

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Vorbemerkung

Die Sparte Dokumentation in dieser Zeitschrift hat nicht die Aufgabe, aktuelle *Tatsachen*, sondern aktuelle *Ideen* vorzulegen. Nur dort gibt es lebendige Theologie, wo Ideen wachsen und reifen. Das ist einer der Gründe für die geschichtliche Gebundenheit der Theologie, die zu ihrem Wesen gehört – auch und vor allem der Pastoraltheologie. Wer den geschichtlichen Charakter dieser Theologie ernst nimmt, wird sich auch die Frage zu stellen wagen, wie geschichtlich gewordene Überzeugungen einer christlichen Kultur einer anderen Kultur einverleibt werden können, die von den Werten der Frohen Botschaft noch nicht durchdrungen ist.

Innerhalb der christlichen Kultur ist die Ein-Ehe zu einem selbstverständlichen Wert geworden, sogar so sehr, daß man sich oft nicht mehr bewußt ist, wie stark dieser Wert das Ergebnis einer langwierigen Bemühung ist. Der geschichtliche Charakter dieses Wertes zeigt sich mit besonderer Schärfe dem Missionar, der mit theologischen Lehren aufgewachsen ist, die für ihn zur Selbstverständlichkeit wurden, der sich aber dann einer Kultur und gesellschaftlichen Strukturen gegenübergestellt sieht, in denen die Ehe mit mehreren Frauen als

ebenso selbstverständlicher Wert angesehen wird. Muß der Missionar nun Wert gegen Wert setzen? Oder hat er die Freiheit, mit pastoraler Klugheit für eine Übergangsphase einzutreten, in welcher zunächst die großen Strukturen der Gesellschaft von christlichen Werten durchdrungen werden, bis dann von daher das christliche Ideal der Ein-Ehe als menschliche Wirklichkeit erscheinen und schließlich vollwertig im christlichen Heil seine Rolle spielen kann?

Eine solche Frage verlangt wissenschaftliche Durchdringung, bei der die Lösung nicht zum Greifen nah liegt. Missionierung bedeutet ja nicht nur, daß Einzelpersonen zur Fülle des Evangeliums geführt werden, sondern auch Verchristlichung der Strukturen. Von diesen Überlegungen bzw. Voraussetzungen ausgehend, beleuchtet der amerikanische Afrika-Missionar Hillman dieses komplizierte Problem, wenn auch ohne zu einer Lösung zu kommen. Wer dieses Problem zur Diskussion stellt, bezeugt damit aber auf jeden Fall seine Achtung vor anderen Kulturen und erklärt seine Überzeugung, daß die Zeit des geistigen Kolonialismus vorüber ist.

¹ K. Rahner, A. Darlap u. a., *Sacramentum mundi I* (Freiburg i. Br. 1967) 996 und 961: «So ist es nur zu verständlich, daß die Ehe nie isoliert als eine Angelegenheit zwischen den Partnern angesehen wurde, sondern daß man sie stets in die gesamt menschlichen, überindividuellen, ethischen und religiösen Zusammenhänge einordnete und sie als auf die Familie hingeeordnet ansah, so daß diesem Gesichtspunkte für Gesetz, Sittlichkeit und ethische Norm sogar stets der Vorrang gegenüber den Bedürfnissen der Ehe als solcher gegeben wurde.»

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Merten

Eugene Hillman

Neue Überlegungen zum Problem der Polygynie

Einführung

Dieser Beitrag möchte als Grundlage für die Diskussion des Problems dienen, das sich bei der Missionierung von Gebieten ergibt, in denen die simultane Polygynie als unverzichtbare sozio-ökonomische Institution und Kulturideal betrachtet wird. Er bietet daher weder eine erschöpfende Behandlung der Frage noch eine definitive Antwort, sondern setzt sich zum Ziel, die gegenwärtigen Di-

mensionen des Problems aufzuzeigen und Möglichkeiten für eine eventuelle Lösung anzudeuten. Dahinter steht vor allem die Absicht, sowohl die Dringlichkeit der Frage als auch die Möglichkeit einer längst fälligen Neubetrachtung des Themas im Lichte erweiterter soziologischer, historischer, biblischer, theologischer und ekklesiologischer Überlegungen sichtbar zu machen.

Der Begriff «Polygynie» bezeichnet (im Unterschied zu dem allgemeineren Begriff der «Polygamie») speziell eine in vielen Gebieten der Erde anerkannte, sozial gültige Form einer Dauerehe, in der der Mann mehr als eine Frau zugleich haben kann.

Ein missionarisches Problem

Der Missionar, der in einem Gebiet arbeitet, in dem die Polygynie die vorherrschende und sozial inte-

grierte Form der Ehe darstellt, wird leicht als Zerstörer der natürlichen Familienbande angesehen, der es darauf abgesehen hat, den Komplex der mit der Ehe in Zusammenhang stehenden menschlichen Beziehungen, die sowohl den wirtschaftlichen Interessen als auch der sozialen Einheit einer ganzen Gemeinschaft dienen, zu erschüttern. Dann aber erscheint der Missionar kaum als Bringer des sakramentalen Zeichens menschlicher Einheit. Aber nicht allein das: Sehr leicht wird dann nicht das evangelische Ferment des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, sondern das positive Gesetz der Monogamie als das Grundlegendere oder zumindest als mit diesem Ferment identisch empfunden und aufgefaßt. Das Ziel der Kirche aber ist es, sich in allen Völkern zu inkarnieren als universales Zeichen der Einheit des Menschengeschlechtes, und zweifellos ist das Ferment des Neuen Testaments nicht mit dem Gesetz der Monogamie identisch.

Nun kann aber das Ferment des Evangeliums nur durch eine explizite Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche voll aktiviert werden. Das heißt aber auch, daß sich die Ziele und Ideale der christlichen Berufung nicht anders erreichen lassen. Folglich kann und darf man von einem Nicht-Getauften, der von jeher in gutem Glauben die sozialen Bindungen und Verpflichtungen einer polygynen Ehe anerkannt hat, nicht erwarten, daß er das christliche Eheideal aktuell erreicht, bevor ihm überhaupt die Möglichkeit gegeben ist, am sakramentalen Leben teilzunehmen. Gerade das aber ist von ihm verlangt, wenn man auf der Herstellung einer monogamen Ehe als unabdingbarer – auf der gleichen Wichtigkeitsebene wie der Glaube stehender – Vor-Bedingung für den Empfang des Taufsakramentes besteht. «Nachdem sie im Geist begonnen hat, endet» die Botschaft des Missionars also «im Fleisch» und zwar in einer Weise, daß das letztlich Entscheidende nicht der Glaube, sondern das Gesetz ist (vgl. Gal 3, 2–5).

Bei dieser traditionellen Methode des missionarischen Vorgehens wird das Gesetz der Monogamie (im buchstäblichsten und legalistischsten Sinne) praktisch allzu leicht mit dem *κῆρυγμα* des Neuen Testaments gleichgesetzt. Die äußere Übereinstimmung mit einer Gesetzesvorschrift erhält auf diese Weise eine so überragende und in der Praxis letztlich entscheidende Bedeutung, daß sie zu einem Ersatz für die wirkliche Glaubensumkehr wird, die allein den Menschen auf den langen und schwierigen Weg zu stellen vermag, der als einziger schrittweise zu dem Ideal christlichen Verhaltens in allen Dingen und Aspekten des Lebens

hinführt. Damit wird aber auch die ausdrückliche Lehre des Evangeliums vom Primat der Liebe und der Unauflöslichkeit der Ehe in eine sekundäre Rolle minderer Bedeutung gedrängt. Man verlangt von dem Manne im Namen des christlichen Ideals von Ehe und Familienleben, daß er sich von der Mutter seiner eigenen Kinder *scheidet*.

