehen werden, zugleich als ein Eingriff in seinen eigenen psychischen und sozialen Lebensaufbau empfinden. Das, was seinem Handeln Halt, Orientierung und Architektur gibt, was ihn emotional prägt, sicher macht und von Entscheidungsüberdruck entlastet, sieht er durch solche willkürlich anmutende Veränderung in Frage gestellt, ja durch sie gegebenenfalls das Humane selbst bedroht, je elementarer die Lebensbereiche sind, auf die Ordnungsveränderung zielt. Dies zeigt sich nirgends deutlicher, als in der mit der Reform des § 218 plötzlich einsetzenden und bis heute ungebrochen anhaltenden Grundwertediskussion, eine Diskussion, der auch die hier zu erörternde Thematik wesentlich zuzuordnen ist. Denn auch hier, in der Kontroverse um das neue Eherecht, geht es um eine elementare Frage des Humanen, nämlich um das grundlegende Ordnungsverständnis der auf Lebensgemeinschaft zielenden Beziehung der Geschlechter zueinander, der man neuen rechtlichen Ausdruck zu verschaffen sucht. Dabei wird man freilich umgekehrt nicht von vornherein ausschließen dürfen, daß solche rechtliche Neugestaltung ihrerseits von der Intention bestimmt ist, eben diesem grundlegenden Ordnungsverständnis bessere und humanere Geltung zu verschaffen. Zeigt sich doch generell, daß gerade das Recht, dem als solchem die Funktion zukommt, das Miteinander der Menschen von außen zu regeln und so entscheidend an der Entfaltung und am Gelingen menschlichen Lebens mitzuwirken, sich mit der Festschreibung seiner je besonderen konkret geschichtlichen Ausgestaltungen gegebenenfalls auch gegen dieses Leben richten kann, so daß es — soll es sich nicht in sein Gegenteil verkehren und so gleichsam tödliche Wirkung haben und zum Kains-Instrument werden — unter Umständen tiefgreifender Veränderungen und Reformen bedarf. Von Heinrich Zille stammt das Wort: »Man kann einen Menschen mit einer Woh-

* Vortrag an der Katholischen Akademie Bayern vom 5. 6. 1977.

nung genau so töten wie mit einer Axt.« Gesellschaftliche Eigentumsordnungen – um dieses Beispiel zu nehmen – von denen her sich überhaupt erst konkret bestimmt, was jeweils als Eigentumsdelikt, als Diebstahl oder Raub zu betrachten ist, können ihrerseits unter gegebenen Umständen ganz und gar ungerecht werden und das Leben von Menschen aufs schwerste beeinträchtigen. Dasselbe kann sogar, wie etwa die Sabbatkritik Jesu zeigt, von religiösen Ordnungen gelten: »Der Sabbat ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch des Sabbat wegen.« Eben dies aber wird man dann auch im Hinblick auf die Eheordnungen nicht ausschließen dürfen. Von da her sehen wir uns also wiederum auf die als solche metarechtliche Frage nach dem Wesentlichen von Ehe, nach ihrem Grundwert zurückverwiesen.

Zur Auslegung von Grundwerten

Suchen wir sonach im Bedenken dessen, was die einen mit dieser neuen Rechtschöpfung als Hoffnung auf fortschrittlichere, dem Menschen gerechter werdende Lösung begrüßen, die andern hingegen mit tiefem Mißtrauen als Schleifung letzter Bastionen betrachten, nach dem zu fragen, was Ehe als Grundwert, d. h. als wesenhaft humane und in ihrer Heilsdimension offenbarungsgeschichtlich erschlossene Beziehungswirklichkeit der Geschlechter zueinander sein will und sein soll.

Hier zunächst eine hermeneutische Vorüberlegung, die das Fragen nach Grundwerten generell betrifft. Soll der Begriff ›Grundwerte‹ überhaupt einen Sinn haben, so setzt dies voraus, daß es sich um solche Werte handelt, die, wenngleich dem Menschen erst im Laufe der Geschichte zugewachsen, einmal erkannt, irreversible, durchdauernde, unbedingte Geltung beanspruchen. Die Frage nach den Grundwerten stellt sich sonach als Frage nach dem Unbedingten im Bedingten, dem Absoluten im Relativen, dem Immerwährenden im Strom des Geschichtlichen. Wie aber läßt sich das eine vom andern scheiden? Verfügen wir über ein Instrumentarium, dieses Bleibende von Grundwerten unmittelbar freizulegen, so wie etwa ein Chirurg mit seinem Skalpell die inneren Organe des Menschen freizulegen vermag? Der geeignete Weg ist gewiß nicht der, solch überzeitlich Sein-Sollendes im empirischen Nachweis seiner allgemein menschlichen Verbreitung sicherzustellen und es so gleichsam im Subtraktionsverfahren gegenüber allem bloß Zeitbedingten abzugrenzen. Das Ergebnis wäre in der Tat weit weniger als ein Minimum dessen, was wir heute als unerläßliche Bedingungen des Humanen betrachten. Aber auch der Rekurs auf eine der spekulativen Vernunft unmittelbar zugänglich geglaubte bleibend-gleiche menschliche Wesensnatur wird hier wenig hilfreich sein. Denn wenn es wahr ist, daß der Mensch von Natur Kulturwesen ist, dann kann es menschliche Natur auch immer nur als sozio-kulturell vermittelte, artikulierte und interpretierte Natur geben, dann kann also das Eigentliche der *natura humana*, das also, was sich dem Menschen als bleibend Wesentliches, unbedingt Sein-Sollendes

zu erkennen gibt, nur im Prozeß einer ständigen Interpretation seiner kulturellen Ausformungen erfahren werden. Es kann sich aber dann demzufolge auch nirgends in der Weise eines definitiven, aller weiteren geschichtlichen Artikulation entzogenen »An-Sich« zeigen, als eine Wahrheit also, die sich als handhabbares Konstrukt jeder weiteren Diskussion verweigert. Hier gilt im Grunde, was Josef Ratzinger in seinem ersten Interview als neuer Erzbischof von München-Freising zur Frage nach dem Beständigen und Bleibenden bemerkt, nämlich, daß es »Wesentliches gibt, das bleibt und den einzelnen Formen Sinn gibt und daß andererseits unser menschliches Leben und damit der Ausdruck des Immerwährenden sich ändert«¹. Soll also im Rahmen unserer Thematik, in der nach dem Wesentlichen von Ehe gefragt ist, dieses Wesentliche ansichtig werden, so wird man auch christliches Eheverständnis nicht als eine endgültig ausformulierte, geschichtslose Größe nehmen dürfen, die keine weitere vertiefende Konkretion mehr zuließe. Umgekehrt wird man dann aber zugleich auch die Frage stellen müssen, welche moralischen Leitvorstellungen im Prozeß neuzeitlicher Eheauffassungen wirksam sind und welche tragende Leitidee der heutigen profanen Rechtsgestaltung der Ehe zugrunde liegt, um so ermessen zu können, was darin humanen Fortschritt oder gegebenenfalls auch Verfall signalisiert.

Heutiges Eheverständnis / Ehe als Partnerschaft

Im gegenwärtigen Eheverständnis — um hierauf zunächst einzugehen — zeichnet sich deutlich folgende Leitidee ab: Die Umakzentuierung der entscheidenden ehetragenden Gesetzlichkeiten von der rechtlichen auf die moralische, von der institutionellen auf die »personale« Ebene. Ehe steht unter dem Stichwort »Partnerschaft«. Partnerschaft, wie sie heute geübt wird, ist ein Verhältnis der gegenseitigen Anerkennung. Die Partner sind prinzipiell, von äußeren sozialen Zwängen abgesehen, frei zu entscheiden, was sie einander sein und bedeuten wollen².

