

Piet Fransen

Das Thema «Ehescheidung nach Ehebruch» auf dem Konzil von Trient (1563)

In diesem Artikel möchten wir unsere früheren Studien zu Kanon 7 in ihren Hauptzügen zusammenfassen.¹ Zuerst stellen wir die wichtigsten Argumente zusammen, die auf dem Konzil vorgelegt wurden. Auf Grund dieser Argumente geben wir dann einen Kommentar zum Kanontext. Im laufenden Text weisen wir in Klammern auf die wichtigsten Quellen hin.²

Die Ehe wurde auf dem Konzil von Trient zweimal behandelt: zuerst, als das Konzil am Ende der zweiten Periode in Bologna tagte – von April bis November 1547 (VI 96–578); sechzehn Jahre später, vom 4. Februar bis zum 11. November 1563, unter Pius IV., sprach man über sie in Trient (IX 380–977 und III 566–750). Die dogmatische Tragweite des Kanon 7 wurde, nach den Verhandlungsregeln von Trient, lediglich im Jahre 1563 entschieden. Doch ist es nützlich, die Diskussionen von Bologna zur Kenntnis zu nehmen, um bestimmte Formulierungen des Kanons besser zu verstehen.

I. DIE WICHTIGSTEN ARGUMENTE

1. Die lutherische Position

Zur Ehescheidung im Fall von Ehebruch hatte Luther in seiner Schrift «De captivitate babilonica», auf die das Konzil vor allem verweist, keine klare Stellung bezogen. Doch stand für ihn fest, «daß diese Frage nicht von einem Papst oder von den Bischöfen entschieden werden kann».³ Die römische Kirche hatte also «tyrannisch» gehandelt, d. h. sie hatte ihre Befugnisse überschritten. Zumal auf der Linie der Verfahrensregeln von Trient bleibt die Formulierung des Kanons so weitschweifig, weil das Konzil Luther selbst zitieren wollte. Nachdem man am 17. April 1547 seine Meinung zusammengefaßt hatte (VI 98–99), hatte die Kommission am 18. Oktober 1547 eine andere derartige Formulierung vorgeschlagen, die jedoch rechtlich genauer war (VI 537,9).

2. Die Schriftinterpretation der Kirche

Die Haltung der Theologen und der Bischöfe auf dem Konzil kann man etwa so beschreiben: Die meisten halten sich bei Mt 5, 32 und 19, 9 an die Interpretation des Augustinus (nur Trennung von Tisch und Bett), obwohl einige zugeben, daß der Matthäustext nicht restlos klar ist. Andererseits haben die alten Konzilien (die «sacri canones»), das *Decretum Gratianum* und die späteren Dekretalien der Päpste eine feste Rechtstradition im Westen geschaffen, die jede Lösung des Ehebandes ablehnt.⁴ Man kann nötigenfalls auf diese Rechts-tradition zurückgreifen und sie mit Anathema-Spruch verteidigen. In Trient war das wegen der weiteren Bedeutung von «definire fidem» möglich. Ein ähnliches Vorgehen hatte Kardinal del Monte bereits im September 1546 vorgeschlagen (VI 402 bis 407).

3. Die Kirchenväter

Trotzdem blieb eine ernste Schwierigkeit. Einige Theologen und Bischöfe, die in der patristischen Literatur besser belesen waren, haben bei Origines, Epiphanius, Basilius, Theodoret und Chrysostomus einige Auslassungen gefunden, die von dieser strengen Haltung abweichen. Alle kennen selbstverständlich die zwei Zeugnisse, die das *Decretum Gratianum* in Causa 32 qu. 7 (CI 1145–1149) als Einwände erwähnt, nämlich die Zeugnisse des Ambrosius und Gregors II. Daß die Zitate des Ambrosius apokryph waren (Ambrosiaster), ahnten vor Erasmus nur wenige; dagegen war Ambrosius für die meisten Bischöfe der große westliche Lehrer. Der Text Gregors II. bezog sich nicht auf den Ehebruch und wurde deshalb weniger erwähnt.