Darüber hinaus läßt dieses legalistische Verfahren jede christliche Rücksicht auf die unglücklichen Frauen außer acht, die auf diese Weise «weggeschickt» werden. Ihre vorher erworbenen ehelichen Rechte, ihr sozialer Status, ja sogar ihre Beziehungen zu den eigenen Kindern werden schlicht und einfach ignoriert. Und es ist für sie nicht immer leicht – wenn es überhaupt möglich ist – erneut zu heiraten. Viele von ihnen stehen vor der Entscheidung, in Zukunft entweder wie Nonnen oder als Prostituierte zu leben. Ihr Schicksal ist durch die Strukturen der weltlichen Gesellschaft bestimmt, in der sie leben. Und es ist nicht selten ein grausames Schicksal.

Noch häufiger aber sind die Mitglieder von polygynen Gesellschaften – gerade weil diese zur Vorbedingung gemachte Gesetzesvorschrift ebenso unhaltbar wie unbegreiflich ist – überhaupt unfähig, in vollem Umfang auf den Ruf Christi zu hören. Die Botschaft der christlichen Freiheit macht sie letztlich nicht frei, da sie in sehr zweideutiger Weise unter der Last des Gesetzes dargeboten wird (vgl. Apg 15, 10).

Damit aber wird das Wort der Verkündigung des Evangeliums unter Völkern, bei denen die Polygynie eine normale Praxis und ein idealer Brauch ist, höchst problematisch und nicht selten vollends unmöglich. Ehe wir uns auf den Standpunkt stellen, die Schuld dafür liege ganz auf ihrer Seite, sollte man sich allen Ernstes zuerst einmal fragen, ob die praktischen Verhaltensweisen, die Interpretation der Schrift sowie die theologischen Annahmen und Voraussetzungen, die das traditionelle christliche Verhalten diesem speziell missionarischen Problem gegenüber geprägt haben, wirklich gesund und richtig sind.

Soziologische Aspekte

Auf der Grundlage der gegenwärtig verfügbaren Daten lassen sich folgende allgemeine Schätzungen über die Verbreitung der Polygynie unter den Völkern Afrikas südlich der Sahara anstellen.¹ In diesem Gebiet entfallen etwa 150 Frauen auf je 100 Männer. Die Durchschnittszahl der Frauen, die auf den verheirateten Mann entfallen, beträgt 1,5; und

das Verhältnis der verheirateten Frauen zu den verheirateten Männern ist etwa 3 : 2. In einer begründeten Verallgemeinerung kann gesagt werden, daß etwa 35% aller verheirateten Männer polygyn leben. Der Augenschein zeigt ferner, daß die Praxis der Polygynie zwar bei einigen dieser Völkerschaften abgenommen, zur gleichen Zeit aber bei anderen zugenommen hat. Es kann daher angenommen werden, daß die Gesamtsituation in den letzten vierzig Jahren relativ unverändert geblieben ist.² Was immer sich gegen die Genauigkeit der statistischen Angaben einwenden läßt, so viel wird aus ihnen klar ersichtlich: In diesem Teil der Welt ist die Polygynie gegenwärtig noch eine weit verbreitete Gewohnheit und wird es auch noch auf absehbare Zeit bleiben.³

In manchen Gesellschaften wird die Polygynie geradezu gewohnheitsrechtlich gefordert, um auf diese Weise die soziale Sicherheit einer Witwe (und ihrer Kinder) zu gewährleisten, für deren aus ihrer bisherigen Ehe stammenden Rechte der Bruder des verstorbenen Ehemannes verantwortlich wird. Allgemein aber herrscht die Praxis der Polygynie nur dort, wo ein Überschuß an heiratsfähigen Frauen im Verhältnis zu den im heiratsfähigen Alter stehenden Männern vorhanden ist. Ein solcher Überschuß entsteht aus dem Zusammentreffen mehrerer Faktoren, deren Vorhandensein – so variierend und umstritten sie im einzelnen sein mögen – in den meisten Ländern südlich der Sahara die Tendenz zur Entstehung dieses Überschusses erkennen läßt.⁴

Der Hauptgrund liegt in der beachtlichen Diskrepanz zwischen dem tatsächlichen Heiratsalter der Frauen und der Männer. Die Frauen heiraten in relativ jungem Alter, die Männer relativ spät. In allen Gesellschaften der Welt wird die Angemessenheit des Heiratsalters für Männer wie Frauen durch Gebräuche, Gewohnheiten und Idealvorstellungen bestimmt, die zutiefst in der Geschichte, in wirtschaftlichen Gegebenheiten, in dem traditionellen Glauben, in Prestigefragen, Schicklichkeitsvorstellungen usw. wurzeln.

Eine eingehendere Untersuchung vermittelt den Eindruck, daß die Verbreitung der Polygynie mehr durch ökonomische als durch irgendwelche anderen Erwägungen bestimmt ist – wenn auch nicht isoliert von allen übrigen Faktoren und Elementen, aus denen die Gesamtkultur einer polygynen Gesellschaft erwächst. So betrachtet man zum Beispiel den Mann in der Regel erst dann als heiratsfähig, wenn er den in seiner Gesellschaft als für den Unterhalt einer Familie erforderlich angesehenen Min-

destbesitz erworben hat; wann das der Fall ist, hängt weitgehend von den wirtschaftlichen Möglichkeiten und Chancen ab, die sich ihm in seinem Lebensraum bieten. Hier spielt auch das Problem des sogenannten «Brautpreises» eine Rolle. Es kann in manchen Gegenden für den jungen Mann zu einem schrecklichen Hindernis für die Heirat werden. Auf der einen Seite führt dieser verbreitete Brauch zur Stabilisierung der Ehe als Institution und trägt zur Erreichung der Unauflöslichkeit bei, auf der anderen Seite aber erschwert er den Männern ein frühes Heiraten.

Die Normen für eine Produktivgesellschaft mit Geldwirtschaft sind vollkommen unbrauchbar und ungünstig für Völker, die noch in den sozialen Strukturen einer traditionellen Subsistenzwirtschaft leben. In diesem Zusammenhang betrachtet, erscheint es als allgemein zutreffend, daß die Einführung einer gesunden Geldwirtschaft, vor allem in Verbindung mit einer steigenden Urbanisierung und formalen Bildung, eine neue sozio-ökonomische Situation schafft, in der die Männer in der Lage sind, in einem früheren Lebensalter zu heiraten. Unter solchen Umständen entwickelt sich die Polygynie zu einer Frage der ökonomischen Verpflichtung und Verantwortlichkeit und verschwindet damit schrittweise als allgemeine Praxis und Kulturideal.⁵ Zugleich hat man beobachtet, daß solche neue Bedingungen zwar dem Aufkommen der Monogamie zuträglich sind, auf der anderen Seite aber auch Ehebruch, Prostitution, Konkubinat, Scheidung und die Verbreitung venerischer Krankheiten fördern.⁶

