

## Das Konzil von Trient und die Unauflöslichkeit der Ehe: Hermeneutische Überlegungen zur Reichweite seiner Lehraussagen

### *The Council of Trent and indissolubility of marriage: hermeneutic reflections on the validity of its teaching*

Von Nicolás Álvarez de las Asturias<sup>1</sup>, Madrid

#### *Zusammenfassung / Abstract*

Das Konzil von Trient leistete einen wesentlichen Beitrag zur kirchenrechtlichen Lehre und Ordnung bezüglich des Ehesakraments. Unter anderem ragt dabei die Bestätigung der Unauflöslichkeit hervor. Der Werdegang des entsprechenden Kanons führte zu einigen sehr deutlichen und klaren Formulierungen, was Zweifel hinsichtlich seiner Gültigkeit als Lehr- und Glaubensentscheidung hervorgerufen hat. In diesem Artikel werden einige Kriterien der Hermeneutik aufgezeigt, mit deren Hilfe die nach wie vor bestehende Gültigkeit des *tridentinischen Kanons* begründet wird.

The Council of Trent made an essential contribution to the doctrine and discipline of marriage in Canon Law. Among other points, the confirmation of the indissolubility is very important. The preparation of the canon on this doctrine arrived at some very clear formulations. This fact has provoked doubts on its validity as decision on doctrine and faith. The present article shows some criteria of hermeneutics in order to prove the permanent validity of the Tridentine canon.

#### *1. Einführung*

Das Bild von Penelope, wie sie das Leichentuch für Laertes, des Vaters ihres Mannes Odysseus, tagsüber webt und die Fäden nachts wieder auflöst, um Odysseus treu zu sein und die Freier hinzuhalten, kann die mühsame Arbeit einer historischen Untersuchung treffend beschreiben. Keine Generation übernimmt ungeprüft

<sup>1</sup> Universidad Eclesiástica San Damaso, Facultad de Derecho Canonico, c/ Jerte, 10, E-28005 Madrid, [nalvarez@sandamaso.es](mailto:nalvarez@sandamaso.es). Der Autor ist Professor für die Geschichte des Kirchenrechts.

Die vorliegende Arbeit wurde mit Hilfe des »Centro Español de Estudios Eclesiásticos« an der »Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat« in Rom im Rahmen der Forschungsprojekte des Studienkurses 2014–2015 verwirklicht. Das spanische Original befindet sich derzeit zur Veröffentlichung bei der *Revista Española de Teología*. Die deutsche Übersetzung besorgte Johannes Roggendorf.

Ereignisse oder Erzählungen ihrer Vorfahren, sondern unterzieht sie einer kritischen Untersuchung, wodurch neue Quellen und deren zutreffende Interpretation aufgedeckt werden. Ferner kann man sich in der Geschichte, die sich auf diese Weise als *Magistra Vitae* zeigt, Inspirationen für Lösungen gegenwärtiger Probleme holen.

Letzteres hat die vorliegende Arbeit motiviert, ermöglicht der Blick in die Rechtsgeschichte und die Berufung auf das Trienter Konzil doch eine Hilfe, der Lehre über die Ehe, insbesondere hinsichtlich ihrer Unauflöslichkeit, aus der aktuellen Krise zu verhelfen. Papst Franziskus hat dafür zwei Bischofssynoden einberufen, eine außerordentliche 2014 und eine ordentliche 2015, um diese Frage von pastoralen, dogmatischen sowie rechtlichen Gesichtspunkten her zu behandeln und nach Lösungen zu suchen.

Die Krise ist nicht neu, auch wenn sie sich unzweifelhaft auf alarmierende Weise in den letzten Jahrzehnten durch die veränderte Gesellschaft der heutigen Welt fast dramatisch verschärft hat. Die Ursachen der Krise sind durch Analysen von Spezialisten der verschiedensten Wissenschaftszweige hinreichend bekannt. Auch ist nicht neu, dass man um Lösungen bemüht ist, indem man eine Erneuerung der katholischen Lehre über Ehe und Familie anstrebt. Was aber versteht man unter »Erneuerung«? Noch spezifischer gefragt: Welche Aspekte der Ehelehre sind von Dauer und können nicht anders als bisher beurteilt werden, da sie zum innersten Glaubensgut der Kirche gehören? Welche sollten dank eines besseren Verständnisses des Glaubensschatzes und dank der notwendigen und begrüßenswerten Sorge um den Menschen entsprechend angeglichen und weiter entwickelt werden?

In diesem Zusammenhang warf das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Blickrichtung auf Ehe und Familie erneut die Frage auf, ob es Ausnahmen bezüglich der Unauflöslichkeit gibt. »Erneut« deswegen, weil diese Frage in der Geschichte schon mehrmals gestellt wurde, wie Blicke in die Rechtsgeschichte belegen. Denken wir an die Auflösung der Ehen »zu Gunsten des Glaubens, *in favorem fidei*« oder an die Auflösung der gültigen, aber nicht vollzogenen Ehen. Ferner wurde gefragt, ob nicht auch eine gültige und *vollzogene* Ehe aufgelöst werden könne. Diese Überlegungen machten es immer wieder notwendig, die Grenze der von der Kirche gegebenen Lehre über die Unauflöslichkeit zu erläutern. Ferner war zu fragen, ob der dogmatische, der disziplinäre Bereich oder beide Bereiche berührt wurden. Die Interpretation des Kanons 7 des Trienter Konzils war hierfür entscheidend<sup>2</sup>.

Eine sachgerechte Interpretation erfordert die Anwendung klassischer Kriterien des Kirchenrechts: die Darstellung des Werdegangs und der Ausarbeitung des Kanons 7, die sorgfältige Analyse der Meinung der Konzilsväter und Theologen und damit

<sup>2</sup> »Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupserit, anathema sit«. CONCILIUM TRIENTINUM, *Sessio XXIV. Canones de sacramento matrimonii*, 7 (G. ALBERIGO, Hrsg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* [Bologna <sup>3</sup>1973] 754–755 [= COD]].

die Klärung der *mens legislatoris*<sup>3</sup>. Dabei sind ferner der Kontext und die Rezeption in den folgenden Jahrhunderten durch die theologische, kirchenrechtliche und lehramtliche Literatur zu beachten. Die umfassende Promotionsarbeit von Luigi Bressan, veröffentlicht in Rom 1973<sup>4</sup>, sticht unter den Quellen hervor. Im vorliegenden Beitrag steht der redaktionelle Werdegang des Kanons im Mittelpunkt, während das Studium des Kontextes (vorausgehend und später) zunächst zurückgestellt wird. Weder Bressan noch andere haben diesen Schwerpunkt gewählt, was der Grund dafür sein kann, dass sie keine definitiven Nachweise über die Tragweite der Aussagen des Trienter Konzils beigebracht haben<sup>5</sup>.

Im hier vorliegenden Artikel werden keine zusätzlichen Argumente dargestellt als die von den schon genannten Autoren angebotenen. Ihnen gegenüber fühle ich mich verpflichtet. Allerdings wird man schon nach der Bedeutung der vorangehenden Tradition<sup>6</sup> und der nachfolgenden Rezeption für die Interpretation der Lehre des Konzils von Trient fragen müssen. So ist es notwendig, die konkrete Art und Weise aufzuzeigen, wie die Konzilsväter auf das erhaltene Erbe Bezug nahmen und mit welchen Präzisierungen in der theologischen Kategorie der Rezeption gearbeitet wurde. Erst wenn auf diese Weise alle Informationen umfassend gegeben sind, kann man von einer adäquaten Interpretation des Kanons sprechen.

<sup>3</sup> »Leges ecclesiasticae intellegendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum« *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (Roma 1983) (= CIC'83) c. 17. Über die Interpretation der kanonischen Norm, vgl. J. OTADUY, »Interpretación de la ley«, in: J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (Hrsg.), *Diccionario General de Derecho Canónico* (Pamplona 2012) Bd. IV, 720–731 (= DGDC).

<sup>4</sup> L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori* (Rom 1973).

<sup>5</sup> Vgl. Studien über den redaktionellen Werdegang des Kanons und über die Diskussionen der Theologen und Konzilsväter außer dem erwähnten Werk in der vorhergehenden Fußnote auch: A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, Bd. II (Paris 1935) besonders 330–342. Auf Seite 324 werden die verschiedenen Meinungen über die Reichweite des Kanons bei den vorhergehenden Kanonisten bei der ersten Kodifizierung aufgezeigt. Vgl. auch eine vollkommene Studie der Konzilsakten in: H. JEDIN: *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg i. Br. 1957. *Historia del Concilio de Trento* (Pamplona 1975) 217–245; u. Bd. IV/2 (Pamplona 1981) 149–186 u. 239–242. Beide zeigen die Schwierigkeiten einer zutreffenden Interpretation der Reichweite des Kanons seit der Diskussion auf dem Konzil auf. Im Licht dieser Diskussion zeigten sich einige neuere Autoren als Gegner des dogmatischen Charakters von Kanon 7. Vgl. dazu P. FRANSEN, Das Thema »Ehescheidung nach Ehebruch« auf dem Konzil von Trient (1564), in: *Concilium* 5 (1970) 343–348; und auf der gleichen Linie V. J. POSPISHIL, *Divorce and remarriage: towards a new catholic teaching* (New York 1967). Örsy seinerseits meint, dass »canon seven is not answering the more abstract question, whether or not the church has the radical power to dissolve such marriages« L. ÖRSY, *Marriage in Canon Law. Texts and Comments. Reflections and Questions* (Delaware 1986) 33. Zuletzt, als dieser Artikel bereits zur Publikation geschickt war, veröffentlichte Giancarlo Pani einen Artikel, in dem er den Kanon folgendermaßen interpretiert »una pagina di misericordia evangelica per quei cristiani che vivono con sofferenza un rapporto coniugale fallito«. In den Konzilsakten allerdings findet man keine Referenz, dass dies die behandelte Problematik gewesen sei. G. Pani ignoriert einen Großteil der Bibliographie, die diesbezüglich erschienen ist, und bietet eine eigene Interpretation des Tridentinums an, auch wenn diese Interpretation ohne Zweifel getragen ist von der pastoralen Sorge der Gegenwart. Vgl. G. PANI, »Matrimoni e seconde nozze al concilio di Trento«, *La Civiltà Cattolica* 3943 (4/10/2014) 19–32.

<sup>6</sup> Auch das kanonische Recht kennt zum besseren Verständnis der Reichweite seiner Normen die Bezugnahme auf die vorangehende Tradition, vgl. CIC 83, c. 6 § 2.

Damit zeigt sich außerdem der nicht allein rhetorische Charakter der ausdrücklichen Feststellung bei Johannes Paul II., mit der er die Unauflöslichkeit als definitiv für die gültige und vollzogene Ehe erklärte, und so auf das allgemeingültige und kontinuierliche *Sentire cum Ecclesia* verwiesen hat<sup>7</sup>.