Deshalb stand für viele von Anfang an fest, daß man in diesem Fall das Anathema nicht aussprechen konnte. Zur Zeit des Konzils von Trient hatte das Anathema noch eindeutig den Charakter einer Exkommunikation. Einen Kirchenvater mit dem Bann zu belegen, war ausgeschlossen. Deshalb hatte die Kommission für die Formulierung der Kanones (IX 591, 1–15) am 20. Juli außer dem Vorschlag für einen Kanon mit Anathema auch ein sogenanntes «Dekret» (ohne Anathema) entworfen. Dieser Entwurf ist verlorengegangen. M. Calini beschreibt aber am 26. Juli seine Tendenz: «Da viele Bischöfe wünschen, daß man statt eines Kanons ein Dekret vorbereiten möge, in dem bestimmt werden solle, daß es nicht erlaubt

ist (non fosse lecito) nach diesen Vorfällen (von Ehebruch) mit anderen Personen eine neue Ehe einzugehen» (Calini 502, Visconti 483A und IX 644, 35). Man würde sich damit auf die Bestätigung der westlichen Rechtstradition beschränken, die wir soeben angeführt haben.

4. Der orthodoxe Osten

Am 11. August beginnt eine zweite Besprechungsreihe über den inzwischen von der Kommission verbesserten Kanon 6; er ist nun zum Kanon 7 geworden (IX 682, 21). Bevor die Bischöfe zu Wort kommen, legen die Gesandten Venedigs dem Konzil einen Entwurf für eine neue Kanonformulierung vor. Der Kanon ist so gebaut, daß das Anathema zwar erhalten bleibt, die Kirchenväter und die Ostkirche jedoch von der Exkommunikation nicht betroffen werden. Nach dieser Intervention der Venetianer schließen sich die Kardinäle de Guise und Madruzio von Trient unverzüglich ihrem Vorschlag an (IX 686, 28–33).

Um die Argumentation der Venetianer zu verstehen, muß man sich die für uns fremde Form von Symbiose der lateinischen und griechischen Kirchengemeinschaften in den von Venedig besetzten Gebieten, vor allem auf den Inseln des Mittelmeeres, vergegenwärtigen. Die Ortsbischöfe waren meistens Venetianer des lateinischen Ritus. Ihr Klerus war größtenteils orthodox und unterstand einem Protopapas. Die lateinischen Bischöfe ließen das Volk und ihren niederen Klerus nach orthodoxer Tradition leben. Der Klerus durfte sich auf dem Festland, auf Grund von «litterae dimissoriales» des lateinischen Bischofs, von orthodoxen Bischöfen weihen lassen. Verlangt wurde lediglich, daß das ganze Volk dreimal im Jahr in den sogenannten «Laudes» öffentlich seinen Gehorsam gegenüber dem Papst ausdrückte.⁵ Rom und die Bischöfe auf dem Konzil duldeten anscheinend (mit einigen Ausnahmen) diese koloniale Kompromißlösung. Sie standen unter dem Eindruck, daß Venedig damit eine echte Kircheneinheit erreicht hatte, und daß sich die Griechen von den Lateinern lediglich durch ihre «Riten» unterschieden. Da Unterschied im Ritus offensichtlich, wie der gesamte Zusammenhang zeigt, eine viel tiefere ekklesiale Bedeutung hatte als heute, müssen wir auch dem Wort «Ritus» auf dem Konzil eine breitere Bedeutung geben. Ehescheidung nach Ehebruch wird praktisch zu diesem Unterschied im «Ritus» gerechnet.

5. Eine besondere Formulierung des Kanons

Wir müssen auch kurz auf die eigenartige Formulierung des Kanons hinweisen: «si quis dixerit ecclesiam errare...» Diese Wendung kann man noch bei anderen Kanones dieser Sitzungsperiode wiederfinden.⁶ Sie ist eine geschickte Formel, durch die das Anathema und die Exkommunikation allein und ausschließlich die reformatorische These treffen, daß nämlich die Kirche in ihrer Rechtspraxis bei der Ehescheidung «tyrannisch» über ihre Kompetenz hinausgegangen sei. Wir sahen schon, daß Luther nur in diesem Punkte klar Farbe bekannt hatte. Das Wort «errare» muß auch in dieser Bedeutung verstanden werden.