Soziologische und anthropologische Untersuchungen zeigen deutlich, daß die soziale Institution der Polygynie in bestimmten Gesellschaften sich keineswegs aus dem geschlechtlichen Begehren des Mannes entwickelt hat, sondern als natürliche und von Vernunftgründen bestimmte Reaktion auf eine Anzahl grundlegender menschlicher Bedürfnisse, die sich im Rahmen der Monogamie nicht in adäquater Weise befriedigen ließen.⁷ – Unter anderem kann die Polygynie aber auch dazu dienen, weibliche Prostitution und männliche Promiskuität zu vermeiden, wie sie bei einem Überschuß von heiratsfähigen Frauen leicht auftritt. Ferner kann es in Gebieten mit chronischer Nahrungsknappheit sehr gut möglich sein, daß die Mutter die Stillzeit verlängern und sich während dieser Zeit des Geschlechtsverkehrs enthalten muß, ganz einfach, um ausreichend Nahrung für das bereits vorhandene Kind zu behalten. Damit aber kann zwischen der Geburt eines Kindes und

des nächsten ein Zwischenraum von zwei Jahren und mehr eintreten. In der Zwischenzeit aber läßt sich die männliche Promiskuität (mit all ihren sozialen Implikationen) durch das System der Polygynie in Kontrolle halten, während das Bevölkerungswachstum in einem Verhältnis zur verfügbaren Nahrung bleibt.⁸

In einem solchen sozial-wirtschaftlichen Zusammenhang kann das christliche Beharren auf einem abrupten Übergang von der Polygynie zur Monogamie sehr wohl mehr Unheil anrichten als Gutes stiften. Das Ehesystem, dem eine bestimmte Gesellschaft folgt, gehört zu den wichtigsten dynamischen Elementen für das geordnete Funktionieren dieser Gesellschaft. Eine integrierte Eheform läßt sich nicht von Grund auf und übergangslos ändern, ohne daß damit zugleich andere weitreichende und möglicherweise desintegrierende Wandlungen in die gesamte Sozialstruktur hineingebracht werden, falls solche Änderungen nicht von umfassenden und harmonischen wirtschaftlichen Verbesserungen und der Schaffung geeigneter Erziehungs- und Bildungsmittel begleitet sind. Und es ist keineswegs sicher, daß der durchschnittliche Missionar den Auftrag und die Fähigkeit besitzt, soziale Strukturen so zu wandeln, daß sie nicht in sich ein Übel bilden, sondern tatsächlich guten und konstruktiven sozialen Zwecken dienen.

Historische Aspekte

In allen Gesellschaften, in denen zur Zeit der Apostel das Christentum Eingang fand, war die Monogamie als normale Regel anerkannt. Auch unter den Juden war zu dieser Zeit die Polygynie nicht mehr üblich. Es ist also sicher, daß nicht das Christentum die obligatorische Monogamie in der griechisch-römischen Welt einführte. Vor dem Auftreten des Christentums «war die Monogamie als einzig legitime Eheform in Griechenland und Rom vorherrschend».⁹ Und was in diesen Gesellschaften «die Grundlage für den monogamen und dem Wesen nach unauflöslichen Charakter der Ehe bildete»,¹⁰ waren die Grundsätze der heidnischen Alltagsreligion. Ja, selbst wenn es ihre Absicht gewesen wäre, hätten die Apostel in die mediterrane Welt kaum ein neues Ehesystem einführen können, ebenso wenig wie eine neue Sprache. Sie übernahmen ganz einfach die vorhandenen sozialen Strukturen und bemühten sich, diese durch den Sauerteig des Evangeliums von innen her umzuformen.

Es ist daher gar nicht überraschend, daß die Christen der Frühzeit und neutestamentlichen Au-

toren die Monogamie ganz selbstverständlich als normale, ideale und allgemeingültige Form der Ehe betrachteten. Sie rechneten gar nicht mit der Möglichkeit, das Christentum könne sich je in einer polygynen Gesellschaft inkarnieren, ebenso wenig wie sie daran dachten, was geschehen würde, wenn das eucharistische Mahl in eine Gesellschaft hineingetragen würde, in der Brot und Wein unbekannt waren, oder wie das Bild des Guten Hirten bei Völkern wirken mußte, bei denen es keine Schafe gibt. Solche Gesellschaften konnten sie sich gar nicht vorstellen. Sie konnten die Welt nur in den Begriffen und Ideen ihrer eigenen sozio-kulturellen Erfahrung und im Rahmen ihrer historisch-geographischen Grenzen sehen. Oder wie P. Schillebeeckx sagt:

Offenbar – und das geht besonders aus den Schriften des Apostels Paulus hervor – werden soziale Strukturen nicht allein «im Herrn» erfahren; es besteht auch die Gefahr, daß diese sozialen Strukturen in theologische Realitäten umgewandelt werden, wenn man sie in einem eschatologischen Licht betrachtet. Mit anderen Worten: das biblische Ethos der Ehe läßt deutlich ein Vorherrschen der Blickrichtung auf die Stellung der Frau in der Gesellschaft erkennen.¹¹

Obwohl unter den Herrschenden und Reichen das Konkubinat an der Tagesordnung war, bildete doch die Monogamie die allgemein anerkannte Form der Ehe im ganzen vorchristlichen Europa: bei den franko-germanischen Völkern, den Angelsachsen und den Kelten ebenso wie bei den Griechen und Römern.¹² So tauchte im Verlauf der Christianisierung Europas die Frage der Polygynie überhaupt nicht in größerem Umfang auf; und die Praxis der Monogamie wurde ganz natürlich als die für Christen angemessene Eheform bestätigt. Auf der anderen Seite aber ist das Verhalten der Kirche den unter diesen neubekehrten Völkern gebräuchlichen Eheformen gegenüber höchst instruktiv.

Jahrhundertlang war in allen Teilen Europas «die christliche Ehe weitestgehend die gleiche wie die der Heiden».¹³ Zumindest bis ins 9. Jahrhundert hinein wurden innerhalb der verschiedensten christlichen Gemeinden des römischen Reiches «die nach den herrschenden Gebräuchen geschlossenen Ehen als gültig betrachtet...»¹⁴ Das galt auch unter den germanischen Christen, welche die Ehe als «einen Vertrag zwischen zwei Stämmen oder größeren Familiengruppen und nicht so sehr als Vertrag zwischen Braut und Bräutigam betrachteten».¹⁵ «Jeder einzelne Stamm hatte seine eigenen

Bräuche für den Eheschluß, und diese Bräuche wurden streng beobachtet...»¹⁶

Diese historischen Tatsachen zeigen eins: Bei den frühen Christen in allen Teilen Europas verstand und anerkannte die Kirche die Ehe gemäß den herrschenden sozio-kulturellen Auffassungen der verschiedenen «Stämme, Zungen, Völker und Nationen», deren Institutionen nur schrittweise von innen her durch das Ferment des Evangeliums umgeformt wurden. Die Kirche betrachtete die Ehe als «weltliche Wirklichkeit innerhalb des Gewebes aller übrigen weltlichen Wirklichkeiten», welche die soziale Gesamtstruktur der einzelnen Völker ausmachen.¹⁷

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als habe das Konzil von Trient die Frage nach einer möglichen Vereinbarkeit von Christentum und Polygynie ein für allemal entschieden.¹⁸ Doch ist dazu zu bemerken, daß die Konzilsväter es dabei nicht mit dem Problem zu tun hatten, wie es sich im Zusammenhang mit der Missionierung polygyner Gesellschaften der nicht-christlichen Welt ergibt. Obwohl die Formulierung recht umfassend ist, läßt sie klar erkennen, daß die Lehre des Tridentinums zu diesem Thema sich speziell gegen Martin Luthers Bemühen richtete, seinen Freund und Protektor Philipp von Hessen zu rechtfertigen, der nicht allein Bigamist, sondern der katholischen Kirche seinerzeit ein wirklich schmerzlicher Dorn im Fleische war. Mit anderen Worten: Luther wurde an einer Stelle öffentlich angegriffen, an der er tatsächlich sehr verwundbar war – nämlich bei dem Versuch, einen neuen Standpunkt zu beziehen, der zu der anerkannten christlichen Praxis wie zu dem allgemeinen weltlichen Verständnis der Ehe in seiner eigenen westlichen Gesellschaft in Widerspruch stand. Es gab eine Anzahl weiterer kirchlicher Verurteilungen der Polygynie; doch auch diese sind innerhalb des sozio-historischen Zusammenhanges der westlichen Christenheit zu verstehen und zu interpretieren.

