

Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen

In einem Vorwort zu dem Werk, *Le mariage en Droit canonique oriental*, von Dauviller und De Clercq, schrieb G. Le Bras seinerzeit: «Die Historiker des kanonischen Rechtes, die seit langem eine Erweiterung ihrer Disziplin wünschen, wagen zu hoffen, daß die Schaffung eines Unterrichtes im Recht der orientalischen Kirchen an den großen Universitäten die erste Antwort auf ihre Wünsche ist.»¹ Und er brachte, zweifellos ohne sich darüber Rechenschaft abzugeben, welche Divergenzen zwischen zwei Mentalitäten, die doch beide in dem gleichen christlichen Erdreich wurzeln, ein solcher Vorschlag eines Tages ans Licht bringen könnte, zur Unterstützung seines Wunsches die Befürwortung dieses Projektes bei, die er 1930 von dem Juristen R. Généstal von der Sorbonne erhalten hatte.

Nun regte aber eine recht unerwartete Intervention von Msgr. Elie Zoghby, dem melkitischen Patriarchatsvikar von Kairo, in der Konzilsaula, am 29. September 1965, speziell eine Erweiterung der gegenwärtigen Ehedisziplin der katholischen Kirche an, die sich an der der östlichen Kirche inspirieren sollte, damit das Konzil, der Idee Johannes XXIII. entsprechend, eine Zeit des Erbarmens und nicht der Verurteilung sei. Diese Intervention wurde in verschiedener Weise aufgenommen und nicht immer in dem von G. Le Bras gewünschten Sinne.² Als Interpretation von Mt 19, 9: «Ich sage euch aber: Wer sein Weib entläßt – es sei denn wegen Ehebruchs – und eine andere heiratet, begeht Ehebruch», vorgetragen, berührt sie ein Problem, das in der Theologie periodisch immer wieder auftaucht, wenn auch nur unter rein spekulativem Gesichtspunkt: «Darf man sich durch die Ehebruchs-klausel bei Matthäus als berechtigt betrachten, im Falle der Untreue nicht nur eine Trennung der Ehegatten zuzulassen, sondern auch eine Wiederheirat des unschuldigen Partners?»³

Noch kürzlich haben die Exegeten sich erneut in den fraglichen Matthäustext vertieft und ihn nach allen Richtungen um und umgewendet;⁴ doch ihre Interpretationen haben sich als derart verschieden und so wenig übereinstimmend erwiesen, daß sie nicht bis zur pastoralen Ebene vordringen konnten. Ebenso hat man immer und immer wieder eine gewisse Anzahl von Texten griechischer wie lateinischer Kirchenväter über dieses Thema studiert.⁵ In den meisten Fällen ist man dabei zu der Feststellung gelangt, daß bei ihnen die Lehre von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe mit einem solchen Nachdruck vertreten sei, daß dem zuwiderlaufende Interpretationen ihres Denkens, selbst wenn sie begründet sein sollten, im Gesamtrahmen ihrer Lehre wenig Bedeutung besäßen.

Auf der anderen Seite gibt es in der griechischen Kirche eine Tradition, die sich beharrlich durch die Jahrhunderte hindurch hält, sich auf eine uralte Gewohnheit stützt und auch von mehreren Vätern bezeugt, wenn auch damit noch nicht unbedingt verteidigt wird. Sie kennt hier eine Toleranz und gestattet im Falle der Untreue eine Scheidung und anschließende Wiederheirat, während die Anwendung derselben Toleranz auf andere Fälle ganz allgemein und übereinstimmend als Mißbrauch angesehen wird. Die Orthodoxen motivieren hier den Eingriff der Kirche durch Berufung auf das sogenannte Prinzip der Ökonomie, einen Grundsatz, demzufolge die Kirche in einem schwierigen Fall den vorhandenen Mängeln durch Ausweitung ihrer von Christus empfangenen Vollmachten Abhilfe schafft.⁶

Anders bei der abendländischen Kirche! Zwar hat auch sie in diesem Punkt viele Schwankungen und praktische Abweichungen während des Mittelalters erlebt,⁷ doch hat sie sich in dem Maße, wie sie sich ihres Lehramtes bewußter wurde, mehr und mehr gewiegt, unter Berücksichtigung des frag-

lichen Matthäustextes, dem betrogenen Ehegatten irgendwie entgegenzukommen. Die katholische Kirche erklärt klar und eindeutig, von den Arbeiten ihrer Theologen und Kasuisten ausgehend, seit dem 12. Jahrhundert, in jedem Falle, daß sie niemals irgendeine «Scheidung», irgendeinen «Bruch des Ehebundes» rechtlich anzuerkennen bereit ist; das einzige, was sie zuläßt, ist die Trennung; sie betrachtet sich als nicht im Besitz der Vollmacht, in einer so heiligen Sache zu «lösen». In besonders unglücklichen Härtefällen richtet sie ihre Aufmerksamkeit auf einen anderen Punkt: die Gültigkeit des Jawortes, der von den Eheleuten eingegangenen Verpflichtungen. Sie entscheidet nachträglich über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der juridischen Verbindlichkeit und stellt gegebenenfalls die Nichtigkeit fest.

1. Die Problemstellung auf Grund eines Origenes-Textes

Auf welche Autorität hat sich nun die griechische Kirche,⁸ deren Tradition im allgemeinen von großer Bedeutung und Gültigkeit ist, gestützt, wenn sie in den entsprechenden Fällen die Scheidung ausspricht und die wörtliche Interpretation von Mt 19,9 praktiziert? Wir befinden uns hier in einem Sachbereich, in dem es unmöglich ist, mehrere miteinander verflochtene Fragen zu trennen, deren Zusammenhang und Verflechtung indessen nicht auf den ersten Blick sichtbar wird. Sie schaffen recht unterschiedliche Perspektiven in der östlichen und der westlichen Tradition. Diese Tatsache übersehen hieße sich der Gefahr aussetzen, daß man unnachgiebig nur den eigenen Gesichtspunkt sieht und in eine verderbliche Abkapselung gerät. Theologal und theologischer Aspekt der Ehe, Zweitehe, leibliche Trennung, Enthaltensamkeit und Jungfräulichkeit, Einehe und kirchlicher Zölibat, – das alles sind Punkte, bei denen sich in den beiden Traditionen eine derart unterschiedliche Sicht der Dinge ergibt, daß man sie nicht einfach nebeneinanderstellen kann. Man muß sich die Mühe geben, sie jeweils in ihrem Zusammenhang und an ihrem eigentümlichen Platz zu sehen.

Der ausführliche Kommentar, den Origenes von einem Abschnitt des Evangeliums – und zwar gerade von Mt 19,3–12 – gibt, wird uns hier als Ausgangspunkt und Koordinatensystem dienen, denn alle Themen oder doch fast alle werden hier in Parallele zur Lehre des hl. Paulus behandelt.⁹ Man kann ihn unmöglich ganz zitieren, vielmehr müssen

wir einige Punkte formulieren, die das Grundgerüst für unser Problem bilden. Beginnen wir damit, uns den Matthäustext und einige andere, hier besonders wichtige Paulustexte vor Augen zu führen, denn das ist eine unerläßliche Vorbedingung.

Mt 19,3–12:^{9a} «Pharisäer traten an Jesus heran und sagten, um ihn zu versuchen: ‚Darf der Mann seine Frau aus jedem Grunde entlassen?‘ Er antwortete ihnen: ‚Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer sie von Anbeginn an als Mann und als Weib geschaffen hat und sagte: Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und beide werden ein Fleisch werden. – Daher sind es nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was Gott somit verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.‘ Sie entgegneten ihm: ‚Warum hat aber Moses befohlen, einen Scheidebrief auszustellen und sie zu entlassen?‘ Er darauf: ‚Wegen eurer Herzenshärte (σκληροκαρδία) hat Moses euch gestattet, eure Frauen zu entlassen. Im Anbeginn aber war es nicht so. Ich sage euch aber: ‚Wer sein Weib entläßt außer im Falle des Ehebruchs (πορνεία) und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch.‘ – Da sagten seine Jünger zu ihm: ‚Wenn es so um das Verhältnis des Mannes der Frau gegenüber bestellt ist, dann ist es nicht zuträglich, zu heiraten.‘ Er antwortete ihnen: ‚Nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur die, denen es gegeben wurde. Denn es gibt Verschnittene, die vom Mutterschoß an so sind, es gibt auch Verschnittene, die durch menschlichen Eingriff dazu gemacht wurden, und es gibt Verschnittene, die sich selbst um des Himmelreiches willen dazu gemacht haben. Wer es fassen kann, der fasse es.‘»

1 Kor 7,3: Es ist gut für den Mann, sich des Weibes zu enthalten. Doch wegen der Gefahr der Unzucht (διὰ τὰς πορνείας) soll jeder Mann seine Frau und jede Frau ihren Mann haben.

1 Kor 7,5–8: Entzieht euch einander nicht, es sei denn nach Übereinkunft für eine Zeit, um für das Gebet frei zu sein; dann aber seid wieder zusammen, damit der Satan euch nicht durch eure mangelnde Beherrschung versuche. Was ich hier sage, ist eine Erlaubnis und nicht ein Befehl. Ich möchte, alle Menschen wären wie ich. Doch jeder empfängt von Gott seine besondere Gabe: der eine diese, der andere jene. Den Unverheirateten und Witwen sage ich jedoch, sie tun gut, wenn sie so bleiben wie ich. Können sie sich aber nicht enthalten, dann sollen sie sich verheiraten: Denn es ist besser zu heiraten als zu brennen.

1 Kor 7,38–40: So handelt also der, der seine

Tochter verheiratet, gut; wer sie aber nicht verheiratet, handelt besser. Die Frau aber bleibt an ihren Mann gebunden, solange er lebt; doch ist ihr Mann gestorben, so ist sie frei, zu heiraten, wen sie will, – nur im Herrn. Seliger (*μακαριότερα*) aber ist sie meiner Überzeugung nach, wenn sie bleibt, wie sie ist. Und ich vermeine, daß auch ich den Geist des Herrn habe.