6. Das Konzil von Florenz

In den Diskussionen tritt noch ein anderes Argument hervor, daß nämlich das Konzil von Florenz bei Behandlung der Einheit mit den Griechen diese Frage unbesprochen gelassen habe (Foscarari III, 692, 2 und vor allem Bovio, Bischof von Ostuni, IX 723,40–724,2). Andere Bischöfe führen dagegen das *Decretum pro Armenis* desselben Konzils an, in dem keine andere Scheidungsmöglichkeit akzeptiert wird als die Trennung von Tisch und Bett (Denz. 702 oder Denz.-Schönm. 1327).

Tatsächlich hatte Papst Eugen IV. noch nach der feierlichen Verkündigung der Einheitsbulle, als der Kaiser Rom schon verlassen hatte, diese Frage mit den Griechen, die noch in Rom zurückgeblieben waren, zu lösen versucht. Diese erklärten sich aber für unzuständig, auf dieses Problem einzugehen (Harduinus IX 430–431).⁷

7. Politische Überlagerungen

Wir haben damit die wichtigsten Argumente aus den vorbereitenden Diskussionen auf dem Konzil von Trient erwähnt. Wir besprachen nur die dogmatischen Argumente. In Trient drückte aber auch die internationale Politik auf die dogmatische Arbeit. Man denke z. B. an den starken Druck der spanischen Bischöfe, die im Auftrag Philipps II. den von Papst Pius IV. gewünschten baldigen Abschluß des Konzils verhindern sollten. Diese Aspekte müssen wir unbesprochen lassen, obwohl sie die Diskussionen mittelbar beeinflußt haben. Es ist z. B. auffallend, wie die spanischen Bischöfe in der zweiten Hälfte des Jahres 1563 die Einwände

häuften, und zwar in beiden Richtungen: sowohl gegen eine strengere wie gegen eine mildere Formulierung des Kanons.

III. KOMMENTAR ZUM TEXT DES KANONS 7

Si quis dixerit, Ecclesiam errare. Im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in den Kontroversen um die Unfehlbarkeit des Papstes, haben mehrere Enzyklopädien und Handbücher in dieser Formel eine Definition «in recto» für die kirchliche Unfehlbarkeit in Sachen Ehe recht gesehen. Aus dem ganzen Ideenzusammenhang des 16. Jahrhunderts, speziell in den Kontroversen Luthers, besitzt das Wort «errare» jedoch eine weitere Bedeutung: «seine Kompetenz überschreiten», wenn auch der Gedanke an eine Irrlehre nicht ausgeschlossen wird.

Cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam. Am 5. September hatte die Kommission das Wort «docet» gestrichen. Auf Antrag von Kardinal de Guise wird das Wort aber am 13. Oktober wiederaufgenommen. Kardinal de Guise und die französischen Bischöfe wünschten, getreu ihrer gallikanischen Tradition, den Akzent vor allem auf die Lehre der alten Konzilien zu legen: auf die Lehre des Konzils von Elvira (Mansi II 7) und besonders des Konzils «von Mileve». Man meinte damals allgemein, Augustinus habe auf diesem Konzil mitberaten und es sei von Innozenz II. gebilligt worden. In Wirklichkeit bezieht sich das Zitat Gratians in c. 5 C. 32 qu. 7 auf Kanon 8 des 11. Provinzialkonzils von Karthago im Jahre 407. Der Anfang ist jedoch für die Formulierung des in Frage stehenden Kanons von Interesse: «Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam...» (CI 1141; Harduinus I 1222 sub 17).

Gratian benutzt diese Formel in dieser *Causa 32 und 33* mehrmals. Am eindeutigsten steht sie bei seiner Antwort auf den abweichenden Text Gregors II.: «Illud Gregorii sacris canonibus, immo Evangelicae et Apostolicae doctrinae penitus invenitur adversum» (C. 32 qu. 7 IV § 1; CI 1145; s. auch C. 33 qu. 1; CI 1148–1149).

