

# DIE EHE ALS VERTRAG UND ALS BUND

Werner Wolbert

Wer die Ehe als einen Vertrag bezeichnet, dürfte in den Augen vieler (mindestens europäischer) Zeitgenossen damit eine sehr verkürzte Sicht der Ehe andeuten. Auch unter Theologen stößt diese Rede vielfach auf Unverständnis und Ablehnung. So ist man im allgemeinen froh, daß das Vaticanum II und der CIC von 1983 statt dessen vom *Ehebund* sprechen. Ist das eine bloße terminologische Änderung? Hier liege nicht bloß, so liest man etwa<sup>1</sup>, ein „Wechsel von juridischer zu pastoraler Sprechweise“ vor; hier komme „ein vertieftes Eheverständnis zum Ausdruck, dessen Konsequenzen erst noch zu bedenken sind“. Vertrag sei<sup>2</sup> „eine rechtliche Kategorie ... ein zweiseitiges *Rechtsgeschäft*“, sowie das dadurch begründete Rechtsverhältnis. Bund sei natürlich auch eine rechtliche Kategorie, aber<sup>3</sup> „im Unterschied zum Vertrag nicht nur eine rechtliche Kategorie, sondern auch und vor allem eine personale und religiöse Kategorie“.

Nun ist eine neue Terminologie nicht immer ein Indiz für neue Inhalte. Man kann neue Termini einführen, weil man daran Freude hat. Eine neue Sprachregelung kann auch ein Anzeichen dafür sein, daß man die Sprache der Tradition nicht mehr recht versteht oder daß man sich mit verschiedenen Termini auf unterschiedliche Fragestellungen bezieht. Die Rede vom *Ehebund*, wie sie sich etwa in „*Gaudium et Spes*“ findet, war bei den Konzilsvätern keineswegs unumstritten. Man fragt sich, warum denn einige Väter Bedenken gegen die Sicht der Ehe als einer „personalen“ Wirklichkeit haben konnten, wie sie in der Charakterisierung der Ehe als Bund zum Ausdruck kommen soll. Liegt hier vielleicht ein Mißverständnis vor oder gar mehrere Mißverständnisse?

B. Häring berichtet in seinem Kommentar zu GS 48<sup>4</sup>:

„Die ... Einfügung des Wortes ‚contractus‘ (Vertrag) statt ‚foedus‘ (Bund) wurde trotz der wiederholten zahlreichen Petitionen und gegen 190 modi von der Kommission entschieden abgelehnt. Die Gründe sind viele. Das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche ist nicht ein ‚Vertrag‘, sondern ein Bund. Geschichtlich war der ‚Ehevertrag‘ oft etwas, das von den beiden Familien ausgehandelt wurde und nicht selten das eigentliche Wesen des Ehebundes, die Liebesgemeinschaft, verdunkelte. Der moderne Mensch versteht unter Vertrag eine Abmachung, deren Inhalt die Vertragschließenden selbst bestimmen können, wie sie auch bei gegenseitiger Zustimmung später wieder zurücktreten können. Gegenstand eines Vertrages sind Sachen, Leistungen und Rechte, die so oder so von der Person losgelöst werden können.“

Einige Konzilsväter, so Häring, wollten in der Tat das Wort ‚Vertrag‘ beibehalten wissen und ausdrücklich von ‚Rechten und Pflichten‘ sprechen. Statt dessen nennt der Text die Ehe „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“. Dazu Häring: „Die ausdrückliche Betonung der Liebe als zum Wesen der Ehe gehörend wurde hier wie anderswo festgehalten trotz jener ‚modi‘, die behaupteten, diese hervorragende Rolle der Liebe widerspreche früheren Dokumenten des Lehramts und erwecke den Anschein, die Ehe könne aufgelöst

<sup>1</sup> M. Kaiser, *Geschieden und wieder verheiratet*, Regensburg 1983, 25.

<sup>2</sup> Ebd. 26.

<sup>3</sup> Ebd. 28; vgl. auch *ders.*, *Kirchliches Eherecht im Lichte kirchlicher Ehelehre*: ThGl 79 (1989) 243-267.

<sup>4</sup> B. Häring in LTHK.E III.

werden, sobald die Liebe verlösche.“ Tatsächlich versucht ja dann der Artikel 49, aus der Eigenart der ehelichen Liebe heraus Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe zu begründen. Offenbar hatten einige Konzilsväter gegenüber diesem Versuch Bedenken: Was ist, wenn die Liebe erloschen ist? Aber auch gegenüber der Erläuterung der Ehe als eines Vertrages ist der Verdacht geäußert worden, sie brächte Schwierigkeiten bezüglich der Unauflöslichkeit mit sich. Einen Vertrag könne man schließlich auflösen. Die Willenszustimmung der Partner kann zurückgenommen werden, aber nicht das „göttliche Element in der Bundesstiftung“<sup>5</sup>. Aber warum soll es nicht einen Vertrag geben, dessen Unkündbarkeit bei Vertragsschluß festgelegt ist?