Weil die Lehre von Trient als vollkommen eindeutig angesehen und in einem allgemein buchstäblichen Sinne verstanden wurde, konnte der katholische Standpunkt der Polygynie gegenüber auch dann nicht überprüft werden, wenn die Missionare bei ihrer Tätigkeit auf polygyne Gesellschaften trafen. Einige andere christliche Kirchen diskutierten tatsächlich über dieses Thema unter Berufung auf die weitverbreitete Praxis der Polygynie, der sich ihre Missionare gegenüber sahen, namentlich in Afrika.¹⁹ Doch im allgemeinen beharrten, mit nur ganz wenigen Ausnahmen, alle

christlichen Missionare auf der absoluten Notwendigkeit der Monogamie in Übereinstimmung mit der traditionellen Praxis der Kirche in Europa. Fast überall entstand die Tendenz, die Beobachtung der Monogamie mit dem neutestamentlichen *κήρυγμα* zu identifizieren. Für alle Polygynisten wurde daher in der Praxis die vorherige Anerkennung der Monogamie zur *conditio sine qua non* für die volle Annahme des christlichen Glaubens, ungeachtet dessen, daß das Neue Testament selbst keine ausdrückliche Identifizierung des Geistes des Evangeliums mit einem unmittelbaren, praktischen Verbot der Polygynie enthält.

So haben im Laufe von fast 2000 Jahren die christlichen Theologen das Problem der Polygynie als soziale Einrichtung kaum beachtet. Es war für sie niemals ein weit verbreitetes und dringendes Problem. Sie begegneten ihm nur in individuellen Fällen, die als ungewöhnliche Abweichungen von dem allgemeinen und traditionellen Schema sozialen Verhaltens in der westlichen Welt angesehen wurden. Zu Begegnungen größeren Maßstabes zwischen Christentum und polygyner Gesellschaften kam es mehr oder minder erst in den letzten hundert Jahren, und bekanntlich haben nur sehr wenige der in diesem Zeitraum von der westlichen Welt ausgesandten Missionare auch nur versucht, die Bedeutung und Gültigkeit sozialer Institutionen der nicht-westlichen Welt zu verstehen. Ebenso wie die Theologen betrachten auch die Missionare es allgemein als selbstverständlich, daß die herrschenden sozialen Institutionen ihrer jeweiligen eigenen Gesellschaften die angemessensten Formen menschlichen Verhaltens darstellten. So wurden diese völlig unkritisch als spezifisch christliche Institutionen betrachtet. Damit wurde die Missionstätigkeit weithin zu einer Verpflanzung europäischer Institutionen in die nicht-westliche Welt bei gleichzeitiger allgemeiner Unkenntnis und Verurteilung der einheimischen, «heidnischen» Sozialstrukturen. Natürlich sind nicht allein Missionare und Theologen in ihrem Verhalten der *οικουμένη* gegenüber ethnozentrisch.

In einer Art universaler Kulturbblindheit neigt jedes Volk dazu, sei eigenes soziales System und kulturelles Schema als für die ganze Menschheit maßgebend anzusehen. Für gewöhnlich ist es den Theologen jedoch gelungen, das Christentum mit den herrschenden Institutionen ihrer jeweiligen eigenen Gesellschaften zu versöhnen; und oft genug haben sie sich selbst und ihren Zeitgenossen eingeredet, daß auch die anfechtbarsten sozialen Praktiken mit dem Christentum vollkommen ver-

Biblische und theologische Aspekte

einbar seien. Das klassische Beispiel dafür ist die sozio-ökonomische Institution der Sklaverei, die Jahrhunderte hindurch von christlichen Völkern gutgeheißen und praktiziert worden ist. War sie doch von hervorragendsten Persönlichkeiten der Kirche und Theologen, einschließlich eines hl. Augustinus und eines hl. Thomas von Aquin, «gerechtfertigt» worden.²⁰

Heute ist es im Licht der modernen Sozialwissenschaften und angesichts der nachlassenden westlichen Ethnozentrismen in der nach-kolonialen Ära eher möglich, zu einer tiefergehenden Beurteilung und Wertung sozialer Institutionen und kultureller Formen außerhalb des Bereiches der westlichen Kultur und Zivilisation zu gelangen. Damit sollte es auch für den Theologen möglich werden, sich neu mit Fragen auseinanderzusetzen wie der nach einer – unter gewissen Umständen – möglichen Vereinbarkeit von Christentum und Polygynie. Auf jeden Fall – *und nichts anderes als das soll hier nahegelegt werden* – wäre es möglich, die Weiterführung vorher geschlossener polygyner Ehen bei Menschen zu tolerieren, die unter ganz bestimmten, genau umrissenen sozialen Bedingungen leben und Christen werden möchten.

Ein allgemeiner Grundsatz, der als Leitlinie und Rechtfertigung für weitere theologische Forschungen in dieser Richtung dienen könnte, ist in dem Missionsdekret des Zweiten Vatikanums enthalten:

Wenn sich aber in manchen Gegenden Gruppen von Menschen finden, die von der Annahme des katholischen Glaubens dadurch abgehalten werden, daß sie sich der besonderen Erscheinungsweise der Kirche in ihrer Gegend nicht anpassen können, so wird vorgeschlagen, daß für eine solche Situation in besonderer Weise Sorge getragen werde, bis alle Christen in einer Gemeinschaft vereint werden können (*Über die Missionstätigkeit der Kirche*, Nr. 20).

Ein weiterer Grundsatz, der in einem gewissen Maße als Führung dienen könnte, ist folgender:

Betrachtet es nicht als eure Aufgabe – und übt in diesem Sinne keinen Druck auf die Völker aus –, Lebensweisen, Sitten und Gebräuche zu ändern, wenn sie nicht eindeutig der Religion und einer gesunden Sittlichkeit zuwider sind... Nichts entfremdet mehr und erzeugt größeren Haß als ein Angriff auf heimische Gewohnheiten, vor allem wenn diese ein ehrwürdiges Alter besitzen. Das gilt ganz besonders, wenn man versucht, anstelle der beseitigten Gebräuche die eines anderen Volkes einzuführen (Instruktion an die Missionare aus dem Jahre 1659, *Collect. Prop. Fide*. Vol. I [1907] 42).