## 2. Elemente und Fragen bezüglich der redaktionellen Abfassung des Kanon 7

Das Konzil beschäftigte sich mit dem Sakrament der Ehe zuerst bei den Sitzungen in der Zeit von Bologna (1547–1548) und abschließend in der Schlussperiode (1563). Bezüglich unserer Frage ging es darum, ob ein *Ehebruch Grund für die Auflösung des Ehebands* war, damit die Erlaubnis zu einer neuen Eheschließung gegeben werden kann.

Während der Diskussion zeigten sich die prinzipiellen Probleme, die gelöst werden mussten, und die daraus abgeleiteten Konsequenzen der verschiedenen Positionen.

### Elemente, die man im Laufe der Konzilsdiskussion vor Augen hatte

Aus den Akten ergibt sich klar, dass das Kernproblem der Reifegrad der theologischen Reflexion war. Da die Konzilsväter jedoch der Meinung waren, diese Reife zu besitzen, hielten sie es für möglich, eine Aussage mit dogmatischem Charakter über die absolute Unauflöslichkeit der gültigen und mit entsprechender Würde vollzogenen Ehe – den Ehebruch eingeschlossen – leisten zu können. Die Zweifel, dass dies so sei, kamen dabei nicht von der Theologie her, die ja die absolute Unauflöslichkeit der Ehe verteidigte, sondern aus dem Literalsinn der entsprechenden Passagen der Evangelien und der Aussagen einiger Kirchenväter und Konzilien der Frühzeit, die einer neuen Eheschließung im Fall des Ehebruchs anscheinend zustimmten<sup>8</sup>. Aufgrund der Unsicherheiten, wie die entsprechenden Stellen der Heilige Schrift zu

<sup>7</sup> «Der Römische Pontifex hat in der Tat die »*sacra potestas*«, die Wahrheit des Evangeliums zu lehren, die Sakramente zu spenden und die Kirche im Namen und mit der Vollmacht Christi pastoral zu leiten; doch schließt diese Gewalt keine Vollmacht über das natürliche oder positive göttliche Recht ein. Weder die Heilige Schrift noch die Überlieferung kennen eine Befugnis des Papstes zur Auflösung der gültigen und vollzogenen Ehe. Im Gegenteil ist die ständige Praxis der Kirche der Beweis für das sichere Bewusstsein der Überlieferung, dass eine solche Vollmacht nicht existiert. Die starken Aussagen der Päpste sind nur getreues Echo und authentische Darlegung der ständigen Überzeugung der Kirche.

Daraus geht klar hervor, dass die Nichtausdehnung der Vollmacht des Römischen Pontifex auf die gültigen und vollzogenen sakramentalen Ehen vom Lehramt der Kirche als definitiv anzusehende Lehre verkündet wird, auch wenn dies nicht in feierlicher Form durch einen definitiven Akt erklärt wurde.« Johannes Paul II., *Ansprache an die Rota Romana* (21/01/2000) 8.

<sup>8</sup> Über die fast bestehende Einstimmigkeit der katholischen Theologie, vgl. BRESSAN, *Il canone*, 7–29. Bezüglich der Schwierigkeiten, die sich bei der Definition einer Wahrheit ergeben, ist es absolut unumstößlich, auf den Wortsinn des Evangeliums und die Texte der Frühzeit zu schauen. Das Votum des Erzbischof von Rossano in der dritten und letzten Periode des Konzils ist dafür bezeichnend. Vgl. *Concilium Tridentini Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum*: Hrsg. SOCIETAS GOERRESIANA (= CT) IX (Freiburg 1965), 645–646.

interpretieren seien und der patristischen Zeugnisse war auf dem Konzil von Trient Klugheit geboten.

Ferner war unklar, ob das Konzil eine Lehrentscheidung oder eine rein disziplinäre Konkretisierung erlassen sollte. Trotz möglicherweise fehlender Reife einer dogmatischen Erklärung hätte die Unauflöslichkeit der Ehe als Aspekt der katholischen Lehre betrachtet werden können, wobei der Grad der Gewissheit zu präzisieren gewesen wäre<sup>9</sup>. Die Betrachtung der Unauflöslichkeit unter rein disziplinären Gesichtspunkten wäre jedoch eine Erleichterung für die Rechtfertigung der orientalischen Kirchenpraxis und ferner eine Brücke zu manchen Behauptungen der Leitfiguren der katholischen Renaissance (Erasmus, Kardinal Cajetan) und selbstverständlich der Reformatoren gewesen<sup>10</sup>.

In dem Maße, in dem die Konzilsväter immer tiefer in die Sachfragen einstiegen, ergab sich notwendigerweise die Frage nach der Praxis in der Ostkirche, die, obwohl es nach dem Konzil von Florenz kurzfristig zu einer Wiedervereinigung kam, keineswegs erledigt war. Diese Angelegenheit überstieg die Frage des inneren kirchlichen Friedens, da dies auch Folgerungen für die politische und soziale Ordnung der Gesellschaft mit sich brachte, so wie es die Botschafter der Republik von Venedig zum Ausdruck brachten<sup>11</sup>. Wenn wir uns an das Zeugnis der Herrscher der im östlichen Mittelmeerraum von Venedig kontrollierten Territorien halten, konnte man von einer gewissen Einheit mit Rom ausgehen, die aber trotz der lehramtlichen Formulierungen von Florenz die Kontinuität der Scheidungspraxis nicht verhinderte. Eine »gewisse Einheit« zeigte sich darin, dass die Christen der orientalischen Kirchen die von Venedig aus ernannten Hirten als ihre eigenen anerkannten und dennoch den eigenen Ritus bewahrten<sup>12</sup>.

<sup>9</sup>Die Diskussion darüber zeigt sich viele Male in Beziehung mit der Frage des Anathems, die traditionelle Form der Verurteilung lehrmäßiger Irrtümer. Neben den Gründen wesentlicher Natur (die Beziehung mit der Unauflöslichkeit im Sakrament) hatten die lehrmäßigen Kanones ebenso ihren Einfluss, die die abgelehnten Wahrheiten von Seiten der Lutheraner betrafen. Das war der Fall bei der absoluten Unauflöslichkeit der gültigen und vollzogenen Ehe. Vgl. in diesem Sinn die Eingabe des Bischofs von Alicia während der Abhaltung des Konzils in Bologna (CT, VI/1, 471).

<sup>10</sup>Über die Lehre des Erasmus und Cayetan vgl. BRESSAN, *Il canone*, 30–40; über die Lehre von Luther und anderer Reformatoren *ibid.*, 51–63; vgl. auch J. WITTE, *Law and Protestantism. The Legal Teaching of the Lutheran Reformation* (Cambridge 2002) 245–252. Zuletzt über die Betrachtungsweise von Seiten der Katholiken mit orientalischer Praxis vor dem Konzil von Trient, vgl. L. BRESSAN, *I divorzi nelle chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico* (Bologna 1976) 51–94.

<sup>11</sup>Eine wesentliche Interpretation des Konzils von Florenz mit den beiden Schlüsselbegriffen *unio* (dogmatisch) und *pax* (disziplinarisch) ist zu finden bei U. PROCH, »La unión en el segundo concilio de Lyon (1274) y del Concilio de Ferrara-Florenca-Roma (1438–1445)«, in: G. ALBERIGO (Hrsg.), *Historia de los Concilios ecuménicos* (Salamanca 1993) 237–267, hier 249–262. Der Autor betrachtet die Einheit im Jahr 1453 für endgültig gescheitert.

<sup>12</sup>Auch wenn man den schwachen Charakter der Einheit in allgemeiner Weise von Florenz bestätigen kann, ist es schwierig, das endgültige Ende zu datieren. Tatsächlich finden sich viele verschiedene Zeugnisse eines Weiterlebens der Einheit in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, ja sogar noch Anfang des 16. Jahrhunderts. Vgl. dazu V. PERI, *Orientalis Varietas: Roma e la Chiesa d'Oriente – Storia e Diritto Canonico* (Roma 1994) 70–111, speziell was unseren Fall angeht, 81–102. Die beschriebene Situation der Botschafter von Venedig muss im Kontext der Unsicherheit bezüglich der weiteren Gültigkeit der Einheit oder, zumindest, des Zweifels über die Unumkehrbarkeit des Bruchs gesehen werden. Über die Intervention der Gesandtschaft aus Venedig vgl. BRESSAN, *Il canone*, 157–162 y L. BARBARO, »La *Petitio oratorum reipublicae Venetiarum circa canones de sacramento matrimonii* al Concilio di Trento«, *Marcianum* 1 (2005) 121–141.

Mit diesen aus den Konzilsakten gewonnenen Elementen ergeben sich Hinweise darauf, wie Kanon 7 interpretiert werden kann. Seine dogmatische Natur ergibt sich aus der Tatsache, dass das Konzil die Ehe in Beziehung zum Sakrament setzte, offensichtlich eine dogmatische Frage. Die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ist in dem Zusammenhang mit dem Verweis auf den unauflöselichen Bund zwischen Gott und dem Volk Gottes nahezu evident. Der zweite Grund für die dogmatische Natur des Kanons liegt in der Formulierung eines Anathems am Schluss des Kanons. Auch hier ist die Begründung evident: Niemand kann aus der Kirche ausgeschlossen werden, wenn es sich nicht um eine unverrückbare Kernwahrheit des Glaubens handelt. Aus den Akten selbst ergibt sich außerdem, dass ein solches Anathem nur für Glaubensfragen reserviert war.