Mir scheint, die umstrittene Frage, ob die Liebe zum *Wesen* der Ehe gehöre, bedürfe einer näheren Klärung. In dieser Diskussion zeigen sich zwei bis heute virulente Mißverständnisse, die kaum als solche reflektiert werden.

Das erste Mißverständnis zeigt sich in der Rede vom *Wesen* einer Sache. Für die einen besteht das ‚Wesen‘ der Ehe im Empfangen und Übertragen eines Rechts, des „ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem“ (CIC/1917 can 1081 § 2). Diese Formulierung wollten nach Auskunft von B. Häring 190 Väter in GS 48 eingefügt wissen. Dazu bemerkt er: „Man kann nur hoffen, daß jene beschämende Sprache auch aus dem Kirchenrecht verschwindet.“ Aber was ist daran so beschämend? Ein Nichteingeweihter dürfte in der Tat spontan befremdet sein durch diese Formulierung, vielleicht aufgrund des Eindrucks, die Liebe spiele bei dieser Anschauung keine große Rolle. Gehört sie für den CIC von 1917 nicht zum *Wesen* der Ehe? Ist die Liebe für ihn nicht wichtig? Tatsächlich stetzt man oft ‚nichtwesentlich‘ (akzidentell) gleich mit ‚unwesentlich‘ (unwichtig). Die Beachtung des Lehrstücks über die Prädikabilien könnte diesen Fehler vermeiden helfen.<sup>6</sup>

Bezeichne ich etwa eine Handlung als ‚Almosengeben‘, gehört der Umstand, daß ich dies Almosen gebe, um von den Menschen gesehen zu werden, nicht zum ‚Wesen‘ der Sache, d. h., ich gebe in jedem Fall ein Almosen. Das bedeutet durchaus nicht, daß meine Motivation einen unwichtigen Umstand darstellt. Bezeichne ich dieselbe Handlung dagegen als eine Tat der Barmherzigkeit, gehört es zum ‚Wesen‘ der Handlung, daß sie aus Nächstenliebe und nicht aus Egoismus resultiert. Bei diesem Beispiel sind zwei verschiedene Bezeichnungen für eine Handlung gebraucht. Man kann aber auch dasselbe Wort in unterschiedlichem Sinne verwenden. Das sei wiederum an einem Beispiel demonstriert: Jemand äußere, für das Fußballspiel sei es nicht ‚wesentlich‘, daß die Spieler gute Kondition haben und technisch mit einem Ball gut umgehen können. Das hieße: auch wo diese Fähigkeiten nicht gegeben sind, spielt man Fußball und nicht ein anderes Spiel, etwa Handball oder Schach. Es wird gemäß einem bestimmten Regelsystem gespielt; das ist die notwendige und zureichende Voraussetzung dafür, daß es sich um Fußball handelt.

Nun kann man freilich unterscheiden zwischen gutem und schlechtem Fußballspiel. Und der Sinn der Regeln dieses Spiels besteht natürlich vor allem darin, gutes Fußballspiel zu ermöglichen. Entsprechend kann man dann von dem Wort ‚Fußball‘ einen normativen Gebrauch machen; in diesem Fall würde dann Kondition und technisches Können zum

---

<sup>5</sup> M. Kaiser (Anm. 3) 292: „Die von Gott gewirkte Bindung wird dadurch nicht aufgehoben, da das göttliche Element der Bundesstiftung auf keinen Fall zurückgenommen wird. Was Gott tut, das ist ein für allemal getan.“

<sup>6</sup> Vgl. B. Schüller, Die Quellen der Moralität: ThPh 59 (1984) 535-559, hier 555-559.

‚Wesen‘ des Fußballspiels gehören. Entsprechend kann man auch das Wort ‚Ehe‘ verwenden. Man kann davon zunächst einen rein neutralen, morphologischen, Gebrauch machen. Wo es nur darum geht, die Ehe von geschlechtlichen Gemeinschaften anderer Art, mit anderen Spielregeln, zu unterscheiden, mag man sie als „dauernde und exklusive leibliche Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau zur Zeugung von Kindern“<sup>7</sup> kennzeichnen. Eine Ehe ist dann eine Ehe, wenn sie unter entsprechendem Vorzeichen eingegangen wurde. Von dem Wort ‚Ehe‘ kann man aber auch einen normativen Gebrauch machen; in diesem Fall bezieht man sich auf die Ehe als Lebensgemeinschaft, wie sie gelebt werden soll. Im normativen Sinn gehört dann tatsächlich die Liebe zum ‚Wesen‘ der Ehe.

Dieser unterschiedliche Sprachgebrauch hat einen unterschiedlichen Sitz im Leben. Einmal fragt man, was eine Ehe gültig und damit unauflöslich macht, das andere Mal, was eine Ehe als Lebensgemeinschaft gelingen läßt, wie eine Ehe gelebt werden soll. Es ist also zu unterscheiden die Frage, was die Institution Ehe ausmacht, wie sie zustande kommt, von der Frage, wie sie gelebt werden soll, wie der durch diese Institution geschaffene Rahmen auszufüllen ist.

