

Albert
van Gansewinkel

Ursprüngliche oder grundsätzliche Unauflösbarkeit der Ehe?

Der Autor sucht hier durch eine bibeltheologische Betrachtung dem theologischen Verständnis der Unauflösbarkeit der Ehe näherzukommen. Er faßt bedeutsame Ergebnisse einschlägiger Untersuchungen und theologischer Überlegungen zusammen, die im wesentlichen darauf hinauslaufen, daß es sich bei dem christlichen Verständnis der Unauflösbarkeit der Ehe nicht um eine Wiedereinsetzung eines ursprünglichen Zustandes handelt, sondern um eine grundsätzliche Unauflösbarkeit, die unter Umständen aus schwerwiegenden Gründen Ausnahmen kennt und zuläßt. red

In der öffentlichen Diskussion über die Reform des Ehescheidungsrechts gilt es als ausgemacht, daß grundsätzlich Ehescheidung und Wiederverheiratung gestattet sind. Die katholische Lehre über die absolute Unauflösbarkeit der gültigen Ehe gilt als zu eng und als hoffnungslos rückständig. Selbst Katholiken sind vielfach dieser Meinung. Man klagt darüber, daß die Kirche zu wenig christlich sei, daß sie sich mehr um sogenannte unveränderliche Prinzipien kümmere als um das Heil der Menschen¹.

Diesen Klagen und Anklagen gegenüber beruft sich die Kirche auf die Weisung Christi: Mk 10, 2–12; Mt 19, 3–9; 5, 32; Lk 16, 18; 1 Kor 7, 12–16. Die östlichen und evangelischen Kirchen interpretieren diese Texte anders als die römisch-katholische. Daraus allein folgt schon, daß der Sinn der Worte nicht eindeutig klar ist. Daraus hinwieder ergibt sich die Pflicht weiteren ernstesten Bemühens und Forschens. Aus älterer und jüngster Zeit liegen viele Studien vor, die wertvolle Erkenntnisse ergaben. Volle Klarheit und Sicherheit wurde jedoch noch nicht erreicht².

Die Ergebnisse dieser Studien setze ich bei dieser Arbeit voraus. Voraussetzung für diese Arbeit ist auch die dogmengeschichtliche Tatsache, daß die Lehre über die Unauflösbarkeit der Ehe von der Kirche nicht als Dogma erklärt worden ist³. Mehr fragend als behauptend möchte ich zwei Überlegungen vorlegen, die (1.) zur exegetischen und (2.) zur pastoraltheologischen Problematik vielleicht einen Beitrag bedeuten.

¹ Das wurde sehr deutlich auf einer Studententagung in Altenberg im Oktober 1970, besonders in den Referaten von Gertrude Sartory und Käthe Zelazny (inzwischen veröffentlicht in dem Sammelwerk von Wetzel, siehe unten).

² K. H. Schelkle, Wort und Schrift, Düsseldorf 1966, 184 ff.; H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament, Zürich 1967, 43 ff., 191 ff.; J. B. Bauer, Evangelienforschung, Graz 1968, 147 ff.; H. Greeven – J. Ratzinger – R. Schnakenburg – H.-D. Wendland, Theologie der Ehe, Regensburg – Göttingen 1969; N. Weil – R. Pesch – J. Gründel – G. Gerhartz – O. Häberle, Zum Thema Ehescheidung, Stuttgart 1970; H. Heimerl (Hrsg.), Verheiratet und doch nicht verheiratet?, Freiburg 1970; N. Wetzel (Hrsg.), Die öffentlichen Sünden oder soll die Kirche Ehen scheiden?, Mainz 1970; Concilium, Die Ehe als Institution (Gesamthema), Mai 1970; Tübinger Theologische Quartalschrift (Gesamthema: Unauflösbarkeit der Ehe), Heft 1, 1971.

³ P. Huizing, Das kanonische Ehescheidungsrecht seit dem Konzil von Trient, in: Wetzel, a. a. O. 42 ff.