1 Tim 3, 1–2 und 8: Zuverlässig ist das Wort: Wenn einer nach dem Amt der *ἐπισκοπή* strebt, so verlangt er nach einer hohen Stellung. Der *ἐπίσκοπος*... darf daher nur einmal verheiratet (gewesen) sein... Die Diakone dürfen nur einmal verheiratet (gewesen) sein.

Bei seiner Erklärung von Mt 19, 2–12 nach einer ausführlichen Erklärung des Genesistextes über Mann und Frau in den beiden Berichten (1, 27 und 2, 23–24), entwickelt Origenes kurz die Theologie der Ehe, so wie sie von Christus gewollt ist und unter Bezugnahme auf Eph 2, 5–25 («Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt hat»), worauf er in seiner Darlegung wiederholt zurückkommt. Danach erweitert er, ganz wie er es auch sonst zu tun pflegt, den Rahmen seines Denkens bis an die Grenzen der Schrift und spricht ausführlich über den Unglauben der Synagoge, die den gemordet hat, den sie als ihren Bräutigam erwartete und der nun von ihr weggenommen wurde.¹⁰ In dem Einschub des Matthäus – außer im Falle der *πορνεία* (19, 9) – erblickt er eine Weissagung über Abfall und Verwerfung des Volkes Israel und in der Fortsetzung der Rede Christi die Ankündigung einer Erneuerung und einer neuen Hochzeit. Danach bemerkt er, daß die Herzenshärte (*σκληροκαρδία*), auf Grund derer, wie Jesus sagt, Moses die Scheidung toleriert hatte, auch in der neuen Ordnung eine Spur, ein «Analogon» (*τινὰ ἀνάλογον*)¹¹ hinterlassen hat. Die Braut hat, wie er an anderer Stelle wiederholt erklärt,¹² trotz ihrer Schönheit ihre Schwärze behalten.

Der hl. Paulus, sagt er, hat den Witwen erlaubt, wieder zu heiraten: «Die Frau ist an ihren Mann gebunden, solange er lebt; wenn er aber stirbt, ist sie frei zu heiraten, wen sie will, nur im Herrn.» Aber, so fährt Origenes fort, das hat Paulus gesagt mit Rücksicht auf eine gewisse Herzenshärte (*σκληροκαρδία*) und eine Schwäche, für diejenigen, die nicht fähig sind, einer höheren Gabe zu entsprechen und «seliger» (*μακαριότερος*, – also das Wort des Apostels)¹³ zu sein. Tatsächlich rät der hl. Paulus den Witwen, in ihrem Stand zu verharren, doch wenn sie nicht enthaltsam bleiben können, sollen

sie wieder heiraten: Es ist besser zu heiraten, als zu brennen. – Von denen aber, die in die Hierarchie aufsteigen wollen, verlangt Paulus – und Origenes hebt es mit besonderer Genugtuung hervor –, daß sie nur einmal verheiratet sein dürfen.¹⁴ Hier darf also keine *σκληροκαρδία* vorhanden sein.

Immer noch im Anschluß an den Apostel spricht Origenes dann in demselben Sinne zu den Gatten, die sich für eine Zeit einander entziehen wollen, um besser für das Gebet frei zu sein. Sie dürfen es, sollen aber so klug sein, sich nicht in gefährlicher Weise zu täuschen und zu enttäuschen. Und das, so sagt er, ist auch um der Herzenshärte (*σκληροκαρδία*) willen geschrieben, oder auch, wie er es an anderer Stelle erklärt, aus einer Haltung des Entgegenkommens.¹⁵ Ja, darüber hinaus erklärt Paulus selbst seine Aussage mit den Worten: «Denn ich wünsche, alle Menschen wären wie ich, das heißt frei. Doch gibt es ein Wort, daß es nicht allen gegeben ist, das zu fassen.»¹⁶

Im weiteren kommt Origenes dann zu der Frage, die uns beschäftigen wird, und die bereits so häufig diskutiert worden ist.¹⁷

«Über dies hinaus», sagt er, «ist es vorgekommen, daß selbst einige Kirchenoberhäupter, trotz allem, was geschrieben ist, einer Frau gestattet haben, sich «zu Lebzeiten ihres Mannes» wieder zu verheiraten. Sie haben dies getan, obwohl geschrieben steht, «daß die Frau solange gebunden ist, wie ihr Mann lebt» und «daß die Frau als Ehebrecherin zu behandeln ist, die sich zu Lebzeiten ihres Mannes einem anderen Manne hingibt», – und doch (haben sie das) keineswegs ohne Grund (*οὐκ ἀλόγως*)¹⁸ (getan). Offenbar haben sie (die betreffenden Kirchenoberhäupter) diese Schwachheit (*συμπεριφορά*)¹⁹ toleriert, um größere Übel zu vermeiden, entgegen dem, was von Anfang an befohlen ist und in der Schrift geschrieben steht.

Die von Origenes angeführten Fälle lassen sich insgesamt in eine Stufenfolge einordnen:

1. Auf dem Gipfel steht die vollkommenste Stufe: diejenigen, die es Paulus gleich tun, der dem Hinweis Christi gemäß auf den Genuß des Fleisches «um des Himmelreiches willen» (Mt 19, 12) verzichtet hat. Hier ist keinerlei *σκληροκαρδία*. Wir wissen, daß Origenes mehr als nötig nach dieser Vollendung getrachtet hat und den betreffenden Satz des Evangeliums zu buchstäblich verstand: Er verstümmelte sich freiwillig, entschuldigte sich aber später dafür.

2. Darunter kommt die Stufe der vollkommenen Einehe, die zwar nicht von allen, wohl aber von den

Mitgliedern der Hierarchie gefordert ist und niemals eine Wiederheirat zuläßt (keine *σκληροκαρδία*).

3. An dritter Stelle käme der Fall derjenigen Eheleute, die um einer erlaubten vorübergehenden Enthaltensamkeit willen ihren Gatten nicht durch einen zu großen Eifer in Gefahr bringen dürfen – eine erste *σκληροκαρδία* –.

4. An vierter Stelle ist der Fall der Witwen zu nennen, die – die zweite *σκληροκαρδία* – eine zweite Ehe schließen, deren sakramentaler Charakter – und das dürfen wir nicht übersehen – in der orientalischen Tradition bis zum heutigen Tage keineswegs völlig unbestritten ist.²⁰

5. Und schließlich der Fall, der – eine dritte *σκληροκαρδία* – anerkanntermaßen vorkommt und zwar nicht als empfehlenswert, wohl aber, obwohl kaum im Einklang mit der Schrift stehend, als entschuldbar angesehen wird: der Fall des verlassenen Ehegatten, dem gegenüber sich verschiedene Leiter örtlicher Kirchen mehr oder minder tolerant zeigen. – Auffallend ist, daß der Origenestext – und das ist angesichts der Tatsache, daß er ausgerechnet das 19. Matthäusevangelium kommentiert, recht seltsam – keinerlei Anspielung auf den Einschub des Matthäus («außer im Falle der *πορνείων*») enthält, und daß nirgendwo und in keiner Weise gesagt wird, daß die Wiederheirat aus diesem Grunde erlaubt worden sei. Es wird keinerlei nähere Erklärung gegeben.

Unterhalb dieser letzten Stufe würden wir in das alte mosaische Gesetz der Scheidungserlaubnis aus jedem Grunde zurückfallen, – das was in Mt 19, 9 als *σκληροκαρδία* bezeichnet ist, aber nicht mehr erlaubt werden kann, seit die Menschheit aus ihrer Sünde emporgehoben ist und Christus durch Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes ihr Bräutigam wurde, dessen Hochzeit von nun an Typ und Vorbild jeder ehelichen Verbindung ist, zugleich aber auch – in derselben Linie, wenn auch darüber hinausweisend – der durch eine innigere Vereinigung mit ihm geweihten Jungfräulichkeit.

2. Die orientalische Tradition

Wenn wir nun auf die heute noch in den orientalischen Kirchen lebendige Tradition zu sprechen kommen, werden wir sehen, daß dort diese Stufenleiter, nahezu in denselben Proportionen, noch zu finden ist. Zwar gibt es eine Abwandlung, die darin besteht, daß der höchste Grad des Priestertums, der Episkopat, keinem verheirateten Mann übertragen werden kann und daß der Bischof Mönch sein muß.

Doch davon abgesehen ist alles geblieben: Das Mönchtum transzendiert alle anderen Lebensformen; die Mitglieder der Hierarchie dürfen heiraten, jedoch nur einmal, eine Zweitehe ist für sie ausgeschlossen; im übrigen ist das absolute Ideal die vollkommene Einehe, wenn auch eine Zweit- und im äußersten Falle eine Drittehe gestattet werden kann, eine vierte aber auf keinen Fall mehr; es gibt noch die Toleranz der Wiederheirat von Eheleuten, die von ihrem Partner verlassen worden sind (die allerdings mißbräuchlich auch auf andere Fälle ausgedehnt wird). Der Orient hat sich immer streng und unbeirrbar auf dieser Linie gehalten und ihr eine Art Widerstandsfähigkeit gegeben, an der bisher jeder Änderungsversuch zerschellt ist.²¹

Die Praxis des Westens hat sich in einer anderen Weise entwickelt, obwohl sie von recht ähnlichen Gegebenheiten ausgegangen ist;²² daher rührt auch die Schwierigkeit, sich gegenseitig zu verstehen. Wenn hier die Jungfräulichkeit ihren ursprünglichen Charakter behalten hat, so ist im Westen die gesamte Geistlichkeit, einschließlich der Diakone, seit langer Zeit streng an die Beobachtung des Zölibats gebunden²³ – zumindest bis zum Zweiten Vatikanum, das auch in diesem Punkt einen großen Wandel bedeutet. Die Wiederheirat der Laien wird zwar nach einem vereinfachten Trauungsritual vollzogen und ist gewissen kanonischen Vorbehalten unterworfen, jedoch ohne Einschränkung in der Zahl seit langem gestattet,²⁴ und ihr sakramentaler Charakter ist unangefochten; und schließlich ist nach einer recht langen Zeit des Schwankens in der Praxis, während derer jedoch die Scheidung niemals gesetzlich erlaubt war, jegliche Scheidung verworfen und nur die Trennung der Gatten als gesetzmäßig anerkannt. Seitdem sich in der modernen bürgerlichen Gesetzgebung die Gesetze über die Scheidung immer stärker vermehrt haben – das heißt praktisch seit dem 19. Jahrhundert –, hat der Orient die von der Tradition anerkannte und begrenzte Scheidung auf eine beträchtliche Zahl weiterer Fälle ausgedehnt, während im Westen die Nichtigkeitserklärungen immer mehr zugenommen haben.