In gleicher Linie ist die Einbeziehung der Interpretation der biblischen »Ausnahme des Ehebruchs« richtungsweisend für den Charakter einer lehrmäßigen und dogmatischen Entscheidung. Bezogen sich die Konzilsväter am Anfang wohl nur allgemein auf die biblische Grundlage der Ehelehre der Kirche<sup>13</sup>, wurde im weiteren Verlauf der Debatte auch die ausdrückliche Erwähnung und Annahme der Unauflöslichkeit in der Schrift im Fall »des Ehebruchs« in die Erwägungen mit einbezogen. Das Konzil wollte also die Interpretation der Schriftstellen als entscheidendes Argument mit hinzunehmen<sup>14</sup>. Bressan meint allerdings, dass die Schlussredaktion des Kanons dem biblischen Zitat einen nur sehr begrenzten Wert gibt<sup>15</sup>. Auf jeden Fall muss man nach der Reichweite der schriftgemäßen Interpretation im Licht der anderen Konzilstexte fragen. Kanon 7 behauptete jedoch klar, dass sich die Kirche bei der Interpretation der Worte Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe nicht irren und deswegen keine neue Ehe wegen eines vorangegangenen Ehebruchs erlauben kann. Im Licht der Formulierungen des Konzils bezüglich der Interpretation der Schrift<sup>16</sup> erhält der Kanon 7 lehrmäßig eine viel größere Bedeutung, als sich das die Teilnehmer an der Debatte gedacht hätten. Die Formulierung wollte dabei eine existierende Praxis nicht

<sup>13</sup> Die Einführung der Referenz auf die Heilige Schrift verdanken wir Kardinal Guisa de Lorena im unmittelbar späteren Kontext der Intervention von Venedig. Nach seinen eigenen Worten nahm man zwar die Überlegungen auf, aber mit der klaren Absicht, das Biblische als Fundament der Lehre der Kirche zu bestätigen. So präzisiert Bressan: »Era pur vero, come si è appena accennato, che il canone non considerava questa frase come definizione diretta, e che non si parlava di identità fra insegnamento scritturistico, e insegnamento della Chiesa, ma di derivazione del secondo dal primo, per cui si poteva ancora sostenere per sé che la Chiesa era consequenziale alla Scrittura, benché vietasse il divorzio, in essa fosse tollerato per la durezza del cuore umano: la Chiesa avrebbe potuto, senza venir meno alla Parola di Dio, proibire ogni rimpudio, essendo mutate le circostanze ed essendo finalmente maturata una nuova coscienza cristiana. Ma se tale interpretazione del testo del Guisa era per sé possibile, il senso primo della proposta era quello di dire che tale verità, così come veniva insegnata dalla Chiesa, era contenuta nella Scrittura« BRESSAN, *Il canone*, 165–166.

<sup>14</sup> Vgl. *Ibid.*, 172–173.

<sup>15</sup> »(...) ma si vede anche come la dottrina che non si può sciogliere il vincolo coniugale nemmeno nel caso dell'adulterio non veniva affermata come dottrina evangelica, ma si asseriva che veniva insegnata, conformemente alla dottrina evangelica« *Ibid.*, 192.

<sup>16</sup> »[Sacrosanctasynodus] (...) decernit, ut nemo, suaepudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum partum ipsam scripturam sacram interpretari audeat (...)« CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Sessio IV, decretum secundum* (COD, 664).

direkt verurteilen, nämlich die der Ostkirche, deren Gegensatz zur allgemeinen Lehrauffassung bis dahin kaum formuliert war<sup>17</sup>.

### Zwei Fragezeichen

Die Lektüre des Kanon und der Konzilsakten wirft einige Fragen auf, deren Lösung von der Interpretation des Kanon und der Reflexion der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe abhängt. Es handelt sich im Wesentlichen um zwei Fragen:

Die erste Frage bezieht sich auf die Methode, mit der die vorhergehende Tradition analysiert wird, wobei die Bestätigung der Sakramentalität der Ehe auf dem Konzil von Florenz<sup>18</sup> zu beachten ist. Ferner müssen Texte der Frühzeit der Kirchengeschichte berücksichtigt werden, welche die Möglichkeit einer neuen Eheschließung im Fall des Ehebruchs zu bestätigen schienen.

Zunächst überrascht der geringe bindende Wert, der in der Debatte des Kanon 7 der mittelalterlichen Synthese zugesprochen wurde, die die absolute Unauflöslichkeit der gültigen und vollzogenen Ehen genau aus der sakramentalen Bedeutung ableitete<sup>19</sup>. Es ist wahr, dass der wesentliche Inhalt der genannten Synthese schon im Kern der Interpretation des Kanons von Florenz aufgegriffen wurde, so dass es eigentlich keiner weiteren Erwähnung mehr bedurfte; aber die Ursache für die Ausführlichkeit dürfte darin zu finden sein, dass die Aufteilung der Arbeiten dazu führten, auf der einen Seite die Sakramentalität zu behandeln und auf der anderen Seite die Eigenschaften der Ehe, so dass eine ausdrückliche Synthese der beiden Arbeitsgruppen nicht zustande kam bzw. nicht notwendig erschien<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> In diesem Sinn erweist sich die Intervention des Bischofs von Kreta als erhellend bezüglich der Klugheitsgründe: das Konzil von Florenz verurteilte die Praxis nicht und eine jetzige Verurteilung würde die bereits bestehende geringe Einheit noch mehr schwächen. Vgl. die Zusammenfassung seiner Intervention in: CT, IX, 688. Der komplette Inhalt befindet sich in: BRESSAN, *Il canone*, 167 Fußn. 53. Die übrigen Konzilsväter führten die bereits bekannten patristischen Texte und Konzilien der Frühzeit an (vgl. 167–170).

<sup>18</sup> »Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et ecclesiae, secundum apostolum dicentem: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico, in Christo et in ecclesia*. Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de presenti expressus. Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contradictio est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit« CONCILIIUM FLORENTINUM, *Sessio VIII. Bulla unionis Armenorum* (COD, 550).

<sup>19</sup> Über die Reflexion des Mittelalters bezüglich der sakramentalen Zeichen der Ehe, vgl. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX–XIII* (Pamplona 1971); E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV–XVI* (Pamplona 1971); und vor kurzem M. AROZTEGI, *La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV Sent D 26)* (Madrid 2012).

<sup>20</sup> »Die Tatsache, dass die Theologenkommission, die die wesentlichen Eigenschaften der Ehe *de facto esse* eine andere war als jene, die mit der Analyse der Sakramentalität beauftragt war, stellte ein Hindernis dar, um mit größerer Klarheit die sakramentale Wurzel und den großen Wert zu zeigen, die der Einheit und der Unauflöslichkeit der Ehe eigen sind: während die Kommission, die die Artikel der ersten Art studierte, sich nicht berufen sah, die Ordnung des ehelichen Lebens zu rechtfertigen, weil ihr eigenes Studium sich auf die Arbeit über die Sakramentalität der Eheschließung und die geheim vollzogenen Ehen bezog. Die zweite Kommission versuchte, die Eigenschaften der ehelichen Gemeinschaft zu begründen, und fühlte sich nicht verpflichtet, sie in Beziehung mit der Forderung des sakramentalen Zeichens zu setzen, weil dies Objekt des Studiums der ersten Kommission war« TEJERO, *El matrimonio*, 341–342.

Schon das Dekret von Gratian enthielt zweifelhafte Texte der Frühzeit, die in Betracht zu ziehen sind<sup>21</sup>. Sie waren als in einem bestimmten Sinn von Seiten der Calvinisten und Theologen im Mittelalter harmonisierte Texte bekannt. Bindender Wert wurde dieser Harmonisierung nicht zuerkannt.

Zum einen ist festzuhalten, dass das, was das Mittelalter lehramtlich hervorgebracht hat, über die Maßen bekannt war, so dass es nur noch darum ging, die möglichen Schwierigkeiten und Fragen mit Rücksicht auf den Umgang mit den Protestanten anzusprechen und gleichzeitig Fragen, wie sie in der ostkirchlichen Praxis gelöst waren, aufzuzeigen. Hier stehen wir vor einer typisch scholastischen Methodologie, wobei die Diskussion des Konzils die Stelle des *Sed contra* einnimmt, um in der Formulierung des Kanons zum *Respondeo* zu gelangen<sup>22</sup>. Auf diese Weise wird die Antwort, die das in der vorangehenden These Behauptete bestätigt und das Behauptete für eine korrekte Interpretation in einen begriffsmäßigen Rahmen übertragen.

Zum anderen könnte man denken, dass alles, was im Mittelalter gelehrt wurde, von Seiten des Konzils von Trient unter Vorbehalt stünde, d.h. dass dies nicht ohne weiteres als kirchliche Lehre akzeptiert war. In diesem »Vorbehalt« würden sich Humanisten und Reformatoren treffen können<sup>23</sup>. Dafür habe ich allerdings weder in den Dokumenten der Kommissionen noch in den Sitzungen irgendein Anzeichen finden können. Deswegen meine ich, dass der Hinweis auf die scholastische Methode – siehe oben – vorzuziehen sei und deswegen der von Theologie und Kanonistik im Mittelalter vorgeschlagene Weg ein wichtiges Element für die zutreffende Hermeneutik des Kanons auf dem Konzil bietet.

Die zweite Frage bezieht sich auf die Dichotomie von Lehre und Praxis. Angenommen, dass Kanon 7 ein lehramtlicher Wert zugeschrieben werden sollte, was zur Folge hätte, dass derjenige, der die Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe für einen Irrtum des Konzils hielt, sogar mit einem Anathem, also einem Ausschluss aus der

<sup>21</sup> Die erste Zusammenstellung der Lehraussagen zu Beginn der Diskussion in Bologna vgl. in: CT, VI/1, 409–413. Tatsächlich konzentrierte sich ein großer Teil der Diskussion auf die Interpretation, die man diesen Lehraussagen geben musste. Zehn ihrer Beiträge erwiesen sich als ablehnend. Als Beispiel eines Beitrags, der die Unauflöslichkeit favorisierte und der mittelalterlichen Interpretation folgt, vergleiche das Votum von Lippomani (CT, VI/2, 129–131). Für die Abschlussdiskussion in den letzten Konzilsfragen vgl. von neuem das Votum des Erzbischofs von Rossano, wo auch verschiedene Aussagen, in der Fragestellung der Nr. 7 der Causa 28 das Dekret des Canon 7 zitiert werden (CT, IX, 646). Die Hypothese von Jedin darf man nicht gering einschätzen, wonach die gegenteiligen Texte zur Unauflöslichkeit dem Einfluss von Catharino gegenüber Del Monte zu schulden sind, dem Hauptorganisator dieser Diskussion (vgl. Jedin, *Historia II*, 227). Über die Ehelehre des Catharino, vgl. BESSAN, *Il canone*, 40–48.

<sup>22</sup> Das Schema des scholastischen Disputs ist im Grunde genommen in der theologischen Diskussion von Bologna wiederzufinden (vgl. JEDIN, *Historia II*, 225–226). Tatsächlich erklärt er damit das weitere Vorgehen während der dritten und abschließenden Konzilsperiode.

<sup>23</sup> Bezüglich der Unauflöslichkeit der Ehe ist die bibliographische Referenz schon in Fußnote 8 erwähnt. Um an den humanistischen Charakter des Konzils von Trient zu erinnern, reicht es aus, an etliche konkrete Personen die mit solchem Geist durchdrungen waren, zu denken. Aber zwei seien genannt: Marcelo Cervini (zukünftiger Marcellus II.) und Reginaldo Pole. Die *admonitio generalis* zum Konzil in seiner Eröffnung diente Stefan Kuttner dazu, um ein genaues Bild des Konzils von Trient zu zeichnen, und um den Charakter der Reform aufzuzeigen, vgl. S. KUTTNER, »The Reform of the Church and the Council of Trent«, *The Jurist* 22 (1962) 123–142.