Den bedeutendsten Forschungs- und Diskussionsbeitrag für das Verständnis der in Frage kommenden biblischen Texte hat m. E. Joseph Ratzinger vorgelegt. Er schreibt: „Da Jesus hinter die Ebene des Gesetzes zurückgreift auf den Ursprung, darf sein Wort selbst nicht wieder unmittelbar und ohne weiteres als Gesetz angesehen werden“⁴. Paul Hoffmann zitiert Ratzinger und kommentiert: „Jesus gibt im Wort von der Ehescheidung *kein Gesetz*; er deckt vielmehr gerade gegen eine gesetzliche Verengung die *Wirklichkeit* der Ehe auf. Daß mit der Wirklichkeit der Ehe auch ihr *Anspruch* aufgewiesen wird, ist klar. Jesu Wort will durchaus richtungweisend sein“⁵.

Gern möchte ich diesen Gedanken zustimmen, aber ich finde die Begründung nicht klar genug; besonders hemmt mich der Umstand, daß die Worte Christi eine Antwort sind auf eine Frage nach Sinn und Umfang eines Gesetzes; auch der andere Umstand, daß die Urkirche die Antwort als Gesetz verstanden hat. Der Unterschied zwischen Gesetz und Imperativ, den Paul Hoffmann betont⁶, dürfte gering sein.

Was diese Autoren sagen, dürfte klarer und überzeugender werden, wenn wir den bisher wenig beachteten Ausdruck *ap' archês* genauer untersuchen. Der Ausdruck ist mehrdeutig. Er *kann* als eine adverbiale Bestimmung der Zeit aufgefaßt werden, *ab initio* (Vulgata), von Anfang an, ursprünglich. Er kann aber auch *grundsätzlich* heißen, von der Planung oder von der Konzeption her. *Archê* steht für das hebräische *rosch*. *Rosch* heißt Haupt, Kopf. Das Dingwort wird auch gebraucht für das, was der Kopf tut: erkennen, denken, planen. Umgekehrt werden diese Tätigkeiten durch das Dingwort ausgedrückt. Bekannt ist das Beispiel: das deutsche Sprichwort „Müßiggang ist aller Laster Anfang“ (drei Abstracta) heißt in der hebräischen und in verwandten orientalischen Sprachen „Der Kopf des Müßigen ist eine Werkstatt des Teufels“ (vier Concreta). *Rosch* wird oft mit *kephalê* wiedergegeben. Die Bedeutungsweite und -variationen von *kephalê* sind bekannt⁷.

Ähnliches dürfte von *rosch* — *archê* gelten. Im Theologischen Wörterbuch zum NT von Kittel bringt G. Delling eine Studie über *archê*. In kurzer Zusammenfassung wäre zu sagen: *Archê* ist der Inbegriff der Grundgesetze, nach denen sich das Weltwerden vollzieht. Die Stoa sieht in *archê* den Ursinn und das Werdeziel der Welt. Nach Kol 1, 18 ist

⁴ Greeven u. a., a. a. O. 83, auch 111.

⁵ Concilium, a. a. O. 330. Im Text heißt es „denkt“ statt „deckt . . . auf“.

⁶ Ebd. 331.

⁷ Vgl. H. Haag, Bibel-Lexikon, Tübingen 21968, Haupt; J. B. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 31967, Haupt.

Christus die *archê*, das für alles geltende Gesetz, das alles durchwaltende Weltprinzip, welches jedem Wesen im Kosmos seine sinnvolle Stelle gibt⁸.

Wenn wir also annehmen dürfen, daß *ap' archês* neben dem temporalen auch einen normativen Sinn hat, wenn wir in dieser letzteren Bedeutung *ap' archês* in den Texten, die wir untersuchen, verstehen, dann gewinnen diese Texte an innerer Klarheit, Einfachheit und Folgerichtigkeit.