Damit ist das zweite Mißverständnis angedeutet, auf das hinzuweisen ist. Dies hängt mit einem mangenden Verständnis des *institutionellen* Charakters der Ehe zusammen. ‚Ehe‘ kann sowohl die institutionelle Form eines Zusammenlebens von Mann und Frau beschreiben wie auch eine bestimmte Art, diese Form mit Leben zu erfüllen. So kann etwa ‚Fußball‘ ein bestimmtes Regelsystem bezeichnen. Rede ich dagegen von ‚deutschem‘ oder ‚englischem Fußball‘, beziehe ich mich auf eine bestimmte Weise, dieses Spiel auszuführen. Man könnte als Beispiel auch die Interpretation eines bestimmten Musikstücks nehmen.<sup>8</sup> So mag man etwa von ‚Karajans Zauberflöte‘ sprechen. Der Vergleich mit einem Musikstück ist besonders erhellend. Die Noten, die Partitur liegen fest. Aber ohne die Aufführung ist das Musikstück sozusagen tot. In den vielen Aufführungen geschieht eine Art *creatio continua*. Ähnlich werden Institutionen wie die Ehe im Leben des Alltags durch eine Art *creatio continua* lebendige Wirklichkeit. Mit ‚Ehe‘ kann ich also bezeichnen:

1. die institutionelle Regel (Vertrag);
2. die gelebte Lebensgemeinschaft (diese kann gut oder schlecht sein);
3. die sittlich gesollte Form des Zusammenlebens (Liebe, nicht Egoismus).

Spricht man von der Ehe als Bund, dürfte von ‚Ehe‘ in diesem dritten Sinn die Rede sein. Es geht dann nicht nur um die institutionelle Ordnung, sondern um die im Rahmen dieser Ordnung gelebte Lebensgemeinschaft, und zwar in einem positiven Sinn: eine Gemeinschaft, in der beide sich schenken und annehmen.

Bei der Diskussion um die Ehe als Vertrag oder Bund ist also jeweils zu klären, was man unter ‚Ehe‘ versteht; hier ist im übrigen noch eine andere Ambiguität zu bedenken<sup>9</sup>:

„Während wir im deutschen Sprachbereich zumeist zwischen Hochzeit und Ehe auch dem Wort nach unterscheiden, bedeutet in den meisten romanischen Sprachen dasselbe Wort sowohl Ehegemeinschaft

---

<sup>7</sup> Vgl. CIC/1917 Can 1082 § 1: „Ut matrimonialis consensus haberi possit, necesse est ut contrahentes saltem non ignorent matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad filios procreandos.“ Der CIC/1983 Can 1096 § 1 spricht von einem „consortium permanens, inter virum et mulierem ordinatum ad prolem, cooperatione aliqua sexuali, procreandam“.

<sup>8</sup> Diesen Vergleich verdanke ich B. Schüller.

<sup>9</sup> J. Leclercq/J. David, Die Familie, Freiburg 1955, 32.

wie den Eheabschluß. So in der lateinischen (*matrimonium*), französischen (*mariage*), in der italienischen (*matrimonio*), aber auch in der englischen Sprache (*marriage*).

Dieser doppelte Sinn des Wortes entspricht der klassischen Unterscheidung der katholischen Theologen und Kanonisten, die vom *matrimonium in fieri* (Ehe im Werdezustand, Eheabschluß) und *matrimonium in facto esse* (Ehe als Zustand) sprechen, Ausdrücke, die nur schwer übersetzbar sind, die wir aber ungefähr mit den Formeln wiedergeben können: begründender Akt der Ehe und Zustand der Ehe.

Wenn man von Ehe spricht, muß man darum, zumal bei Fremdsprachen, den Zusammenhang untersuchen, um zu klären, ob der Autor vom begründenden Akt (Eheabschluß, Hochzeit) oder vom Zustand (Ehestand) spricht.“

Entsprechend kann ‚Vertrag‘ den Vertragsabschluß meinen wie auch den durch diesen Vertragsabschluß begründeten Zustand, ‚Bund‘ den Bundeschluß wie das Bundesverhältnis. Dieser Unterschied wird da nicht genügend beachtet, wo man etwa die Rede vom ‚Vollzug‘ der Ehe neu interpretieren will. Man sagt dann beispielsweise, die Ehe werde nicht in einem einzigen Akt vollzogen, der Vollzug sei nicht ein bloß leiblicher, sondern ein personaler. Dabei wird übersehen, daß es bei der Rede vom ‚Vollzug‘ der Ehe um den Eheabschluß geht, nicht um die Ehegemeinschaft, um deren Erfüllung. Außerdem ist auch das Wort ‚Vollzug‘ in einem rein deskriptiven Sinn zu verstehen, nicht in einem wertenden, normativen Sinn, also nicht etwas im Sinn eines „wahren“ Vollzuges. Es ist hier daran zu erinnern, daß sich die Bedeutung eines Terminus wie ‚Vollzug‘ aus der Nominaldefinition einer ‚vollzogenen Ehe‘ ergibt, nicht aus spontaner Assoziation.