Kirchengemeinschaft, belegt würde, stellt sich die Frage, wie mit diesem zu verfahren sei. Inwieweit ist es kohärent und möglich, keinen disziplinären Wandel anzunehmen, so wie es aber der Kanon ganz gewiss wollte? Kann man von der Erfüllung der Normen mit lehrmäßigem Charakter und Inhalt dispensieren oder den entsprechenden Wortlaut im Kanon 7 auflockern, obwohl er aus welchem Grund auch immer einen lehrmäßigen Inhalt besitzt<sup>24</sup>? Diese Fragen sind im aktuellen Kontext von großer Bedeutung.

Wie sieht die Rezeption des Kanon 7 von Seiten der Gesamtkirche aus? Antworten auf Kanonrezeptionen liefern ganz allgemein Kriterien für die korrekte Bewertung interpretationsbedürftiger Passagen lehramtlicher Dokumente. War es so, dass die praktische Handhabung der Unauflöslichkeit der Ehe mit der orientalischen Praxis, die ja in bestimmten Fällen die Auflösung erlaubte, mit der katholischen Praxis kompatibel war?

## 2. Die empfangene Erbschaft

### Hermeneutische Kriterien zur Geschichte der christlichen Auffassung der Ehe

Quellen insbesondere des ersten Jahrtausends beinhalten viele unterschiedliche Überlegungen. Die Kanonisten haben sich bemüht, die Vielfalt der Informationen miteinander in Einklang zu bringen, um einerseits einen roten Faden zu finden, andererseits aber die ursprüngliche Struktur und Absicht des jeweiligen Rechtsgefüges herauszustellen. Kanonisten wie Bernold von Konstanz, Alger von Lüttich, Ivo von Chartres und Gratian verdienen alle den Beinamen *Vater der Kanonistik*<sup>25</sup>, auch wenn dies offiziell nur Gratian zugesprochen wurde. Das gleiche gilt für die Initiatoren der Scholastik wie die Schule von Laon, Anselm von Canterbury und Petrus Abelardus, um nur einige zu nennen<sup>26</sup>.

Im Fall der Geschichte der kanonischen Ordnung der Ehe und der Debatte um den Kanon 7 finden sich manche Widersprüche. Um diese zu verstehen, muss die Besonderheit der Ehe, die theologische Reflexion und die kanonische Gesetzgebung bedacht werden.

Die Ehe ist eine Realität der Schöpfung und wurde später zum Sakrament des neuen Bundes erhoben. Sie verwirklicht sich im Rahmen unterschiedlicher Kulturen,

<sup>24</sup> Eine im Mittelalter umfassend behandelte kanonistische Frage ist die Möglichkeit eine Dispens von göttlichem Recht (vgl. E. BAURA, *La dispensa canonica della legge* [Mailand 1997] 8–33 u. 139–144). Ebenso wurde dies in der Theologie behandelt, vgl. zum Beispiel die Ausführungen des heiligen Thomas über eine eventuelle Dispens von Geboten des Naturrechts (THOMAS VON AQUIN, *S. Th.*, I–II, q. 94, a. 6).

<sup>25</sup> Über die Methode der Harmonisierung, vgl. die hervorragenden Reflexionen von S. KUTTNER, »Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law«, jetzt in: Id., *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages* (Variorum Reprints; London 1980) 1–16 (I.3).

<sup>26</sup> In diesem Fall muss man auf das klassische Werk von Grabmann verweisen (cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2. Bd. [Freiburg im Breisgau 1909]). Eine zusammenfassende Darstellung des Beitrags der ersten Harmonisierungsversuche der Theologie des kanonischen Rechtes, findet man in: R. W. SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the unification of Europe*, Bd.1: *foundations* (Oxford 1995).

welche die »Wahrheit über die Ehe«, wie sie in die Herzen der Menschen eingeschrieben ist, mal mehr, mal weniger reflektieren<sup>27</sup>. Ein rein humanes Verständnis der Ehe wird alle wichtigen Inhalte des Naturrechts, die zu bedenken sind, nicht ohne weiteres aufgreifen können. Es würde zwar den Ursprung von Kultureigenheiten aufzeigen können, aber das tiefe Verständnis der Wirklichkeit über die Ehe nicht erfassen. Der kirchliche Standpunkt ist aber sehr wichtig, lehrt uns die Kirche doch, dass das Naturrecht – in unserem Falle über die Ehe – gerade durch die göttliche Offenbarung besser verstanden werden kann<sup>28</sup>. Deswegen versteht man, dass die Kirche von Anfang an die Ehe in den einzelnen Gesellschaftsformen, in denen sie sich entwickelte, zwar aufgriff, sie aber gleichzeitig »reinigete«: Durch die Erlösungstat Jesu Christi ergab sich die neue Transzendenz der Ehe als Institution des Neuen Bundes.

Man kann daher zu Recht von einem Entwicklungsprozess der »Christianisierung« der Ehe sprechen, bei dem einerseits die spezifischen Inhalte der Ehe vom Naturrecht her besser verstanden und andererseits die Erhebung zur Würde des Sakramentes deutlich wurde. In diesem Prozess spielen die biblischen Daten aus dem Buch Genesis sowie die Lehre Jesu Christi und der Apostel eine fundamentale Rolle. So konnte man sogar sagen, dass erst der Prozess der Christianisierung zur rechten Interpretation dieser Texte führte<sup>29</sup>. Das alles brachte praktische Konsequenzen für das Leben der Menschen mit sich; unterschiedliche Ansichten schälten sich heraus und brachten auch Unsicherheiten mit sich, wie die Ehe zu sehen sei. Aufgrund dessen entstand im ersten Jahrtausend eine unterschiedliche Rezeption über Wesen und Inhalt der Ehe.

Im diesem Prozess des rechten Verständnisses der Ehe fanden unter der Führung des Heiligen Geistes Theologie und kirchliches Lehramt zusammen<sup>30</sup>. Mit dem systematischen Studium der biblischen Texte, die mit den Überlegungen der Kirchenvä-

<sup>27</sup> Über die grundsätzlichen Modelle, mit denen sich die Kirche in den ersten Jahrhunderten konfrontiert sah, insbesondere den römischen und germanischen, vgl. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit* (Paris 1987) 23–42 y 95–97.

<sup>28</sup> »Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint« CONCILIIUM VATICANUM I, Dogm. Konst. *Dei Filius*, 2 (COD, 806); vgl. auch CONCILIIUM VATICANUM II, Dogm. Konst. *Dei Verbum*, 6 (COD, 973).

<sup>29</sup> »One of the striking features of the medieval theology of marriage is its reliance on a few short texts, whose meaning was the subject of endless reflection. The story of the Christianization of marriage is the story of how churchmen interpreted and applied these pregnant texts«, P. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods* (Leiden 1994).

<sup>30</sup> »Das lebendige Lehramt der Kirche und die Theologie haben zwar unterschiedliche Gaben und Aufgaben, aber am Ende das gleiche Ziel: das Volk Gottes in der Wahrheit, die frei macht, zu bewahren und es damit zum »Licht der Völker« zu machen. Dieser Dienst an der Gemeinschaft der Kirche bringt Theologen und Lehramt in gegenseitige Beziehung. Das letztere legt authentisch die Lehre der Apostel vor und weist, indem es aus der theologischen Arbeit Vorteil zieht, die Einwürfe gegen den Glauben und dessen Verfälschungen zurück. Es legt ferner mit der von Jesus Christus empfangenen Autorität neue Vertiefungen, Verdeutlichungen und Anwendungen der geoffenbarten Lehre vor. Die Theologie gewinnt dagegen auf eine reflexive Weise ein immer tieferes Verständnis des in der Schrift enthaltenen und von der lebendigen Tradition der Kirche unter Führung des Lehramtes getreu überlieferten Wortes Gottes, sucht die Lehre der Offenbarung gegenüber den Ansprüchen der Vernunft zu klären und schenkt ihr schließlich eine organische und systematische Form, *Glaubenskongregation, Instructio de ecclesiali theologi vocatione* (24/05/1990) 21 [original lateinisch in: AAS 82 (1990) 1550–1570].

ter, der Theologen und Kanonisten des zwölften Jahrhunderts in Verbindung gebracht wurden, wurde eine Lehre ausgearbeitet, auf die sich die ersten lehramtlichen Erklärungen zur Ehe stützten. Darauf beziehen sich die beiden folgenden Abschnitte unserer Arbeit, wobei vornehmlich die rechtliche Dimension betrachtet wird; die lehramtliche Reflexion von Trient bezieht sich ebenfalls besonders auf kanonische Texte.

## 2. Die Unauflöslichkeit der Ehe in der Ausarbeitung der kanonischen Eheinstitution: das *Ius Novum* (1140–1545)

### a) Das Dekret des Gratian

Bezüglich des Ehebandes und seines Zustandekommens ist das Dekret des Gratian der entscheidende Ausgangspunkt für kirchenrechtliche und theologische Überlegungen. Von Bedeutung sind einerseits der Zeitpunkt der Abfassung des Dekrets um 1140, aber auch die Entwicklungen bis Ende des ersten Jahrtausends. Aus den Quellen und der Komposition des Dekrets erhellen sich die Gedankengänge des Autors (*mens des Magister*<sup>31</sup>); der vorliegende Artikel konzentriert sich auf die von Trient bearbeiteten Texte bezüglich der Ehescheidung aufgrund eines Ehebruchs.

Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen diente Gratian die Suche nach den unterscheidenden Elementen zwischen natürlicher und der sakramentaler Ehe. Hieraus entstand der von Gratian verwendete Begriff einer gültig geschlossenen Ehe, dem *matrimonium ratum*, für die eine strengere Unauflöslichkeit gelten sollte. Aufgrund dieses Begriffes wird im Gegensatz dazu eine mögliche Auflösung der Ehen unter bestimmten Umständen bejaht, die nicht unter den Begriff des *matrimonium ratum* – so wie ihn Gratian verstanden hat – fallen (die nicht vollzogenen und die bei den unter Nichtchristen zu Gunsten des Glaubens geschlossenen). Im weiteren Verlauf des Dekrets wird die Terminologie präzisiert, indem der Begriff *matrimonium ratum* für die sakramentalen Ehen reserviert wird, die – einmal vollzogen – absolut unauflöslich sind. Diese Entwicklung findet man vornehmlich in der zweiten *Quaestio* der *Causa* 27 und in den beiden ersten *Quaestiones* der *Causa* 28<sup>32</sup>.