Die übliche Lesung von Mt 19, 5 lautet: „Er, der sie (die Menschen) schuf, schuf sie von Anfang an als Mann und Frau. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und beide werden ein Leib sein. Was also Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“⁹. Ich möchte bezweifeln, ob in dieser Übersetzung der Gedankengang Christi klar wird. Warum sollte er betonen, was der Schöpfer von Anfang an schuf? Wollte er die zwitterhafte Zweigeschlechtlichkeit abtun, an die einige Philosophen der Antike (Plato) glaubten? Wohl kaum. Hat aber die gleich am Anfang bestehende Verschiedenheit des Mannseins und des Frauseins eine Bedeutung für die *Dauer* der Ehe, nach der Christus gefragt worden war? Das ursprüngliche Mann- und Frausein bleibt als solches unverändert bestehen, auch wenn eine Ehe nicht bestehen bleibt, vielmehr geschieden wird.

Klarer und durchsichtiger wird der innere Gedankengang und Zusammenhang, wenn wir folgendermaßen lesen: Der Schöpfer schuf den Menschen mit Plan und Bedacht als Mann und als Frau. Darum, d. h. weil er die Polarität gegenseitiger Anziehung in sie hineingelegt hat, wird der Mann seine Eltern verlassen, seiner Frau anhängen, und sie werden zu einer neuen personhaften Einheit verschmelzen können¹⁰. Nicht weil es am Anfang Mann und Frau gab, sondern weil Gott nach seinem weisen Plan die Menschen physisch so gestaltet und psychisch so ausgerüstet hat, darum konnten und sollten sie zusammenfinden, eine Einheit werden und — ebenso nach seinem Plan — in dieser Einheit verharren.

Diese Überlegung erhält noch größere Wahrscheinlichkeit durch Mt 19, 8. Zum Abschluß der Erörterung über den Scheidungsbrief des Moses erklärt Christus: *ap' archês de ou gégonen hoútos*. Die übliche Deutung ist: Am Anfang wollte Gott die Dauerehe, doch hat er durch Moses Scheidung gestattet, jetzt aber geht Christus auf das Ursprüngliche zurück und fordert absolute Unauflösbarkeit der Ehe. Wollte

⁸ Theologisches Wörterbuch zum NT, Stuttgart 1933.

⁹ So z. B. Karrer; ähnlich Baltensweiler u. a.

¹⁰ Vgl. dazu K. Haacker, Ehescheidung und Wiederverheiratung im NT, in: Tüb. ThQ, a. a. O. 28 ff.; auch G. Scherer, Unbedingte Treue oder Unauflöslichkeit der Ehe, in: Wetzel, a. a. O. 221 ff.

Christus sagen, daß das Anfängliche als solches das Richtige gewesen ist? Oder wollte er den bei Gott zur Zeit des Moses gültigen Grund, die menschliche Hartherzigkeit und Schwäche, nicht mehr gelten lassen? Oder sollte sich das Erbarmen Gottes nur auf das auserwählte Volk, nicht aber in das Reich seiner Liebe hinein erstrecken? Logisch und sachlich fügt sich Jesu Wort in das ganze Heilsgeschehen ein, wenn wir es so verstehen: Die Pharisäer hatten gefragt, wann und aus welchen Gründen die Ehe geschieden werden könne; daß sie geschieden werden könne, setzten sie voraus.

Christus ging auf ihre eigentliche Frage nicht ein, korrigierte aber ihre Ausgangsstellung. Zwar gestattete Moses die Scheidung, aber *grundsätzlich* ist nach Gottes Plan und Willen die Ehe unauflösbar; nach Moses konnte eine Ehe geschieden werden, aber grundsätzlich war es nicht so geplant, grundsätzlich ist es nicht so geordnet.

Eine Bestätigung dieser Interpretation dürfte zuzüglich noch darin liegen, daß nur in dieser Übersetzung das *gégonen* richtig wiedergegeben wird, m. a. W., daß nur so der Ausgewert des griechischen Perfekts zur Geltung kommt. (Es bezeichnet eine Handlung, die in der Vergangenheit geschah, deren Wirkung aber in der Gegenwart noch fort-dauert.)