Damit aber verliert zugleich zunehmend jene Leitvorstellung an Überzeugungskraft, der für das bisherige Verständnis von Ehe tragende Bedeutung zukam: Hinsichtlich der Ordnung der Ehe steht alles fest, mit Ausnahme der Wahl der Partner. Mann und Frau sehen sich heute eben nicht mehr einfachhin als jene fest umrissenen Wesen, deren Verhältnis zueinander sich in eindeutigen, durchprogrammierten, von Natur und Gesellschaft fest umrissenen Zwecken ausdrückt, als genau korrelierende, nach übergreifenden Gesetzen einander zugepaßte Hälften, so als ob sich gleichsam Struktur zu Struktur fügt: »Sie müssen sich vielmehr über den Sinn und den Inhalt ihrer Beziehung frei verständigen. Sie müssen besprechen,

1. Die Welt v. 28. 5. 77, Nr. 123, 5.

2. Vgl. H. Ringeling, Die biblische Begründung der Monogamie, in: Zeitschrift für Evang. Ethik 10 (1966) 100.

aus welchen Motiven ihre Verbindung zustande kommen soll. Die Ehe ist die Folge partnerschaftlicher Übereinkunft.«³ Was aber auch immer im einzelnen die begründenden Motive und Zwecke sein mögen, sie müssen qualitativ zum Ausdruck der liebenden, verantwortenden Sorge um den anderen werden, wenn dessen Person nicht mißachtet und das Verhältnis zueinander human bleiben soll. Das aber bedeutet zugleich, daß faktisch mehr investiert werden muß, als die primären Motive, seien sie nun sexueller, erotischer, geistiger, leistungsmäßiger oder auch ökonomischer Art, im Prozeß der Partnerwahl hergeben. Gerade Ehe als Partnerschaft, als personale Beziehung und somit als Subjekt-Subjekt-Beziehung setzt voraus, daß man bereit ist, sich auf das Unvorhersehbare, Nichtverrechenbare, die Inkommensurabilität des anderen einzulassen. Nur so wird man seiner Würde gerecht. Es ist dieser Gedanke der konsequenten Sicherung der personalen Würde eben auch und gerade im Verhältnis der Eheleute zueinander, der es nicht zuläßt, den andern als Objekt zu behandeln. Dahinter will auch der Gesetzgeber keinesfalls zurück, ohne bereits human Erreichtes zu vertun und überwundenen innerehelichen Entfremdungsformen erneut Vorschub zu leisten.

Die neue Rechtsgestaltung

Dieses heutige Eheverständnis in seinem wesentlich dialogischen, partnerschaftlichen, personalen Charakter hat aber nun zur Folge, daß die bürgerliche Rechtsgesellschaft zunehmend den Anspruch aufgibt, in die innere Ehestruktur selbst hineinzueregieren. Schon nach den bisherigen Bestimmungen des BGB stellt sich Ehe als ein ausschließlich zwischen den Ehegatten existierendes privat- und personenrechtliches Verhältnis dar⁴. Unter dieser Voraussetzung ist sie somit kein überpersonalen Zwecken dienendes Gliedverhältnis innerhalb vorgegebener übergeordneter Gemeinschaften (wie Großfamilie, Sippe, Kirche, Staat) — also kein Verbandsteilverhältnis in übergreifenden Herrschaftsstrukturen. Eben dies würde heutiger freiheitlicher Rechtsauffassung widersprechen. Das neue Ehegesetz versteht Ehe zwar ausdrücklich als eine auf Lebenszeit geschlossene Gemeinschaft, als einen Lebensbund, verzichtet aber darauf, auf ihre inhaltlichen Ausgestaltungen und Zielsetzungen Einfluß zu nehmen und die sogenannten Ehwirkungen näher zu bestimmen. Festgehalten wird lediglich, was sich aus dem Wesen von Ehe als Geschlechtsgemeinschaft unmittelbar ergibt und was schon die alte Fassung § 1353 I 2 BGB als Norm setzt, nämlich daß die Ehegatten einander zur ehelichen Lebensgemeinschaft verpflichtet sind. Hierzu kommentiert Diederichsen: »Nach der Vorstellung des Gesetzgebers sind die allgemeinen Ehwirkungen privatautonomer

3. H. Ringeling, ebd.

4. Vgl. E. Wolf, Artikel Eherecht I, in: Evangelisches Staatslexikon. Berlin 1966, 339.

Gestaltungsbereich der Eheleute, der ihnen nicht nur zur freien Verfügung steht, sondern von ihnen auch selbständig ausgefüllt werden muß; »die Ehegatten bleiben gehalten, ihre freiwillig übernommenen und nicht erzwingbaren Pflichten in der Ehe zu erfüllen, wenn die Ehe auf Dauer Bestand haben soll« (BT-Dr 7/650, S. 95). Können sie sich über irgendeinen Punkt nicht einigen, bleibt als ultima ratio nur die Scheidung der Ehe. Andererseits wird betont, daß gegenüber dem geltenden Recht keine Änderungen eintreten sollen (so der Rechtsausschuß BT-Dr 7/4361, S. 7). So wird man wie bisher aus § 1353 I 2 BGB n. F. schließen müssen, daß die Ehe Geschlechtsgemeinschaft ist und die Ehegatten einander zum ehelichen Verkehr in Zuneigung und ohne daß Gleichgültigkeit oder Widerwillen zur Schau getragen wird, verpflichtet sind, ebenso zur ehelichen Treue (so ausdrücklich der Rechtsausschuß, BT-Dr 7/4361, S. 7), und zwar unabhängig davon, daß der Ehebruch als absoluter Scheidungsgrund abgeschafft ist. Die Familienplanung und ihre Modalitäten (Wahl der Konzeptionsverhütungsmaßnahmen) sind grundsätzlich Angelegenheit beider Ehegatten⁵. Damit aber wird deutlich, daß hier Ehe in ihrer rechtlichen Grundkonstitution nicht *a limine* als Fortpflanzungsinstitut akzentuiert ist. Der Wille zum Kind wird in die freie Verantwortung der Partner gestellt. Erst recht gibt es keine, die spezifisch geschlechtlichen Beziehungen bestimmende Normen. Gänzlich abgebaut ist auch das aus dem patriarchalischen Erbe überkommene Über- und Unterordnungsverhältnis von Mann und Frau. Schon 1953 wurden die §§ 1354 BGB (Entscheidungsrecht des Mannes über die das gemeinschaftliche Eheleben betreffende Fragen) und 1634 BGB (Stichentscheid des Vaters bei Meinungsverschiedenheiten der Eltern) abgeändert. Im neuen Ehegesetz wird jetzt auch das Leitbild der Hausfrauen-Ehe, wie es in § 1356 1 BGB normiert war, beseitigt. Ebenfalls besteht bereits seit 1. Januar 1977 das Recht, in beiderseitigem Einvernehmen den gemeinsamen Gatten- bzw. Familiennamen zu bestimmen.