Für Gratian war die Unauflöslichkeit absolut, wenn das Eheband voll zustande gekommen war (also sakramental gültig geschlossen und vollzogen). In *Quaestio* 7 der *Causa* 32 wird diese Sichtweise deutlich. Gratian beschreibt dort die Wirkungen, die ein Ehebruch für das bereits bestehende Eheband bedeutete. Ferner bedachte er Situ-

<sup>31</sup> Auch wenn neuere Bibliographie kaum vorhanden ist, genügt dafür J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, »Graciano«, in: DGDC IV, 239–246 und ID., »Decreto de Graciano«, *ibid.* II, 954–972. Trotz der Mängel seiner Ausgabe – in der gekennzeichneten Bibliographie werden die Texte von Gratian zitiert durch: *Corpus Iuris Canonici*: Hrsg. E. FRIEDBERG, Bd. 1 (Lipsiae 1879 = Graz 1955).

<sup>32</sup> Ausführlich habe ich mich mit der Lehre des Gratian in beiden *Causae*, von ihren Ursprüngen her und ihrer Aktualität, beschäftigt: vgl. in: N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, »La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?«, *Ius Canonicum* 53 (2013) 621–654 e ID. — M. PARMA, »El *favor fidei* y el Decreto de Graciano: investigación sobre los orígenes canónicos de la disciplina actual en materia de disolución del vínculo«, *Ius Ecclesiae* 26 (2014) 311–333. Vgl. Ebenso J. GAUDEMET, »Les étapes de la conclusion du lien matrimonial chez Gratien et ses commentateurs«, in: ID., *Sociétés et mariage* (Straßburg 1980) 379–391.

ationen, die im Laufe der Ehe auftauchen und das Zusammenleben beeinflussen können (Impotenz oder Geisteskrankheiten)<sup>33</sup>. Die Frage des Ehebruchs würde hier ebenfalls relevant werden können.

In der *Quaestio* sieht sich Gratian mit Texten konfrontiert, die anscheinend einer neuen Ehe nach dem Ehebruch zustimmten und in die Kanones 17–24 aufgenommen wurden; von den Konzilsvätern von Trient wurden sie ausdrücklich zitiert.

Wie bewertet Gratian diese Texte? Einmal könnte man die Texte, welche die neue Eheerlaubnis begünstigen (Kanones 17 und 18) als Fälschungen ansehen; sie sind auf jeden Fall den Lehren der Kirchenväter entgegengesetzt. Dabei wird im vorausgesetzten Fall einer *affinitas superveniens* der Tod des vom Inzest betroffenen Ehepartners als erforderlich angesehen, um eine zweite Ehe einzugehen (Kanones 19–24)<sup>34</sup>. Die Schlussfolgerung der *Quaestio* im letzten *Dictum* bestätigt jedenfalls, dass keine Situation das bestehende Eheband zerbrechen kann. Lösungen können sich nur auf dem Weg der Trennung der Ehepartner auf tun, aber niemals in der Auflösung des Ehebands bestehen<sup>35</sup>.

In ähnlicher Weise behandelt Gratian in weiteren Abschnitten des Dekrets Meinungen von Autoren, die einer neuen Ehe zustimmten, z. B. im Falle einer Gefangenschaft oder längerer Abwesenheit des Ehemannes. Gratian stimmt einer neuen Ehe nicht zu; er zitiert Leo und Innozenz sowie die Synode von Vermeria. Die Konzilsväter von Trient nehmen sehr wohl zur Kenntnis, dass Gratian diesen Rumpffkanon aufgenommen hat, der ursprünglich ein Zeugnis zu Gunsten einer neuen Eheschließung war<sup>36</sup>. Die Texte, die eine Scheidung aufgrund der Unwissenheit über ein spezielles Dienstverhältnis einer der Ehegatten autorisierten, werden auf das Kapitel des *error conditionis* reduziert.

Die Gesamtlektüre des Dekrets führt deswegen zur Feststellung, dass das Rechtssystem der Ehe bei Gratian auf dem Kernprinzip der absoluten Unauflöslichkeit einer gültigen und vollzogenen Ehe fußt.

In gleicher Weise verstehen es die Dekretisten, denen wir eine einheitliche Rezeption des Dekrets im Laufe der weiteren Jahrhunderte und die Harmonisierung mit dem darauf folgenden päpstlichen Recht verdanken. Die diesbezüglichen Bemühungen der Kanonisten des 12. / 13. Jahrhunderts fließen in die *Glossa ordinaria* ein<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Über die Einschätzung, die Gratian dem Einfluss der Geisteskrankheiten entweder bei der Konsensleistung oder bei späterem Auftreten gibt, vgl. N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, »La capacità consensuale sposarsi nella storia del diritto canonico«, in: H. FRANCESCHI - M. A. ORTIZ (cur.), *Discrezione di giudizio e capacità di assumere: la formulazione del canone 1095* (Mailand 2013) 87–123, hier 90–94.

<sup>34</sup> Vgl. C. 32 q. 7 d. p. c. 18 y 24, auf jeden Fall die Bestätigung des außergewöhnlichen Charakters dieser *affinitas superveniens*.

<sup>35</sup> »Ut ergo ex premissis colligitur, non licet huic dimissa uxore sua aliam ducere. Manet enim inter eos quoddam vinculum coniugale, quod nec ipsa separatione dissolvitur«. C. 32 q. 7 d. p. c. 26.

<sup>36</sup> Vgl. C. 34 q. 1 y 2. Der Kanon der Synode von Vermeria (753), so wie er bei Gratian erscheint, findet sich auch im Dekret des Ivo von Chartres und in der ihm zugeschriebenen Panormia, die möglicherweise seine formale Quelle ist. In den vorhergehenden Kollektionen wie das Dekret von Burkhard steht am Schluss auch seine Zustimmung, dass er dem auswandernden Ehemann in seiner neuen Ehe zustimmt.

<sup>37</sup> Der einzige Text, der einer Auflösung des Ehebands zuzustimmen schien (aufgrund der Reduktion auf die Sklavenschaft eines oder der beiden Eheleute), c. 29. Q.2 c. 7, findet sich in einer Glosse, interpretiert im Licht des Prinzip der Unauflöslichkeit, vgl. A. ESMEIN, *Le Mariage en droit canonique*, Bd. II (Paris 1935) 93 nt. 3.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch die theologische Synthese von damals. Der hauptsächlichste Unterschied gegenüber Gratian lag im größeren Gewicht, das diese auf den Ehekonsens beim Zustandekommen des Ehebands legte<sup>38</sup>. Deswegen hatte sie es nicht leicht Argumente dafür zu finden, warum nicht vollzogene Ehen aufgelöst werden konnten.

Das Verdienst der Theologie lag darin, dass sie die Ehe in ihrer sakramentalen Bedeutung herausstellte. Ihr gelang eine differenzierte sakramentale Betrachtung der gültigen sowie der gültigen und vollzogenen Ehe. Ferner wurde durch sie klar, dass der absolute Charakter der Unauflöslichkeit des *matrimonium ratum et consummatum* darin besteht, Zeichen der hypostatischen Union Jesu Christi zu sein (d.h. die Aufnahme der menschlichen Natur durch den Logos)<sup>39</sup>.

### **b) Die päpstlichen Interventionen: von Unsicherheiten zur Konsolidierung**

Auch wenn das Werk von Gratian unmittelbar sowohl *in scholis* als auch in der päpstlichen Kanzlei aufgenommen wurde, ist es dennoch niemals als offizielle Sammlung promulgiert worden und bewahrte so den Charakter eines privaten Werkes, wobei Entstehung und Inhalt des Dekrets stets Rechnung getragen wurden. So erklärt sich, warum die besondere Harmonisierung der Texte des ersten Jahrtausends durch Gratian nicht universal aufgenommen wurde. Die kirchliche Autorität führte die Texte schließlich auf andere Weise eingeführt.

Die Rezeption des Rechtssystems von Gratian war bezüglich der Bedeutung des Vollzugs der Ehe bei der Entstehung des Ehebands nicht unproblematisch. So wurden Fälle betrachtet, die von der Unauflöslichkeit ausgenommen wurden. In der kanonischen Rechtsgeschichte der Ehe in der Zeit des Werkes von Gratian (ca. 1140) und der Promulgation des *Liber extra* (1234) müssen diese Ausnahmen besonders betrachtet werden, denn in ihnen zeigen sich gewisse Schwankungen in den wesentlichen Aspekten der Ehelehre und der ehelichen Praxis<sup>40</sup>.

Das Prinzip der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe, und zwar der *gültigen und vollzogenen* Ehe, wurde in einigen Dekretalen zur Diskussion gestellt, wobei das be-

<sup>38</sup> Esmein skizziert in dem zitierten Buch der vorhergehenden Fußnote den bestehenden Parallelismus zwischen Gratian und Petrus Lombardus in der Frage der Scheidung nach einem Ehebruch. Vgl. *Ibid.*, 88–94.

<sup>39</sup> Aber das oben Gesagte darf nicht im Sinn verstanden werden, dass jene Frau, bei der keine Erlaubnis zur Sexualität bestand, nicht die Ehe eingehen sollte; sondern im Sinne des »nicht die Ehe eingehen«, die die ausdrückliche Figur und die volle Einheit Christi mit der Kirche zum Ausdruck bringt. Sie bezeichnet nämlich jene Einheit Christi mit der Kirche, die sich in Liebe verwirklicht, aber nicht jene, die in der Konformität mit der Natur besteht. Deswegen gibt es in jener Einheit der Ehe einen Typ von Einheit zu Christus durch die Liebe, aber nur jener Liebe, durch die die Kirche sich mit Christus in der Liebe vereinigt und nicht jene, durch die die Mitglieder mit dem Haupt sich durch die Menschwerdung vereinigen«, PETRUS LOMBARDUS, IV Sent d 26 cap 6 (IV 660 b), zitiert und übersetzt in: M. AROZTEGI, »San Buenaventura sobre el matrimonio. Comentario IV Sent d 26 cap 26«, *Scripta Theologica* 43 (2011) 265–296, hier 273. Vgl. auch die Bibliographie in Fußnote 18.

<sup>40</sup> Die Rolle, die traditionellerweise Alexander III. in der Konsolidierung der Ehen zugesprochen wurden, ist vor kurzem mit Recht durch Anne Duggan angezweifelt worden. Vgl. eine unscheinbare Referenz in der Frage bei: ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, »La formación del vínculo«, 639–641.

kannteste wohl das *Laudabilem* (1193) von Coelestin III. gewesen ist. In ihm wurde eine neue Ehe bei dem Ehepartner, der in die Häresie oder Untreue gefallen war, durch die weit ausgelegte Anwendung des Privilegs *in favorem fidei* erlaubt. Das ergibt sich aus dem sakramentalen Charakter der Ehe, dessen Auflösung man betrachtet<sup>41</sup>. Der von Gratian festgelegte lehrmäßige Rahmen wurde dadurch zerstört. Allerdings verwarf Innozenz III. mit der Dekretalen *Quanto te magis* (1199) all das wieder, was von Coelestin III. erlaubt wurde<sup>42</sup>.

