

Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe

Schlußbericht der Römisch-katholisch/Lutherisch/Reformierten Studienkommission

Mai 1976

Frankfurt 1979, 66-76

(...)

III. Das Verhältnis Christi zur Ehe

(12) Wenn wir die Frage nach dem Verhältnis Christi zur Ehe behandeln, berühren wir den paradoxen Ursprung der Spaltungen unter den Christen. Was uns hier trennt, ist gewiß nicht Christus selbst, sondern die Vorstellung, die unsere verschiedenen Kirchen sich von seinem Handeln an uns durch die Gnade machen oder zumindest die Art und Weise, in der sie davon reden. In der Frage der Ehe war die Reformation in den Augen der Katholiken besonders radikal. Im Namen einer Gnadenlehre, die oft einzig und allein auf den — gewiß wesentlichen — Akt der Rechtfertigung zurückgeführt wurde, haben die reformatorischen Kirchen die katholische Ehelehre in Frage gestellt, die vor allem auf einer Lehre von der Heiligung beruht. Die katholische Kirche ihrerseits entwickelt im Hinblick auf die Ehe eine Sakramentslehre, die den reformatorischen Kirchen unannehmbar erscheint. In ihren Augen scheint die katholische Kirche damit eine — sozusagen automatische — Wirksamkeit der Gnade in die Ehe einzuführen, die theologisch unannehmbar und geistlich nicht verifiziert ist. Sie haben den Eindruck, daß die katholische Lehre den weltlichen Charakter der Ehe nicht ernst nimmt, der sich sowohl von der Schöpfung selbst als auch von den zivilrechtlichen Institutionen der Menschen herleitet. Darüber hinaus scheint ihnen die katholische Kirche in diesem Bereich der Ehe die Rolle der Kirche im Verhältnis zum Staat übermäßig hervorzuheben. Schließlich erweckt die katholische Kirche bei ihnen den Anschein zu vergessen, daß es eine so menschliche Realität wie die Ehe erst einmal zu retten gilt. Wenn die katholische Kirche die Ehe als ein Sakrament bezeichnet, dann scheint sie in den Augen der Lutheraner und Reformierten zu vergessen, daß die Ehe nicht die Gnade schenkt, sondern sie empfangen muß. Schließlich erscheint den reformatorischen Kirchen die Einsetzung eines solchen Sakramentes durch Christus zumindest zweifelhaft.

(13) Es ist nicht unsere Absicht, hier all diese Fragen zu lösen. Wir wollen nur aufzeigen, welchen Weg man beschreiten kann, um mit- einander eine christliche Sicht der Ehe zu entdecken, die wirklich Gegenstand einer gemeinsamen Verkündigung und eines gemeinsamen Glaubens werden kann.

(14) Die Offenbarung lehrt uns zunächst, daß Gott, der wahre und lebendige Gott, der menschlichen Größe der Liebe nicht nur nicht fremd ist, sondern daß er persönlich deren Quelle und Ursprung ist. Die Liebe allein ist es, die die Erklärung dafür gibt, daß Gott wirklich der Schöpfer ist und daß es sein Plan war, die menschliche Familie zu erschaffen, für die die Liebe ebenfalls Voraussetzung und Leben ist. Und dieser Gott, der um jeden Preis will, daß die Menschheit eine Gemeinschaft der Freiheit in der Liebe sei, möchte dieses Vorhaben nicht ohne das eheliche Amt von Mann und Frau verwirklichen. Als Entwurf einer totalen Gemeinschaft, die Kinder erzeugen und Menschen auf menschliche Weise aufziehen soll, leitet sich die eheliche Liebe vom Schöpfungsplan Gottes her, der eine Welt will, in der die Menschen nach seinem Ebenbild leben.

(15) Doch Gott ist nicht der schöpferische Ursprung der Welt und der Menschheit, ohne selbst in der Geschichte das unerreichte und unerreichbare Beispiel der Liebe zu geben. Das Volk des Bundes erscheint in der Zeit als der einzigartige Empfänger und prophetische Zeuge — für alle — einer Liebe ohne Vorbehalt, die durch nichts entmutigt oder zerstört wird. Viel mehr noch: Diese Liebe führt Gott dazu, in der Fleischwerdung seines Sohnes unser eigenes Menschsein voll und ganz zu teilen. Indem er sich im Fleisch Christi für immer mit

unserem menschlichen Wesen vereint, offenbart Gott, daß seine Bundesliebe der ehelichen Liebe vergleichbar ist. Als unbedingt treuer Bundespartner des Volkes Israel offenbart Gott sich in Christus als der Bräutigam ‚par excellence‘, als der, der seine absolute Liebe gegenüber der Kirche und der Menschheit dadurch erweist, daß er sich am Kreuz für sie hingibt.