Von nicht minder weitreichender Konsequenz sind die neuen Bestimmungen über die Ehescheidung. Schon das Reichspersonenstandsgesetz von 1875, das die obligatorische Zivilehe einführte, hatte erstmals auch katholischen Eheleuten die Möglichkeit der Scheidung eröffnet. Allerdings blieb im Scheidungsrecht das Schuldprinzip konstitutiv. Für die Scheidung mußte der Nachweis einer Schuld erbracht werden. Vom Grundansatz des neuzeitlichen Eheverständnisses als eines wesentlich sittlichen Verhältnisses und eben damit auf der rechtlichen Ebene als eines *individuellen* Vertragsverhältnisses blieb hier eine Inkonsequenz. Der Gesetzgeber blieb damit zugleich immer noch letzte Beurteilungsinstantz des inneren sittlichen Zuordnungsverhältnisses der Eheleute. Das mögliche Schuldigwerden der Partner aneinander als Scheidungsgrund blieb Gegenstand entnervender Prüfungen. An Stelle des Schuldprinzips tritt nun das Zerrüttungsprinzip mit dem unmittelbaren Nachweis, daß die Lebensgemeinschaft der Ehegatten nicht mehr be-

5. Neue Juristische Wochenschrift 30 (1977) 217–223, 218.

steht und erwartungsgemäß nicht mehr wiederhergestellt werden kann⁶. Die Rechtsgesellschaft begnügt sich sonach mit der Feststellung, daß eine Ehe ihr Ende gefunden hat, daß sie gescheitert ist, daß sie zunichte geworden ist. Mit dem Übergang vom Schuldprinzip zum Zerrüttungsprinzip im Falle der Ehescheidung bekundet die Rechtsgesellschaft letztlich ihr Eingeständnis, die moralischen Bindungskräfte in Wahrheit überhaupt nicht bis ins letzte mit *rechtlichen* Mitteln verwalten zu können ohne sich ihrerseits an den Scheiternden möglicherweise nochmals schuldig zu machen. Das zuinnerst Strukturierende der Ehe, das was sie von sich aus überhaupt erst möglich und lebbar macht, was sie also letztlich trägt, nämlich ihre *moralische* Bindungskraft, wird aus der Zuständigkeit der Gesellschaft entlassen. Die Gesellschaft erkennt sich außerstande, die moralisch bedingten Ursachen für das mögliche Scheitern einer Ehe rechtlich zu verantworten⁷. Der Rechtsschutz, den die Gesellschaft dennoch auch weiterhin der Ehe zukommen läßt, beschränkt sich lediglich auf die Verhinderung von Schuldeskalationen, die als Folge einer Ehescheidung die Partner selbst und mehr noch ihre Kinder treffen können⁸.

Das bedeutet jedoch nicht, daß darin am Ende zugleich auch der Gedanke der Unauflöslichkeit der Ehe als *moralisches Prinzip* preisgegeben wäre, sondern lediglich dies, daß der die Unauflöslichkeit der ehelichen Gemeinschaft tragende und ermöglichende innere sittliche Wille zur unbedingten Treue, mit den Mitteln des Rechts weder bewirkt noch begriffen werden kann, d. h. im bürgerlich-rechtlichen Eheverständnis wird das Unverrechenbare in der Partnerschaftsbeziehung Ehe, dasjenige also, was allein aus der Kraft des moralischen Willens getragen und respektiert werden kann, auf die Würde der Person und ihren rechtlichen Schutz reduziert. Gerade damit aber werden die Partner *rechtlich* in die Moralität der Subjekt-Subjekt-Beziehung freigesetzt. Eben deshalb verzichtet der Gesetzgeber ja darauf,

6. Hier bleibt freilich anzumerken, daß auch ein auf dem Schuldprinzip basierendes Scheidungsrecht nicht die jeweilige Schuld als solche, sondern erst die daraus resultierende Zerrüttung zur Grundlage der Scheidung macht. Insofern bleibt also auch das Schuldprinzip seinerseits dem Zerrüttungsprinzip zugeordnet. »... alle in der empirisch-historischen Rechtswirklichkeit anerkannten, einzelnen Scheidungsgründe, gerade auch die, die auf Verschulden beruhen, (sind) letztlich nur mit der durch sie bewirkten irreparablen Zerstörung des ehelichen Verhältnisses zu legitimieren.« (Vgl. H. Dölle, Grundsätzliches zum Ehescheidungsrecht. Tübingen 1946, 25 ff.)

7. Dieser Rückzug der Gesellschaft zielt also keineswegs auf die Bestreitung von möglicher und wirklicher Schuld im Falle des Scheiterns einer Ehe, sondern ausschließlich auf die Möglichkeit einer adäquaten Aufrechenbarkeit solcher Schuld mit den Mitteln des Rechts. So auch P. Mikat (Scheidungsrechtsreform in der heutigen pluralistischen Gesellschaft, in: Religionsrechtliche Schriften. Hrsg. v. J. Listl, 2. Halbband. Berlin 1974, 1087–1142): »Wenn sich der Gesetzgeber künftig zur Preisgabe der Verschuldensscheidung entschließt, so doch darum, weil die Schuldfeststellung, die Bewertung und das Abwägen der Schuld in der scheidungsrichterlichen Praxis auf so große, wenn nicht gar unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen. Aber diese praktischen Schwierigkeiten dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß es ein Schuldigwerden gibt, unabhängig davon, ob Gesetz oder Richterspruch es kennen oder nicht« (1102).

8. Gerade hier im Bereich des Scheidungsfolgerechts sieht sich der Gesetzgeber zweifellos noch vor weitere zu lösende Aufgaben und Probleme gestellt.

die inneren Organisationsformen und Inhalte der Ehe, die sogenannten Ehwirkungen, näher zu bestimmen.

Wovon läßt sich dann aber das neue Recht unter der Voraussetzung des Zerrüttungsprinzips im Hinblick auf dasjenige, was als Bedingung der Möglichkeit von ehelicher Partnerschaft mit den Mitteln des Rechts faßbar ist, leiten? Bürgerlich-rechtliches Eheverständnis geht von dem Gedanken einer faktisch nur über konkrete Lernprozesse gehenden Verifizierbarkeit der »richtigen Wahl« aus, d. h. man geht davon aus, daß die Partner zueinander passen müssen, daß man also weder zur ehelichen Partnerschaft von außen gezwungen werden kann, noch auch daß freie Partnerwahl ein Resultat willkürlicher Entscheidung der einzelnen ist. Der Gedanke der richtigen Wahl und damit der empirischen Verrechenbarkeit aber schließt die Möglichkeit des Irrtums ein, mit der Konsequenz, daß bei verfehlter Entscheidung der Weg zur Wahl eines neuen Partners offen bleiben muß. Letztlich steht also hinter dem Gesamtkonzept die Absicht, rechtlich abzusichern, daß dem Menschen eine grundsätzliche Chance echter Partnerschaft als Subjekt-Subjekt-Beziehung auch im Falle des Scheiterns möglich bleibt.

Christliches Eheverständnis

Suchen wir nun dieses Eheverständnis vom christlichen Verständnis der Ehe aus zu beleuchten. Wenn hier der Gedanke der Unauflöslichkeit der Ehe Kernstück der Lehre ist, das nicht preisgegeben werden darf, und zwar nicht preisgegeben werden darf um des Menschen willen, so scheint mir der letzte Grund hierfür in folgendem zu liegen: Christliches Eheverständnis bleibt von der Einsicht in eine letzte *Unverrechenbarkeit* jeglicher Partnerwahl geleitet, eine Unverrechenbarkeit, die als solche nur durch den unbedingten Willen zur Treue überbrückt werden kann. Es gibt nicht *den* Partner. Partnerschaft, die sich nicht letztlich aus einer Liebe vollzieht und begreift, wie sie etwa Paulus im Hohen Lied der Liebe im Korintherbrief beschreibt, einer Liebe, die sich nicht erbittern läßt, die langmütig ist und nichts nachträgt, die alles glaubt, alles hofft, alles duldet, bleibt Stückwerk und wird im Grunde die Tiefe ihrer eigenen Möglichkeiten verfehlen. Erst solche Liebe erreicht die ganze Wirklichkeit des andern. Menschliche Beziehung als humane Beziehung gewinnt nur dort ihre eigentliche Wirkkraft, wo der eine dem andern prinzipiell mehr ist, als eine Summe von Eigenschaften, die ihn faszinieren und eine Summe von Leistungen, die ihm Respekt abnötigen. Das aber bedeutet jetzt: christliches Eheverständnis geht von der Unverrechenbarkeit, von der Inkommensurabilität in aller partnerschaftlichen Beziehung aus und sucht umgekehrt nun das Verrechenbare, also das Objekthafte in aller Beziehung, in dieses Unverrechenbare zu integrieren, es ihm zuzuordnen und von ihm her auszulegen.