Die endgültige Konsolidierung des ehelichen Rechtssystems mit dem zentralen Aspekt der Unauflöslichkeit des durch Zustimmung der Getauften und dem späteren Vollzug der Ehe und deren Protokollierung entstandenen Ehebands wird schließlich mit der Promulgation des *Liber extra* realisiert<sup>43</sup>.

Der breite Rahmen ist bekannt, den Gregor IX. Raimund von Peñafort gewährt hat, eine Sammlung auszuarbeiten, die universal, exklusiv und in keiner Weise widersprüchlich sein sollte<sup>44</sup>. Dieser machte von der großen Freiheit Gebrauch, kürzte diejenigen Abschnitte weg, die aus der unmittelbar davor liegenden Periode eine mögliche Scheidung in den Dekretalen behaupteten und brachte sie so hinsichtlich der Lehre der Unauflöslichkeit zu einer »Konkordanz«<sup>45</sup>.

### 3. Die lehramtliche Rezeption des Kanon 7 des Konzils von Trient

#### 1. Die Rezeption als historische und theologische Kategorie

Die Rezeption<sup>46</sup> als historische und theologische Kategorie hat seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine bemerkenswerte Stellung erhalten, vor al-

<sup>41</sup> Der Text wurde später aufgenommen in der so genannten *Secunda compilatio antiqua* (2 Comp. 3.20.2). Vgl. *Quinque Compilationes Antiquae*: Hrsg. de E. FRIEDBERG (Lipsiae 1882 = Graz 1956). Diese Ausgabe enthält komplett nur jene Dekretalen, die sich weder bei Gratian noch im *Liber Extra* finden. Ähnlich gilt dies auch für die Dekretale von Urban III., *De illa vero*, aufgenommen in: 1 Comp. 4.20.5. Über die vorangehenden Kollektionen aus dem *Liber Extra*, vgl. J. SEDANO, »Quinque Compilationes Antiquae«, DGDCVI, 675–680. Für andere Zeugnisse, vgl. ESMEIN, *Le Mariage*, 95–98 und jetzt F. MARTI, »Il favor fidei nello *iusnovum*. Analisi delle fonti normative«, *Ius Ecclesiae* 26 (2014) 359–378.

<sup>42</sup> Aufgenommen in: 3 Comp. 4. 14. 1.

<sup>43</sup> Vgl. M. BERTRAM, »Decretales de Gregorio IX«, DGDC II, 916–923.

<sup>44</sup> Über die Arbeit des hl. Raimund bezüglich der Dekretalen, vgl. jetzt E. A. RENNO, *The Authoritative Text: Raymond of Penyafort's editing of the Decretals of Gregory IX (1234)* (Columbia University 2011).

<sup>45</sup> Der Text der Dekretalen von Coelestin III. und Urban III. finden sich in abgekürzter Form, um die Unauflöslichkeit aufzuzeigen, wieder in: X. 3. 33. 1 y X. 4. 19. 6. In der Ausgabe von Friedberg transskribiert man in kursiv den kompletten Inhalt, wodurch man das vom hl. Raimund Extrahierte (normaler Text) und dem unterlassenen (Text kursiv) zu unterscheiden weiß. Vgl. *Corpus Iuris Canonici*: Hrsg. E. FRIEDBERG, Bd. 2 (Lipsiae 1879 = Graz 1955). Zuletzt wird der Text von Innozenz III in: X. 4. 19. 7. kopiert.

<sup>46</sup> Eine weite Definition des Begriffs könnte sein: »il processo mediante il quale la comunità dei credenti riceve e assume, integrandola nella propria vita di fede, una decisione o una affermazione dell'autorità ecclesiastica«. S. VITELLO, »Ricezione«, in: G. CALABRESE – PH. GOYRET – O. F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia* (Roma 2010) 1198–1202, hier 1199. Eine kritische Prüfung der Bibliographie der Rezeption und einige systematische Vorschläge werden aufgezeigt in: A. ANTÓN, »La recepción en la Iglesia y eclesiología (I)«, *Gregorianum* 77 (1996) 57–96. In allem, was folgt, berufe ich mich auf die methodologischen Prämissen von F. S. VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storico grafico dal 1965 al 1985* (Turin 2011) 23–51.

lem in der Konzilsgeschichte. Dafür musste sie sich im theologischen Bereich als mögliche Interpretation zugunsten einer »unbedingten Voraussetzung« für die Gültigkeit der lehramtlichen Akte überwinden, so wie es die Lehre der Konziliarismus in ihren verschiedenen Ausführungen vorgeschlagen hat, was allerdings das I. Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Definition über die Unfehlbarkeit des Papstes verurteilte<sup>47</sup>.

Der Nutzen dieses Begriffs für historische Studien steht außerhalb jeder Diskussion. Er hat große Bedeutung für das Leben in der kirchlichen Gemeinschaft. Die Identifikation von mit ihm in Zusammenhang stehenden Elementen und deren Abgrenzung untereinander ist nur im Rückgriff auf Philosophie und Theologie möglich.

Dabei ist die enge Beziehung zwischen Interpretation und Rezeption bedeutsam, welche beim Studium der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils deutlich wird. Die Rezeption war zum großen Teil von der Interpretation abhängig, die man ihr geben wollte. Deswegen ist die korrekte Hermeneutik der Konzilstexte der beste Weg einer fruchtbaren Rezeption, wie Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. klar aufzeigte.

Die Handlungsträger der Rezeption (und der Interpretation) sind ebenfalls zu bedenken. Einmal ist damit die ganze kirchliche Gemeinschaft gemeint, dann auch Einzelne, die nicht alle das gleiche theologische Verständnis besitzen. Der Nachfolger Petri<sup>48</sup> hat unter ihnen eine entscheidende Bedeutung<sup>49</sup>. Das päpstliche Lehramt ist für die Rezeption letztverantwortlich, interpretiert die Inhalte und zeigt einen sicheren Weg für die kirchliche Gemeinschaft auf.

<sup>47</sup> »(...) ideoque eius modi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensus ecclesiae et irreformabiles esse«. CONCILIUM VATICANUM I, Dogm. Konst. I *De ecclesia Christi*, Kap. IV (COD, 816). Über den genauen Sinn dieser Behauptung vgl. Jetzt R. POLANCO F., »Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II«, *Teología y Vida* 54 (2013) 205–231, hier 215–216.

<sup>48</sup> Die Bedeutung der Rezeption von Seiten der Päpste zeigt sich auf evidente Weise in der Konzilsgeschichte und vor allem in der Beziehung mit der Anerkennung seiner Ökumene. vgl. J. GROHE, »Concilio ecumenico«, in: *Dizionario di Ecclesiologia*, 333–338; auch H. J. SIEBEN, »Definition und Kriterien Ökumenischer Konzilien: 1. Jahrtausend«, *Annuario Historiae Conciliorum* 40 (2008) 7–46. Der juristische Charakter dieses Aktes der Rezeption unterscheidet sich von der Rezeption im weitesten Sinne, worauf sich dieser Abschnitt bezieht. Diese Rezeption im weiteren Sinn verhindert, dass ihr ein juristischer Akt zugeschrieben wird. Der Rolle des Nachfolgers des Petrus hat man mit einer dem Rest der handelnden Personen verschiedene Qualität zugemessen. Vgl. in diesem Sinn die ersten Zeugnisse der Theologie über den römischen Primat in: K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* (Würzburg 1990) 19–30. Zuletzt darf man die juristischen Konsequenzen nicht vergessen, die das gewöhnliche Lehramt innehat, auch dann, wenn man sie nicht in der kanonischen Sprache formuliert. Vgl. S. JOHANNES PAUL II., *Discurso a la Rota Romana* (29/01/2005) 6, ausdrücklich zitiert von BENEDIKT XVI., *Discurso a la Rota Romana* (26/01/2008) 8.

<sup>49</sup> »Un'interpretazione autentica dei testi conciliari può essere fatta soltanto dallo stesso magistero della Chiesa. Perciò nel lavoro teologico d'interpretazione dei passi che nei testi conciliari suscitino interrogativi o sembrino presentare difficoltà, è innanzitutto doveroso tener conto del senso in cui i successivi interventi magisteriali hanno inteso tali passi. Comunque, rimangono legittimi spazi di libertà teologica per spiegare in un modo o in un altro la non contraddizione con la tradizione di alcune formulazioni presenti nei testi conciliari e, perciò, di spiegare il significato stesso di alcune espressioni contenute in que I passi«. F. OCÁRIZ, »Sull'adesione al Concilio Vaticano II«, *L'Osservatore Romano* (2.12.2011) 6.

Für die genaue theologische Bestimmung der Inhalte der Konzilsaussagen<sup>50</sup> ist die unmittelbare Zeit nach seinem Abschluss von besonderem Interesse<sup>51</sup>, und zwar durch die Mittel, die man ausgewählt hat, um eine genaue Interpretation all dessen zu garantieren, was auf der Konzilsversammlung festgelegt wurde<sup>52</sup>. Zentral dafür ist nach meiner Auffassung die Zeit zwischen 1650 und 1660. In dieser Dekade sind historische Studien über das Tridentinum veröffentlicht worden, die einen entscheidenden Einfluss in seiner späteren Rezeption besaßen<sup>53</sup>. Konkret durchbrechen sie die theologische und kanonistische Einheitlichkeit in der Betrachtung der dogmatischen Reichweite der Unauflöslichkeit<sup>54</sup>. Dieser Bruch hatte aber keinen Einfluss auf die lehramtlichen Aussagen; im Gegenteil, die Rezeption von Trient ist durch eine absolute Kontinuität gekennzeichnet<sup>55</sup>.

### Die erste lehramtliche Rezeption des Kanon 7

Das Thema, das ich in diesem Abschnitt angehen möchte, kann durch die Analyse von vier Fragen beantwortet werden:

Die erste ist der Inhalt des Glaubensbekenntnisses – *professio fidei* – von Pius V.: ob dessen Inhalt nämlich als eine aktualisierte Formulierung des Glaubens der Kirche nach der Konzilsversammlung betrachtet werden kann. Die zweite ist die Frage nach der weiteren Entwicklung der Glaubensbekenntnisse im darauf folgenden Jahrhun-

<sup>50</sup> »Niemand außer der *Schola Theologorum* ist kompetent, um die Aussagekraft der päpstlichen und synodalen Verlautbarungen zu bestimmen; außerdem ist seine genaue Interpretation eine Sache der Zeit« BTO. J. H. NEWMAN, *Carta al Duque de Norfolk* (Madrid 1996) 30.