Häring hatte geäußert, die Rede vom Vertrag verdunkle das Wesen der Ehe, nämlich die Liebe. Das mag stimmen für die Art und Weise, wie der heutige Durchschnittsmensch vermutlich spontan das Wort ‚Vertrag‘ auffaßt. Es ist aber hier zu beachten<sup>10</sup>:

„Bei den kirchlichen Schriftstellern besitzt der Ausdruck ‚Vertrag‘ eine viel umfassendere Bedeutung als bei den Juristen.

Man darf nicht bloß den einzelnen Ausdruck pressen: Die neueren lexikographischen Untersuchungen beweisen gerade, daß die Begriffe des römischen Rechtes öfter ihren Sinn wechseln, wenn sie in den Wortschatz der Theologen und Kanonisten übergehen. Das ist auch der Fall beim Wort ‚Vertrag‘: Man kann z. B. in gewissen Werken lesen, die klösterliche Profeß sei ein Vertrag zwischen Gott und dem Novizen, der sein Gelübde abgelegt, oder: Die Taufe sei ein Kontrakt zwischen der Kirche und dem Kind, das durch seinen Paten und seine Patin vertreten ist.“

Falls diese Diagnose richtig ist, wäre vor aller Kritik an der Rede vom Ehevertrag ein Bemühen um Verständnis dieser umfassenderen Bedeutung von ‚Vertrag‘ erforderlich. Aber auch, wer an dieser Redeweise festhalten will, hätte diese umfassendere Bedeutung zu bedenken und ausdrücklich auf sie hinzuweisen. Bloßes Insistieren auf alten Formeln dürfte hier das wirkliche Anliegen eher verundeutlichen.

In traditionellen Lehrbüchern gilt auch das Versprechen oder die Schenkung als Form eines Vertrages<sup>11</sup>: „Das *Versprechen* ist ein Vertrag, durch den sich jemand unentgeltlich zu irgendeiner Leistung gegen einen andern verpflichtet.“ Ist nun ein Versprechen keine personale Wirklichkeit? Bei der Eheschließung gibt man doch zweifellos ein Versprechen. Das Stehen zu seinem Wort, zu seinem Versprechen, nennt man ‚Treue‘, und Treue gilt als etwas sehr Personales. Man braucht anstatt von einem Vertrag also nur von einem Versprechen zu reden, und sofort klingt die Aussage ganz anders. Freilich kann man hier

<sup>10</sup> Ebd. 36 Anm. 4; der Text ist ein Zitat von G. Renard, *La doctrine institutionelle du mariage*, in: *La Vie Intellectuelle*, Juli 1931.

<sup>11</sup> V. Cathrein, *Moralphilosophie II*, Leipzig 1924, 356.

‚Vertrag‘ nicht einfach durch ‚Versprechen‘ ersetzen, letzteres bezeichnet nämlich zunächst einen „einseitigen Vertrag“<sup>12</sup>. Man könnte vielleicht von einem wechselseitigen Versprechen reden. ‚Versprechen‘ scheint aber im Gegensatz zu ‚Vertrag‘ nicht auch den durch es begründeten Zustand zu bezeichnen, in diesem Fall also nicht den Ehestand. Außerdem findet sich die Unterscheidung zwischen einem „Versprechen aus Treue“ und einem „Versprechen aus Gerechtigkeit“. Im ersten Fall sei man durch das Versprechen nur sich selbst gegenüber verpflichtet; ein Versprechen aus Gerechtigkeit liege vor, „wenn man beabsichtigt, dem andern ein wirkliches Recht zu übertragen“<sup>13</sup>. Die Rede vom Vertrag würde damit die Schwere der eingegangenen Verpflichtung deutlich machen. Die Rede vom Übertragen eines Rechtes macht klar, daß es sich nicht um bloße Selbstverpflichtung handelt,<sup>14</sup> der andere vielmehr einen Anspruch hat. In einem Punkt unterscheidet sich freilich der Ehevertrag entscheidend von andern Verträgen, nämlich darin, daß die „Kontrahenten“ den Inhalt des Vertrages (Versprechens) nicht selbst bestimmen können. Frei sind sie nur bezüglich der Entscheidung, ob sie dieses Versprechen abgeben oder nicht.