(16) Ein solches Mysterium ist nach unserer Überzeugung nicht ohne Bezug zum Ehestand und kann es auch gar nicht sein. Im Bund geplant schon vor Erschaffung der Welt, sichtbar geworden in Israel, verwirklicht in Jesus Christus, verkündet durch die Kirche der Apostel, mitgeteilt durch den Heiligen Geist — offenbart sich, daß Gott selbst in Jesus Christus die Zusicherung gibt, alle Liebe zu ihrer vollkommenen Wahrheit zu führen. Wenn man uns fragt, wer dieser Christus ist, der eine solche Rolle in der ehelichen Liebe spielt, dann antworten wir ohne Zögern: Es ist der Herr der Verheißung, der Herr des Bundes und der Gnade. Die Tatsache, daß die Christen einem solchen Herrn angehören, weil sie durch ihre Taufe Anteil an seinem Leben bekommen haben, berührt darum auch ihre eheliche Existenz, wobei nie das Wirken des Heiligen Geistes in jeder ehelichen Liebe vergessen werden soll.

(17) Wenn man bereit ist, sich von den für beide Seiten herkömmlichen Formulierungen zu lösen, wird man erkennen, daß diese Beziehung Christi zur ehelichen Existenz nichts anders ist, als was wir alle gemeinhin Gnade nennen. Die Gnade, das ist in der Tat Christus selbst, der den Menschen im Geist gemäß der Verheißung gegeben ist. Ohne im Stand der Ehe enthalten zu sein, als ob sie eine von Jesus Christus unabhängige Wirklichkeit wäre oder als ob die Ehe sie aus sich selbst heraus erzeugen würde, wird somit die Gnade den Eheleuten in ihrer ganzen Fülle durch Christus gewährt. Diese Gnade, die vor allem als eine beständige Verheißung geschenkt wird, ist ebenso beständig wie es die Ehe ihrer Berufung nach ist.

(18) Diese Gnadenbeziehung zwischen dem Mysterium Christi und dem Ehestand muß einen Namen bekommen. Wir meinen alle, daß der biblische Begriff des „Bundes“ das Mysterium der Ehe am besten kennzeichnet. Diesen Bund nennt die katholische Kirche ein Sakrament. Die reformatorischen Kirchen ziehen es vor, diesen Begriff nicht zu gebrauchen, zunächst wegen ihrer Definition des Sakraments und auch wegen der besonderen Stellung der Ehe im Verhältnis zum Sakrament der Taufe und der Eucharistie und schließlich wegen der Auseinandersetzungen und Mißverständnisse der Vergangenheit. Wir glauben, daß wir selbst von einer unterschiedlichen Mentalität und von verschiedenen historischen Situationen her eine im tiefsten gemeinsame Sicht der Ehe haben können.

(19) Es ist eine Tatsache, daß wir alle davon überzeugt sind, daß die Ehe in enger Beziehung zur Verheißung Gottes steht. Diese Verheißung ist doch nichts anderes als Christus selbst in seiner Hinwendung zu den Ehegatten, auf daß auch ihre Liebe eine wirkliche und dauerhafte Gemeinschaft würde. Diese Verheißung ist keine bloße Idee. Sie ist die Wirklichkeit Jesu Christi selbst. Weil sie das Antlitz Christi ist, das dem Leben in der Ehe zugewandt ist, sollte diese Verheißung nicht der Macht derer anheimgegeben werden, die dazu berufen sind, sie zu empfangen. Sie wird ihnen geschenkt, ohne daß sie sich jemals ihrer bemächtigen könnten. Sie setzt darum eine explizite, stets erneuerte Verkündigung voraus, die weder ihren Predigern noch ihren Hörern ausgeliefert ist.

(20) Diese Verheißung besitzt also von Anfang an und bewahrt stets die Initiative, eine Art von Autonomie gegenüber den Eheleuten. Sie ruft diese unermüdlich auf, sich von ihr gestalten zu lassen und doch nicht zu glauben, daß sie je der Fülle ihres Anspruchs und ihrer Gnade ganz entsprechen könnten.