Die «evangelica doctrina» bezieht sich auf die Evangelien, selbstverständlich einschließlich Matthäus, und «apostolica» zielt wahrscheinlich auf Paulus. Beide «auctoritates» werden von Gratian und ebenso von den Bischöfen in Trient klar von den «sacri canones» der älteren Konzilien unterschieden, die die kanonistische Tradition geformt haben. Man vergesse nicht, daß das alte Recht

Gewohnheitsrecht war, das sich größtenteils auf Konzilsaussagen sowie päpstliche und bischöfliche Verlautbarungen stützte.

«Cum docuit et docet» bezieht sich also auf die historische Tatsache, daß die «sacri canones» und die Dekretalien der Päpste die Unauflöslichkeit der Ehe gelehrt haben und noch immer gelten.

Das «iuxta» ist sehr wichtig, vor allem wenn man die Kanonformulierung mit dem Satzbau vergleicht, in dem «evangelica et apostolica disciplina» bei Gratian vorkommt. Gratian setzt die Lehre der «sacri canones» mit der Lehre des Evangeliums und der Apostel gleich. Das Konzil will diese Frage ausdrücklich offenlassen.

Das geht vor allem aus der Bemerkung des Bischofs Andres Cuesta von León hervor, der zur Kommission für die Abfassung der Kanones gehörte und also die Tragweite des Kanons 7 aus der Kommissionsarbeit kannte. Er hört nicht auf, sich gegen die Annahme des Vorschlages der Venetianer zu wehren. Noch am 9. September sagt er: «Man nehme den Kanon, wie er anfangs formuliert war, oder man schreibe: Si quis dixerit ecclesiam errare cum evangelicam et apostolicam doctrinam docuit et docet» (IX 789, 27; und wieder am 26. Oktober: IX 903, 42). Also: Was die Kirche gelehrt hat und noch lehrt, ist mit der Lehre des Evangeliums und des Paulus *identisch*.

Eine andere Interpretation vertreten die Bischöfe Martin Perez de Ayala von Segovia und N. G. Nogueras von Alife. Sie wünschen eine pointiertere Stellungnahme zugunsten der Ostkirchen (IX 785, 33 und 793, 31). Der Kanon soll lauten: «Si quis dixerit ecclesiam errare et contra vel praeter evangelicam et apostolicam doctrinam docere...» De Ayala gibt als Motivierung: «In diesem Kanon steht, daß dieses «Dogma» aus der Schrift abgeleitet wird (habetur ex Scriptura), was nicht eindeutig ist» (IX 785, 33).

Keiner der beiden Vorschläge wird vom Konzil angenommen. Man will also nicht ausdrücklich erklären, daß diese «Lehre» mit der Lehre der Schrift identisch ist, noch will man sich mit der Aussage begnügen, daß diese «Lehre» nicht «neben der Schrift oder gegen die Schrift steht». Die erste Aussage würde bedeuten, daß das Konzil zu einer exegetischen Frage Stellung nimmt, die unter Katholiken kontrovers ist, was das Konzil von Trient nach Möglichkeit vermieden hat. Die zweite Formulierung würde sich minimalistisch mit der Erklärung zufriedengeben, daß die «Lehre» der «sacri canones» nicht «gegen die Schrift oder neben der Schrift» steht.

Das Wort «iuxta» steht zwischen den extremen Positionen. Diese «Lehre» der «sacri canones» wird von der Schrift *inspiriert*. Das Konzil läßt den Exegeten die Freiheit, immer mehr zu präzisieren, durch welches Band die Rechtsüberlieferung mit der Lehre der Schrift verknüpft ist.

Propter adulterium coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi. Von Anfang der Kommissionsberatung an, seit dem 20. Juli, hatte die Kommission lediglich geschrieben: «matrimonium non posse dissolvi» (IX 640, 12). Erst am 13. Oktober wird die Formel genauer gefaßt mit «matrimonii vinculum» (IX 889, 15).