Es dürfte nützlich sein, den institutionellen Hintergrund von Versprechen und Schenkung, wie er in der Einordnung unter das Genus Vertrag deutlich wird, zu betonen. Die personale Sprache, wie sie sich etwa in „Gaudium et Spes“ findet, hat nämlich auch gewisse Probleme. Die Einheit der Gatten wird bezeichnet (GS 48) als „mutua duarum personarum donatio“. 161 Väter hätten gefordert, so Häring, statt dessen vom „Gewähren von Rechten und Pflichten“ zu sprechen. Vielleicht spürten jene Väter etwas von der Mißverständlichkeit dieser Rede. In welchem Sinn kann eine Person *sich* schenken? Ein Sichschenken in radikaler Weise ist zunächst der vollkommene Gehorsam gegen Gott (wobei das Wort ‚schenken‘ hier keine institutionell-vertragliche Bedeutung hat<sup>15</sup>). Vgl. etwa das bekannte Gebet von Charles de Foucauld: „Mein Vater, ich überlasse mich dir ... Mach mit mir, was dir gefällt.“ In diesem Sinn darf ich mich einem Menschen nicht vorbehaltlos schenken. Ich darf an ihn etwa nicht mein Gewissen verpfänden. Das Sichschenken gegenüber einem Menschen darf nie bedeuten, daß ich *alle* eigenen Ansprüche an ihn aufbeuge. Wenn also etwa gesagt wird, bei der Eheschließung schenkten sich „Mann und Frau gegenseitig als Person“<sup>16</sup>, wäre zu erläutern, was hier ‚Person‘ meint. Jedenfalls meint es hier nicht ‚sittliches Wesen‘; denn als sittliches Wesen kann sich der Mensch nur Gott ganz überlassen. Derselbe Artikel von GS erläutert vorher die biblische Rede von dem „einem Fleisch“ (Mt 19,6) als „intima personarum atque operum coniunctio“. Das bedeutet: Die beiden geben sich nicht nur leiblich hin, sondern mit Leib und Seele. Es handelt sich nicht nur um eine Aktionsgemeinschaft, sondern um eine Lebensgemeinschaft,

<sup>12</sup> So definiert etwa H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis* II, Paris<sup>5</sup>o. J., 498: „*liberalis, deliberata ac spontanea fidei obligatio alteri facta et acceptata de re licita et possibili praestanda in favorem alterius*“. Dagegen bezeichnet ‚Vertrag‘ (ebd. 468) eine „*conventio qua una vel plures personae se obligant erga unam vel plures alias ad aliquid dandum, faciendum vel non faciendum*“.

<sup>13</sup> So F. A. Göpfert, *Moraltheologie* II, Paderborn 1897, 141.

<sup>14</sup> In dieser Opposition ist die Rede von einer ‚Selbstverpflichtung‘ unproblematisch. In anderer Hinsicht ist sie mindestens erläuterungsbedürftig; vgl dazu R. Ginters, *Versprechen und Geloben*, Düsseldorf 1973.

<sup>15</sup> M. Kaiser (Anm. 3) 276 erläutert allerdings: „Diese gegenseitige Selbstübereignung versteht das Konzil jedoch nicht als Eigentumsübertragung. Kein Mensch kann sich einem anderen so übereignen, daß dieser über ihn als sein Eigentum verfügen könnte.“

<sup>16</sup> Ebd.

die „gegenseitige Hilfe und gegenseitigen Dienst“ bedeutet. ‚Person‘ dürfte hier den Menschen als leib-seelische Ganzheit bezeichnen.<sup>17</sup> Die Rede vom Gewähren von Rechten und Pflichten kennzeichnet die Tragweite der Hingabe: Die Hingabe ist nicht bloß Selbstverpflichtung; man gewährt dem andern einen Anspruch, gibt ein Stück seiner Selbstbestimmung auf. Ist diese Rede nicht unnötig prosaisch? Bedarf die Rede vom Sichschenken, von der Hingabe einer näheren Präzisierung oder Differenzierung? GS sagt jedenfalls etwas vorsichtiger: „Quae intima unio, utpote mutua duarum personarum donatio, ...“. Es dürfte ratsam sein, an dieser Stelle die Eigenart institutioneller Handlungen überhaupt näher zu verdeutlichen.

### I. Institutionelle und natürliche Tatsachen

Man vergleiche zwei Tätigkeiten: das Parken eines Autos und das Schachspiel. Das Parken ist eine „natürliche“ Aktivität, d. h., eine Aktivität, deren Durchführung logisch unabhängig von entsprechenden Regeln ist. Auch wenn es keine Regeln bezüglich des Parkens gäbe, bliebe die Tätigkeit Parken, was sie ist. Anders beim Schachspiel. Wenn es keine Regeln gäbe, gäbe es das Schachspiel nicht. Die Regeln ermöglichen, konstituieren ein Spiel wie Schach oder Fußball. Ohne diese Regeln könnten zwar 22 Leute irgendwie hinter demselben Ball herlaufen und ihn mit dem Fuß befördern; es würde sich bei dieser Tätigkeit nur nicht um Fußball handeln. Ohne Regeln wäre das Hin- und Herziehen von Schachfiguren ohne Sinn. So kann man von *konstitutiven* Regeln im Gegensatz zu *regulativen* Regeln sprechen.<sup>18</sup> Eine institutionelle Handlung ist eine Handlung, die erst durch solche konstitutive Regeln ermöglicht wird.