Wir könnten erstaunt darüber sein, daß wir in der Stufenfolge der von Origenes erwähnten Fälle nicht auch eine Stufe für das paulinische Privileg finden: den Fall, daß einer der Ehegatten ungetauft ist, – und den ein moderner Autor sehr wahrscheinlich als weitere *σκληροκαρδία* einzubauen gesucht hätte. Und dieses Privileg hat, wie wir sehen werden, Kardinal Cajetan seinerzeit sehr unange-

nehm berührt. Anders bei Origenes: Für ihn kann in einem solchen Falle gar nicht von einer echten Ehe «im Herrn» die Rede sein.

Der Apostel, so sagt er, spricht nur dann von Verheirateten, wenn beide Teile, Mann und Frau, gläubig sind. Und er hat diejenigen nicht mit einbegriffen, die ein völlig ungleiches Gespann bilden. Das ist vollkommen klar, weil er hinzufügt: «Den übrigen aber sage ich und nicht der Herr...» (1 Kor 7, 12). Wären also diese übrigen nicht verheiratet? Der Apostel betrachtet sie nicht als solche, denn bei ihnen ist die Frau dem Manne nicht durch Gott verbunden. «Für die anderen aber gebe nicht ich das Gesetz, sondern der Herr.»²⁵

Daran erkennen wir, wie in der orientalischen Tradition, zu deren Vorläufern Origenes gehört, die Verbindung von Mann und Frau, ohne Bezugnahme auf das Vertragselement beim Eheschluß, als von der Kirche vollzogen angesehen wurde, die seit den Tagen Ignatius' von Antiochien durch die Spendung ihres Segens dabei tätig wurde.²⁶ In der westlichen Theologie dagegen hat man, wenn und soweit diese Frage von den Gelehrten diskutiert wurde, den Standpunkt vertreten, der einfache Vertrag zwischen den Eheleuten sei das Werkzeug, durch das unter Christen die sakramentale Gnade übertragen werde, und die Eheleute selbst seien die Vertragsschließenden und Spender des Sakramentes. So wird offenbar die Differenz zwischen den beiden Konzeptionen noch größer, da die orientalische Tradition die Tendenz zeigt, alles auf die Seite des Mysteriums und der Schrift zu verlagern (notfalls durch großzügigere Interpretation von Mt 19, 9), während der Westen im Gegensatz dazu seine Aufmerksamkeit in eine andere Richtung lenkt, um dann schließlich das vertragliche Element als die Grundlage zu betrachten, auf der die Gnade vermittelt und verliehen wird. Wenn die östliche Tradition, namentlich die russische, im Laufe der letzten Jahrhunderte in dieser Frage Schwankungen und Abweichungen zeigt, dann zum Teil unter dem Einfluß der lateinischen Theologie über diesen heute von ihren Theologen aufgegebenen Punkt.²⁷

Manche haben geglaubt, die griechische Kirche habe Mt 19, 9 in einem weiten Sinne interpretiert, um sich den kaiserlichen Gesetzen anzupassen, die die Scheidung anerkannten. «Niemals», so kann man lesen, «hat die byzantinische Kirche den im Matthäustext angegebenen Fall als einzigen und exklusiven Scheidungsgrund betrachtet; sie hat darin ein praktisches Einzelbeispiel für die Fälle gesehen, die das bürgerliche Recht zuließ. Denn

über das bürgerliche Recht hat die Scheidung in der byzantinischen Kirche Eingang gefunden. Das erklärt sich durch die Abhängigkeit, die der Bischof von Konstantinopel der weltlichen Gewalt gegenüber bezeugte, da die Nähe des Basileus ihm die unabhängige Stellung seines Bischofssitzes verschaffte.»²⁸ Der griechische Kontroverstheologe Petrus Arcudius (gest. 1633), der sonst keineswegs dazu neigt, sich an seine Vorfahren und seine theologischen Vorläufer zu halten, hat diese Erklärung bereits angefochten und dazu gerade die Origenesstelle zitiert, in der von Prälaten die Rede ist, die in diesem Punkt allzu bedenkenlos und willfährig sind.²⁹ Zu dieser Zeit aber konnte noch keine Rede von einer «byzantinischen Kirche» sein, und überdies findet sich, wie wir bereits ausdrücklich sagten, bei Origenes keinerlei Bezugnahme auf den Matthäustext zur Rechtfertigung dieser Prälaten. Wir haben hier vielmehr eine weit vor die Zeit der christlichen Kaiser zurückreichende Gewohnheit, die aus einer Epoche stammt, in der die Väter sich in keiner Hinsicht vor dem Monarchen zu beugen brauchten.³⁰

Obwohl der absolute Vorrang der Einehe als eine der großen Neuerungen des Gesetzes des Evangeliums betrachtet werden kann, darf man nicht allzu erstaunt darüber sein, daß sie angesichts der jüdischen und heidnischen Sitten zu Anfang noch nicht in allen Kreisen richtig verstanden und vollständig beobachtet wurde. In der Befolgung der Gesetze des Evangeliums hat es Schwankungen gegeben. In der Bergpredigt folgt auf den Ausspruch über die Ehescheidung und die Unzucht (*πορνεία*) unmittelbar das Verbot der Eidesleistung. «Ich aber sage euch, ihr sollt überhaupt nicht schwören. Weder bei dem Himmel,... noch bei der Erde,... noch bei Jerusalem» (Mt 5, 33). Demnach wurde in der alten Kirche das Schwören häufig als Sünde betrachtet;³¹ heute ist das nicht mehr der Fall, da selbst von der kirchlichen Gesetzgebung in manchen Fällen und unter verschiedenen Umständen der Eid verlangt wird. Wir können aber zweifellos diese beiden Fälle nicht in Parallele zueinander setzen, obwohl der Wortlaut der Bergpredigt keinen Unterschied macht – ganz im Gegenteil: für den Eid läßt er keinerlei Ausnahme zu –, doch ehe man den Unterschied entdeckte, verging eine gewisse Zeit.

Wer wollte erstaunt darüber sein, daß man eines Tages die Matthäusstelle (5, 32 und 19, 9) «Außer im Falle der *πορνεία*» gebrauchte, um nicht allein die Trennung, sondern auch die Wiederheirat zu

rechtfertigen, wenn man sich gezwungen sah, angesichts solcher *σκληροκαρδία* zu resignieren? Das Argument besaß sein Gewicht. Es gibt noch andere Fälle in der Geschichte der Kirche, daß ein Schrifttext dazu diente, eine festverwurzelte Tradition zu stützen, selbst wenn man sich anfangs nicht auf diesen Text berief. In unserem Falle brauchte die große paulinische Lehre von der Einehe und ihrem Mysterium im Hinblick auf Christus und auf die Kirche Zeit, um in Geist und Herzen einzudringen. Daß die von Mt 19,9 gemachte Ausnahme von einer bestimmten Epoche an dazu gedient haben mag, eine größere Willfährigkeit den kaiserlichen Gesetzen gegenüber, die eine bequemere Lösung boten, zu rechtfertigen, kann man sich durchaus vorstellen. Allerdings fehlt uns noch jeder Nachweis des Zeitpunktes, zu dem das geschah. Anerkannt werden muß indessen, daß im Orient eine bedeutend ältere Tradition, die vermutlich der Zeit der apostolischen Väter noch sehr nah liegt, vorgeherrscht hat und weiter beachtet wurde, ohne diesem Wort die Bedeutung einer formalen Bestätigung beizumessen: Man hat von seiten der Kirche seine Zustimmung gegeben, und diese hat sich eines Tages in einer einsichtigen Weise auf die Schrift gestützt. Es wird schwerfallen, sie auszulöschen, weil sie als ein Recht betrachtet wird.

Man kann übrigens die Spur der Väterzeugnisse verfolgen, welche Origenes' Feststellung über die Toleranz gewisser Prälaten in der Folgezeit bestätigen. Origenes repräsentiert offenbar die palästinensische und vielleicht auch die ägyptische Tradition. Etwa 150 Jahre nach ihm finden wir bei Epiphanius von Salamis und bei Basilius Anspielungen auf ganz ähnliche Traditionen, die sich sehr wahrscheinlich auf Zypern und Kappadozien beziehen.