In der Tat zielen gerade die zentralen Aussagen Jesu über die Ehe auf die Her-

ausstellung jenes Unverrechenbaren menschlicher Bindung, die, soll sie gelingen, keinen Vorbehalt, kein Kalkül, keine einseitigen Vorteilssicherungen verträgt. Dabei wird unmittelbar deutlich, daß es ihm hier auch nicht in erster Linie um eine spezielle Ethik der geschlechtlichen Beziehungen, also um die Aufstellung einer spezifischen Sexualmoral geht, sondern vielmehr um eine fundamentale Ethik der Beziehung der Geschlechter zueinander. Es ist bemerkenswert, daß Jesus in seinen entscheidenden Aussagen über die Ehe (Mk 10, 1–12, Mt 5, 31 f.; 19, 1–10, Lk 16, 16–18) nicht auf den Fruchtbarkeitsauftrag Gen 1, 28 Bezug nimmt, sondern ausschließlich auf jene Genesistexte, die die Zweigeschlechtlichkeit und Zusammengehörigkeit von Mann und Frau betonen: »Vom Beginn der Schöpfung an hat Gott ›sie als Mann und Frau geschaffen‹ (Gen 1, 27). ›Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen; die zwei werden ein Fleisch sein‹ (Gen 2, 24). Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden« (Mk 10, 6–9). Was hier im Ein-Fleisch-Werden geschieht, ist eine neue, Gegenseitigkeit konstituierende Blutsverwandtschaft. Jesus wendet sich mit diesem Logion scharf gegen die geltende jüdische Rechtspraxis, die ausschließlich dem Ehemann das Recht zugestand, seine Frau zu entlassen und ihr den Scheidebrief auszustellen. Gegen das jüdische Scheidungsrecht nimmt er Partei für die Frau und befreit damit die Beziehung der Geschlechter von »legalisierter männlicher Willkür«⁹.

Erst Jesus macht sonach vollen Ernst mit der Gegenseitigkeit in der Ehe, indem er erstmalig Ehebruch aus der personal begriffenen Beziehung deutet. Ehebruch ist nicht mehr nur Ausbruch der Frau aus einer Bindung, in der sie Besitz des Mannes ist und auch nicht mehr nur dort gegeben, wo der Mann in eine andere Ehe und damit in ein fremdes Besitzverhältnis einbricht. Der Mann kann vielmehr auch seine eigene Ehe brechen. Jesus bestimmt die bisher rechtlich abgesicherte Subjekt-Objekt-Beziehung im Verhältnis des Mannes zur Frau radikal neu als eine Subjekt-Subjekt-Beziehung. »Von einer Objektposition der Frau kann hier keine Rede mehr sein«¹⁰. Konnte der Mann sich bisher relativ leicht von seiner Frau trennen, so wird jetzt auch *er* ihr gegenüber zur Treue verpflichtet. Er wird zum Ehebrecher erklärt, wenn er seine Frau entläßt, oder genauer gesagt, er ist der eigentlich Schuldige, daß die Frau, wenn sie wieder heiratet, die alte Ehe bricht (Mt 5, 32). Die Ehe wird so als Sache gegenseitiger Verbindlichkeit und Treue, als personale Gemeinschaft gesehen. In der Deutung dieses Logions konvergieren katholische wie evangelische Exegeten heute weithin. Ich zitiere hier nur den katholischen Exegeten P. Hoffmann: »Durch diese Parteinahme für die Frau deckt Jesus die Wirklichkeit menschlicher Beziehung in der Ehe auf, die vor dem Gesetz liegt und die durch Gesetze niemals ausreichend geschützt werden kann. Dieser Aufweis

9. H. Braun, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*. Stuttgart–Berlin 1969, 120.

10. H. Ringeling, a.a.O. 93.

enthält eine Forderung und Verheißung; er zeigt, was Menschen einander tatsächlich schuldig sind, aber auch welche Chance der Erfüllung ihnen gerade darin ›geboten‹ wird. Seine Stellungnahme ist insofern auch Norm und Kriterium für die Frage der Ehescheidung, vor allem aber für das Verständnis von Ehe überhaupt. Weil sie aber — herrschendes Unrecht kritisierend — die Wirklichkeit der Ehe zur Sprache bringt, kann sie nicht gesetzhaft verstanden werden. Um das Logion recht zu verstehen, ist es mit verwandten ähnlichen paradox-provokanten Aussagen zu vergleichen. Es ist sowenig Gesetz wie das Verbot des Zürnens, des Eides oder Ehebruchs im Herzen. Jesus benutzt hier wie dort die Gesetzessprache, verfremdet sie aber, um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und die Wirklichkeit der zwischenmenschlichen Beziehung aufzudecken¹¹. Worum es hier letztlich geht: Die im Liebesgebot begründete Interaktionsethik als Ethik radikaler Zwischenmenschlichkeit wird angewandt auf das Geschlechterverhältnis und wird so zur Forderung einer aus gegenseitiger Hingabe und Treuebereitschaft erwachsenen *Humanisierung* der ehelichen Beziehung. Das aber impliziert ein Dreifaches, nämlich

- einen auf Unauflöslichkeit ehelicher Gemeinschaft zielenden Bindungswillen,
- einen auf personale Gleichwertung von Mann und Frau zielenden gegenseitigen Anerkennungswillen,
- eine auf personale Integration der Geschlechtlichkeit gerichtete Liebe.

Zur Forderung der Unauflöslichkeit

Ehe ist Subjekt-Subjekt-Beziehung. Sie ist unbedingte Einheit aus Versprechen und Erwartung. Als Beziehung ist sie Zweck an sich selbst. Von daher versteht Jesus seine Aussage als unbedingte ethische Forderung, nicht jedoch als radikalisierte Rechtsbestimmung. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der Textgattung, in die er sein Verbot der Ehescheidung kleidet: in einen kasuistischen Rechtssatz, der, wie andere kasuistische Rechtssätze der Bergpredigt zeigen, verfremdet eingesetzt wird. Jesus will mit dem Rechtssatz die jüdische Verrechtlichung gerade *ad absurdum* führen. Seine Sprachintention ist prophetisch. Das bestätigt sich nochmals in den unterschiedlichen Deutungen, die die berühmte Ehebruchsklausel (Mt 5, 32 u. 19, 9) »Wer sich von seiner Frau scheidet — es sei denn bei Ehebruch —, macht, daß sie die Ehe bricht«, gefunden hat. Denn wenn die Klausel aus dem Munde Jesu selbst stammen sollte und Jesus zugleich die Forderung der Unauflöslichkeit und absoluten Treue gesetzlich verstanden wissen wollte, so hätte er mit dieser Klausel seiner eigenen Intention offensichtlich widersprochen. Handelt es sich hierbei je-