(21) Wenn man in diesem Sinne von der Initiative spricht, die der Verheißung im Blick auf die Ehegatten zukommt, und von der neu-schaffenden Erfahrung, die die Ehegatten von der Kraft dieser Verheißung zu machen berufen sind, dann heißt das — im Lichte des Bundes gesehen — von dem sakramentalen Charakter der Ehe sprechen und zugleich sagen, die

Ehe sei Zeichen des Bundes.

(22) So verstanden verleiht die Ehe den Christen eine Verantwortung als Empfangende und als Zeugen. Sie sind vor allem dazu bereit, ihre Liebe gemäß der Verheißung der Gnade zu leben, von der sie wissen, daß sie es ihnen ermöglicht, die Größe des Verlangens in einer vorbehaltlosen Selbsthingabe aufgehen zu lassen, daß sie ihnen aber auch dazu verhilft, die Zweideutigkeiten dieses Verlangens zu überwinden.

(23) Darum können die Katholiken die Gnade nicht als eine Art rein objektive Gegebenheit betrachten, die bedingungslos auf die Ehegatten einwirken würde; auch sie verstehen sie als eine Erfahrung der Treue und des Lebens, die Christus durch die Gabe des Geistes in ihren Herzen erweckt. Die Lutheraner und die Reformierten ihrerseits glauben auch, daß die Verheißung, die im Tod Christi und in seiner Auferstehung besiegelt ist, im Herzen und im Leben der Ehegatten wirksam ist, die vom Mysterium Christi leben und somit seine Empfänger und seine Zeugen werden. Wir sind uns auf beiden Seiten wohl dessen bewußt, daß wir nicht alle Probleme, die zwischen uns stehen, lösen, wenn wir so den „sakramentalen“ Aspekt der Ehe von der Verheißung und vom Bund her erklären. Wir versuchen nur, uns von den theologischen Zweideutigkeiten freizumachen, die wir überwinden können und müssen. Wir wissen darüber hinaus, daß wir nie den Reichtum eines Mysteriums der Gnade ausschöpfen können, der insbesondere über die Grenzen des christlichen Lebens hinausreicht. Darum können und wollen wir nicht diejenigen Ehegatten von den Wohltaten des Bundes ausschließen, die nicht daran glauben. Wenn wir versuchen, die Beziehung der Gnade Christi zur Ehe der Christen zu beschreiben, wollen wir damit einfach zeigen, welche Reichtümer das Mysterium Christi für die eheliche Liebe bereit hält, die dadurch ihre wahre Größe erlangt. Doch diese Größe kann nie von unserem Elend getrennt werden. Die Botschaft unserer Kirchen muß vor allem in dieser Zeit der Krise, in der wir leben, zugleich auf die Werte hinweisen, die Christus selbst anerkennt, und auf das Elend, das er bloßstellt und dem er uns entreißen will. So liefert er uns alle der Gnade aus, die uns sowohl richtet als auch errettet.

IV. Die Ehe für das ganze Leben

(24) Es ist unsere gemeinsame Gewißheit, daß Mann und Frau sich für das ganze Leben zur ehelichen Gemeinschaft verpflichten und daß die Partnerschaft durch die Ehe dazu bestimmt ist, das ganze Leben zu wahren, „bis der Tod euch scheidet“, wie es in unseren Liturgien heißt. Als eine gegenseitige Gabe, die aus den Ehegatten „ein Fleisch“ macht, muß die eheliche Gemeinschaft uneingeschränkt, ohne Vorbehalt und bedingungslos sein. Das verlangt die Dynamik, die einer authentischen Liebe zu eigen ist, die von sich aus danach strebt, für immer zu bestehen. Es geht dabei um den tiefen Respekt den Menschen gegenüber, die sich einander verpflichten, und um das Glück ihrer Kinder und das Wohl der menschlichen Gemeinschaft. Darum glauben wir, der Menschheit und den Ehepaaren selbst einen Dienst zu erweisen, wenn wir in unseren Kirchen unermüdliche Zeugen dieser ehelichen Liebe sein wollen.