<sup>51</sup> Die Unterscheidung zwischen einer *Frührezeption* und einer *Vollrezeption* wurde von Wieacker geprägt. Die erste wurde mit einer Periode des Verarbeitens bezeichnet. Vgl. die Referenz in: VENUTO, *La recezione*, 26–27. Eine ausgearbeitete Betrachtung der historischen und theologischen Fragen, die man vor Augen haben muss, zur Zeit der Etablierung einer Periode, vgl. in: G. ROUTHIER, *La réception d'un concile* (Paris 1993) 71–114.

<sup>52</sup> Über die von Pius V. getroffenen Maßnahmen, um die wörtliche Anwendung von Trient zu garantieren, vgl. C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa* (Bologna 2011) 177 y 182. Deswegen sind die ausdrücklichen Vorsichtsmaßnahmen von J. Ratzinger über die ersten Jahre nach dem Konzil, die ihn sogar 1975 erklären ließen, dass die wirkliche Rezeption noch am Anfang stünde (siehe die Referenzen in: ROUTHIER, *La réception*, 78 und Note 34) nicht auf diesem Fall anwendbar. So berühren die verschiedenen Anfänge der Rezeption von Trient in den verschiedenen Ländern, durch die Frage des *exsequatur regio* nicht den Gegenstand dieser Untersuchung, die sich auf die Rezeption des Lehramtes konzentriert.

<sup>53</sup> So betrachtet es Metz in: *Istoria del Concilio di Trento* de Pietro Sforza Pallavicino in 1656–1657: »il donna lieu à réflexion aux théologiens et aux canonistes au sujet de la valeur dogmatique du canon du concile de Trente relatif à l'indissolubilité. En fait, il divisa les esprits: le caractère dogmatique admis pratiquement sans contestation jusque-là fut mis en question«. R. METZ, »Dissolubilité du mariage dans l'Église catholique du concile de Trente (exclu) à la veille de Vatican II (1564–1959)«, *Revue de Droit Canonique* 38 (1988) 100–133, hier 112–113.

<sup>54</sup> Eine Analyse der abweichenden Positionen bei den verschiedenen Autoren in der unmittelbar darauf folgenden Zeit, vgl. in: BRESSAN, *Il canone*, 255–284.

<sup>55</sup> Eine Zusammenstellung der päpstlichen Dokumente in diesem Sinn findet sich bei METZ, »Dissolubilité«, 104–110. Vielleicht ist das bezeichnende Dokument dieser Kontinuität vielmehr als die in Betracht genommene Periode von Pius XI.: »Hier ist auch die feierliche Entscheidung des Trienter Konzils ins Gedächtnis zurufen, das unter Strafe des Bannes (dies Lehren) verwarf... Wenn aber die Kirche nicht geirrt hat und nicht irrt, indem sie dies lehrte und lehrt, und wenn es darum sicher ist, dass das Eheband nicht einmal wegen Ehebruchs gelöst werden kann, dann ist es offenkundig, dass die übrigen schwächeren Gründe, die man zugunsten der Ehescheidung vorzubringen pflegt, noch viel weniger Beweiskraft haben und übergangen werden können.« Pius XI., *Enz. Casticommubii* (31/12/1930) 33.



dert. Die dritte Frage ist die der verschiedenen durch die Päpste herausgearbeiteten Handhabungen zur Ehepraxis der Ostkirchen sowie, etwas genereller, sowohl der Interpretationen durch einzelne römische Kongregationen als auch der kurialen Praxis bezüglich der vom Konzil verabschiedeten Kanones. Zuletzt bleibt noch als vierte Frage die Darstellung des Ehesakraments, wie es im Römischen Katechismus an die Pfarrer durch Pius V. erfolgt ist. All diese Annäherungen können global im Studium der Rezeption von Seiten der höchsten Autorität der Kirche und mit ihnen als Ausübung ihrer lehramtlichen Funktion mit betrachtet werden. Für die kurze Darstellung werden wir einerseits kontextual auf die orientalische Kirchenpraxis und deren Problematik eingehen und andererseits die Glaubensvermittlung skizzieren.

### a) die Kirche von Trient und die Praxis der Ostkirchen

Der Misserfolg der Einheit von Florenz unterbrach nicht alle Kontakte zwischen der katholischen und den orientalischen Kirchen, mit denen, wenn auch nicht eine totale Wiederherstellung der Einheit, so doch zumindest eine partielle Wiedervereinigung zustande kam. So entstanden einzelne orientalische Kirchen, die die Gemeinschaft mit Rom durch die Annahme einzelner »Einheitsformeln« wiedererlangt haben. Besagte Einheit forderte immer dazu auf, den Glauben der katholischen Kirche zu bekennen, so wie er war und so wie er formuliert dargestellt wurde, auch wenn man die eigenen Riten und Traditionen rein disziplinärer Art bewahren konnte.

Am Anfang hielt man sich für die *professio fidei* an die »Grundformel der Einheit«, d.h. den von Pius IV. benutzten Text am Ende des Konzils von Trient. Dieser wiederum wies nur auf die Ehe mit ihrem sakramentalen Charakter als siebtes Sakrament des neuen Bundes als einzige Referenz zur Ehe hin<sup>56</sup>, um dann all das als Glaubensbekenntnis hinzuzufügen, was vom Tridentinum gelehrt wurde. Diese zusammengefasste Lehre über die Ehe dauerte in den ersten Glaubensbekenntnissen fort, um ausdrücklich die verschiedenen Formen der Einheit festzulegen<sup>57</sup>. Der Grundtenor war dem der Eidesformel von Pius IV. sehr ähnlich.

Einen dennoch bemerkenswerten Wechsel geschah im Pontifikat von Urban VIII., der im Jahr 1633 die Abfassung einer neuen, kürzeren Formulierung des Glaubenseingefordert hat. Auf überraschender Weise hat die angestrebte Verkürzung nicht geschadet, sondern bewirkte gerade die Weiterentwicklung des Kapitels über das Sakrament der Ehe. Jetzt wurde nicht nur der Glaube an die Sakramentalität verlangt, sondern auch an die absolute Unauflöslichkeit, einschließlich der Fälle des Ehebruchs und der Häresie und allgemein der anderen Wesenseigenschaften<sup>58</sup>. In den Randbemerkungen schloss man die Konzilien von Florenz und von Trient mit ein.

<sup>56</sup> »Profiteor quoque septem esse vere et proprie sacramenta Novae Legis: ...«; und am Ende: »cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis Conciliis, ac precipue a sacrosancta Tridentina Synodo, tradita, definita ac declarata, indubitanter recipio atque profiteor« in: H. DENZINGER - P. HÜNERMANN *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1999) 1864 y 1869.

<sup>57</sup> Vgl. über sie alle, BRESSAN, *Il divorzio*, 127–141.

<sup>58</sup> »Item Sacramenti matrimonii vinculum indissolubile esse, et quamvis propter adulterium, haeresim, aut alias causas inter coniuges thori et cohabitationis separatio fieri potest, non tamen illi aliud matrimonium contrahere fas esse«. a.a.O, in: *Ibid.*, 143 mit einer Modifikation, vgl. Nr. 73.

Die Ausdrücklichkeit der Ehelehre scheint dabei vollständig begründet sowohl durch die Zeugnisse von Missionaren bezüglich der von Seiten der orientalischen Kirchen verbreiteten Praxis einer Wiederheirat trotz Scheidung als auch durch die in Rom applizierte Praxis, auf keine Weise und in keinem Fall die Scheidung zu tolerieren.

Diese Praxis findet sich veröffentlicht in der Instruktion *Sanctissimus* von Papst Clemens VIII. aus dem Jahr 1595 wieder. Sie richtet sich an die italienischen Bischöfe, die man unter anderem darum bat, dass sie die Scheidung bei den griechischen Gläubigen nicht weiter duldeten und die nachfolgenden Eheschließungen für ungültig erklären. Die dafür angegebene Begründung war nichts anderes als die Anwendung der Lehre des Konzils von Trient<sup>59</sup>.

Zuletzt zeigt die Praxis sowohl der für die orientalischen Kirchen zuständige Kongregation *Propaganda fide* als auch anderer Kongregationen (Heiliges Offizium, Konzilskongregation) deutlich die Unzulässigkeit einer aus welchem Grund auch immer neuen Eheschließung nach der Trennung<sup>60</sup>.

Die vom Lehramt durch die Rezeption eingeschlagene Richtung könnte dennoch bedingt sein durch den Perspektivenwechsel in den Beziehungen zu den orientalischen Kirchen<sup>61</sup>. Durch eine Reihe von historischen Entwicklungen, die man mit aller Vorsicht Prozesse der »Konfessionalisierung« nennen könnte, unterschied die katholische Kirche immer weniger zwischen einer lehrmäßigen Einheit und einer disziplinären Verschiedenheit. Die teilweise Latinisierung der orientalischen Liturgie ist ein guter Hinweis dafür.

Dennoch scheint mir das nicht die beste Erklärung für die Rezeption der Lehre des Konzils von Trient zu sein. Vielmehr erscheint mir, dass gerade die geringe Bedeutung einer Sensibilität im Umgang mit den orientalischen Kirchen erlaubte, alles wörtlich anzuwenden, was das Konzil von Trient als Lehrfrage mit praktischen Konsequenzen betrachtete: die absolute Unauflöslichkeit der gültigen und vollzogenen Ehe. In diesem Fall nämlich stehen wir nicht vor einem Mangel an Feinfühligkeit be-

<sup>59</sup> »Matrimonia inter coniuges Graecos dirimi, seu divortia quo vinculum fieri nullo modo permittant, aut patiantur, et si quia de facto processerunt, nulla, et irritadeclarent«. CLEMENS VIII., Instr. *Sanctissimus* (31/08/1595), in: P. GASPARRI - I. SERÉDI (eds.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, Bd. 1 (Tipografia Vaticana, Roma 1926) 343–346, hier 345.

<sup>60</sup> Eine Darstellung mit entsprechenden Kommentaren in: BRESSAN, *Il divorzio*, 159–196. Die Interpretationen der S. C. des Konzils, einziges kompetentes Organ für solch eine Aufgabe bezüglich der Dokumente des Konzils von Trient, sind wiedergegeben in: *Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*, monumentales Werk, angefangen von Prospero Lambertini (zukünftiger Benedikt XIV.) im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts. Über dieses Werk vgl. J. BOSCH CARRERA, »La Sagrada Congregación del Concilio y el *Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*«, in: *Cuadernos Doctorales* 19 (2002) 15–79. eine Zusammenfassung von großer Bedeutung durch seine weit verbreiteten Gebrauch sind die *Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Card. Conc. Trid. Interpretum ex ipso resolutionum thesauro*: Hrsg. J. DE ANDREA (Nápoles 1859). Bezüglich des Kanon 7 über die Ehe sind auch einige Resolutionen über die Trennung (nicht Auflösung) aufgrund der Profefß von Gelübden (S. 289–290) bezeichnend, wenn man die übergroße, wiedergegebene Praxis der Auflösung gültiger und nicht vollzogener Ehe und die Anwendung des Privilegs *in favorem fidei* vor Augen hat (S. 280–289).