11. P. Hoffmann — V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*. Freiburg–Basel–Wien 1975, 120 f.

doch, was wahrscheinlicher ist, um einen Zusatz aus späterer Zeit, so beweist dies nur, daß von der Matthäus-Gemeinde die Unauflöslichkeitsforderung als rechtliches Wesensgesetz rezipiert wurde und von ihr die Klausel eingefügt wurde, um dem Gesetz seine unerbittliche Härte zu nehmen. Philologisch sicher falsch demgegenüber ist die heute von niemandem mehr vertretene Deutung einzelner früherer katholischer Exegeten, die das 19, 9 eingefügte *mē epí porneía* — »es sei denn bei Ehebruch« — mit »nicht einmal bei Ehebruch« übersetzten¹². Nicht ganz abwegig erscheint hingegen das von einigen protestantischen Theologen vertretene Argument, daß die Klausel nicht notwendig ein späterer Zusatz der Gemeinde sein muß. Jesus entwickelt, so wird hier argumentiert, eben keine Lehre von der Ehe als Rechtsinstitut, sondern »schärft dem Mann ein, er solle nicht grundlos handeln«¹³. Wo immer aber später das Jesus-Logion als Gesetz rezipiert wurde — und dies gilt faktisch für die Rechtspraxis aller christlichen Kirchen — führte dies zu Auslegungen und Modifizierungen um die konkrete Situation des Menschen zu berücksichtigen. Ich verweise hier nur auf das sogenannte *Privilegium Paulinum* 1 Kor 7, 15 und auf das *Privilegium Petrinum*, wie sie das heutige kanonische Recht als Scheidungsgründe mit dem Recht auf Wiederheirat vorsieht. (*Privilegium Paulinum*: Die Stelle aus dem 1. Korintherbrief betrifft den Fall, daß zwei Ungläubige heiraten und der eine Teil gläubig wird. Wenn der Ungläubige sich von seinem Ehepartner abwendet, ist nach Meinung des Apostels der Christ nicht mehr gebunden. *Privilegium Petrinum*: Dem Papst steht die Vollmacht zu, zugunsten des wahren Glaubens jede nichtsakramentale Ehe aufzulösen.) Auch das katholische Eherecht kennt sonach nicht nur die Feststellung der Nichtigkeit einer Ehe und damit ihrer Ungültigkeit von Anfang an, sondern in den genannten Fällen mit der darin zum Ausdruck kommenden eindeutigen rechtlichen Favorisierung der sakramentalen Ehe gegenüber dem nichtsakramentalen Eheband eben auch die Ehescheidung.

Solche Ausnahmeoptionen, wie sie sich unweigerlich herausbilden, wo der Unauflöslichkeitsanspruch der Ehe in die rechtliche Ebene des Kontraktes transponiert wird, ändern nun freilich nichts an der Unbedingtheit der ethischen Forderung selbst: »Die Unauflöslichkeit der Ehe ist in der Bibel keinen Augenblick fraglich. Das Scheidungsverbot gilt absolut: Gen 2, 24 und Mt 19, 3 ff. Es ist die ursprüngliche Ordnung. Die Christen sind an das gebunden, was von diesen Ursprüngen her gilt, nicht an das, was nachträglich an Behelfen eingefügt worden ist, um die Folgen menschlicher Untreue und menschlichen Versagens nicht ins Ungehemmte wachsen zu lassen . . . um der Hartherzigkeit willen«¹⁴. Unter diesem

12. Sogenannte »inklusive Deutung« vor allem vertreten von: J. N. P. Oisdingler, *Die christliche Ehe*. Schaffhausen 1852; A. Ott, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung* (NTA 3). München 1911.

13. H. Ringeling, a.a.O. 93.

14. W. Trillhaas, *Ethik*. Berlin 1959.

Aspekt gibt es in der Frage der Ehescheidung für den Christen kein »Dürfen«, kann sie nicht als ein im Sinn von Ehe möglicherweise miteingeschlossener Ausdruck des Willens Gottes oder gar als Gebot Gottes betrachtet werden. Wo immer Eheleute ihre totale Lebensgemeinschaft endgültig beenden, geschieht dies gegen den genuinen intentionalen Sinngehalt von Ehe und den sich darin manifestierenden Willen Gottes. Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Schuldigwerdens im Scheitern einer Ehe bleibt sonach für christliches Eheverständnis konstitutiv.

Eine andere Frage ist es hingegen, wie die Kirche als Glaubensgemeinschaft denen zu begegnen hat, die als Geschiedene, die wiederverheiratet 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. Gerade dieser Frage hat sich die Würzburger Synode in ihrem Beschlußpapier »Christlich gelebte Ehe und Familie« ausdrücklich gestellt. So heißt es dort: »In dieser ausgeweglosen Situation kann das Verbleiben in der neuen Bindung wegen der damit übernommenen neuen Verantwortung zur Pflicht werden.« (Nr. 3.5.2.1)

In der Beurteilung dieser Situation kam man jedoch bedauerlicherweise zu keinem Konsens. Wohl bestand bei allen Einigkeit darüber, »daß die Glaubenslehre über die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe voll gewahrt und geschützt werden muß«, und daß im Falle des Scheiterns einer Ehe »der Wille zu Buße und Wiedergutmachung in jedem Falle Voraussetzung zur möglichen Aussöhnung und Rückkehr in die volle sakramentale Gemeinschaft der Kirche ist« (ebda.). Dennoch blieb eine tiefgreifende Meinungsverschiedenheit. Sie kristallisierte sich schließlich in den beiden einander entgegenstehenden Fragen:

1. »Kann die Kirche sich zum Anspruch Christi auf Unauflöslichkeit der Ehe bekennen und zugleich einzelnen Gliedern, die in ihrer Lebenssituation gegen diesen Anspruch verstoßen, die volle *communio* im Bereich der Öffentlichkeit der Kirche, auch die Gemeinschaft der Sakramente gewähren?«

2. »Kann nicht jede Schuld Vergebung finden, und kann die Kirche dieser Vergebung nicht durch Zulassung zur *communio* der Eucharistie Rechnung tragen?« (Nr. 3.5.2.2)

Dabei wurde von den Vertretern der ersten, am Ausschluß aus der vollen sakramentalen Gemeinschaft festhaltenden Richtung folgendes geltend gemacht:

»Es kann keine Forderung christlicher Pastoral sein, was gegen eine klare Forderung Christi und der daraus abgeleiteten kirchlichen Moral verstößt. Die in einer ungültigen Ehe und in ihrem sexuellen Verhalten wie Eheleute lebenden Menschen begehen permanent Ehebruch an ihrem früheren rechtmäßigen Ehepartner und laden damit dauernd schwere Schuld auf sich.

Sie geben der Gemeinde ein öffentliches Ärgernis. Mit der Zulassung zu den Sakramenten würde die Kirche eine solche Verbindung offiziell gutheißen.

Es ist um des christlichen Ethos von der Unauflöslichkeit der Ehe willen, das die

Kirche vor den Menschen zu bezeugen hat, besser, den vielen die notwendige institutionelle Stärkung und Abstützung für den Bestand ihrer Ehe auch in Krisensituationen zu geben, als einigen, unter Schwächung des Ganzen, in ihrer Not zu helfen.