„Grundsätzlich“ schließt
Ausnahmen ein

Wenn wir also lesen dürfen: grundsätzlich ist die Ehe unauflösbar, dann ist damit auch gesagt, daß es, wenn besondere Gründe vorliegen, Ausnahmen geben kann. Solche Ausnahmen aber paragrafenmäßig festzulegen, alle möglichen *casus* gesetzlich zu umschreiben, so wie die Pharisäer es wollten, das lehnt Christus ab. In diesem Sinn ist sein Wort nicht wieder ein Gesetz. Indem er ein Gesetz für Kasuistik ablehnte, betonte er desto mehr das Grundsätzliche. Dadurch wird auch klar, daß der Scheidungsbrief des Moses und das Privileg des hl. Paulus als echte Ausnahmen von der grundsätzlichen Schöpfungsordnung anzusehen sind. Es bleibt dann auch kein Grund mehr für die Verwunderung, wie Gott nur dem Volke Israel für eine Zeit lang Ehescheidung gestattete. Auch wird verständlich, wie Paulus aus eigener Entscheidung es in seine Verantwortung nehmen konnte, Scheidung einer gültigen Ehe des Friedens willen anzuraten. Schließlich haben wir eine dritte Ausnahme in der „Unzucht Klausel“ bei Mt, die klar als Ausnahme dasteht, wenn wir auch nicht genau wissen, was *porneia* heißt.

Die Tatsächlichkeit der dort statuierten Ausnahme dürfte als Schlüssel dienen für das Verständnis des Privatgespräches Jesu mit den Jüngern bei Mk 10, 10 (vgl. auch Mt 5, 32

und Lk 16,18)¹¹. Für die jüdisch denkende, mit dem Gesetz des Moses vertraute Jünergemeinde schien die Antwort Jesu an die Pharisäer überraschend und hart. Dementsprechend formulierten sie stark: jeder, der seine Frau entläßt, bricht die Ehe. Daß sie aber trotzdem nicht an eine kompromißlose Unauflösbarkeit der Ehe dachten, zeigen die drei biblischen Ausnahmen, die sie gelten ließen. „Von da aus ist es zu verstehen, daß es in der Ostkirche schon sehr früh die Möglichkeit der Ehescheidung ... gab und daß ähnliche kirchlich anerkannte Möglichkeiten lange Zeit hindurch auch in der lateinischen Kirche gegeben waren“¹².

Pastoraltheologische Überlegung

Die exegetische Überlegung führt zu einer pastoraltheologischen. In der Verkündigung muß das Hauptanliegen in bezug auf die Ehe ihre Unauflösbarkeit sein und bleiben. Es muß betont und begründet werden, daß die unauflösbare Ehe das von Gott gewollte Ideal ist, daß die Dauerehe überdies als Totalhingabe und als Totalabergangenheit auch voll und ganz dem innersten Verlangen der Menschen entspricht. Dabei müßte aber die Unauflösbarkeit auf die grundsätzliche Unauflösbarkeit, die Ausnahmen zuläßt, eingeschränkt werden. Wenn eine Ehe mit oder ohne Schuld der Gatten zerrüttet ist, und wenn sie nicht mehr geheilt werden kann, gestattet das kirchliche Recht Trennung, aber nicht Wiederverheiratung. Auch die Dogmatik erklärt bisher eine Wiederverheiratung als unmöglich, weil das Sakrament als Symbol der Treue Christi zu seiner Kirche schwerlich oder gar nicht in einer Doppelehe bestehen könne¹³. Aber selbst dann, wenn eine Zweitehe juridisch und dogmatisch nicht möglich ist, folgt daraus nicht notwendig, daß auch *moralisch* eine neue eheliche Gemeinschaft nicht gestattet wäre. Bisher hat man die Moralität vom Juridischen her zu sehr mitbestimmt; beide Bereiche müssen aber gesondert gesehen werden. Für den juridischen Bereich gilt: *de internis non curat praetor*, das innere Verhalten des Menschen entzieht sich jeder Gerichtsbarkeit. Das Recht muß sich um die öffentliche Ordnung kümmern, es kann nicht die seelische, innere, individuelle Lage der Menschen beurteilen oder gesetzlich regeln. Darum dürfte gelten: auch wenn das Recht der römischen Kirche, nach notwendigen Verbesserungen¹⁴, an absoluter Unauflösbarkeit festhalten sollte, so könnte die Moral doch Ausnahmen gestatten, der

¹¹ F. J. Schierse, Das Scheidungsverbot Jesu: ebd. 13 ff.