Diese Korrektur ist wichtig. Der Kanon handelt lediglich von der aus den Handbüchern bekannten «inneren Unauflöslichkeit» der Ehe, daß nämlich die Ehe durch einen Ehebruch nicht *ipso facto* auseinanderfällt, oder – was den Gedankengängen Luthers in «De captivitate babilonica» besser entspricht – daß die Eheleute selbst über die Trennung im Gewissen entscheiden. Das Konzil spricht sich letztlich nicht über die Möglichkeit aus, ob die Kirche eine Ehescheidung aussprechen könnte. Dies würde (nach den Handbüchern) zur «äußeren (Un-)Auflöslichkeit» der Ehe gehören.

Das Konzil hätte sich hierzu äußern können; denn Luther sagt sehr eindeutig, es sei für ihn in jedem Fall klar, daß weder der Papst noch die Bischöfe dazu irgendwelche Befugnis haben. Aber hätte das Konzil die Auflöslichkeit der Ehe nach Ehebruch überhaupt verworfen, hätte es gleichzeitig auch die Ostkirchen mit dem Bann belegt; denn auch sie nehmen nicht an, daß die Ehepartner darüber persönlich entscheiden.

Deshalb gingen die Diskussionen bereits im Jahre 1547 sehr deutlich in eine andere Richtung. Im Anschluß an die zwei Zitate Luthers (VI 98–99) formuliert der Kanon eine sehr strenge Beziehung zwischen Ehebruch und Ehescheidung, wenn die Kommission schreibt: «*adeo uxor esse desiit, . . . ut liceat novare coniugium*» (VI 402, 20; 407, 12 und 446, 7).

Im Jahre 1563 wird diese strenge Beziehung nicht mehr aufrechterhalten. Aber implizit bleibt derselbe Gedanke erhalten, nämlich gerade durch die Änderung von «matrimonium» in «matrimonii vinculum» wie auch durch den Bau des Kanons, der direkt durchläuft und sagt: «*et utrumque coniugum . . . non posse*». So wurde lediglich Luthers These verurteilt, und die Ostkirchen wurden von dem Anathema nicht betroffen.

Et utrumque coniugum, vel saltem innocentem, qui causam adulterii non dedit, non posse, altero coniuge

vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum qui dimissa adultera alteram duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupserit.» Hierzu braucht nicht viel gesagt zu werden.

Zunächst erkennt man, warum dieser Kanon so lang und umständlich ist. Das Konzil will einfach die zwei Zitate aus Luthers Schriften, wie sie von der Kommission im Jahre 1547 zusammengefaßt wurden, fast wörtlich aufnehmen, um das Anathema formell und ausschließlich auf die reformatorische Lehre abzielen zu lassen: nicht formell auf die Person Luthers, denn das Konzil von Trient wollte keine Personen, sondern Lehrmeinungen treffen.

«*Vel saltem innocentem*»: Die Vorliebe für die unschuldige Partei teilte Luther mit dem östlichen Kirchenrecht und auch mit den meisten Konzilsvätern.

Und noch eine letzte Bemerkung. Im Laufe der Diskussionen über die Lehre der Kirchenväter und die älteren Rechtsüberlieferungen hatten manche Bischöfe erfahren, daß das ältere Recht gegenüber dem Mann toleranter als gegenüber der Frau war. Das war zudem sehr eindeutig im Alten Testament der Fall. Es wäre verwunderlich, wenn in der Zeit des Tridentinums von dieser alten Diskriminierung nichts übriggeblieben wäre. Es ist deshalb wichtig, daß das Konzil diesem gesellschaftlichen Druck nicht nachgegeben hat und die Frau ausdrücklich dem Manne gleich behandelt.

Anathema sit. Sowohl Kardinal del Monte, im Jahre 1547 päpstlicher Legat auf dem Konzil, wie auch die Kommissionen im Jahre 1563 stellen ausdrücklich die Frage, ob hier wohl ein Anathema erwünscht sei. Kardinal del Monte begründet seine Frage mit den Worten: «Da das Problem kanonistisch bereits gelöst» (VI 402,7–14) und also juristisch nicht bezweifelbar ist. Die Kommission des Jahres 1563 will «Ambrosius und andere» nicht mit dem Anathema und also mit dem Bannfluch belegen.

Das Konzil behielt das Anathema schließlich bei, sowohl in Bologna wie in Trient, weil man damit ein «Dogma» fixieren wollte, indem man die reformatorische Lehre mit der Exkommunikation belegte.