1. Epiphanius macht an einer recht häufig zitierten Stelle eine verhüllte Anspielung auf den Matthäustext, – oder besser gesagt: Er stellt seine Auswirkung in stark pointierter Form dar: «Hat jemand nur eine einzige Gattin gehabt», sagt er, «so wird er unter den Gliedern der Kirche gebührend gelobt und geehrt. Aber auch denjenigen, der sich mit einer einzigen nicht begnügen konnte, nachdem diese gestorben ist oder er sich von dieser wegen Unzucht, Ehebruch oder aus einem anderen Grunde getrennt hat, klagt das Wort Gottes (*ὁ θεῖος λόγος*) nicht an und schließt ihn weder aus der Kirche noch vom Leben aus, sondern duldet sein Verhalten wegen seiner Schwäche. Nicht damit er zur gleichen Zeit, das heißt während die andere noch am Leben ist, zwei Frauen haben kann, son-

dern damit er sich, wenn er von der ersten getrennt ist, gegebenenfalls in legaler Weise mit einer anderen verbindet; denn das heilige Wort und die heilige Kirche haben Mitleid mit ihm, vor allem wenn dieser Mann im übrigen fromm ist und dem Gesetz Gottes gemäß lebt.»³²

Obwohl dieser Text manchen gefallen mag, ist er einigermaßen verwirrend. Auf der einen Seite spricht Epiphanius von anderen Gründen als dem Ehebruch. Das heißt wir haben darin aller Wahrscheinlichkeit nach die von der bürgerlichen Gesetzgebung vorgesehenen Fälle zu erblicken. Die durch das Christentum von ihren anstößigen Vorschriften und Stellen gereinigten römischen Gesetze kannten als Scheidungsgrund nur noch die Verbrechen der Giftmischerei, des Mordes (oder bei der Frau des Kindesmordes) und der Grabschändung (oder der Kuppelei). Noch vor dieser Reinigung der bürgerlichen Gesetze durch das Christentum, hatte Origenes bereits zwei derselben Gründe erwähnt und festgestellt, daß sie schlimmer seien als Ehebruch.³³ Doch als Folge der genannten Vergehen kannte er nur die Möglichkeit einer Trennung, ohne, wie Epiphanius, auch von einer Wiederheirat zu sprechen. Ja, Epiphanius beruft sich überdies hier auf das «göttliche Wort» in einem Sinne, der bedeutend weiter reicht als Mt 19,9, wo nur ein einziger Grund angegeben ist, während bei Epiphanius noch andere angedeutet sind. Man wollte hier eine Berufung auf die von Paulus an verschiedenen Stellen vertretene Praxis der Barmherzigkeit erblicken (namentlich in den oben zitierten Fällen des Origenes, in denen von einer *σκληροκαρδία* die Rede sein kann).³⁴ Die Gewohnheit, die Epiphanius bezeichnet und der er nicht einmal klar und in aller Form entgegentritt, ist an dieser Stelle vollkommen eindeutig bezeugt.

2. Basilius stützt sich auf eine andere, im bürgerlichen Recht verankerte Gewohnheit: die Verpflichtung des Mannes, seine ehebrecherisch gewordene Frau zu entlassen, – während der Mann, der mit einer Unverheirateten Ehebruch trieb, sich nicht dieselbe Strafe zuzog (Ungleichheit von Mann und Frau). Basilius äußert nun seine Auffassung über eine Frau, die mit einem solchen, von seiner ersten Frau getrennt lebenden Manne zusammenleben würde und sagt: «Ich weiß nicht, ob man eine Frau, die derart mit einem (von seiner ersten Frau) im Stich gelassenen Mann zusammenlebt, als Ehebrecherin bezeichnen kann (*οὐκ οἶδα εἰ δύνανται*), denn diesen Vorwurf erhebt man gegen eine Frau, die ihren Mann verschmäht hat...»³⁵

Es gab kanonische Strafen für Ehebrecher,³⁶ und Basilius fragt sich, ob ihre Anwendung hier am Platze ist. Er rechtfertigt einen solchen Fall nicht, doch zeugen seine Äußerungen noch von der Tolerierung eines überkommenen Brauches. Ja, einige Zeilen weiter wiederholt er ausdrücklich: «Der im Stiche Gelassene selbst ist entschuldbar, und die Frau, die in einer solchen Situation mit einem Manne zusammenlebt, wird nicht verurteilt.»

Es ließen sich noch weitere Texte für diese griechische Tradition beibringen. Viele von ihnen sind – wie im übrigen auch die lateinischer Autoren – oft von den Kontroverstheologen in dem Sinne interpretiert worden, daß sie nur eine Trennung dem Leibe nach rechtfertigten. Wir haben nur diejenigen von diesen Texten hier festgehalten, aus denen sich deutlich die Erlaubnis einer Wiederheirat ableiten ließ.

3. Die abendländische Tradition

Als Zeugnis zu unserem Thema werden auch verschiedene Stellen aus Schriften lateinischer Kirchenväter angeführt. Sie können hier nur summarisch erwähnt werden. Die erste dieser Stellen, die wir hier zitieren, weil sie stark dem oben entwickelten Standpunkt des kappadozischen Kirchenvaters entspricht, ist ein Absatz aus *De fide et operibus* von Augustinus (verfaßt im Jahre 413), der zweifellos eine in Afrika gebräuchliche Tradition wiedergibt, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt ist. Dabei ist Augustinus als Verteidiger der Unauflöslichkeit der Ehe bekannt.

«Derjenige» (es handelt sich im Zusammenhang dieses Textes um die Zulassung zur Taufe), sagt er, «der seine beim Ehebruch ertappte Gattin entläßt und eine andere heiratet, darf offenbar nicht mit solchen gleichgestellt werden, die ihre Ehegattinnen aus einem anderen Grund als wegen Ehebruchs entlassen und sich wiederverheiraten. In den göttlichen Schriften (*sententiis*) ist es keinesfalls klar (*obscurum est*), ob derjenige, dem es ohne jeden Zweifel gestattet ist, seine Frau zu entlassen, wenn sie die Ehe bricht, selbst als Ehebrecher anzusehen ist, wenn er im Anschluß daran eine andere heiratet; ich jedenfalls meine, daß er in diesem Falle einen verzeihlichen (*venialiter*) Irrtum begeht.³⁷

Doch der Text, der in der lateinischen Tradition an erster Stelle zitiert zu werden verdient, ist ein Abschnitt aus dem Ambrosiaster, einem Werk, von dem man allgemein annimmt, daß es in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Rom verfaßt worden ist. Der Satz, auf den es ankommt (*Comm. in 1 Cor*

7, 10), gründet sich auf die bereits in Basilius' Auffassung festgestellte geringere Rechtsstellung der Frau und die Ungleichheit der Ehegatten, die zu dieser Zeit noch tief in den herrschenden Sitten und Gewohnheiten verwurzelt waren.

«Es ist der Frau nicht erlaubt», sagt der Ambrosiaster, «ihren Mann wegen Unzucht oder Glaubensabfall zu verlassen..., denn der Geringere darf auf keinen Fall dasselbe Recht für sich in Anspruch nehmen wie der Höhere... Doch ist es dem Ehegatten gestattet, eine andere Frau zu nehmen, wenn er seine Frau entlassen hat, weil sie zur Sünderin geworden ist, da der Mann nicht in derselben Weise wie die Frau an das Gesetz gebunden ist. Denn der Mann ist das Haupt der Frau.»³⁸

In der vorhergehenden Zeile hatte der Ambrosiaster sich auf den Einschub des Matthäus berufen, in dem Christus den Mann meint, der seine Frau entlassen will (als Antwort auf die konkrete Frage der Pharisäer).

Diese beiden Texte – Augustinus und der Ambrosiaster – zeigen allein schon, daß in Afrika und in Rom – nicht minder als im Orient – im 4. Jahrhundert noch keinerlei Gesetzgebung zugunsten einer strengen Interpretation von Mt 19,9 bestand. Es bleibt zu erklären, wie diese beiden Traditionen in der Folgezeit so stark divergieren konnten.

Das erste Anzeichen einer klar und deutlich ausgesprochenen, strengen Gesetzgebung begegnet uns in Spanien auf der Synode von Elvira im Jahre 306. Ihre Kanones setzen Strafen fest für die Frauen, die ihren Mann verließen, weil er die Ehe gebrochen hatte, und einen anderen heirateten.³⁹ Doch sei ausdrücklich festgestellt, daß es sich hier noch allein um die Frau handelt. Ein wenig später, im Jahre 314, greift die Synode von Arles im wesentlichen dasselbe Verbot auf, wobei dieses jedoch, soweit es sich auf den Mann bezog, nur in der Form eines Rates ausgesprochen ist:⁴⁰ ein Beweis dafür, daß die Toleranz noch existierte.

Auf der anderen Seite aber verurteilen alle afrikanischen Synoden des 5. Jahrhunderts, angefangen vom Jahr 416, unter allen Umständen⁴¹ jede Wiederheirat zu Lebzeiten des anderen Ehepartners, und man findet die gleiche Vorschrift in einer Erklärung von Papst Innocenz I. aus dem Jahre 417.⁴² Gewiß ist hier nicht in aller Form vom Ehebruch die Rede, doch beobachten wir hier die Vorstufe für eine disziplinäre Regel, die mehr und mehr jede Ausnahme ausschließen sollte. Während der byzantinische Orient kaum mehr regionale Kirchenversammlungen kannte, da alles in der Hand

des Kaisers zusammenlief, entwickelte sich im Westen mehrere Jahrhunderte hindurch eine vielfältige lokale Gesetzgebung, die sich schließlich in den kanonischen Sammlungen zusammenballte. So festigten sich in Gallien und in den anderen nördlichen Gebieten nach und nach die Gesetze, wenn auch zwischendurch immer noch viele Fälle zu beobachten sind, die deutlich die alte Unsicherheit erkennen lassen.