«Jesu Lehre über die Ehe beschränkt sich», wie J. L. McKenzie ausführt, «auf die Bestätigung ihrer Unauflöslichkeit.»²¹ Die Polygynie ist nicht unmittelbar und ausdrücklich von den neutestamentlichen Autoren behandelt worden, da sie ganz selbstverständlich unter dem Einfluß der sozio-ethischen Wertauffassung ihrer Zeit und ihres Lebensraumes die Monogamie als unbestreitbaren und normalen Ausgangspunkt für jede Diskussion über die Ehe ansahen.²² Die Stellen, die für gewöhnlich zitiert werden, um die Unvereinbarkeit von Christentum und Polygynie zu beweisen, behandeln ihrem spezifischen Inhalt nach ganz andere Themen.²³ Man wird sich darüber erst richtig klar, wenn man sie, den genauen Begriff der simultanen Polygynie vor Augen, neu liest.

Ehebruch, Ehescheidung, konsekutive Polygynie und Polyandrie werden im Neuen Testament klar und deutlich verurteilt (vgl. Mt 5, 32; 19, 3–9; Mk 10, 2–12; Röm 7, 2–3; 1 Kor 7, 2ff; Eph 5, 21 bis 33). Doch von simultaner Polygynie ist überhaupt nirgendwo die Rede. Alle in diesen Texten vertretenen positiven Werte: Liebe, Treue, gegenseitige Achtung der ehelichen Rechte und Unauflöslichkeit der Ehe – lassen sich also grundsätzlich auch innerhalb der Form der simultanen Polygynie verwirklichen, ohne daß damit gelehnet sein soll, daß sie in einer monogamen Vereinigung in höherem Maße verwirklicht werden können. Doch während das Neue Testament – und das ist der wesentliche Punkt dabei – eine Anzahl von Praktiken und Verhaltensweisen (einschließlich der Prostitution und Homosexualität) als Verstöße gegen das Ideal der christlichen Ehe verwirft, ist von der simultanen Polygynie überhaupt keine Rede – abgesehen vielleicht von der Forderung des Apostels Paulus, der amtliche Diener der Kirche dürfe nur Mann einer einzigen Frau sein (1 Tim 3, 2, 12; Tit 1, 6). Wie E. Schillebeeckx betont, gibt es im Neuen Testament ebensowenig ein ausdrückliches Gebot zugunsten der Monogamie als gegen die Polygynie.²⁴

Daher ist das «positive göttliche Gesetz», das einem Christen verbietet, mehr als eine Frau zur gleichen Zeit zu haben, etwas, was die Theologen als Ergebnis ihrer Interpretationen und Spekulationen innerhalb des begrenzten Rahmens der alten Christenheit aus der Schrift abgeleitet haben. Bei ihrer Aufstellung und Verteidigung des christlichen Ideals der Monogamie haben diese Theologen offenbar, vermutlich unter dem Einfluß ihrer ei-

genen westlichen Tradition, mehr abgeleitet, als in ihren biblischen Prämissen verbürgt ist. Es ist bezeichnend, daß ihre traditionelle Schriftinterpretation zu diesem Thema ausnahmslos von Vernunftargumenten und Berufungen auf das Naturgesetz gestützt ist.²⁵

Im Gefolge von Augustinus und Thomas wird weithin der Standpunkt vertreten, daß die Polygynie in sich kein Übel ist, da sie nach Aussage der alttestamentlichen Offenbarung eindeutig von Gott erlaubt war und da sie auch nicht dem natürlichen Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft auf der Grundlage der Unauflöslichkeit des Ehebandes widerspricht. Das Vernunftargument gegen die Polygynie ergibt sich aus ihrer angeblichen Unvereinbarkeit mit den «sekundären Zielen» der Ehe: «... da sie den häuslichen Frieden untergräbt und die einzelne Frau in eine zu starke Inferioritätsstellung bringt».²⁶ Eine solche Verallgemeinerung ist ein anschauliches Beispiel für ein von den eigenen kulturellen Voraussetzungen beherrschtes Moralisieren: Es hat nur in Beziehung auf konkrete soziologische Situationen seine Bedeutung, in denen es sich in diesem oder jenem konkreten Fall von Polygynie innerhalb eines besonderen historisch-kulturellen und sozio-ökonomischen Zusammenhanges verifizieren läßt oder nicht, und es ist nicht als Tatsache in der Welt der *Realitäten* allgemein gültig. In der gleichen Weise ließen sich natürlich auch gegen die Monogamie moralisierende Argumente entwickeln, da sie in manchen Fällen «das erste Ziel der Ehe» nicht tatsächlich erreicht und Ehebruch oder Scheidung folgen.

Ebenso unkritisch wird für gewöhnlich behauptet, der sakramentale Symbolsinn der christlichen Ehe, der auf dem Verhältnis einigender Liebe zwischen Christus und der Kirche basiert, lasse sich ausschließlich in einer monogamen Verbindung realisieren. Doch könnte man, wenn man einen ernsthaften Grund dafür hätte, durchaus argumentieren, die «Zwei-in-einem-Fleisch»-Einheit und damit auch der sakramentale Bedeutungsgehalt lasse sich ebensogut in einer polygynen Ehe verwirklichen. Kann man doch – um nur ein naheliegendes Beispiel zu nennen – auch sagen, die verschiedenen Kinder einer Mutter könnten als «ein Fleisch» mit ihr betrachtet werden, aufgrund der durch die leibliche Herkunft und die mütterliche Liebe zu ihnen begründeten Einheit. Eine solche Einheit aber ist ihrem Wesen nach nicht exklusiv. Das Verhältnis zwischen der Mutter und jedem einzelnen Kind läßt sich daher durchaus als «Zwei-in-einem-Fleisch»-Einheit betrachten, ohne daß

dadurch die übrigen Kinder aus dem gleichen Verhältnis zu ihrer Mutter ausgeschlossen werden. So kann in einer sozial gültigen polygynen Ehe ein Mann mit jeder einzelnen seiner Frauen als «zwei» in «einem Fleisch» vereint sein, da jede einzelne Frau mit ihm «ein Fleisch» wird und diese Form von Einheit in sich selbst ihrem Wesen nach nicht exklusiv ist.

Die Bezugnahme des Herrn auf diese Einheit «im Fleisch... im Anfang» (Mt 19, 4–6; Gen 2, 22 bis 24) muß keineswegs als gegen die Polygynie gerichtet verstanden werden. Antwortet der Herr dabei unmittelbar doch nur auf die Frage nach der Erlaubtheit der Scheidung. Und der alttestamentliche Bericht, auf den er im Zusammenhang mit den «zwei in einem Fleisch» Bezug nimmt, handelt absolut nicht von der Legalität bestimmter Eheformen und -bräuche, sondern vom Ursprung von Mann und Frau als Voraussetzung für ihre gegenseitige Erfüllung aneinander auf der Grundlage eines unauflöselichen Bundes. Der Ausdruck «ein Fleisch» bezeichnet die Familiengemeinschaft und schließt damit auch die Beziehungen der erweiterten Familieneinheit ein. Das ist die klare Bedeutung des Begriffes «Fleisch» an vielen anderen Stellen der Schrift (vgl. Gen 29, 14; 37, 27; Rich 9, 2; 2 Sam 5, 1; 19, 12, 13; 1 Chr 11, 1).

Ebenso eindeutig ist es, daß die Bezugnahme des Herrn auf die «Härte der Herzen» (Mt 19, 8) nur die in früheren Zeiten gewährte Tolerierung der Scheidung betrifft. Auch die Verwendung des Wortes «Weib» in der Einzahl schließt den Fall der Polygynie nicht mit Notwendigkeit aus. In den mosaischen Ehegesetzen, mit denen der Herr sich hier auseinandersetzt, wird der gleiche Singular regelmäßig für Ehen verwendet, die gleichermaßen polygyn oder monogam sein können (vgl. Deut 22, 13, 22; 24, 1).