Andere haben die Bedeutung von «dogma», «fides» und «haeresis» zur Zeit des Konzils von Trient ausführlicher behandelt.⁸ Wir können darauf hier nicht eingehen. Jedoch bietet dieser Kanon ein gutes Beispiel dafür, was in Trient unter «Dogma» verstanden wurde. Es geht nicht notwendig um eine unmittelbar von Gott geoffen-

barte Wahrheit, wie das Erste Vatikanische Konzil nach dreihundert Jahren theologischer Reflexion «Dogma» definieren sollte.

Der Inhalt dieses Kanons 7 ist eindeutig der Inhalt des «docuit et docet», nämlich aus dem Zusammenhang der Lehre der «sacri canones», der bestehenden Rechtsüberlieferung in der abendländischen Kirche. Diese Lehre wird trotzdem nicht als rein kirchenrechtliche Definition gesehen. Dann genügte nach der Terminologie von Trient ein «Dekret». Sie wird also als Element in der Kirchenordnung gesehen, das tiefer reicht als eine bloße Rechtsnorm; denn sie berührt die Struktur der Sakramentenverwaltung in der Kirche und wird inspiriert («iuxta») von der Schrift. Schließlich ist diese Praxis und Lehre in der abendländischen Kirche allgemein akzeptiert; auch das ist ein «Dogma»-Element.

Noch eine letzte Frage: Wird die Praxis der Ostkirchen durch dieses Anathema betroffen?

Aus dem Gesamtverlauf der Diskussion und den folgenden historischen Vorgängen kann darauf nur verneinend geantwortet werden. Das Konzil von Trient hat zweifellos dem Antrag der Venetianer entsprochen, die eine Exkommunikation der Ostkirchen und damit eine Bedrohung der schwachen und recht oberflächlichen Kircheneinheit mit diesen in ihren östlichen Gebieten vermeiden wollten.

Die Bischöfe von Zypern haben das auf der feierlichen Sitzung vom 11. November erneut erklärt und vom Konzilssekretär zu Protokoll nehmen lassen, der es in die Akten aufgenommen hat. Der Primas von Zypern, Erzbischof Filippo Mocenigo von Nicosia, verlas das Glaubensbekenntnis eines Provinzialkonzils, das im Jahre 1340 unter dem damaligen Primas von Zypern, Elias de Nabidalis O. Min., zusammengetreten war, in welchem die griechischen, die maronitischen und die armenischen Gemeinden die Kirche von Rom als «mater omnium fidelium et magistra» anerkennen und den Primat des Papstes bejahen. Bezeichnend ist, daß die venetianischen Gesandten diese Worte des Glaubensbekenntnisses in den Entwurf ihres Kanons übernommen haben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß venetianische Bischöfe und Gesandte dabei zusammengearbeitet haben. Die Griechen (u. a.) verlangen in diesem Glaubensbekenntnis lediglich, «daß ihnen gestattet werde, weiterhin nach ihren Riten (in suis ritibus), die vom Glauben nicht abweichen, zu leben» (IX, 972,3–20). Auch das wird in der Ansprache der venetianischen Gesandten erwähnt.

Die übrigen Bischöfe von Zypern, Andrea Mo-

cenigo von Limasol (IX 976,46), Girolamo Raggazini von Famagosta (IX 977,4) und Francesco Contarini von Baffo (Paphos) (IX 977,33) stimmen ihrem Primas zu. Diese Erklärung wurde offiziell in die Akten aufgenommen – ein Beweis dafür, daß das Konzil diese Erklärungen als solche anerkannt hat.