(25) Trotz dieser gemeinsamen Gewißheit bleiben offensichtlich trennende Unterschiede zwischen uns bestehen, wie es im Hinblick auf den „sakramentalen“ Aspekt der Ehe der Fall ist. Doch während unsere Spaltungen an diesem letzteren Punkt eher theologischer Art sind, leiten sie sich hier zum großen Teil von der pastoralen Praxis her. Sie sind so wichtig, daß es nötig ist, sie kurz darzustellen und die dahinterliegenden Motive aufzuzeigen.

(26) Die katholische Kirche erkennt sich keinerlei Macht über eine Ehe unter Christen zu, die gültig geschlossen und wirklich vollzogen ist (was sie die Ehe *ratum et consummatum* nennt). Eine solche Ehe ist in der Tat in ihren Augen das Sakrament oder das Zeichen der Vereinigung Christi mit der Kirche und als solche ebenso unauflöslich wie diese Vereinigung selbst.

(27) Angesichts der Schwierigkeiten, denen eine solche Ehe begegnen kann, fragt man sich

vom Standpunkt der katholischen Kirche her, ob diese Schwierigkeiten nicht von einem Mangel herrühren, der dieser Ehe anhaftete und der diese Gemeinschaft *de facto* inexistent oder nichtig machen würde. Wenn die Ehe wirklich gültig und in normaler Weise geschlossen zu sein scheint, versucht man mit allen Mitteln, diese Gemeinschaft zu retten, indem man zu den Quellen der Gnade zurückgeht, die die Beziehung dieser Ehe zum Mysterium Christi beiden Ehepartnern eröffnet. Wenn das eheliche Zusammenleben schließlich unmöglich erscheint, ist die leibliche Trennung gerechtfertigt. Aber wenn eine Ehescheidung beschlossen wird, erkennt die katholische Kirche sich nicht das Recht zu, eine neue nachfolgende Ehe als eine christliche Ehe oder auch nur als eine gültige Ehe zu betrachten. Das heißt, sie leugnet, daß diese neue Ehe, die einer Scheidung folgt, die Vereinigung Christi mit der Kirche repräsentieren konnte, die als solche für immer Dauer hat.

(28) Die katholische Kirche ist somit nicht bereit, in dem Einschub von Mt 5 und 19 eine christliche Duldung der Ehescheidung zu sehen. Was die strenge Ausschließung solcher Ehegatten von den Sakramenten betrifft, so wird damit beabsichtigt, die Nichtübereinstimmung der Kirche mit diesen Eheleuten sowie den Widerspruch zum Ausdruck zu bringen, in den sie sich durch ihre neue Ehe zum Mysterium Christi setzen. Doch mit diesem Ausschluß darf den Ehegatten nicht die geistliche Unterstutzung entzogen werden, auf die sie dennoch in der Kirche Anspruch haben.

(29) Selbst wenn sie sagen, daß die christliche Ehe ein Zeichen des Bundes ist, betrachten die reformatorischen Kirchen sie nicht als ein Sakrament im strengen Sinne des Wortes. Gewiß sehen sie in der Gemeinschaft Christi mit der Kirche das Vorbild der christlichen Ehe. Gemäß Eph 5 bemühen auch sie sich, einer solchen Ehe mit allen Mitteln die Treue zu sichern, die Christus von ihr erwartet. Doch aus dieser Beziehung zu Christus ergibt sich nicht, dass die Ehegatten, die in dieser Beziehung stehen, die Möglichkeit, sich im Falle eines totalen Scheiterns scheiden zu lassen, als mit dem Mysterium Christi unvereinbar ansehen.

(30) Darum glauben die reformatorischen Kirchen, daß wenn die Ehe als nicht lebensfähig erscheint, es sich um eine Zerstörung der Bindung handelt, die man feststellen kann, wie man den Tod feststellt. Es besteht also nichts mehr von dieser ersten Ehe, was eine weitere Ehe untersagen würde. Das heißt nicht, daß die reformatorischen Kirchen sich somit in die Ehescheidung finden; doch wenn sie einmal gegeben ist, glauben sie sich nicht dazu befugt zu sagen, daß eine neue christliche Ehe für immer unmöglich ist. Eine solche konnte vielleicht das verwirklichen, was die erste Ehe nicht hat erreichen können: eine bessere Übereinstimmung mit der Liebe Christi zur Kirche.