Die in einer ungültigen Ehe lebenden Christen werden damit nicht religiös und kirchlich abgeschrieben. Wie den Büßern der alten Kirche bleibt ihnen Gott in seinem Wort, in Gebet und Liturgie zugewandt. Nur die volle Eucharistiegemeinschaft in der Öffentlichkeit der Gemeinde muß ihnen verwehrt bleiben.« (Nr. 3.5.2.2.1)

Die Befürworter einer Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen führten demgegenüber an:

»Man müsse ernst machen mit der Tatsache, daß schuldhaft begangenes Unrecht bereut werden und nach der Verheißung Jesu vergeben werden kann; daß es den ehrlichen und vollen Willen zur notwendigen Wiedergutmachung auch dann geben kann, wenn an dem durch das schuldhafte Tun hervorgebrachten Zustand nichts mehr zu ändern ist, ja nichts mehr geändert werden darf.

Die faktisch bestehende neue Verbindung zwischen den Partnern wird nicht selten zu einer sittlich verpflichtenden Verbindung und dadurch zu einem das weitere sittliche Urteil und Verhalten normierenden Faktor.

Ist dies der Fall, und knüpfen die Partner ihr Sexualethos an eine als dauerhaft betrachtete und bejahte Bindung an, so unterscheidet sich das wesentlich von einer wahllosen Inanspruchnahme von Sexualität außerhalb einer am Leitbild christlicher Ehe orientierten Bindung.

Wenn jene von der Eucharistie ausgeschlossen werden, die ihre Schuld bereut und nach Kräften gutgemacht haben, jetzt aber glauben, nicht anders handeln zu dürfen, so würde Reue und Umkehr von der Gemeinde nicht ernst genommen, es würde ihnen faktisch nicht vergeben werden.

Darüber hinaus ist besonders an alle jene zu denken, die keine oder nur geringe Schuld am Scheitern ihrer ersten Ehe trifft oder die gar von der Ungültigkeit ihrer ersten Ehe überzeugt sind, dies jedoch nicht zureichend beweisen können.« (Nr. 3.5.2.2)

Wenn es auch in dieser wichtigen Frage auf der Synode zu keinem einheitlichen Votum kam, so wird man es dennoch als einen entscheidenden Fortschritt ansehen müssen, daß sich hier überhaupt erstmals eine der bisher rechtlich verbindlichen Praxis entgegenstehende und sich gewiß nicht auf schlechtere Argumente stützende Auffassung Geltung verschaffen konnte, eine Auffassung, die als solche im Rahmen des Synodenpapiers als fester Bestandteil desselben verabschiedet und veröffentlicht wurde. Hier ist ein Zeichen der Hoffnung für die Zukunft gesetzt.

Zur Forderung der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung

Jesus zielt mit seinem Logion auf personale Gegenseitigkeit. Das läßt die Vorrangstellung des Mannes gegenüber der Frau, seine patriarchalische Position fragwürdig werden. Damit ist im Prinzip der Gedanke der Gleichwertigkeit von Mann und Frau ausgesprochen, auch wenn dessen rechtliche Durchsetzung im Sinne der Gleichberechtigung vom gesamten geschichtlichen Kontext her und von der auf Moralität zielenden Grundposition Jesu her außer Betracht liegt. Sehr viel weniger entschieden kommt dies in den Deutungen der nachfolgenden apostolischen Zeit zur Geltung. Hier schlägt das patriarchalische Prinzip, wie es das gesamte Denken der Zeit beherrschte, nicht selten überdeutlich durch, wenngleich humanisiert im Sinne einer »patriarchalisch personalen Agape«¹⁵.

So 1 Kor 11, 2—16: »Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann. Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann . . . Doch im Herrn kann weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau sein.« — Ferner 1 Tim 2, 8—15: »Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, daß sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und kam zu Fall. Sie wird aber dadurch gerettet werden, daß sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt.« — Und schließlich 1 Petr 3, 1—7: »Ebenso sollt ihr Frauen euch euren Männern unterordnen, damit auch sie, falls sie dem Wort nicht gehorchen, durch das Leben ihrer Frauen ohne Worte gewonnen werden, wenn sie sehen, wie ehrfürchtig und rein ihr lebt . . . Ebenso sollt ihr Männer im Umgang mit euren Frauen rücksichtsvoll sein, denn sie sind der schwächere Teil; ehret sie, denn auch sie sind Erben der Gnade des Lebens.«

Wie fremd uns Heutigen solche Einstufung der Frau auch immer erscheinen mag, wesentlich ist, daß hier dieses als unangreifbar und verbindlich erachtete Über- und Unterordnungsverhältnis zugleich vom Gedanken der Agape, vom Verständnis christlicher Liebe her unterlaufen, personal verflüssigt und dynamisiert wird: »Ihr Männer liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat« (Eph 5, 25). Hier zeigt sich ähnliches wie bei der Behandlung der Sklavenfrage. Auch die Sklaverei wird nicht als gesellschaftliche Institution angeprangert und in Frage gestellt, sondern von innen her überholt und überwunden. »Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau. Ihr seid alle einer in Christus Jesus« (Gal 3, 27—28).

Das Verrechenbare wird in das Unverrechenbare integriert. Das Subjekt-Objekt-

15. H. Ringeling, a.a.O. 95.

Verhältnis in das Subjekt-Subjekt-Verhältnis zurückgenommen. Eben dies aber zeigt sich in den Aussagen Jesu über die Ehe noch entschiedener. Von *seiner* Grundintention her läßt sich eine theologische Infragestellung der Gleichberechtigung von Mann und Frau überhaupt nicht begründen.

Während der fünfziger Jahre gab es unter deutschen Theologen und Juristen eine heftig geführte Diskussion um die Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau in Ehe und Familie¹⁶. Diese Diskussion entzündete sich an der Tatsache, daß Art. 3 Abs. 2 des Grundgesetzes (»Männer und Frauen sind gleichberechtigt«) aufgrund der Bestimmung des Art. 117 Abs. 1 in allen Rechtsbereichen verwirklicht werden mußte. Damals suchten Theologen wie Bischöfe die überkommene Auffassung von der Vorrangstellung des Mannes mit naturrechtlichen Argumenten und mit Hilfe einer biblizistischen Interpretation von Schrifttexten zu erhärten und zu einer Glaubensfrage hochzuspielen. Die Nivellierung des Autoritätsstatus des Mannes und Vaters in Ehe und Familie, so meinte damals der Moraltheologe J. Hirschmann, sei theologisch in keiner Weise zu rechtfertigen. Faktisch würde sie »auf eine pneumatische Anarchie der christlichen, auf eine unpneumatische der nichtchristlichen Ehe hinauslaufen«¹⁷. Und der bekannte Kirchenrechtler K. Mörsdorf schrieb hierzu: »Das kirchliche Lehramt und die kanonistische Rechtslehre sehen in der hierarchischen Zuordnung der Gatten ein göttliches Grundgesetz der Ehe, das weder durch menschliche Gesetze noch durch Abreden der Vertragspartner abgeschafft oder abgeändert werden kann.«¹⁸ Auf dem Höhepunkt der Diskussion nahm dann schließlich auch die Deutsche Bischofskonferenz in verschiedenen Briefen ihres Vorsitzenden, des damaligen Kölner Erzbischofs, Kardinal Frings, an Regierung und Bundestag zu dieser Frage Stellung¹⁹.

16. Hierzu G. Reidick, Die hierarchische Struktur der Ehe. München 1953; K. Mörsdorf, Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach kanonischem Recht, in: FamRZ 1 (1954) 25 ff; ders., Die hierarchische Struktur von Ehe und Familie, in: Stimmen der Zeit 151 (1952/53) 322 ff; A. Ziegler, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Heidelberg 1958; sowie P. Mikat, Zur Problematik des natürlichen Entscheidungsrechts des Mannes in Ehe und Familie, in: FamRZ 7 (1960) 301–310.