Daß so verfahren wurde, läßt sich an einem kleinen Zwischenfall des 11. August zeigen. M. Calini erzählt in einem Brief vom 12. August, daß der venetianische Bischof Pietro Landi von Candia auf Kreta vorgetragen hatte, daß «die Griechen nicht verurteilt werden dürften, bevor ihnen erlaubt worden sei, ihre eigenen Gründe vorzulegen. Deshalb müßten sie zuerst zusammengerufen und eingeladen werden» (Calini 512). Die päpstlichen Legaten ließen das zunächst unbesprochen. Da einige Bischöfe auf diese Klage zurückkamen, daß die Griechen zum Konzil nicht eingeladen worden seien, schaltete sich der zweite Präsident, Kardinal Hosius, Bischof von Ermland in Ostpreußen, ein und sagte, die Griechen und die Russen seien tatsächlich eingeladen worden.⁹ Die venetianischen Gesandten müssen das ebenso erwähnt haben. So schreibt Kardinal Visconti, Vertrauensmann der päpstlichen Legaten, in seinem Brief, in dem er ausführlich auf den Zwischenfall eingeht: «Und nach dem Essen befahlen die Legaten dem Sekretär, die Worte *non fuerint* aus der Petition der venetianischen Gesandten zu streichen» (Visconti 488 B). In den Akten läßt sich von der Klage des Bischofs Pietro Landi und der anderen Bischöfe keine Spur mehr entdecken, außer von dem Protest des Erzbischofs von Prag (IX 698,27). Vom Einspruch des Pietro Landi bleibt nicht mehr übrig als «probavit pluribus rationibus» (IX 688, 25–29). Das gilt aber auch für den Text der Petition der venetianischen Gesandten, wie er in den Akten erhalten ist (IX 686,3–37 mit Anmerkung 3).

Der Protest eines Bischofs oder einer Gruppe von Bischöfen oder von Gesandten wird erst in die Akten aufgenommen, wenn die päpstlichen Legaten und das Konzil ihm zustimmen. Das war der Fall bei der Erklärung der Bischöfe von Zypern zugunsten der Freiheit für die Christen der Ostkirchen, daß diese «nach ihren eigenen Riten leben» dürfen.

⁹ P. Fransen, Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare» im Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils: Scholastik 25 (1950) 492–517. – Ders., Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare» und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4. und anderer Kanones der 24. Sitzung des Trienter Konzils: Scholastik 26 (1951) 191–221. – Ders., Ehescheidung im Fall von Ehebruch. Der fundamental-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen, 1547:

Scholastik 27 (1952) 526–556. – Ders., Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente (Bologne, 10–24 septembre 1547): Ephém. Theol. Lov. 29 (1953) 657–672. – Ders., Echtscheiding na echtbreuk van een van de gehuwden. Het kerkrechtelijk dossier van Trente (1563): Bijdragen 14 (1953) 363–387. – Ehescheidung bei Ehebruch: Scholastik 29 (1954) 537–560 und 30 (1955) 33–50.

² Die römischen Zahlen verweisen auf die Teile der Görresausgabe, Concilium Tridentinum (Freiburg); CI verweist auf das Corpus Iuris, Ausgabe Friedberg I (Leipzig); Calini verweist auf Muzio Calini, Lettere conciliari (1561–1563) (Brescia 1963); Visconti verweist auf die Briefe des Bischofs Carolo Visconti von Ventimiglia: Baluze-Mansi, Miscellanea III (Lucca 1762) 43 ff.

³ «Tamen in iis nihil definitio (ut dixi), quamquam nihil magis optarem esse definitum, cum nihil magis me et multos mecum vexet hodie. Sola auctoritate Papae aut Episcoporum hic diffinire nihil volo»: Luther, De captivitate babilonica (WA VI) 560.

⁴ Meisterhaft zusammengefaßt von Pedro de Soto: IX, 409–410.

⁵ G. Hofmann, Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta im XV. Jahrhundert?: Orientalia Christ. Periodica 10 (1946) 91–115.

⁶ S. Anm. 1 die ersten beiden Artikel. Diese Form der Verurteilung wurde von einer Minderheit bis zum Schluß als doppeldeutig

bekämpft, vor allem von G. Drascovics, Bischof von Fünfkirchen (Pécs): IX 903, 39 und 975, 26.

⁷ J. Gill, The Council of Florence (Cambridge 1959) 297.

⁸ A. Lang, Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient: Münchener Theol. Zeitschr. 4 (1953) 133–146. P. Fransen, Einige Bemerkungen zu den theologischen Qualifikationen: Die Interpretation des Dogmas, herausgg. von P. Schoonenberg (Düsseldorf 1969) 111–137.