Die Einheit zwischen Christus und der Kirche läßt sich auch in einer Ehe in der Form der simultanen Polygynie symbolisch darstellen. Christus, der für den Ehegatten steht, ist einer; und die Kirche, die für die Ehegatten steht, ist ein Plural. Das Volk Gottes ist eine Vielzahl von Personen, die mit Christus vereint sind, obwohl sie in diesem Verhältnis auch als eine korporative Person betrachtet werden können. Das Alte Testament, das sowohl die Gültigkeit der polygynen wie der monogamen Ehe anerkannte (häufig ohne überhaupt einen Unterschied zwischen beiden Formen zu machen), lieferte das Fundament für Begriff und Bild der sakramentalen Ehe, wie sie uns im Neuen Testament entgegentreten.²⁷ Die sakramentale

Symbolik basiert ursprünglich auf der Bundeseinheit der Liebe Jahwes zum Volke Israel, das aus einer Vielzahl verschiedener Personen besteht, aber «einen Leib», «ein Fleisch», eine Familie bildete.

Ekklesiologische Aspekte

Traditionelle christliche Moralauffassungen auf anderen Gebieten haben sich im Laufe der Geschichte grundlegend gewandelt, ja völlig umgewandelt. Es ist daher keineswegs unmöglich, daß auch in der Frage der Polygynie die traditionelle Haltung keinen absolut unwiderruflichen Charakter besitzt. Höchst aufschlußreich sind unter diesem Aspekt die historischen Wandlungen des Verhaltens und der Praxis der Kirche sozio-ökonomischen Institutionen wie dem Zinsnehmen und der Sklaverei gegenüber. Die im Folgenden dargestellten historischen Fakten suggerieren geradezu Parallelen für unser Problem.

Zinswucher – verstanden als jede beliebige Form des Gewinnes durch Ausleihe – ist deutlich, nachdrücklich, absolut, umfassend und wiederholt von drei allgemeinen Konzilen der römisch-katholischen Kirche, von zahlreichen Päpsten, Bischöfen und Theologen verurteilt und verboten worden, aufgrund und im Gefolge der allgemeinen Lehre der Väter, daß alle Formen und Praktiken des Zinsnehmens im Alten wie im Neuen Testament ausdrücklich als sündhaft betrachtet werden.²⁸ In klarem Gegensatz zu seiner Haltung der Polygynie gegenüber ist das Alte Testament dem Zinswucher gegenüber kompromißlos ablehnend. Selbst das Neue Testament, das von der Polygynie überhaupt nicht spricht, verwirft den Zinswucher ausdrücklich in den Worten des Herrn: «Leih aus und erhofft nichts dafür» (Lk 6, 35).

Doch diese spezielle Lehre der Kirche, die buchstäblich auf den Worten der Schrift beruhte und daher als «positives göttliches Gesetz» betrachtet werden konnte, wurde von späteren Theologengenerationen neu durchdacht. Das Verbot wurde von den kirchlichen Autoritäten überprüft und schließlich widerrufen. Der entscheidende Faktor für das Aufkommen einer neuen moralischen Beurteilung des Zinsnehmens war die Wandlung der soziologischen Bedingungen im Europa des 16. Jahrhunderts. Nach und nach wurde das Zinsnehmen als positive, konstruktive und integrierte sozio-ökonomische Institution der Gesellschaften der westlichen Welt anerkannt. Das anfänglich ablehnende Urteil der Kirche war eine Maßnahme gegen die besonderen Gefahren, die das Zinsneh-

men unter den früheren, nun nicht mehr bestehenden Bedingungen mit sich brachte.²⁹ So wurde das moralische Urteil der Kirche in einer späteren Zeit revidiert und den *sachlich veränderten* sozio-ökonomischen Bedingungen angepaßt, unter denen *andere Menschen nun* lebten. Das hierbei zugrunde liegende Prinzip wurde von Professor Noonan folgendermaßen formuliert:

«Spezifische moralische Gesetze, die von der Kirche erlassen sind, können für die Zeiten (und Räume), für die sie erlassen sind, als sichere Führer angesehen werden, stehen aber, wenn sie ihren Zielen dienen und die bleibenden, von ihnen vertretenen Werte schützen sollen, nicht jenseits jeder Überprüfung und Erneuerung. Wandeln sich die konkreten Lebensverhältnisse in einer Gesellschaft (oder sind sie in einer anderen Gesellschaft grundlegend verschieden), so wandeln sich damit auch die konkret-praktischen Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe (oder gestalten sich in verschieden gearteten Gesellschaften verschieden).»³⁰

Jahrhundertlang wurde auch die sozio-ökonomische Institution der Sklaverei von der Kirche als vollkommen vereinbar mit dem christlichen Leben und Gewissen angesehen. Der hl. Augustinus hatte gelehrt, die Sklaverei sei «eine Strafe für die Sünden... und daher (habe) der Apostel auch die Sklaven ermahnt, ihren Herren untertan zu sein...» (Eph 4,5).³¹ Und während die wirtschaftliche Entwicklung innerhalb der Christenheit bereits zu einer schrittweisen Umwandlung der Sklaverei zur Leibeigenschaft führte, behauptete der hl. Thomas noch völlig unberührt davon, die Sklaverei sei «unter den Menschen etwas Natürliches... Der Herr besitzt ein besonderes Verfügungsrecht über den Sklaven», das auch das Recht einschließt, ihn zu prügeln.³² So wurde diese sozio-ökonomische Institution durch eine Schriftinterpretation und die rationale Ableitung von einem «Naturgesetz» «gerechtfertigt», die heute nicht mehr ernst genommen werden können.

Die heutzutage noch in vielen Gesellschaften anzutreffende Praxis der simultanen Polygynie ist gewiß nicht weniger mit dem Christentum vereinbar, als die Institution der Sklaverei es war. Doch die Sklavenbesitzer ließ man ohne Schwierigkeiten und Bedenken zum sakramentalen Leben der Gemeinde zu, ohne daß man ihnen zunächst die Auflage machte, sich von ihren recht anfechtbaren sozio-ökonomischen Investitionen zu befreien; Polygynisten dagegen wurden immer – und werden auch heute noch – erst dann zur Kirche zugelassen, wenn sie zunächst die sozial gültigen und recht-

lichen Verträge, die sie zuvor mit anderen Personen geschlossen haben, brechen.

Ist es nicht möglich, daß zu besonderen Zeiten und an bestimmten Orten tief eingewurzelte sozio-ökonomische Institutionen existieren, die das Christentum nicht unmittelbar und sozusagen durch eine von außen herangetragene Gesetzgebung wandeln kann (und eventuell nicht einmal zu wandeln suchen sollte)? Solche Institutionen und Bräuche können indessen sehr wohl schrittweise von innen her gewandelt werden durch Christen, von denen man annehmen kann, daß sie innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft nach Art eines Sauersteiges wirken. So hängt zweifellos auch die schrittweise sich durchsetzende Erkenntnis, daß Christentum und Sklaverei unvereinbar sind, in der westlichen Welt mit einem solchen christlichen Wirken von innen her zusammen. Doch Paulus, Augustinus und Thomas waren nicht fähig, in vollem Umfang zu erfassen, was ihr Glaube bedeutete, daß es bei Christus «keinen Unterschied mehr gibt... zwischen Sklaven und Freien» (Gal 3, 28). Doch erwartet man auf der anderen Seite, daß das Ideal der Monogamie unmittelbar von den Menschen verstanden und praktiziert werden kann, die sich eben erst seit kurzem im Glauben dem Herrn zugewandt haben.