17. P. J. Hirschmann, in: Herderkorrespondenz 7 (1953) 276–282, 280.

18. K. Mörsdorf, Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach kanonischem Recht, a.a.O. 27; ebenso auch K. Mörsdorf, in: Eichmann–Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 2. München 1958, 140. »Die Wesenseigenschaft der Einheit erschöpft sich aber nicht in der Einpaarigkeit; denn wirkliche Einheit der Ehe ist erst gegeben, wenn das für die Einheit des einen Paares grundlegende Prinzip der hierarchischen Zuordnung der Gatten als näherer Bestimmungsgrund anerkannt wird.« P. Mikat gibt hier mit Recht kritisch zu bedenken, daß sich aus einer solchen Auffassung dann aber auch zwangsläufig weitreichende und ganz neue Konsequenzen für das Gültigkeitsverständnis von Ehe ergeben würden. »Schließen z. B. die Brautleute bei Eingehung der Ehe die hierarchische Zuordnung der Gatten, also die Hauptstellung des Mannes, grundsätzlich durch positiven Vorbehalt aus, so ergibt sich die Frage, ob es dann überhaupt zum Abschluß eines gültigen Ehevertrages kommt.« (P. Mikat, Zur Problematik des natürlichen Entscheidungsrechts des Mannes in Ehe und Familie, a.a.O. 301, Anm. 3.)

19. Vgl. den zusammenfassenden Bericht von P. J. Hirschmann, a.a.O.

In Ergänzung dazu erließen die Bischöfe am 30. Januar 1953 ein gemeinsames Hirtenwort²⁰. »In aller Eindringlichkeit« wird darin erklärt, daß der Staat die »gottgegebenen Ordnungen vorfinde«²¹. Die Gleichheit an Würde und Freiheit der Person sei zwar unbestritten. Diese recht verstandene »Gleichberechtigung« schließe aber nicht aus, »daß rechtliche Unterschiede in der Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie bestehen. Solche Unterschiede sind in den natürlichen Wesenseigenschaften von Mann und Frau begründet«. Unter zusätzlicher Heranziehung des Gedankens, daß jede Gemeinschaft einer Autorität bedürfe, wird dann unmittelbar erklärt: »Wer grundsätzlich die Verantwortung des Mannes und Vaters als Haupt der Ehefrau und der Familie leugnet, stellt sich in Gegensatz zum Evangelium und zur Lehre der Kirche.« Diese Lehre von der Autorität des Mannes entspricht der Schöpfungsordnung und »ist in Gottes Wort klar bezeugt«²².

Gut zehn Jahre später wurde auch in der Kirche eine ganz andere Sprache vernehmlich. Die Pastorkonstitution »*Gaudium et spes*« des Zweiten Vatikanischen Konzils setzte deutlich andere Akzente. Bereits in der Einführung wird zu den anerkannten Postulaten unserer veränderten gesellschaftlichen Ordnung ohne warnende Eingrenzung festgestellt: »Die Frauen verlangen für sich die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern, wo sie diese noch nicht erlangt haben« (Nr. 9). Und in dem Kapitel über Ehe und Familie wird nicht nur die »gemeinsame Beratung der Gatten und sorgfältige Zusammenarbeit der Eltern bei der Erziehung der Kinder« als »erforderlich« hervorgehoben, sondern darüber hinaus auch ausdrücklich auf die »berechtigte gesellschaftliche Hebung der Frau« hingewiesen. Von einer innerehelichen Autorität des Mannes wird hier nicht einmal andeutungsweise mehr geredet. »Solche kurzfristigen Wandlungen im Stil und Inhalt von kirchlichen Verlautbarungen«, schreibt Böckle hierzu, »weisen deutlich auf die Schwächen des traditionell-naturrechtlichen Ansatzes und der Argumentationsweise in den entsprechenden Dokumenten hin. Man geht von einer allgemeinen unveränderlichen Gottesordnung aus und subsumiert dann unter dieser Ordnung ohne Differenzierung sowohl die ›Ehe als Institution‹ als auch die allgemeine Notwendigkeit von Autorität (gewissermaßen das ›Prinzip Autorität‹) wie schließlich auch noch die aus den Wesenseigenschaften der Gatten sich ergebende innereheliche Autorität des Mannes. Am Ende ist alles undifferenziert ›divina lex naturalis‹; und wenn es die Vernunft nicht als ›wesenhaft‹ einzusehen vermag (obwohl sie ›nicht versagen müßte‹), dann kann sich der Katholik ›beruhigen‹; dann wird er sich eben an das Wort Gottes halten, das diese Ordnung ›klar bezeugt‹«²³.

20. Vgl. Kirchl. Anzeiger für die Erzdiözese Köln 93 (1953) 92–101.

21. Ebd. 93.

22. Ebd. 95.

23. F. Böckle, Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie, in: F. Böckle – E. W. Böckenförde, Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973, 166–188, 171–173.

Zur Forderung der personalen Integration menschlicher Sexualität

Aus dem jesuanischen Verständnis der Ehe als radikaler Applikation des Liebesgebots auf das Geschlechterverhältnis findet jetzt zugleich aber auch die menschliche Sexualität als solche ihre eigentliche sittliche Vernunft und ihren maßgeblichen sittlichen Grund: Die geschlechtliche Beziehung von Mann und Frau lebt als *sittliche* Beziehung wesentlich aus einer Zuwendungshaltung, die ganz vom Sein für den anderen bestimmt ist. Als solche bedarf sie zu ihrer inneren ethischen Legitimation nicht erst eines zusätzlichen, naturrechtlich abzuleitenden besonderen Junktims von ehelicher Hingabe und Zeugungsbereitschaft — der Gedanke der Fruchtbarkeit und des Kindersegens wird in den neutestamentlichen Texten, die auf die Ehe Bezug nehmen, nirgends ausdrücklich angesprochen —, vielmehr lebt der Wille zum Kind seinerseits seiner ursprünglichen natürlichen Wurzel nach aus eben derselben, sich aber nunmehr auf neues Leben hin ausweiten-wollenden Zuwendungshaltung zum anderen, um in eben derselben — und dies auf die Gegenwart hin gesprochen — zugleich wiederum sein Maß zu finden: er will verantworteter Wille sein. Verantwortliche Elternschaft meint demzufolge nichts anderes als die Relativierung des Junktims um des Seins für den anderen willen. Im Sein für den andern liegt sonach die entscheidende Norm für alles Sexualverhalten. Menschliche Sexualität, die von sich aus immer wieder in eine Subjekt-Objekt-Beziehung abzuleiten droht, wird radikal in die Subjekt-Subjekt-Beziehung zurückgenommen, von ihr her ausgelegt, auf sie hingeordnet und auf sie verpflichtet.