⁹ W. de Vries, Einladung nicht römisch-katholischer Orientalen zum Konzil von Trient: Catholica 15 (1961) 134–150.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PIET FRANSEN

geboren am 10. Dezember 1913 zu Tournai (Belgien), 1943 zum Priester geweiht, Jesuit. Er studierte am St.-Johannes-Berchmans-Kolleg zu Löwen und an der Gregoriana zu Rom. Lizentiat in Philosophie und Doktorat in Theologie (1952). Seit 1969 Professor der Moraltheologie an der Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a. De genade: werkelijkheid en leven (Antwerpen 1965); Intelligent Theology, 3 Bände (Darton 1967–1969).

Denis O'Callaghan

Die Sakramentalität der Ehe

Die Theologie der Ehe hat ein schlimmes Schicksal erlitten. Sie geriet in die Hände der Moralisten und Kanonisten, während die systematischen Theologen sich aus ihr herauszuhalten suchten.¹ Die pastoralen Überlegungen über die Erziehung zur Ehe und die Schaffung einer Spiritualität der Ehe haben in den letzten Jahren zu einem merklichen Fortschritt geführt, wenn auch die Kontroverse über die Geburtenkontrolle – eine sehr erbitterte Kontroverse, da sie der Strudel ist, worin alte und neue theologische Strömungen aufeinanderprallen – die Debatte auf ein bloßes Randproblem zuzuspitzen sucht.

Man braucht sich nicht darüber zu verwundern, daß es zwölf Jahrhunderte oder mehr gedauert hat, bis die Ehe allgemein als Sakrament anerkannt worden ist. Das Mißtrauen gegenüber dem Leib und der Sinnlichkeit, die Tendenz, die Konkupiszenz des gefallen Menschen mit der sexuellen Begierde zu verwechseln, das Bedürfnis, die Jungfräulichkeit zu preisen – all dies hatte ein Vorurteil gegen die Ehe geschaffen. Zudem behinderte die vom Kirchenrecht begünstigte Sicht der Ehe als eines Vertrages die theologische Weiterentwicklung. Die Kirchenrechtler gaben vom Objekt des Ehekonsenses eine völlig unzulängliche und

ausgehöhlte Definition, indem sie dieses als gegenseitige Gewährung der Rechte über den Leib und die Geschlechtskräfte bezeichneten², und die angelegentliche Beschäftigung mit der Unauflöslichkeit der Ehe lenkte von der weit wichtigeren Frage nach der Natur und dem Charakter der Ehegemeinschaft ab.

Der systematische Theologe kam mit der Theologie der Ehe als eines Sakraments deshalb nicht weiter, weil die Ehe die typische sakramentale Struktur nicht aufzuweisen scheint. Wo ist der von der Kirche offiziell beauftragte Spender? Aus der Praxis erhellte, daß die Ehe nicht unbedingt in Gegenwart eines Priesters und mit seinem Segen geschlossen werden muß. Und wo ist das liturgische sakramentale Zeichen? Der Eheabschluß wird in keinen besonderen sakramentalen Gestus eingebettet, sondern es liegt nur die schlichte Tatsache vor, daß ein christlicher Mann und eine christliche Frau miteinander die Ehe eingehen.

Dieser Sachverhalt stellte den systematischen Theologen vor Probleme, aber gerade diese Probleme waren der Schlüssel zur sakramentalen Natur der Ehe. Die Ehe braucht nicht in einen Ritus gefaßt zu werden. Die irdische Realität selbst wird zu einer heiligenden und erlösenden Kraft gemacht und es braucht nichts von außen hinzugefügt zu werden. Sie nimmt an der Erlösungsmacht teil, die Christus in seiner Kirche ausübt, weil sie Mann und Frau als *Christen* einander anvertraut und zu gemeinsamem Leben vereint. Innerhalb der durch das System gegebenen Grenzen brachte die Theologie diese Einsicht im Grundsatz zum Ausdruck: «Jeder Ehevertrag zwischen Christen ist ein Sakrament». Obwohl man diesen Grundsatz auch