(31) Der Unterschied zur katholischen Auffassung ist offensichtlich. Während in der katholischen Kirche die Ehe als christliche Ehe nur insofern besteht, als sie in ihrer Treue die Liebe Christi und der Kirche darstellen soll und kann, sind die reformatorischen Kirchen der Auffassung, daß die Ehe wohl der Einheit Christi und der Kirche entsprechen soll, daß aber diese Einheit — die eine erste Ehe nicht hat verwirklichen können — vielleicht nach der Scheidung durch eine andere Ehe erreicht werden kann. Für sie ist die Scheidung also kein unüberwindliches Hindernis für eine andere christliche Ehe.

(32) Eine solche Einstellung hat zahlreiche Voraussetzungen. Ohne von der Beziehung zwischen Schöpfung und Sünde zu sprechen, seien hier folgende erwähnt: (1) die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders; (2) ein Verständnis des Evangeliums, wonach dieses über jeden Anspruch hinaus Barmherzigkeit und Vergebung gewähren muß; (3) eine Deutung des Einschubes im Matthäusevangelium als christliche Duldung der Ehescheidung. In diesen beiden letzten Punkten nähern sich die reformatorischen Kirchen der orthodoxen Praxis der *oikonomia*, die auch auf ihre Weise durch die Barmherzigkeit gegenüber den geschiedenen Ehegatten ein Zeugnis für das Evangelium geben möchte. Und schließlich (4) sehen sich die reformatorischen Kirchen in dieser Überzeugung durch gewisse Fakten der Geschichte der katholischen Kirche bestätigt. Sie weisen überdies darauf hin, daß die katholische Kirche auf den Konzilien von Florenz und Trient einerseits die Unauflöslichkeit der Ehe be-

kräftigt hat, andererseits aber die Position der Orthodoxen nicht hat formell verurteilen wollen.

(33) Es bestehen also beachtliche Unterschiede im Verhalten unserer Kirchen. Keiner von uns denkt daran, sie zu leugnen; keiner glaubt, sie auf künstliche Weise aufheben zu können. Eines jedoch ist gewiß und uns gemeinsam: Wir wollen alle, jeder auf seine Weise, Christus gehorsam sein, der für die Ehe eine Treue verlangt, die vor seinem Kommen nur zu oft preisgegeben wurde. Vor ihm müssen wir also gemeinsam unseren Standort beziehen.

(34) Angesichts des Problems, das der ehelichen Gemeinschaft durch die Frage der Ehescheidung gestellt ist, erklärt Christus, auf das erste Buch Moses zurückgreifend, ganz entschieden: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden“ (Mt 19,6). Angesichts der Schwäche und „Herzeshärte“ der Menschen, die diesen Plan verdunkelt haben, den Gott selbst „am Anfang“ gewollt hat, wendet Christus, der Herr, sich mit seiner ganzen Vollmacht gegen die Toleranz, die Eingang in das mosaische Gesetz gefunden hat. Er ruft die Ehegatten mit einem solchen Nachdruck zu einer unwiderruflichen Treue auf, daß die Jünger von Furcht erfaßt werden, weil sie vergessen, daß bei Gott möglich ist, was den Menschen unmöglich ist.

(35) Wie nämlich Gott seinem Volk in einem Bund der Liebe und Treue begegnet, der von Hosea und den anderen Propheten mit den Symbolen der Ehe beschrieben wird, so begegnet Christus, der Heiland der Menschen und Bräutigam der Kirche, den christlichen Eheleuten in der Liebe, deren Vorbild seine Gemeinschaft mit der Kirche ist. Wenn er also von der unzerstörbaren Gemeinschaft des Mannes und der Frau gesprochen hat, dann hat er das nicht so sehr aus der Perspektive des Gesetzgebers heraus getan, sondern zunächst einmal, weil er in seiner Person selbst der Ursprung dieser Forderung ist. Besser gesagt: Diese Forderung entspringt direkt seinem Verhalten den Menschen gegenüber. In seiner heilbringenden Kraft bleibt er immer bei ihnen, damit die Ehegatten sich auch in Treue und für immer lieben können, so wie er die Kirche liebt und sich für sie hingegeben hat.

(36) Diese Treue Gottes, die sich durch Christus in seinem Kreuz und seiner Auferstehung in ihrem ganzen Umfang offenbart hat, ermöglicht die Treue der Ehegatten in der Liebe, die sie sich versprochen haben und die sie sich schuldig sind, und trägt sie. Gewiß ist der sexuelle Antrieb eine wesentliche Komponente der Liebe, doch trotz seiner Kraft reicht er nicht aus, um die Beständigkeit der Liebe zu sichern. Die eheliche Liebe bleibt ebenso verwundbar wie die Ehe selbst, solange die Sünde in der Welt besteht. Doch da die Verheißung, die Christus den Ehegatten gegeben hat, eine Verheißung der Treue ist, kann sie ihrer Liebe Dauer verleihen. Diese Verheißung, die zugleich Geschenk und Wille Gottes ist, Berufung und Anspruch, kann auch zum Gericht werden, wenn sie zurückgewiesen wird.