Das alles ist unzählige Male von den verschiedensten Autoren untersucht worden,⁴³ die sich jede erdenkliche Mühe gegeben haben, die zugunsten einer Wiederheirat im Falle des Ehebruches vorgebrachten Argumente weitestgehend gegenstandslos zu machen, indem sie sich entweder auf das Eindringen der merowingischen Gesetze oder ihrer zur Gewohnheit gewordenen Folgeerscheinungen im Recht der Kirche beriefen bzw. andere Motivierungen brachten. Und doch gelang es ihnen nicht, alle zu erklären.⁴⁴

Während wir beobachten, wie sich die Gesetzgebung im Sinne einer größeren Strenge auf den Synoden von Nantes (658),⁴⁵ von Hereford (673),⁴⁶ von Friaul in Aquileia (791)⁴⁷ konsolidiert, gestattet das Pönitentiale von Theodor von Canterbury (gest. 690) dem Ehegatten, dessen Gattin einen Fehltritt begangen hat, die Wiederverheiratung – erklärt dabei aber ganz deutlich, daß dies nur gilt, wenn es sich «um seine erste Frau handelt» –, während der umgekehrte Fall (die Wiederverheiratung der betrogenen Ehefrau) nicht toleriert wird. Theodor war allerdings Grieche und bezog sich auf den Text von Basilius, den wir oben zitiert haben. Dagegen gestatten die Synoden von Verberie (756)⁴⁸ und von Compiègne (757)⁴⁹ im Falle eines blutschänderischen Ehebruches dem unschuldigen Ehegatten die Wiederheirat. Die Kapitularien Karls des Großen halten sich an die strengere Formel.⁵⁰ Nur wenige Zeit später bringen die deutschen Synoden, namentlich die von Tribur (895, in der Gegend von Mainz) eine detaillierte Gesetzgebung, die zugleich den primitiven sittlichen Stand und die Bemühungen der Kirche um Abhilfe vertritt.⁵¹ Darüber hinaus gibt es noch andere Synoden und weitere kanonische Texte, die davon zeugen, daß die Sicherung des Ehelebens zu dieser Zeit eine der großen Sorgen der Kirche war. Doch schon ein Jahrhundert später haben diese Sorgen einen anderen Schwerpunkt bekommen, weil die gregorianische Reform, soweit sie die Ehegesetzgebung anbetraf, ihre ganze Aufmerksamkeit auf den kirchlichen Zölibat konzentrierte.⁵²

Dann aber war es die Epoche der großen kanonischen Sammlungen, die einen entscheidenden Einfluß auf die Interpretation der Gesetze ausübte, dessen Gewicht und Bedeutung wir gleich feststellen werden. Für unseren Themenkreis waren es vor allem die Sammlungen von Regino von Prüm (um 906), von Bischof Burchard von Worms (um 1023) und vor allem von Gratian, der um 1150 seine *Concordantia discordantium Canonum* schuf, die im Laufe der folgenden Jahrhunderte die denkbar größte Autorität bekommen sollte. Gratian zeigte sich als erklärter Gegner jeglicher Interpretation, die einer Wiederheirat nach dem Ehebruch des Partners günstig war.⁵³ Doch die früheren, bisweilen entstellten Sammlungen, vornehmlich die von Bischof Burchard, die bis ins 15. Jahrhundert hinein in verschiedenen Gebieten Deutschlands als Norm diente, brachten ohne Kommentar die – mehrdeutigen oder auch eindeutigen – Texte, die in einem anderen Sinne lauteten, wie die der Synoden von Verberie und Compiègne, die, wie es scheint, noch lange Zeit als Referenzen dienten.⁵⁴

Vom 13. Jahrhundert an aber stellte die lateinische Theologie sich fast allgemein auf den Boden der Auffassungen Gratians, dessen Interpretationen auf diese Weise Gesetzeskraft erhielten. Der Praxis der Griechen, zu denen kaum noch eine Beziehung bestand, mußten diese Interpretationen sich entgegenstellen wie die Wahrheit dem Irrtum, und in der Scheidungsfrage begannen die Theologen zu erklären, daß einer alten Formel gemäß, wenn von zwei Schrifttexten der eine klarer (in diesem Falle der des hl. Paulus) und der andere weniger klar war (in unserem Falle der Einschub des Matthäus), der weniger klare durch den klareren erklärt werden müsse und die Frage nicht offen bleiben dürfe.

Doch in den amtlichen Dokumenten der römischen Kirche dieser Zeit, welche die Griechen bestrafen, wird die Scheidung mit keinem Wort erwähnt. Das gilt sowohl für das Schreiben Innocenz' IV. an die Griechen von Zypern, in dem auf der anderen Seite die Übernahme einer ganzen Reihe lateinischer Gebräuche empfohlen wird, das aber keinerlei ausdrückliche Anspielung darauf enthält,⁵⁵ als auch für das Glaubensbekenntnis, das nach dem Konzil von Lyon (1274) dem Kaiser Michael Paläologos auferlegt wurde und welches sich mit der allgemeinen Feststellung begnügt, daß es den Männern nicht gestattet ist, zu gleicher Zeit mehrere Frauen zu haben, noch den Frauen, zu gleicher Zeit mehrere Männer zu haben.⁵⁶ Als auf

dem Konzil von Florenz diese Frage ganz zum Schluß, nachdem das Unionsdekret bereits unter-
schrieben war, von Papst Eugen IV. aufgeworfen
wurde, lautete die Antwort der Griechen: Wenn sie
bisweilen die Scheidung gestatteten, dann nicht
ohne triftigen Grund (*οὐκ ἀλόγως*).⁵⁷ In diesem
Ausdruck erkennen wir die Formel des Origenes.
Jedenfalls ließ man das Thema fallen.

4. *Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Zeit*

Erst das Konzil von Trient sollte die katholische
Lehre von der Ehe in einer definitiven Weise fest-
legen. Doch wurde der Kanon 7 der 24. Session,
der die Scheidung «aus jeglichem Grund» unter-
sagte und hier im Westen der einhelligen Meinung
der Theologen seit dem 13. Jahrhundert entspricht,
speziell im Hinblick auf die Praxis der Griechen be-
sonders überprüft.⁵⁸ In der letzten Zeit ist darauf
wiederholt hingewiesen und daran erinnert wor-
den.⁵⁹ Die Gesandten Venedigs in Trient verwar-
fen die allzu absolute Formulierung dieser Lehre
über die Scheidung, da sich, so sagten sie, daraus
eine außerordentlich große Schwierigkeit für die
praktische Anwendung auf den Inseln der Repu-
blik ergeben würde, auf der viele Griechen lebten,
die sich, zumindest im Falle eines Ehebruchs,
nach ihren alten Gewohnheiten richteten.⁶⁰ So
wurde der Kanon nach mehreren Umarbeitungen
gerade soweit abgeändert, daß er der griechischen
Praxis keinen Abbruch tat.⁶¹ Man achtete also hier
eine unvordenkliche Gewohnheit, da man letzten
Endes auch die alten Väter nicht beschuldigen
wollte, die es unterlassen hatten, sie in absoluter
Weise zu verurteilen.

Die Theologen der nachtridentinischen Zeit ha-
ben gegen die Protestanten versucht, aus dem Kon-
text eine formelle dogmatische Erklärung zu kon-
struieren. Einer der größten Lehrer indessen, der
Kardinal Cajetan, der die Kontroverse der Refor-
mation miterlebt hatte, doch vor dem Konzil ge-
storben war (1534), hatte mit der ihm eigenen Frei-
heit des Urteils eine Meinung ausgesprochen, die in
der Folgezeit ihren Eindruck nicht verfehlte und in
einem bestimmten Sinne ebenso an die Stellung-
nahme des Basilius als auch an die des Augustinus
der Interpretationsschwierigkeit von Mt 19,9 ge-
genüber erinnerte. Er vergleicht die Klausel des
Matthäus (19,9) mit dem paulinischen Privileg, das
eine Lösung des Bandes zwischen Nichtgetauften
einräumt, von denen der eine in die Kirche eintritt

(1 Kor 7,12ff). Die Art und Weise, in der Cajetan
Paulus versteht, ist gewiß ziemlich verschieden von
der des Origenes, nach dessen Auffassung, wie wir
oben gesagt haben, der Apostel in seinem eigenen
Namen sprach. Sein Gedankengang ist folgender-
maßen: «Ich bin nicht nur erstaunt darüber (miror),
sondern geradezu bestürzt (stupeo), daß die ganze
Masse der Theologen, wo doch Christus in voll-
kommen klarer und eindeutiger Weise den Fall der
Unzucht ausnimmt, dem Ehegatten diese Freiheit
(eine andere Frau zu nehmen) verweigert. Auf der
anderen Seite gestattet Paulus in einem viel weniger
klaren Wort, daß der Bruch des Ehebandes aus
einem anderen als dem von Christus bestimmten
Grunde, der die einzige Ausnahme darstellt, ge-
schehen könne. Nun glaube ich, daß eine alte
kirchliche Gewohnheit dieses Textverständnis
(communem firmatum) autorisiert hat, und daß
dieser Text in einem solchen Sinne verstanden wer-
den kann, doch muß man sagen, daß der Herr im
Evangelium dieses Gesetz der Freiheit nicht beiden
Ehegatten gegeben hat, sondern dem Mann, wie
der Text ganz deutlich erklärt. Paulus dagegen hat
ein Gesetz der Freiheit für beide Ehegatten ver-
kündet und zwar ganz gewiß mit göttlicher Autori-
tät. Ich sage das, um auf die Frage zu antworten, die
durch den Gegensatz zwischen der Lehre des Paulus
und der Christi aufgeworfen ist. Denn Christus
nimmt einzig und allein den Fall der Unzucht aus;
Paulus aber lehrt etwas anderes, woraus sich ergibt,
daß die Unzucht nicht der einzige Grund ist.»⁶²

Zweifellos wurde die Meinung Cajetans, dessen
Ansehen in der lateinischen Theologie, besonders
unter den Thomisten, immer außerordentlich viel
gegolten hat, als ein wenig gewagt angesehen. Au-
ßerdem wurde die Frau bei Cajetan immer noch als
minderen Rechtes behandelt, und man hat daher
seine Meinung – *pace tanto viro* – immer mit recht
vorsichtigen und zurückhaltenden Umschreibun-
gen wiedergegeben, um ihr nicht zu nahe zu treten.
Dennoch verdiente sie, zitiert zu werden.