J. Searle weist darauf hin, daß gerade ein naturwissenschaftlich orientiertes Weltbild die institutionellen Tatsachen häufig übersieht:<sup>19</sup>

„Wir haben eine bestimmte Vorstellung von dem, woraus die Welt besteht, und damit von dem, woraus das Wissen über die Welt besteht. Diese Vorstellung ist uns allen bekannt, aber sie ist schwer zu beschreiben. Nach ihr besteht die Welt aus natürlichen Tatsachen und ist das Wissen die Erkenntnis dieser natürlichen Tatsachen. Was ich damit u. a. zum Ausdruck bringen will, ist folgendes: Es gibt bestimmte Paradigmen der Erkenntnis, und diese Paradigmen bilden das Modell für das gesamte Wissen. Sie sind von der verschiedensten Art – sie reichen von ‚dieser Stein ist neben jenem Stein‘ über ‚Körper ziehen sich mit einer Kraft an, die dem Quadrat ihres Abstandes umgekehrt und dem Produkt ihrer Masse direkt proportional ist‘, bis zu ‚ich habe Schmerzen‘ –, doch haben sie bestimmte Eigenschaften gemeinsam. Als das ihnen Gemeinsame könnte man anführen, daß die Vorstellungen, aus denen sie gebildet sind, im wesentlichen solche von Dingen körperlicher Art sind bzw. – von einem dualistischen Standpunkt aus – von Dingen entweder körperlicher oder geistiger Art.“

Zum Beweis für die Unvollständigkeit eines solchen Weltbildes weist man dann häufig auf den Bereich der Werte (ethische, ästhetische) hin. Man stellt dann etwa die Frage nach

---

<sup>17</sup> Vgl. etwa die Definition bei A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1983, 759: „*Personne physique* se dit du corps d'un homme, en tant que ce corps est considéré comme manifestation, comme phénomène, de sa *personne morale*, en tant qu'il en exprime le caractère et qu'il doit être traité en conséquence.“

<sup>18</sup> Die Beispiele und die Termini stammen von A. Ross, *Directives and Norms*, London 1968, 53; vgl. auch G. E. M. Anscombe, *Natürliche Tatsachen*, in: G. Meggle (Hg.) *Analytische Handlungstheorie I*, Frankfurt/M. 1985, 163-168.

<sup>19</sup> J. Searle, *Sprechakte*, Frankfurt/M. 1977, 78f.

dem objektiven Status von Werturteilen. Andere objektive Tatsachen vergißt man dagegen. Searle formuliert<sup>20</sup>:

„Jede Zeitung berichtet von Tatsachen folgender Art: Herr Schmidt heiratet Fräulein Jones; die Dodgers schlugen die Giants mit 3:2, nachdem sie elfmal am Schlag waren; Green wurde des Diebstahls überführt; der Kongreß verabschiedete die Gesetzesvorlage zur Bewilligung von Geldern. Solche Tatsachen lassen sich im Rahmen des naturwissenschaftlichen Weltbildes nicht leicht erklären. Das heißt, es gibt keine Reihe von einfachen Aussagen über die physischen oder psychischen Eigenschaften von Sachlagen, auf die sich Aussagen über Tatsachen der o. a. Art zurückführen ließen. Eine Hochzeitsfeier, ein Baseballspiel, ein Gerichtsverfahren und eine Handlung der Legislative schließen eine Vielfalt physischer Bewegungen und Zustände und elementarer Gefühle ein, aber durch eine Beschreibung allein in solchen Begriffen wären jene Ereignisse nicht als Hochzeitsfeier, Baseballspiel, Gerichtsverfahren oder legislative Handlungen bestimmt. Die physischen Vorgänge und elementaren Gefühle bilden nur ein Moment solcher Ereignisse, für die noch bestimmte andere Bedingungen institutioneller Art entscheidend sind.“

Die Eigenart institutioneller Handlungen und Regeln wird etwa bei der Behandlung von Fragen des Eigentums bisweilen nicht richtig erfaßt. Das hat Auswirkungen bis zu bestimmten Äußerungen, die heute zum Thema der In-Vitro-Befruchtung gemacht werden. Als Beispiel für viele stehe Josef Seifert<sup>21</sup>. Er behauptet, Abtreibung und IVF gingen letztlich auf gemeinsame anthropologisch-ethische Voraussetzungen zurück, wenngleich es im einen Fall um die Tötung, im andern um die Weckung neuen Lebens gehe. Beiden Handlungsweisen liege der Gedanke zugrunde, „daß das menschliche Leben vom Menschen *machbar* sei und daß es deshalb, so wie es dann getötet werden dürfe, wenn die Menschenmacher (Eltern oder Mediziner) es nicht wünschen, so auch rechtmäßiger und moralisch erlaubter Weise künstlich herstellbar und erzeugbar sei“. Dahinter steckt die These: Was jemand selber gemacht hat, das gehört ihm (darüber darf er nach Belieben verfügen). Das mag sich zunächst plausibel anhören. In seiner Behandlung von Fragen des Eigentums setzt John Locke diesen Gedanken voraus<sup>22</sup>:

„Obwohl die Erde und alle niederen Lebewesen allen Menschen gemeinsam gehören, so hat doch jeder Mensch ein *Eigentum* an seiner eigenen *Person*. Auf diese hat niemand ein Recht als nur er allein. Die *Arbeit* seines Körpers und das *Werk* seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne sein Eigentum. Was immer er also dem Zustand entrückt, den die Natur vorgesehen und in dem sie es belassen hat, hat er mit seiner *Arbeit* gemischt und hat ihm etwas eigenes hinzugefügt. Er hat es somit zu seinem *Eigentum* gemacht.“