(37) Das Besondere der christlichen Ehe besteht also in dieser Verheißung, die ihr vorausgeht und die sie begleitet; es besteht auch in der Tatsache, daß diese Verheißung jeden Tag empfangen, geglaubt, gelebt und sozusagen bestätigt wird. Dadurch ist die eheliche Gemeinschaft fähig, zu beharren, durch Freuden, Bedrohungen und Leiden hindurch zu wachsen und selbst ein ganzes Leben zu dauern.

(38) Von daher erscheint uns diese Unauflöslichkeit in der ehelichen Liebe als die Folge der Treue Gottes, die die Treue der Ehegatten fordert und ermöglicht. Somit ist die Unauflöslichkeit, bevor sie ein Gesetz ist, zunächst einmal ein lebensnotwendiges Erfordernis der Liebe, die die Ehegatten einander entgegenbringen und die sie auch ihren Kindern schuldig sind.

(39) Es stimmt, daß wir in einer Welt leben, die nur zu gerne die Institutionen und vor allem die der Ehe in Frage stellt. Durch die Infragestellung der Ehe soll das Ehepaar vor dem bewahrt werden, was Formalismus war oder als solcher erscheint. Das führt viele junge Eheleute dazu, jede offizielle Form ihrer Bindung abzulehnen, sei sie standesamtlich oder kirchlich. Die Soziologie und die Psychologie haben dazu beigetragen, daß die Ehe heute

vielleicht mehr als früher als ein Mittel zum Erfolg, zur eigenen Entfaltung und zum persönlichen Glück betrachtet wird. Das aber macht die Ehe noch verwundbarer. Es kommt auch vor, daß das gemeinsame Leben als ein Versuch angesehen wird, für dessen Dauer man sich weder verbürgen kann noch will. Wenn es auch noch so schwierig sein mag, alle Folgen einer derartigen Infragestellung abzuschätzen, die nicht nur negativ sind und die außerdem über die Ehe selbst hinausreichen, so haben wir doch das gemeinsame Anliegen, daß nichts die Zeile des Lebens und der Liebe, die die Ehe darstellt, zugrunde richtet.

(40) Dieses Anliegen betrifft nicht nur die Christen, sondern alle Menschen. Es ist so tief verwurzelt, daß es über unsere Lehrunter- schiede und praktischen Divergenzen hinausreicht. So bekunden wir eines Herzens und aus ein und demselben Glauben heraus unsere gemeinsame Überzeugung, daß Gott für die Ehe eine Bindung will, die wirklich in ihrer Tiefe und Dauer sich auf ein ganzes Leben erstreckt — und dies zum Wohl des Menschen selbst. Die Lehre und das Verhalten unserer Kirchen müssen somit unablässig eine solche Botschaft verkündigen, wie sie in unseren Liturgien in einer glücklichen Übereinstimmung und mit einer aus dem Glauben geborenen Überzeugung verkündigt wird.

(41) Wie tiefgreifend ein solcher Konsensus auch sein mag, es bleibt dennoch — wie wir gesehen haben — ein Widerspruch bestehen zwischen unseren Auffassungen und unserer pastoralen Praxis im Hinblick auf die Beziehung der christlichen Ehe zur Scheidung. Während für die katholische Kirche christliche Ehe und Scheidung unvereinbar bleiben, sind sie es nicht unbedingt für die reformatorischen Kirchen und für die Orthodoxie. Und doch ist jeder von uns überzeugt, dem Evangelium treu zu sein, aber auf eine Weise, die gegenseitige und ernste Fragen nicht ausschließt.

(42) Die Lutheraner und Reformierten fragen die Katholiken, ob sie nicht bei ihrer Sicht der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe die Barmherzigkeit zugunsten eines „Mysteriums“ vergessen, das ihren lutherischen und reformierten Brüdern ein „Gesetz“ geworden zu sein scheint, welches nicht mehr viel Beziehung zum Evangelium hat. Die Katholiken fragen die Lutheraner und Reformierten, ob nicht die Art und Weise, in der sie die Scheidung mit der christlichen Ehe vereinbaren, im Widerspruch zum Mysterium Christi steht und ob nicht die Praxis der erneuten christlichen Eheschließung der Geschiedenen den Grundsatz der Unauflösbarkeit selbst verdunkelt.