Außerdem aber wurden seit dem Konzil von
Trient, jedesmal wenn sich Teile der orientalischen
Kirchen von ihren Ursprungskirchen absplitterten
und sich Rom anschlossen, große Anstrengungen
unternommen, um sie dazu zu bewegen, in diesem
Punkt ihren alten Brauch aufzugeben.⁶³ Bereits
vorher hat das Dekret Ad Armenos gegen Ende des
Konzils von Florenz⁶⁴ ausdrücklich das Verbot der
Wiederheirat der betrogenen Ehepartner erwähnt;
dasselbe Dekret wurde ebenso den unierten syri-
schen Jakobiten auferlegt.⁶⁵ Und doch wurde in je-

dem Falle, in dem es darauf ankam, die alte Tradition in ihrer ganzen Kraft geltend zu machen, die Gewohnheit respektiert, zumindest bis zu einem gewissen Punkt, wie wir auf dem Konzil von Florenz und selbst in Trient gesehen haben. Und es besteht wenig Aussicht, daß dies sich jemals ändern könnte. Denn die Bedenken, die wir bei Origenes (*ὄνκ ἀλόγως*), bei Basilius (*ὄνκ οἶδα εἰ δύναται*), bei Augustinus (*obscurum est; venialiter*) und bei Cajetan (*miror und stupeo*) festgestellt haben, lassen sich immer wiederholen und sind durchaus geeignet, die absoluten Forderungen derer abzuschwächen, welche die orientalische Tradition verurteilen möchten, wenn diese auch umstritten bleibt. Die beiden Traditionen haben sich in derart unterschiedlichem Rahmen entwickelt, daß man sie unmöglich zueinander in Beziehung setzen kann.⁶⁶ Es bedarf daher eines Bemühens, um den Standpunkt des anderen zu begreifen und die eigene Sicht der Dinge nicht der theologischen und kirchenrechtlichen Entwicklung des anderen aufzudrängen.

Man ist sich allseits darüber einig, daß die Scheidung in sich ein Übel und daher zu verurteilen ist, sowie darüber, daß es von Seiten des getrennten Ehepartners ein Akt hoher Tugend ist, sich zu opfern oder auf die Rückkehr des anderen zu warten, ungeachtet aller guten oder schlechten Voraussicht. Doch die «Herzenshärte», die *σκληροκαρδία*, ist vorhanden und wird immer vorhanden sein.

Man hat seinerzeit eine Edinburgher Zeitung zitiert, die im Jahre 1830, anlässlich eines Schreibens Pius VIII. über die Unauflöslichkeit der Ehe schrieb, und in der es nach einem großen Lob der katholischen Lehre hieß: «Wenn in unserem Land ein Mann seine Frau nicht mehr will oder eine Frau ihren Mann nicht mehr, so brauchen sie sich nur beim Ehebruch ertappen zu lassen, um das Ehejoch abzuschütteln und eine neue Bindung einzugehen, die ihnen besser paßt. Es kann gerecht und vernünftig sein, den geschädigten Teil von einer seelischen und moralischen Bindung zu befreien, die von dem anderen Partner verletzt und entehrt worden ist; doch ist es absurd, ja mehr als absurd, das Vergehen geradezu zum Mittel der Befreiung zu machen.»⁶⁷

5. Abschließende Zusammenfassung

Gerade diese Gefahr aber ist es, die nach unserer Meinung von jeher bis auf den heutigen Tag das Zögern der katholischen Theologen motiviert, die seit so langer Zeit fest geschlossene Klammer

der matthäischen Klausel wieder zu öffnen und eine Erleichterung des Gesetzes im Sinne der Griechen zu begünstigen. Bei diesen ist es auf der anderen Seite zu einer starken Vermehrung der Fälle von Scheidung mit anschließender Wiederheirat gekommen, weil man das Gesetz weit über die eine, von Matthäus angegebene Ausnahme hinaus angewandte. Wir wollen hier nicht auf diese Fälle eingehen,⁶⁸ zumal auch wir heute etwas ganz Entsprechendes haben, ein Phänomen, auf das wir keineswegs stolz zu sein brauchen: die wachsende Zahl der beim römischen Gericht anhängig gemachten Nichtigkeitsanträge, die noch in jüngster Zeit Papst Paul VI. sehr beunruhigt hat, so daß er sich in einer Ansprache an die Mitglieder der Rota, am 25. Januar 1966,⁶⁹ bitter darüber beklagt hat. Und der griechisch-orthodoxe Metropolit beider Amerika, Jakovos, hat im vergangenen Juni eine Erklärung gegeben, die von derselben Beunruhigung über seine Kirche zeugt. «Die Bande der Ehe», sagt er, «müssen gestärkt werden.» Dann erinnert er daran, daß in der Vergangenheit die orthodoxen kirchlichen Gerichte häufig vor dem bürgerlichen Gericht geschiedenen Paaren die kirchliche Scheidung zuerkannt hatten, und gab zu, daß diese Handlungsweise für die Gesellschaft keineswegs zuträglich sei und im übrigen ein Hindernis für die Gespräche mit Rom über die Einheit darstelle. «Daher wird», schloß er, «von nun an die Scheidung von kirchlichen Gerichtshöfen nur noch aus sehr spezifischen Gründen ausgesprochen, mit deren Formulierung eine Sonderkommission beauftragt ist. Das ist von unserer Seite aus ein wichtiges ökumenisches Bemühen.»⁷⁰

Die Worte des Metropoliten Jakovos sind ein ermutigendes Beispiel. Zweifellos muß von beiden Kirchen her eine ernste Anstrengung unternommen werden, daß jede sich in ihrer Tradition reinigt. Aber unternehmen wir sie gemeinsam! Wenn nicht hier wie in vielen anderen Dingen die Christen in großer Zahl «Ost und West» denken, anstatt gegeneinander zu denken, wird nichts zustande kommen. Dennoch darf man auf dem Gebiet, mit dem wir uns hier befassen, nicht vergessen, daß wegen der *σκληροκαρδία* von Zeit zu Zeit die Linke nicht wissen darf, was die Rechte tut.

Das richtige Heilmittel – doch fragt es sich, ob man es bei anderen als bei Eliten anwenden kann⁷¹ – ist die Wiederaufwertung der großen paulinischen und patristischen Theologie der Ehe, wie man es seit mehreren Jahren in manchen Gruppen mit einigem Erfolg zu tun bemüht ist. Man ist erstaunt,

wenn man sieht, welche dogmatischen Reichtümer die alten Trauungsrituale bei den Orientalen (die koptischen, byzantinischen, armenischen, syrischen, maronitischen, chaldäischen)⁷² enthalten. Zweifellos mußte zu der Zeit, in der diese Rituale geschaffen wurden, eine entsprechende Katechese die künftigen Eheleute von langer Hand vorbereiten, wie man es überdies in Einzelheiten bei verschiedenen Zeremonien ahnt. Es bedarf eines sehr großen Glaubens – und zwar auf allen Stufen –, wenn man sein Christentum intensiv leben will.

¹ J. Dauviller u. C. de Clercq, *Le Mariage en Droit canonique oriental* (Paris 1936) X–XL.

² A. Wenger, der in seinem Buch *Vatican II, IV^e session* (Paris 1966) dieser Problematik viele Seiten widmet, zitiert einen Brief von J. Dauviller, der die von Msgr. Zoghby vorgeschlagene Interpretation vollständig verwirft (233). An die Veröffentlichung dieses Briefes hat sich eine Polemik angeschlossen, bei der P. A.-M. Dubarle in RSPHTh vom Juli 1966 eine Klärung und Klarstellung versucht hat.

³ In dieser Frage hat es zur Zeit der Reformation einen großen Sturm gegeben. Die Reformatoren anerkannten nur zwei Sakramente: die Taufe und das Abendmahl, – und hatten zum großen Teil die gebräuchlichen Schlußfolgerungen der abendländischen Theologen über die Ehe verworfen und im Gefolge von Erasmus Mt 19,9 in einem der Wiederheirat im Falle des Ehebruchs günstigen Sinne interpretiert. Unter den bestunterrichteten Kontroverstheologen, die seit der Reformation hartnäckig die klassische katholische These verteidigt haben, ist Tournely, *An matrimonia solvantur per adulterium?*, in seinen *Institutiones theologicae. Tract. de Matrim.* V (Paris 1957) 533ff zu nennen, von dem sich in jüngster Zeit die Theologen ganz allgemein haben inspirieren lassen. Nennen wir außerdem ein für allemal das neueste und für die Theologie der Ehe am meisten aufgeschlossene Werk, zu dem man zur Ergänzung des hier Gesagten greifen mag: P. Adnès, *Le Mariage = Le Mystère chrétien. Théologie sacramentaire* (Tournai 1963). Leider hatten wir erst nach Abschluß dieses Artikels die Gelegenheit, es zu konsultieren, doch haben wir darin die Bestätigung – wenn auch nicht der Schlußfolgerungen, zu denen wir gelangt sind, so doch einer großen Anzahl unserer Fakten gefunden. Auf der anderen Seite gibt es eine ausgezeichnete Untersuchung eines modernen reformierten Theologen über diese Frage: von Allmen, *Prophétisme sacramental* (Neuchâtel 1964) (Kap. 6: *Le remariage des divorcés d'après le N.T.*) 183–211.

⁴ Vgl. J. Bonsirven, *Le Divorce dans le N.T.* (Tournai 1948) und vor allem mit dem Zitat der übrigen J. Dupont, *Mariage et Divorce dans l'Évangile* (Brügge 1959) 81ff. Eine der nach unserer Auffassung geistvollsten Schlußfolgerungen seit der Veröffentlichung dieses letztgenannten Werkes, ist die von A. Dubarle, *Mariage et divorce dans l'Évangile: OrSy 9* (1964) 70, darnach die vom Evangelium gemeinte *noqyela* sich nicht auf einen vorübergehenden Ehebruch bezöge, sondern auf eine andauernde Situation, eine «schwerwiegende und fortgesetzte Fehllhaltung», die das Eheleben ernsthaft gefährdet.