Die christlichen Apologeten haben immer wieder, vor allem im Hinblick auf die Sklaverei, gelehrt, daß «... die Kirche nicht damit begonnen hat, eine Institution zu verurteilen, die sie als bestehend vorfand, und die als System sozialer und wirtschaftlicher Organisation zu ihrer Zeit fast jedermann als vollkommen natürlich, wenn nicht gar notwendig erschien... Sie anerkannte vielmehr de facto das herrschende soziale System, führte aber ein neues Moralsystem ein, das dessen Fundamente untergrub.»³³ Warum läßt sich nicht dieselbe Methode in polygynen Gesellschaften befolgen, wo auch der moralische Sauersteig des Christentums nur durch die Teilnahme der Menschen am sakramentalen Leben der Kirche in vollem Umfang aktiviert werden kann?

Mögliche Einwände

Man könnte einwenden, die Anerkennung einer solchen Methode für das Problem der Polygynie könnte innerhalb der vorhandenen christlichen Gemeinschaften Ärgernis erregen und die Tendenz entwickeln, die kirchliche Disziplin hinsichtlich des Ideals der Monogamie zu schwächen.

Der Umstand, daß manche Männer, die bereits Christen sind und nach mehr als einer Frau ver-

langen, an der Tolerierung der Polygynie bei Neuchristen Ärgernis nehmen könnten, ist kein ausreichender Grund, um in dem hier zur Diskussion stehenden Falle Menschen, denen erst vor kurzem das Evangelium verkündet wurde, vom Empfang der Sakramente fernzuhalten. Außerdem braucht ein solches Ärgernis nicht einmal berücksichtigt zu werden, da es in der Regel nur ein «pharisäisches Anstoßnehmen» ist. Auch die weniger wahrscheinliche Gefahr des «Ärgernisses der Schwäche» müßte in diesem Falle nach dem Grundsatz der doppelten Wirkung in Kauf genommen werden,³⁴ denn der negativen Wirkung des Ärgernisses steht die positive des Sakramentenempfanges der polygynen Taufkandidaten gegenüber. Ihr Verlangen nach den Sakramenten hat ein größeres Gewicht als das eventuelle Ärgernis, da die Teilnahme an den Sakramenten *notwendiges Heilmittel* für alle ist, denen das Evangelium wahrhaft verkündet wurde.

Nachdem sie 14 Jahre lang das in unserem Aufsatz vertretene Verfahren angewandt hat, konnte die lutherische Kirche von Liberia «kein Anzeichen dafür (feststellen), daß die Lehre der Kirche über die Monogamie als Normalform der christlichen Ehe dadurch kompromittiert ist, daß sie solche Menschen taufte, die vorher eine polygame Ehe geschlossen hatten».³⁵ So «ist die lutherische Kirche in Liberia der festen Überzeugung, daß sie bei ihrem Verfahren, Polygamisten zur vollen Mitgliedschaft in der christlichen Gemeinde zuzulassen, recht gehabt hat».³⁶

Die Auswertung einer von dieser Kirche durchgeführten Umfrage zeigt überdies, daß «das eigentliche Problem bei den monogamen Christen nicht in einem nachträglichen Übergang zu einer polygamen Ehe liegt, sondern in der Gefahr des Ehebruchs».³⁷ Dabei wurde diese lutherische Gemeinschaft keineswegs «von Polygamisten überflutet». Da die Zahl der polygamen Ehen unter dem Druck der ökonomischen und sonstigen sozialen Wandlungen nach und nach abnimmt, ist es unwahrscheinlich, daß «der Anteil der polygamen Christen im Verhältnis zu den monogamen in nennenswertem Umfang zunehmen wird».³⁸

Abschließende Zusammenfassung

Die oben angestellten Überlegungen legen die Möglichkeit nahe, zumindest die Fortführung vorher geschlossener polygynen Ehen bei Menschen zu tolerieren, die erst nachträglich missioniert worden sind und einer Gesellschaft angehören, in der die Polygynie das herrschende Kulturideal und die

sozial integrierte Eheform ist. Ein nachträglich auftretendes Gesetz hebt nicht notwendig einen Bund auf, der guten Glaubens und ohne Sünde vor Gott und den Menschen geschlossen worden ist (vgl. Gal 3,17). Es sollte daher möglich sein, eine solche Praxis in Gebieten zu tolerieren, die – gerade wegen der dort herrschenden Neigung zur Polygynie – bis zum heutigen Tage für die christliche Botschaft unzugänglich geblieben sind und in denen es sich als unmöglich erwiesen hat, das Ferment des Christentums auf andere Weise einzuführen.

Da dieses Ferment aber unter einem Volk nur durch die aktive Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche wirksam werden kann, erscheint es als theologisch unsinnig, solchen Menschen nur das Evangelium zu verkünden und sie dann daran zu hindern, daß sie wirklich an diesem sakramentalen Leben teilnehmen. Eine derartige kompromißhafte Methode kann leicht dazu führen, daß die Menschen den falschen Glauben bekommen: Das Beharren auf der Gesetzesvorschrift kann die

Gnade Gottes ausschalten (vgl. Gal 2,21). Auf keinen Fall aber kann eine solche Missionsmethode der Halbheiten zu einer festen Errichtung der Kirche in einem Volk führen.

Und schließlich stellt dieser Vorstoß zugunsten einer Überprüfung der traditionellen christlichen Stellung der Polygynie gegenüber «mit allem Ernst die gegenwärtige Situation von Menschen in Rechnung, welche die Frohe Botschaft nicht gekannt haben, und von Gesellschaften, deren Strukturen nicht von der christlichen Lehre beeinflusst sind».³⁹ Anstatt solchen Menschen in legalistischem Geist «rückwirkend einen Teil der christlichen Ethik» aufzuerlegen, dürfte es bedeutend vernünftiger – und zweifellos der Bedeutung und dem Primat des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe entsprechender – sein, sie zuerst einmal in die Sphäre des sakramentalen Gnadenlebens der Kirche hineinzubringen und dann erst an eine schrittweise, von innen her erfolgende Wandlung der Menschen und ihrer sozialen Institutionen zu denken.⁴⁰

¹ Vgl. V. R. Dorjahn, *The Factor of Polygyny in African Demography; Continuity and Change in African Cultures*, hrsg. von W. R. Boscon und M. J. Herskovits (Chicago 1959) 87–112. Siehe auch E. A. Nida, *Custom, Culture and Christianity* (London 1963) 105.

² Vgl. Dorjahn aaO. 100 f.

³ Alle, die der Meinung sind, die sozio-ökonomischen Bedingungen der Masse in Schwarz-Afrika würden sich schnell wandeln, sollten lesen: René Dumont, *L'Afrique Noire est mal partie* (Paris 1962).

⁴ Vgl. Dorjahn aaO. 105 ff.

⁵ Vgl. Nida aaO. 105; und W. F. Welbourn, *East African Christian* (London 1965) 127 f. Doch hier haben wir Ausnahmen von dieser Verallgemeinerung: vgl. R. A. Lystad, *Marriage among the Ashanti and the Agni: Continuity and Change in African Cultures* 197.