Ganz praktisch macht Locke das im nächsten Paragraphen deutlich<sup>23</sup>:

„Das Gras, das mein Pferd gefressen, der Torf, den mein Knecht gestochen, und das Erz, das ich an irgendeiner Stelle gegraben, wo ich mit anderen gemeinsam ein Recht dazu habe, werden ohne die Anweisung und Zustimmung von irgend jemandem mein *Eigentum*. Es war meine *Arbeit*, die sie dem gemeinsamen Zustand, in dem sie sich befanden, enthoben hat und die mein *Eigentum* an ihnen *bestimmt* hat.“

Lockes Gedanken klingen uns vertraut aus dem Gedanken des Urheberrechts: Was

---

<sup>20</sup> Ebd. 80.

<sup>21</sup> J. Seifert, Menschenwürde und unbedingte Achtung menschlichen Lebens: Einige Fragen der Bioethik und die Grundlagen der Moral, in: H. Marré und J. Stütting (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Münster 1988, 22.

<sup>22</sup> J. Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt/M. 1977, 216f (2. Traktat § 27).

<sup>23</sup> Ebd. 217f (§ 28).

jemand geschaffen hat, gehört ihm. Er hat darüber das Verfügungsrecht<sup>24</sup>. Lockes Gedanke gewinnt zunächst den Anschein von Plausibilität aus der Zweideutigkeit des Possessivpronomens ‚mein‘, ‚dein‘. Der Satz ‚dies ist mein Buch‘ kann bedeuten:

1. Das Buch, das ich geschrieben habe;
2. das Buch, das mir gehört.

Mein Leib ist zweifellos mein, insofern er nicht der eines anderen ist, daraus folgt logisch aber noch nicht, daß er nur mir gehört, daß ich darüber verfügen kann. Das Possessivpronomen hat also nicht immer „besitzanzeigende“ Bedeutung. Locke übersieht, daß ‚Eigentum‘ ein dreistelliger Prädikator ist; es bezeichnet eine Relation zwischen einer Sache, dem Eigentümer und einer dritten Partei. Einem Robinson auf einer einsamen Insel Eigentümerschaft über etwas zuzusprechen, wäre sinnlos. Erst wenn eine zweite Person auftaucht, wäre solche Rede sinnvoll. Zwar gilt heute: Was jemand schafft, gehört ihm. Aber das ist keineswegs selbstevident, sondern eine sinnvolle institutionelle Bestimmung. Jede Gesellschaft hat ein Interesse, die Menge der zur Verfügung stehenden Güter zu erweitern. (In einem Schlaraffenland ist Privateigentum überflüssig.) Die Institution Privateigentum dient im Prinzip gleichermaßen dem individuellen wie dem kollektiven Nutzen, weil sie einen Anreiz gibt zur Erweiterung der Menge der vorhandenen Güter.

Die Aussage: „Was ich gemacht habe, gehört mir, ich darf es deshalb auch zerstören.“ ist also keineswegs selbstevident, wie Seifert meint. Sie hätte, wenn überhaupt,<sup>25</sup> nur Gültigkeit im Rahmen einer entsprechenden institutionellen Ordnung. In der Tat hat man freilich den Gedanken des Elternrechts auch begründet aus der Tatsache, daß die Eltern den Kindern das Leben geben.<sup>26</sup> Auf diesen Gedanken kam man also bereits, als noch niemand an künstliche Zeugung dachte. Bei den Römern ging die Gewalt des Vaters als des Erzeugers über die Söhne so weit, daß der Vater die Söhne zur Strafe in die Sklaverei verkaufen oder sogar töten konnte. In diesem Zusammenhang ist interessant die Auseinandersetzung John Lockes mit Sir Robert Filmer in seinem 1. Traktat. Filmer hatte die absolute Gewalt des Königs (die Ideologie der Stuarts) zu begründen versucht, indem er die Gewalt des Königs wie die väterliche Gewalt bei den Römern interpretierte. Entsprechend sind die Menschen nach Filmer nicht etwa frei, gehören nicht sich selbst, werden vielmehr als Untertanen geboren. Der König ist also Souverän wie der Vater bei den Römern, der dem Kind das Leben gegeben hat und deshalb auch wieder nehmen kann. Hier ist daran zu erinnern, daß an einigen Stellen der Bibel das Verhältnis Gottes zum Menschen ähnlich gesehen wird. In Jer 18 geht der Prophet zum Haus eines Töpfers:

„Er arbeitete gerade mit der Töpferscheibe. Mißriet das Gefäß, das er in Arbeit hatte, wie es beim Ton in der Hand des Töpfers vorkommen kann, so machte der Töpfer daraus wieder ein anderes Gefäß, ganz wie es ihm gefiel. Da erging an mich das Wort des Herrn: Kann ich nicht mit euch verfahren wie dieser Töpfer, Haus Israel? – Spruch des Herrn. Seht, wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, Haus Israel. Bald drohe ich einem Volk oder einem Reich, es auszureißen, niederzureißen und zu vernichten. Kehrt aber das Volk, dem ich gedroht habe, um von seinem bösen Tun, so reut mich das Unheil, das ich ihnen zgedacht hatte.“

---

<sup>24</sup> Vgl. ähnlich schon J. de Lugo: quae „aliquis propria industria sibi procreasset, essent iure naturae in eius domino“ zitiert nach J. Höffner, „Eigentum“, in StL<sup>6</sup> II 1066-1071, hier 1071.