⁵ Vgl. Adnès aaO. 59–69, wo die wichtigsten von diesen Texten zitiert sind. Siehe auch die Erläuterungen zu diesen Texten von R. Souarn, *L'adultère d'après les Pères: DThC I*, 475ff und H. Crouzel, *Séparation ou remariage selon les anciens Pères: Gr 47* (1966) 472 bis 494.

⁶ Die beiden Gründe, aus denen die Griechen eine Ehe als geschieden betrachteten, waren der Tod und der Ehebruch (*θάνατος καὶ μοιχεία*) (Asterius von Amaseia, *Hom.* 19: PG 40, 228). Bald sollte dann der «bürgerliche Tod» hinzukommen, das heißt der Eintritt ins Mönchsleben und das Verschwinden des Ehegatten nach einer län-

Die Natur neigt dazu, immer wieder zurückzufallen. Daher muß dieser Glaube durch ein intensives sakramentales Leben, durch das Gebet, durch die Askese und durch ein ständiges, von der Liebe Christi beseeltes Bemühen, seine Worte zu beobachten, getragen werden. Für die Ehegatten kommt dazu eine stete wache Aufmerksamkeit darauf, gleich was geschehen mag, ihre Treue auf der höchsten Ebene zu bewahren. Andernfalls sind auch die von den Gesetzen geschaffenen Vorsichtsmaßnahmen vergebens.

geren Frist, die den Tod vermuten ließ. Zum Prinzip der Ökonomie siehe die Ausführungen von A. Scrima in Wenger aaO. 215–217.

⁷ Vgl. Vacant, *Adultère dans l'Eglise latine: DThC I*, 497ff und im Artikel von C. Journet, *Le mariage indissoluble*, wo in gemäßiger Form die klassische Stellungnahme der Kontroverstheologen übernommen ist: Nova et Vetera 41 (1966) und die lange Anm. 4 auf Seite 58. Vor allem aber wird man mit großem Nutzen die hervorragende Untersuchung über die Entwicklung der Lehre von der Ehe im Westen von G. Le Bras: *DThC 9*, 2123–2317, einsehen.

⁸ Die nicht-byzantinischen Kirchen des Orients haben ebenfalls eine Gesetzgebung über die Ehescheidung entwickelt (vgl. Douviller und de Clercq aaO. Nestorianer: 99; Kopten: 108; Armenier: 111; Äthiopier: 121).

⁹ Origenes' Matthäuserklärung, hrsg. Klostermann u. Benz (GCC, 10.2) I, 2 (Leipzig 1937) 318ff. – Die erläuterte Stelle umfaßt 42 Seiten (24 Spalten von Migne: PG 13, 1223ff).

¹⁰ Die folgenden Schriftzitate sind auf ausdrückliche Anweisung des Autors nach der französischen Übersetzung von D. J. Dupont übersetzt (d. Übers.).

¹¹ Origenes aaO. Nr. 16, 321–324.

¹² Ebd. Nr. 23, 339ff.

¹³ Z. B. Homilien über das Hohe Lied 1, 6 = Sources Chr. 37 (Paris 1954) 71ff.

¹⁴ Origenes aaO. Nr. 18, 328.

¹⁵ Ebd. Nr. 22, 238.

¹⁶ Ebd. Nr. 23, 339–340.

¹⁷ Ebd. Nr. 18, 328.

¹⁸ Ebd. Nr. 23, 340–341.

¹⁹ Ein Ausdruck, der von den Griechen auf dem Konzil von Florenz wiederholt und dabei ins Lateinische übersetzt worden ist als «non sine iustis causis» (Hardouin, *Conciliorum Collectio IX* [Paris 1714] 431–432).

²⁰ Wir hegen Bedenken, wie P. Crouzel (aaO. 476) (von dem wir im übrigen mehrere sehr wertvolle Übersetzungen übernehmen) an dieser Stelle *συναρρηγορὸν* mit «Bindung» zu übersetzen, obwohl dies besser in den Textzusammenhang paßt und das Wort durchaus diese Bedeutung haben kann. Andere Stellen von Origenes legen uns vielmehr nahe, bei der gebräuchlicheren Bedeutung dieses Wortes, nämlich Schwachheit, Nachsicht, Willfährigkeit, zu bleiben. Die Klarstellung verdanken wir unserem Mitbruder D. M. van Parys. So hatte es auch der alte lateinische Übersetzer aus dem 6. Jahrhundert verstanden (PG 13, 1245–1246 unten). Die von Delarue (aaO. 1246 B) übernommene Übersetzung von Huet (*alieno arbitrio*) verlagert die Schwierigkeit nur und kann recht mißverständlich werden.

²¹ Das wurde auch von mehreren lateinischen Theologen des Mittelalters bestritten. Vgl. Le Bras aaO. 2143ff.

²² Die jüngsten Tendenzen in der Orthodoxie gehen jedoch darauf hinaus, sich toleranter zu zeigen. Schon auf der interorthodoxen Konferenz von Vatopedi im Jahre 1930 hatte man Reformen geplant hinsichtlich «der Zweitehen von Klerikern und der Ehe von Bischö-

en, usw.» (Irénikon 1931, 103). Seither sind diese Vorschläge wiederholt aufgegriffen worden, ohne daß man dabei jedoch zu irgendeiner Entscheidung gekommen wäre.

²² Vgl. die von Le Bras aufgezeigte Stufung, namentlich für den hl. Augustinus aaO. 2126.

²³ Die Erste Synode von Orange (Kan. 22) gestattete bereits im Jahre 441 nicht mehr, Verheiratete zu Diakonen zu ordinieren. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* II, 445.

²⁴ Die Anerkennung ihrer Gültigkeit wurde in dem Michael Paläologus nach dem Zweiten Konzil von Lyon im Jahre 1274 vorgelegten Glaubensbekenntnis gefordert (D 465, Ausg. 1960) und bereits im Jahre 1254 (aaO. 455) unter Innocenz IV. von den Griechen von Zypern.

²⁵ Man findet auch an anderen Stellen in den Schriften von Origenes Anspielungen auf das paulinische Privileg, doch auch da stellt er sich auf den Standpunkt, es sei keine echte Ehe vorhanden, wenn die Ehegatten nicht beide Gläubige seien. Vgl. H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène* (Brügge 1963) 145–146.

²⁶ Ad Polycarpum V = Sources chr. 10 (Paris 1945) 139. – Vgl. die übrigen Zeugnisse in L. Goderfroid, *Le mariage au temps des Pères: DThC 9, 2104*. Der Ehevertrag, der Konsens und seine Vorbedingungen, seine Bedeutung und seine Gültigkeit usw. sind Fragen, die die Väter nicht in Betracht gezogen haben. «Sie wollten die Ehe nur in ihrer natürlichen Würde betrachten», aaO. 2114.

²⁷ Vgl. Jugic: DThC aaO. 2322 (korrigiert von P. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique III* (griechisch) (Athen 1961) 344 (frz. Übers. erscheint gegenwärtig).

²⁸ Dauviller und de Clercq aaO. 85.

²⁹ De Concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis (Paris 1626) 517 D.

³⁰ Siehe dazu die Überlegungen von P. Scrima, die bereits zitiert wurden, vgl. Anm. 6.

³¹ Vgl. die von Cornelius a Lapide, *Curs. Script. Sacr.*, in Matth. 5,32 (Paris 1868) t. 15, 169 zitierten Zeugnisse.

³² Adv. Haer. 59, 4: de Holl, II (GCS, 25) II, 368–369.

³³ Origenes aaO. 342.

³⁴ Crouzel aaO. 486.

³⁵ Brief 188, hrsg. von Courtonne (Coll. Budé) (Paris 1961) 128. Über den Standpunkt des hl. Basilius besitzen wir einen ausgezeichneten Artikel von F. Cayre in EO 23 (1920) 303ff «Le Divorce au IV^e siècle». Hier wären noch viele Texte zu zitieren. Wir haben jedoch nur den bezeichnendsten davon herausgenommen (Can. 9 des ersten kanonischen Briefes).

³⁶ Selbst für die zweite Heirat. Vgl. B. Köttling, *Zu den Strafen und Bußen für die Wiederverheiratung in den frühen Kirchen: OrChr 48* (1964) 143–149.

³⁷ C. XIX, 35: PL 40, 221.

³⁸ PL 17, 218. Dieser Text des Ambrosiaster, der von Gratian (gest. 1179) zusammenfassend wiedergegeben ist, C. 17.C. XXXII, 9,7 (Friedberg I, 1144), wird von ihm als Ambrosiusapokryphe abgelehnt und in eine Reihe von Kapiteln eingefügt, in denen heftig Stellung bezogen ist gegen jede erleichternde Interpretation von Mt 19,9. Sein Einfluß auf die späteren Kanonisten war außerordentlich groß, wie wir im weiteren sehen werden.

³⁹ Can. 9, D 52 a.

⁴⁰ Can. 10, I, Hefele-Leclercq aaO. I, 287.

⁴¹ Synode von Milève, Can. 10: Mansi, *Concilia* IV, 331.

⁴² Ebd. III, 1049.

⁴³ Vgl. Vacant aaO. 488 sowie an verschiedenen anderen Stellen und Adnés aaO.