Von daher gewinnt jetzt auch das Wort der Bergpredigt vom begehlichen Anschauen als »Ehebruch im Herzen« seine eigene Überzeugungskraft. Durch den begehrenden Blick bedroht der Mann die Ehe des anderen Mannes, d. h. er bricht in die Rechte des anderen ein. Auch hier geht es also keineswegs um einen speziellen sexualethischen Kasus. Ein Mensch, der ganz von einem anderen ergriffen ist, der ihn als Gabe empfängt, weil er sich ihm zur Gabe, zum Geschenk gemacht hat und darin die Fülle seiner Existenz erfährt, wird es im Grunde genommen als unstimmig, irrelevant, ja abwegig empfinden, sich einem Dritten begehlich zuzuwenden, um darin sein Verlangen auf ein mögliches Glück zu richten, das er selbst schon in einem viel tieferen, partnerschaftlich erfüllteren Sinne besitzt. Das Verbot Jesu gilt hier also nicht einem sexuellen Fehlverhalten als solchem, sondern vielmehr dem sich darin offenbarenden Mangel an personaler Nähe und partnerschaftlichem Eingegründetsein im anderen. Im Grunde kommt darin eine wesentliche anthropologische Wahrheit zum Tragen, die sich von den Einsichten *moderner Verhaltensforschung* her nur bestätigen läßt: Sexualität stiftet von sich aus keine Bindung. Menschliche Bindung baut sich vielmehr wesentlich aus dem von Fluchtimpuls und sozialisierender Angst bestimmten Urbedürfnis nach Geborgenheit einerseits und der Bergung gewährenden, ihrem biologischen Ursprung nach vom »Brutpflegeimpuls« bestimmten Fürsorgebereitschaft andererseits auf. Im

Willen Geborgenheit zu empfangen und im Willen Geborgenheit zu gewähren, artikulieren sich sonach die *primären* Antriebe, von denen die Vielgestaltigkeit menschlicher Bindung und Vergesellschaftung letztlich lebt. Unter dieser Voraussetzung aber kommt dem sexuellen Impuls im Integrationsgefüge der genannten Primärimpulse, sofern sie aktualisiert sind, lediglich die Funktion eines *sekundären Bandverstärkers* zu, dessen Eigenwertigkeit eben darin liegt, Medium, d. h. spezifische Ausdrucks- und Vollzugsform partnerschaftlicher Hingabe zu sein²⁴. Abgespaltene Sexualität hingegen depersonalisiert und desintegriert. Sie vermittelt dem Menschen gerade das nicht, was er im Grunde sucht, nämlich das Zu-sich-selbst-Kommen im Eins-Sein mit dem andern. Eben dies aber geschieht nur dort, wo der Mensch aufhört, um sich selbst zu kreisen, wo er nicht mehr sich, sondern den andern sucht, ihn »erkennt« im Vollsinn des biblischen Wortes. Daraus erst gewinnt eheliche Liebe ihren ganzen Reichtum, aber auch ihre ganze Tragfähigkeit. Darin wird sie erst zum Heilsgeschehen, zeigt sich ihre heilsvermittelnde, sakramentale Kraft, ist sie Vorgriff des Ewigen in der Zeit. — Lassen Sie es mich mit jenem berühmten Liebesbekenntnis der Doña Proesa an Don Rodrigo aus Paul Claudels »Seidenem Schuh« sagen: »Die Kraft, mit der ich dich liebe, ist nicht verschieden von der Kraft, durch welche du da bist. Ich bin auf ewig in das Geheimnis eingegangen, das dir das ewige Leben spendet.« Eheliche Liebe im christlichen Verständnis ist Aufgreifen der schöpferischen Liebeshaltung Gottes und zugleich, als menschliches Vollendungsprinzip, Weg zu ihm: Mein Weg zu Gott führt über dich, dein Weg zu Gott führt über mich. Das meint die christliche Botschaft von der Ehe, eine Botschaft, an der sich letztlich alle bürgerlich-rechtliche wie kirchlich-rechtliche Praxis bemessen und prüfen lassen muß.

Abschließende Fragen

Ich komme zum Schluß und möchte meine Überlegungen in eine doppelte Frage ausmünden lassen.

1. Ist die neuzeitliche Entwicklung des Eheverständnisses, wie sie im neuen Ehegesetz ihren bisher zweifellos stärksten rechtlichen Ausdruck gefunden hat, ausschließlich negativ, als eine vom Geist des Evangeliums wegführende Entwicklung einzustufen? Der hier als mündig vorausgesetzte Bürger wird als Subjekt der Moralität radikal beim Wort genommen und in seine sittliche Selbstverantwortung freigesetzt. Der Staat verzichtet auf jegliche Form innerehelicher Bevormundung. Was er mit den ihm zur Verfügung stehenden rechtlichen Mitteln zu schützen sucht, ist die Wahrung des Humanen, die Würde der Person, des Mannes, der

24. Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. Mainz 1973, 90 f u. 101, Anm. 64.

Frau, der Kinder. Es läßt sich nicht leugnen: Darin liegt gewiß eine Option für den Menschen und den Glauben an ihn. All dies entspricht der wachsenden Sensibilität für Freiheit als humaner Freiheit, als der Substanz des Sittlichen, zumal angesichts der Erfahrungen einer den einzelnen immer mehr verwaltenden, ihn in die Anonymität von Sachzwängen einbindenden gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dennoch, mögliche Gefahren sind nicht von der Hand zu weisen: Der den ehelichen Partnern allein zugelandete moralische Bindungswille kann sich in seinem sittlichen Anspruch in der Sophistik willkürlicher Deutungen verlieren. Die wachsende Sensibilität für das Humane bleibt in Wahrheit zugleich hochriskiert. Glücken kann menschliche Bindung im Anspruch einer dergestalt sensibilisierten Vernunft in der Tat nur unter der Voraussetzung eines Bindungswillens, der offen *und* verlässlich ist. Solches zu bewirken, entzieht sich aber im Grunde nun einmal den Möglichkeiten des Rechts. Insofern können wir also auch nicht mehr einfachhin zu einem Verständnis von Ehe als rechtlich und sozial vor- und durchprogrammierter Institution zurück, ohne den in ihr liegenden und immer deutlicher hervortretenden Anspruch des »Personalen«, ihre Subjekt-Subjekt-Struktur, zu verfehlen. Wohl aber zeigt sich der Weg nach vorn, dorthin, wohin das Evangelium immer schon weist: als Einheit von Forderung und Verheißung, von Versprechen und Erwartung, von Verlässlichkeit und Offenheit, von Vertrauen und Respekt lebt eheliche Bindung letztlich aus dem Glauben des Menschen an den Menschen. Solcher Glaube aber bedarf eines ihn verbürgenden Grundes, der über alle Verrechenbarkeit hinausweist und den zu bezeugen als das ihr anvertraute Gut, bleibende wesenhafte Aufgabe der Kirche ist: Gott will den Menschen, er steht für seinen Sinn ein, er ist es, der dem Menschen Grund gibt, sich und den andern unbedingt anzunehmen. Vertrauen, das Treue schaffen soll, bedarf eines Glaubens, der alles Kalkül transzendiert. »Humanität ohne Religion«, sagt Golo Mann, »ist wie eine abgeschnittene Blume. Sie wird welken.«

2. Muß sich nicht aber auch die Kirche in ihrer auf Ehe hin bezogenen pastoralen Praxis, zumal in den kirchlich-rechtlichen Strukturierungen und Handhabungen dieser Praxis, noch sehr viel entschiedener von der Botschaft des Evangeliums her als einer *religiös-ethischen* Botschaft bestimmen lassen? Denn auch die mit dieser Botschaft proklamierte und eben darum in deren Namen *um des Menschen willen* von der Kirche immer neu zu proklamierende sittliche Forderung zu unauflöslicher ehelicher Treuebindung kann legalistisch gehandhabt und darin gerade in ihrem *sittlichen* Anspruch verfehlt werden.

Christliches Eheverständnis auf dem Prüfstand? Können wir diese Frage im Ernst gelten lassen? Bürgerlich-rechtliche wie kirchlich-rechtliche Gesetzgebung und Praxis sind es, die immer neu der Prüfung bedürfen. Die Botschaft des Evangeliums selbst hingegen bleibt der genuine Prüfstand für beide.