<sup>61</sup> Vgl. PERI, *Orientalis varietas*, 111–141.

züglich der praktischen Konsequenzen, sondern vor einer Entscheidung, die notwendigen Inhalte für eine Einheit im Glauben auf dem Fundament der Wahrheit zu erreichen. Ich meine, dass diese Interpretation später sein Fundament in der konkreten Ausarbeitung von authentischen Texten für die Anwendung des Konzils von Trient findet.

### b) Der römische Katechismus

Das Konzil von Trient hat durch seinen Reformcharakter eine besondere Bedeutung für die angemessene Bildung der Christen, Priester und Laien. Deswegen hat man von Anfang auf der ersten Sitzungsperiode des Konzils die Notwendigkeit gesehen, Hilfsmittel auszuarbeiten, die den Wunsch eines gut gebildeten christlichen Volkes praktisch möglich machen sollte. Entscheidende Frucht dieses Wunsches ist der *Katechismus Romanus* für die Pfarrer, veröffentlicht von Pius V. im Jahr 1566<sup>62</sup>.

Der Katechismus widmet dem Sakrament der Ehe das achte Kapitel des zweiten Teils, aufgeteilt in 34 Fragen. Für unser Studium sind einige Charakteristika seiner Ausführungen hilfreich.

An erster Stelle folgt er mit strikter Abhängigkeit der traditionellen Interpretation der biblischen Texte. So begründet das Buch Genesis den naturgegebenen Charakter der Ehe und seiner wesentlichen Eigenschaften. Unter diesen wird die Unauflöslichkeit der Ehe durch die Lehre Christi und im Fall der sakramentale Ehe besonders durch die Lehre des Paulus in seinem Brief an die Epheser verstärkt.

Hier finden wir die gleichen Eigenschaften der Naturehe sowie die der sakramental geschlossenen Ehe. Tatsächlich erlaubt die Menschwerdung Jesu Christi die wahrhaftige Ehe zu erkennen, die in den verschiedenen Modellen der Kulturen verdunkelt und auch im Alten Bund aufgrund der Herzenshärte des Menschen verschwommen war. Die Beziehung zwischen der Ehe als eine Einrichtung der Schöpfung und der durch Christus zum Sakrament erhobenen Ehe kann zugunsten einer intensiven Betrachtung seiner Wesenseigenschaften zusammen mit der spezifischen sakramentalen Gnade als Vervollkommnung interpretiert werden.

Wenn der Katechismus sich auf die Unauflöslichkeit bezieht, zitiert er ausdrücklich das Konzil von Trient<sup>63</sup> und nutzt dafür zwei prinzipielle Begründungen: das Verbot der Polygamie (der extensiven Polygamie der noch lebenden Ehegatten) und die Bedeutung der Einheit Christi mit der Kirche, die dem Sakrament eigen ist<sup>64</sup>. In Bezug

<sup>62</sup> Für die Genese, die Quellen und die Texttradition, vgl. P. RODRÍGUEZ - R. LANZETTI, *El Catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción* (Pamplona 1982). Die Ausgaben, die ich benutze ist: *Catecismo según el decreto del Concilio de Trento mandado publicar por San Pio V*: ed. latina der S. C. DE PROPAGANDA FIDE (Roma 1886), Übersetzung und Fußnoten von A. MACHUCA DíEZ (Madrid 1972) (= *Catecismo romano*). In den Fußnoten werde ich das zitieren, was sich auf die Scheidung bezieht. Für den Rest sei auf die Textlektüre der Seiten 353–372 verwiesen.

<sup>63</sup> »Gott hat aber die Ehe nicht nur eingesetzt, sondern, wie die heilige Synode von Trient erklärt, ihr auch einen ewigen und unauflöselichen Knoten beigefügt; denn der Erlöser sagt: »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen«, dt. Ausgabe, *Der römische Katechismus*, (Kirchen/Sieg 1972) II. 8. 11. (S. 254).

<sup>64</sup> Vgl. *Catecismo romano* II. 8. 19. (S. 258–259) und II. 8. 25 (S. 261).

auf das erste Argument wird folgerichtig die Scheidung aufgrund eines Ehebruchs explizit ausgeschlossen<sup>65</sup>.

Zuletzt macht der Katechismus sich zum Echo einer eventuellen Kritik wegen der Schwierigkeiten, die ein solch geführtes Leben (keine weitere Eheschließung) in sich bergen kann, und bemüht sich, die Vorteile für das eigene Leben aufzuzeigen, wenn die Eheleute das eigene Leben in Einheit mit der Lehre der Kirche gestalten.

### *Schlussfolgerung*

Es ist der Wunsch jedes Historikers, seine Arbeit nicht nur im Licht des Bildes von Penelope, sondern auch in dem von Theseus und Minotaurus zu erklären: Mit seiner Untersuchungen sucht er einen entsprechenden Weg durch das Labyrinth der vergangenen Ereignisse zu finden, um zumindest etwas besser jene Fragen zu verstehen, wenn nicht sogar definitiv zu klären, die uns in der Gegenwart berühren.

Das hier vorgelegte Studium beleuchtet die Lehren des Konzils von Trient bezüglich der Unauflöslichkeit der Ehe, wobei sein lehramtlicher Sinn und die Kontinuität mit der vorausgehenden Reflexion betrachtet wurden. Das wurde vor allem im Rahmen der Festlegung des Ehebands und seiner sakramentalen Bedeutung getan, in dem Sinne, dass dem Eheband eine absolute Unauflöslichkeit zugemessen wurde. Deswegen konnte kein auftretender Umstand, so schwer er auch sein sollte, nach dem Zustandekommen des sakramentalen Ehebands die Eigenschaft der Unauflöslichkeit beeinträchtigen.

Die Präzisierung der Ehelehre vollzog sich prinzipiell durch die Reflexion über das Spezifische der sakramentalen Ehe im Verhältnis zur Ehe als Institution der Schöpfung, und durch die Rolle des Vollzugs der Ehe bei der Entstehung des ehelichen Bandes. Die Differenz zwischen beiden Ehen verstand man (auch wenn nicht alleine) in der Stärkung der Unauflöslichkeit und in der Festlegung der Fundamente des Privilegs in *favorem fidei*. Bezüglich dessen, was sich auf die Entstehung des Ehebands bezieht, hinderte die reine Bestätigung des Konsensualismus nicht die Betrachtung einiger juristischer Wirkungen des Ehevollzugs. Auf diese Weise konnte man die Praxis der Auflösung der gültigen und nicht vollzogenen Ehen rechtfertigen. Eine vollständige Festlegung der Ehelehre der Kirche kann man mit der Veröffentlichung des *Liber extra* von Gregor IX. auf das Jahr 1234 datieren.

Von allen Aspekten, die die traditionelle Lehre beinhaltet, hat man auf dem Konzil von Trient die absolute Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe nur in einigen Fällen zur Diskussion gestellt (tatsächlich fast exklusiv für den Fall des Ehebruchs). Den ursprünglichen Grund dafür findet man im entsprechenden Vorwurf durch die protestantischen Reformatoren, zu dem man später die unterschiedliche Praxis diesbezüglich von Seiten der orientalischen Kirchen hinzufügen kann, dessen kurze Wiedervereinigung nach dem Konzil von Florenz in einigen wenigen weiterhin zu katholi-

<sup>65</sup> Vgl. *ibid.* II. 8. 19. (S. 258–259). *Ibid.* II. 8. 20. (S. 365): »Es kann also offenbar das Eheband durch nichts als durch den Tod zerrissen werden.«

schen Ländern gehörenden Territorien schlecht und recht überleben konnte. Die Lehre der Kirche hinsichtlich des Privilegs *in favorem fidei* unter Auflösungen der gültigen und vollzogenen Ehen war nicht das Objekt einer besonderen Reflexion von Seiten des Tridentinums, das sich damit begnügte, die vorhergehende Lehre aufzugreifen. Wohl hat es dagegen mit aller Kraft die Legitimität der Auflösung der nur gültigen, aber nicht vollzogenen Ehe durch die Ablegung der feierlicher Gelübde bei der Profess bestätigt und gestärkt.

Im Laufe der Diskussion zeigten sich sowohl die Schwierigkeiten der biblischen Texte als auch die verschiedenen Annäherungen der Kirchenväter sowie vor allem disziplinären Aspekte. Auch Klugheitsgründe führten zu einer sorgsam Formulierung der Lehre der Kirche.

Die konkrete Formulierung des Kanon 7 ist daher sehr genau ausgedrückt. Sie bestätigt die Lösung, die bereits im Mittelalter eine Synthese der schwierigen Textvorlagen bedeutete, und fügte sich in die übrigen Aussagen von Trient ein. Mit der ausdrücklichen Referenz zum biblischen Fundament seiner Lehre hatte das Konzil auf indirekte Weise eine Bestätigung der kirchlichen Interpretation des schwierigen biblischen Textes zu Gunsten der Unauflöslichkeit verabschiedet.

Der lehramtliche Charakter des Kanon 7 erklärt seine Rezeption. Konkret ging es um die Einschließung der Unauflöslichkeit der Ehe im absoluten Sinne in einer *professio fidei* und einer Fortsetzung in der Folgezeit und ohne Ausnahme, dass eine entgegengesetzte Praxis der orientalischen Kirchen in Gemeinschaft mit Rom nicht gestattet wird. Damit zeigt die Untersuchung die Schwierigkeiten jeder Hypothese in der Zukunft auf, wollte sie bei der Suche von historischen Vorgängern die Klarheit der Lehre über einen gewissen Aspekt des christlichen Lebens und eine entgegenstehende Praxis zu kombinieren versuchen.

Zuletzt drückt sich die größere lehrmäßige Klarheit bezüglich der absoluten Unauflöslichkeit der gültigen und vollzogenen Ehe als eine in seiner Qualifizierung als Wahrheit *de fide tenenda* aus. Es handelt sich um eine Qualifizierung, die die Reife der vernunftmäßigen Einsicht des Glaubens bezüglich dieser Wahrheit zeigt, auch als Frucht eines Prozesses, der hier dargestellt wurde. So erscheint die Unauflöslichkeit der Ehe als ein integrierender Bestandteil eines »Evangeliums der Familie« und mit seiner angemessenen Präsentation bedeutet sie ein hoffnungsvoller Ausgangspunkt, damit unsere jetzige Generation die Herausforderung entsprechend angehen kann.