(43) Auf diese Fragen gibt es keine unmittelbare Antwort, die die Zustimmung aller fände. Einerseits darf die Barmherzigkeit nie das begünstigen, was zugleich die Ehe und die Liebe zerstört; aber andererseits gibt es eine orthodoxe Praxis der *oikonomia*, und der Einschub im Matthäusevangelium ist und bleibt ein Problem. Damit ist klar, daß man sich derartigen Fragen nicht durch leichte Lösungen entziehen kann, die man zu Unrecht ökumenisch nennen würde. Besser ist es, die Tatsache anzuerkennen, daß unsere gegensätzlichen pastoralen Auffassungen an diesem Punkte im Augenblick unversöhnt, wenn nicht vielleicht sogar unversöhnbar erscheinen.

(44) Doch da wir alle dem Mysterium Christi treu bleiben wollen, stehen wir zunächst diesem Mysterium gegenüber und nicht nur einer gegenüber dem anderen. Von daher berührt eine Frage uns alle und müßte uns jede Selbstzufriedenheit nehmen: Wie dienen wir und dienen wir wirklich oder dienen wir in dem Maße, in dem wir es müßten, in unserer unterschiedlichen Praxis der Wahrheit der christlichen Ehe, vor allem in einer Zeit, in der dieser geistliche Dienst an der Ehe wie an der Liebe für die Welt nötiger ist denn je?

(45) So werden wir auf den zurückverwiesen, den wir nie aufgehört haben, im Herzen und an der Quelle der christlichen Ehen zu finden: Christus, dessen Mysterium des Lebens und des Heils wir alle zur Ausstrahlung bringen möchten, ohne jemals ganz sicher zu sein, daß wir dies wirklich tun, doch auch ohne jemals die Hoffnung aufzugeben, daß uns dies gelingt. In jedem Falle muß dieser Wunsch die Haltung bestimmen, die wir der konfessionsverschiedenen Ehe gegenüber einnehmen, ohne daß wir unsere

Übereinstimmungen oder unsere abweichenden Überzeugungen unterschätzen oder überbewerten.

Die Kommissionsmitglieder waren

katholischerseits:

Jacqueline Stuyt, England (Vorsitzende); P. Franz Beffart, Bundesrepublik Deutschland; Michel Dousse, Rom; P. Gustave Martelet SJ, Frankreich; Msgr. Josef Tomko, Rom; Erzbischof Jérôme Hamer, Rom (bis 1972); Msgr. Charles Moeller (seit 1973); P. Olaf Wand (Sekretär 1971); Dr. Wolf-dieter Theurer (Sekretär 1972, t 1973); P. Pierre de Contenson OP, Rom (Sekretär † 1976);

lutherischerseits:

Prof. Dr. Dr. Dietrich Rössler, Bundesrepublik Deutschland (Vorsitzender); Sophia Tung, Taiwan; Inspecteur ecclésiastique Maurice Sweeting, Frankreich; Prof. Dr. Harding Meyer, Frankreich (Sekretär);

reformierterseits:

P. Dr. Rudolf Ehrlich, Schottland (Vorsitzender bis † 1974); Prof. Rachel Henderlite, USA (Vorsitzende seit 1974); Prof. Daniel Vidal, Spanien; Prof. Frank Nichol, Neuseeland (1974); Prof. Dr. N. H. G. Robinson, Schottland (seit 1975); P. Richmond Smith, Schweiz (Sekretär).

Als *Beobachter* waren auf den meisten Sitzungen anwesend: Rev. Prebendary Henry Cooper (anglikanisch), England; P. Dr. Leslie Clements und P. Rex Davies (Ökumenischer Rat der Kirchen), Schweiz.

Als *Berater* nahmen an einzelnen Sitzungen teil: Micheline Hermann-Méric, Frankreich; Prof. Dr. Hermann Ringeling, Schweiz; P. Bernard de Lanversin, Frankreich; Prof. Cyrille Vogel, Frankreich; Dr. D. Hans Dombois, Bundesrepublik Deutschland.