⁴⁴ Das zuverlässigste Urteil darüber haben – wie häufig in anderen Dingen derselben Art – die Herausgeber der alten Texte. Der Gelehrte Jacques Petit (17. Jahrhundert), der Herausgeber mehrerer Ausgaben kanonischer Texte, zitiert nach der Synode von Arles (vgl. Anm. 40) den Text eines römischen Pönentials, der der Wiederverheiratung eines betrogenen Ehegatten günstig ist (PL 99, 1057); er bemerkt, daß sie nach Auffassung der Bischöfe dieser Epoche keineswegs als absolut verboten angesehen wurde (vgl. die ausführlichen Anmerkungen von Petit über diese Frage aaO. 1170ff). Dieselbe Bemerkung macht Bignon (1913), der Herausgeber des Markulf-Formulars (8. Jahrhundert) (PL 87, 746), wenn er feststellt, daß zu dieser Zeit die Wieder-

heirat trotz der Gesetze der Kirche bisweilen toleriert wurde. Dasselbe gilt für P. Petau SJ (gest. 1652), den Herausgeber der Schriften von Epiphanius, der die Möglichkeit der Wiederverheiratung aus einem legitimen Grunde für den zurückbleibenden Ehepartner anerkennt (PG 41, 1023, Anm.); dasselbe trifft schließlich für P. Sirmund SJ (1651) den Herausgeber der Schriften von Bischof Avitus von Vienne in Gallien (gest. 520) zu, der dasselbe Recht im Falle der Unzucht anerkennt (PL 59, 267).

⁴⁵ Hefele-Leclercq aaO. II, 298.

⁴⁶ Ebd. III, 310.

⁴⁷ Ebd. III, 1094.

⁴⁸ C. 18: Ebd. 920.

⁴⁹ C. 11: Ebd. 942 u. anderen Stellen.

⁵⁰ C. 43: PL 97, 166.

⁵¹ Hefele-Leclercq IV, 697ff.

⁵² Le Bras aaO. 2132–2134.

⁵³ C. 16–18, C XXXII Q. 7: Friedberg I, 1144–45.

⁵⁴ PL 140, 819–821.

⁵⁵ D 449ff. Die modernen Kanonisten zitieren – weit weniger als die älteren – eine berühmte Antwort des Papstes Alexander III. an einen Episcopum Vicentinum (1170), die zeigt, daß ein Bischof noch im 12. Jh., nachdem er vor der kirchlichen Gemeinde die Scheidung ausgesprochen hatte, einer Person die Wiederverheiratung gestattet hat, wenn der Ehegatte, der über zehn Jahre im Ausland weilte, verständig wurde und nicht zurückkehrte. Der Papst begnügt sich auf Anfrage damit, die Kinder zu legitimieren, ohne sich weiter festzulegen (Dekretalen Gregors IX. IV/17,8: Friedberg II, 712).

⁵⁶ Ebd. 465.

⁵⁷ Vgl. Anm. 16. Hardouin (an dieser Stelle zitiert) bringt den vollständigen Wortlaut der Antwort.

⁵⁸ D 977.

⁵⁹ Vgl. besonders J. Dupont aaO. 115ff; R. Laurentin, *Bilan du Concile, IV^e session* (Paris 1966) 87ff.

⁶⁰ Ehse, der Herausgeber des 9. Bandes von Concilium Tridentinum der Görresgesellschaft, macht dem Konzilssekretär Msgr. Massarelli den Vorwurf, er habe absichtlich («consulto, ut reor») in seinem wertvollen Diarium mehrere der Beachtung würdige Punkte aus dem Vorschlag der Venetianer ausgelassen (686, Nr. 3).

⁶¹ Vgl. D 977, Anm. 1, wo auf der anderen Seite Pius XII., *Casti conubii* zitiert ist, in dem die Meinungen der modernen Theologen bestätigt werden.

⁶² *Epist. Pauli et aliorum Apostolorum* (Paris 1542) fol. 123 und 124.

⁶³ Das ist in fortschreitendem Maße an verschiedenen Stellen geschehen. Die Walachen und Ruthenen aus Transylvanien haben die Praxis der Wiederverheiratung im Falle des Ehebruchs bis ins 19. Jahrhundert hinein beibehalten (Vacant aaO. 505).

⁶⁴ D 702.

⁶⁵ D 714.

⁶⁶ P. Congar hat ICI 15. Okt. 1965, 30, darauf aufmerksam gemacht, wie einer seiner anglikanischen Freunde, der Kanonikus Douglas, einer der besten Kenner der orientalischen Kirchen, ihm eines Tages gesagt hat, daß «nach seiner Meinung an dieser Stelle (Scheidung und Wiederverheiratung) die größte Schwierigkeit liege, die einer Einigung der Christen im Wege» stehe. Unser Mitbruder D.C. Lialine (gest. 1958), der lange Zeit in Rußland gelebt hat und die Orthodoxie sehr gut kannte, hat uns häufig genau dasselbe gesagt. Alles das unter der Voraussetzung, daß man es ablehnt, «den anderen zu verstehen», was heute möglich werden kann. Doch findet sich der Gesetzgeber, der klug genug ist, um neue Mißbräuche auszuschließen?

⁶⁷ Zitiert in Perrone, *De Matrimonio* N^o 133 (Migne: Theol. Curs. Compl. 25, 278–280 Anm.). – Es handelte sich um die Enzyklika *Traditi humilitati* aus der Anfangszeit des Pontifikates Pius VII.; vgl. *Bullarii romani continuatio*, Prati 1896, t. IX, 26.

⁶⁸ Vgl. Dauviller u. de Clercq aaO. 84ff; C. Vogel, *La législation actuelle sur les fiançailles, le mariage et le divorce dans le royaume de Grèce: Istina* (1961–1962) 174ff. Siehe auch A. Wenger aaO. 243ff.

⁶⁹ Doc. cath. vom 20. Febr. 1966, 307, wo der fragliche Paragraph den Untertitel trägt: «Ein Alarmruf angesichts der Vermehrung der Gründe für eine Ehenichtigkeitserklärung.»

⁷⁰ Nach ICI v. 15. Juli 1966, 17, ist der orthodoxe Autor, der in jüngster Zeit am meisten dazu beigetragen hat, das Ideal der christlichen Ehe wieder aufzurichten, Professor P. Evdokimov in *Le Sacrement de l'Amour* (Paris 1962).

⁷¹ Hier sei rein informatorisch die berühmte amerikanische Ethnologin Margaret Mead erwähnt, die auf der Tagung «Kirche und Gesellschaft» des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf im Juli 1966 im Rahmen eines Interviews (vgl. *Réforme* vom 6. August 1966, 11) eine Lösung angeregt hat, die nach ihrer Meinung von den evangelischen Kirchen anerkannt würde: eine leicht kündbare Probezeit des gemeinsamen Lebens, in der die Eheleute sich darüber klar werden können, ob sie fähig sind oder nicht, für immer zusammenzubleiben und Kinder aufzuziehen. Der kirchliche Eheschluß, der am Ende dieser Probezeit vorgenommen werden sollte, müßte quasi-unwiderprüflich sein. Man kann sich auch auf die Schlußfolgerungen der Untersuchung von J. J. von Allmen beziehen, die zu Beginn dieses Artikels zitiert sind. Es muß anerkannt werden, daß viele junge Leute heute heiraten, wenn ihr Bewußtsein von den tiefgreifenden Tatsachen der natürlichen und übernatürlichen Psychologie des Ehelebens

kaum erwacht ist; die Rolle des christlichen Laien dagegen muß heute sein, in der modernen Welt das große Ideal der von Christus eingesetzten Einhe aufstrahlen zu lassen.

⁷² Vgl. A. Raes, *Le mariage dans les Eglises d'Orient* (Chevetogne 1959).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

OLIVIER ROUSSEAU

Geboren am 11. Februar 1898 in Mons (Belgien), Benediktiner, 1922 zum Priester geweiht, studierte am St. Anselmo in Rom, ist Direktor von Irénikon und veröffentlichte *L'Orthodoxie et le mouvement oecuménique* de 1920 à 1940: *Ephem. theol. Lov.* 4/1966.

Johannes Österreicher

Ja, nein und trotzdem

Katholische und evangelische Stimmen zur «Judenerklärung»¹

In der Einleitung zu seinem jüngsten Buch, «Die Kirche und das jüdische Volk», schrieb Kardinal Bea, die Judenerklärung sei «weit und breit mit Beifall als ein Meilenstein in der Geschichte der Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk begrüßt worden».² Hier und da jedoch war die Erklärung, besonders in ihrer Letztfassung, Gegenstand heftiger, ja abfälliger Kritik. Es wird die Aufgabe der folgenden Seiten sein, bedeutsame katholische und evangelische Urteile zu sammeln und auf ihren Wert zu untersuchen. Raumangel gestattet freilich nur die Wiedergabe einer Auswahl aus dem vorhandenen Material.

1. Katholische Stimmen

Das Urteil katholischer Schriftsteller ist überwiegend positiv. Einer der weisesten Berichterstatter

des Konzils, Abbé René Laurentin, erinnerte die Leser des «Figaro» in seiner Betrachtung zum 15. Oktober 1965, dem Tag der endgültigen Annahme der Deklaration durch die Konzilsväter, daran, daß er im vorhergehenden Jahr gesagt habe, dieser Text – so kompakt, so klar, die Menschen unserer Zeit so ansprechend – sei vielleicht der schönste Erfolg des Zweiten Vatikanums. Er fuhr dann fort, daß er trotz der vorgenommenen «Änderungen» das Urteil des Vorjahres aufrechterhalte. «Der Text ist noch immer schön. Er gleicht einer jener Frauen, die, obwohl sie daran sind zu verblühen, immer noch bewundert werden; diejenigen, die sie früher kannten, sagen jedoch im Flüsterton: Wenn ihr nur wüßtet, wie schön sie war!» Anstelle des offenerhitzigen Lächelns, mit dem die Kirche in einem Augenblick außergewöhnlicher Gnade auf das Volk geschaut hatte, dem sie entsproß, ist nun etwas