⁶ Vgl. Dorjahn aaO. 111, Anm. 60; im gleichen Band: P. V. Ottenberg, *The Changing Economic Position of Women among the Afikpo Ibo* 221; und J. B. Christensen, *The Adoptive Functions of the Fanti Priesthood* 269. – Ein weiteres wichtiges Werk über dieses Gesamtthema ist das Buch von G. E. Currens und R. J. Payne, *An Evaluation of the Policy of the Lutheran Church in Liberia on the Baptism of Polygamists* (vervielfältigte Wiedergabe, Juni 1965) 4,6: «Das wirkliche Problem, dem die Kirche sich gegenüber sieht, liegt nicht in der Tatsache der Polygamie, sondern vielmehr in der Frage, wie man sich dem großen im Halbdunkel liegenden Gebiet ungelöster Schwierigkeiten in den Beziehungen zwischen unverheirateten Männern und Frauen oder sogenannten Monogamisten verhalten soll... Zwischen den meisten Mitgliedern (der Kirche) bestehen in verschiedenen Graden aufereheliche Beziehungen – von Ehebruch in Einzelfällen oder zeitweiliger Annahme einer Geliebten während der Stillzeit der eigenen Frau, bis zum heimlichen, aber festen Konkubinats. Solche Beziehungen werden... in dem verwetlichten Teil der Gesellschaft fast allgemein unterhalten.»

⁷ Vgl. L. J. Luzbetak SVD, *The Church and Cultures* (Techny 1963) 247.

⁸ Vgl. Dorjahn aaO. 109 ff.

⁹ Vgl. Edward Westermarck, *The History of Human Marriage* III (London 1925) 47 ff.

¹⁰ E. Schillebeeckx, *Marriage: Secular Reality and Saving Mystery* II (London 1965) 7.

¹¹ aaO. 203 f. Siehe auch J. L. McKenzie SJ, *Dictionary of the Bible* (Milwaukee 1965) 551: Der hl. Paulus verstand die Ehe der

«allgemeinen Auffassung von der sozialen Stellung der Frau...» in seiner Zeit und seinem Bereich entsprechend.

¹² Vgl. Westermarck aaO.

¹³ Schillebeeckx aaO. II, 18.

¹⁴ aaO. 20.

¹⁵ aaO. 33 f.

¹⁶ aaO. 36.

¹⁷ aaO. 201 f.; und Bd. I, 21.

¹⁸ Vgl. D. Enchiridion Symbolorum, Nr. 465, 969, 972, 2231.

¹⁹ Vgl. Lyndon Harries, *Christian Marriage in African Society: Survey of African Marriage and Family Life*, ein äußerst instruktives Werk, hrsg. von Arthur Phillips (London 1953) 328 ff.

²⁰ Vgl. Augustinus, *Gottesstaat*, Buch XIX, Kap. 15; Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II–II, q. 57, a. 3 u. 4, und q. 65, a. 2.

²¹ McKenzie aaO. 550 f.

²² Vgl. Schillebeeckx aaO. I, 284.

²³ Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/4 «(Man kann aber...) kaum auf eine Stelle (des Neuen Testaments) mit voller Gewißheit den Finger legen..., an der die Vielehe ausdrücklich verboten, die Einehe allgemein geboten wäre. Gerade wenn man wenigstens wirklich streng biblisch-gesetzlich denken wollte, könnte man ehrlicher Weise unmöglich zu dem Ergebnis kommen, daß wir es in dieser Sache mit einem unbedingten Gebot Gottes zu tun haben.»

²⁴ Schillebeeckx aaO. I, 284.

²⁵ Siehe z. B. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma* (St. Louis 1960) 463: «Spekulativ ist die Richtigkeit der Monogamie dadurch erwiesen, daß sie allein die Erfüllung aller Zwecke der Ehe gewährleistet...»

²⁶ Buscaran und Ellis, *Canon Law Text and Commentary* (Milwaukee 1964) 400 f.

²⁷ Vgl. McKenzie aaO. 550; und Louis Bouyer, *Dictionary of Theology* (New York 1965) 292.

²⁸ Vgl. J. T. Noonan Jr., *Usury and Contraception: Theology Digest* XV, Nr. 2 (Sommer 1967) 105 ff.

²⁹ aaO.: «Das Verbot des Zinsnehmens war ein gutes Gesetz für die Wirtschaft der dörflichen Gesellschaft des Mittelalters. Doch durfte dieses in der Form eines absoluten Verbotes ausgesprochene, rein praktisch bestimmte Gesetz nicht mit einem unwandelbaren moralischen Gesetz verwechselt werden.»

³⁰ aaO. Die eingeklammerten Worte sind hinzugefügt.

³¹ Vgl. Anm. 20.

³² aaO.

³³ Jacques Zeiller, *The History of the Primitive Church I*, von J. Lebreton und J. Zeiller (New York 1944) Buch 2, 510.

³⁴ Vgl. K. Rahner und H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Freiburg 6/1967).

³⁵ Currens und Payne aaO. (vgl. Anm. 6) 3.

³⁶ aaO. Karl Barth, der ebenso das Ideal der Monogamie verteidigt, würde gewiß diesem Verfahren zustimmen, denn er sagt aaO. 203:

«Es kann nämlich Situationen geben – und es gibt solche – in denen eine sofortige Abschaffung der institutionellen Vielehe (etwa die Entlassung aller nun einmal als solcher vorhandenen Frauen eines Mannes mit Ausnahme einer einzigen) eine nicht nur grausame, sondern auch ethisch nicht zu verantwortende Verwirrung und Auflösung von sozialen Zusammenhängen mit sich bringen würde, die bei aller schweren Problematik nun doch nicht nur sinnlos und heillos, sondern auch die Garantien von allerlei Ordnung, Schutz, Fürsorge und Geborgenheit waren und sind und die das bei einem abrupten Übergang zur Einehe nicht mehr sein können. Es kann also Situationen geben – und es gibt solche – in denen es schiere Brutalität wäre, wenn die christliche Kirche die Menschen etwa vor die Alternative: Taufe oder Leben in der institutionellen Vielehe stellen würde. Die Entscheidung der theologischen Ethik für die Einehe gegen die Vielehe ruft nach klarer Erkenntnis der Sache und des Zieles... (Es gibt

Ausnahmen. Sie wollen) so oder so in weiser Beurteilung der Situation zur Ausführung kommen.»

³⁷ Currens und Payne aaO. 2. In diesem Zusammenhang stellt Barth aaO. 203 ferner fest, «... daß das Institut der Einehe nicht die geringste Gewähr dafür bietet, daß das göttliche Gebot der Einehe ... gehalten und nicht dennoch übertreten wird».

Die Kirche muß das christliche Ideal verkünden: sie darf es nicht *aufzwingen* und auf seinen Folgerungen bestehen, noch bevor die Menschen zur Kirche gekommen sind.

³⁸ Currens und Payne aaO. 2.

³⁹ aaO. 4.

⁴⁰ aaO.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

EUGENE HILLMAN

Geboren am 2. November 1924 in Boston, Spiritaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule der Spiritaner in Norwalk (USA) und ist seit 1951 Bakkalaureus der Theologie. Seit 1952 missioniert er den Nomadenstamm der Massai in Nordtansania. Er veröffentlichte: *The Church as Mission* (mit einem Vorwort von K. Rahner; 1965) und *Anonymous Christianity and the Missions: The Downside Review* (Oktober 1966).