¹² J. Ratzinger, a. a. O. 112; dazu P. Manns, Die Unauflösbarkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher, in: Wetzel, a. a. O. 42 ff.

¹³ H. B. Meyer, Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen: ebd. 238 ff.

¹⁴ V. Steininger, Kritische Analyse des katholischen Eherechts: ebd. 114 ff; ders., Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen, Graz 1968.

Verpflichtung zur
Zulassung zu den
Sakramenten

Bibel entsprechend, wenn eine Zweitehe durch die Umstände gefordert wäre. (Das wäre eine Epikie.) Lange hat man sie für unmoralisch gehalten, da sie rechtlich nicht als Ehe anerkannt werden könne, geschlechtliche Betätigung aber nur innerhalb der Ehe als erlaubt galt. Wenn wir aber mit vielen Moraltheologen das Eigentliche der Keuschheit darin sehen dürfen, daß die geschlechtliche Betätigung für alle Betroffenen verantwortbar ist¹⁵, dann wäre eine verantwortungsbewußte Geschlechtsgemeinschaft auch in einer durch die Umstände geforderten Zweitehe erlaubt. Diese Menschen wären also keine „öffentlichen Sünder“, sie würden sich auch immer wieder durch Reue über sonstige, wirkliche Sünden für eine sakramentale Beichte und Losprechung disponieren können und darum zur hl. Kommunion zugelassen werden müssen¹⁶.

Noch leichter liegt der Fall, wenn die Gültigkeit der ersten Ehe zweifelhaft ist. Auch wenn der öffentlichen Rechtsordnung wegen der Grundsatz, wonach eine zweifelhaft gültige Ehe als gültige Ehe angesehen wird¹⁷, Geltung behalten sollte, dürfte die Moraltheologie doch schon jetzt sagen: Wenn eine Ehe zweifelhaft gültig ist, ist eine Zweitehe als nichtsakramentale Ehegemeinschaft gestattet. Dabei dürfte es genügen, wenn ein wirklicher, unaufklärbarer Zweifel über die Gültigkeit der Ehe vorliegt. Solche Zweifel können bestehen, wenn wegen Unreife oder Leidenschaft oder Kurzschluß oder aus einem anderen Grunde eine tatsächliche Ehefähigkeit oder ein echter Ehewille in Frage gestellt sind. In solchen Fällen wäre eine gültige juristische Trauung vielleicht (!) möglich, nicht aber eine mit Sicherheit gültige Ehe.

Diese Ausführung dürfte hier genügen, ein größeres Schrifttum darüber liegt vor¹⁸. Die Überlegungen zeigen indes klar, wie die Worte Christi wegweisend sind und wie man sie befolgen kann¹⁹.

¹⁵ A. van Gansewinkel, *Katholische Sexualmoral im Wandel*, Zürich 1971.

¹⁶ N. Wetzel, *Zum Frieden berufen*, in: *Wetzel*, a. a. O. 164 ff.

¹⁷ CIC 1014; dazu B. Häring, *Lösungen im Gewissensbereich für unlösbare Ehefälle*, in: *Heimerl*, a. a. O. 157 ff.

¹⁸ Siehe die Quellenhinweise zu diesem Artikel.

¹⁹ Die zuweilen mit Sicherheit vorgetragene Behauptung (so u. a. von G. Sartory, a. a. O.), die Worte Christi könnten nicht für die Problematik unserer Zeit gelten, ist eine unhaltbare Hypothese, denn auch im AT gab es neben der Rechtshehe auch die Liebeshehe mit ihrer typischen Problematik!