<sup>25</sup> Hier wäre zu bedenken, was im letzten Abschnitt über institutionelle und moralische Regeln gesagt wird.

<sup>26</sup> Von H. Grotius soll der Satz stammen: „generatione ius acquiritur parentibus in liberos“.

Diesen Gedanken greift Paulus Röm 6,20ff auf:

„Wer bist du denn, daß du als Mensch mit Gott richten willst? Sagt etwa das Werk zu dem, der es geschaffen hat: Warum hast du mich so gemacht? Ist nicht vielmehr der Töpfer Herr über den Ton? Kann er nicht aus derselben Masse ein Gefäß herstellen für Reines, ein anderes für Unreines? Gott der seinen Zorn zeigen und seine Macht erweisen wollte, hat die Gefäße des Zorns, die zur Vernichtung bestimmt sind mit großer Langmut ertragen; und um an den Gefäßen des Erbarmens, die er zur Herrlichkeit vorherbestimmt hat, den Reichtum seiner Herrlichkeit zu erweisen, hat er uns berufen, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.“

Wo man von menschlichen Verhältnissen auf Gott schließt, ist die Übertragung auf Gott oft illegitim. Hier scheint es umgekehrt. Die Analogie stimmt nur bezüglich der Aussage über Gott. Unter Menschen kann man nicht generell sagen, die Herstellung einer Sache ergebe ein Verfügungsrecht darüber. Wem gehört etwa das Brot, das der Bäcker aus fremdem Mehl gebacken hat? Gott dagegen schafft aus dem Nichts. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott ist eine ungleich radikalere als die des Kindes von seinen Eltern. Der Mensch ist, ob er nun auf natürliche oder künstliche Weise gezeugt ist, in seinem Selbstwert total von Gott abhängig. In keinem Fall können die Eltern über ihn ein Eigentumsrecht beanspruchen. Von den Eltern hat das Kind in jedem Fall nur das leibliche Leben, nicht seine Personwürde<sup>27</sup>. Ganz allgemein zeigt sich, daß der Mensch, der etwas herstellt, nicht auch in jeder Beziehung der Urheber des Wertes der hergestellten Sache ist. Deshalb ist auch das Verfügungsrecht des Menschen über das, was er hergestellt hat, begrenzt. Wenn ich recht informiert bin, hatte Franz Kafka die Vernichtung seiner literarischen Hinterlassenschaft angeordnet. Hätte der Mensch ein unbegrenztes Verfügungsrecht über das, was er geschaffen hat, hätte man der Anordnung Kafkas Folge leisten müssen, hätte also seine Hinterlassenschaft nicht der Nachwelt erhalten dürfen.

Die Eigenart institutioneller Tatsachen wird etwa auch übersehen, wenn man der kirchlichen Lehre vom Bestehen des Ehebandes auch nach langer Trennung etwa Weltfremdheit vorwirft. Man sagt dann etwa, hier sei doch von der Ehe nichts übriggeblieben. Dabei übersieht man, daß es sich hier um eine institutionelle Tatsache handelt, die auf die institutionelle Unfähigkeit hinausläuft, eine neue Ehe einzugehen. Ohne Reflexion auf den Bereich des Institutionellen ist das Genus irritierender und inhabilitierender Gesetze kaum zu verstehen.

## *II. Irritierende und inhabilitierende Gesetze*

Leider haben sich Moraltheologie und Dogmatik mit der Eigenart inhabilitierender und irritierender Gesetze kaum befaßt, obwohl das doch für das richtige Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe höchst relevant wäre. Zur Illustration sei zunächst auf ein inhabilitierendes Gesetz anderer Art hingewiesen, das institutionelle Unvermögen des deutschen Bundestages, sich selbst aufzulösen. Selbst wenn der Bundestag einen Auflösungsbeschluß faßte, er bliebe bis zum Ende der Legislaturperiode im Amt. Auch hier haben wir es mit einer Art Unauflöslichkeit zu tun. Freilich: der Bundestag könnte, wenn

---

<sup>27</sup> Diese Aussagen sind nicht als Plädoyer für die IVF zu verstehen. Es geht hier nur um die Kritik an einer verfehlten Argumentation sowie am persuasiven Reden von der Machbarkeit und den Machern.

er wollte, sich diese Fähigkeit verleihen, nämlich durch Verfassungsänderung. Salopp gesprochen, er könnte können, wenn er können wollte. Er will aber gar nicht können, und zwar aus einsichtigen Gründen. Hätte er die Fähigkeit der Selbstauflösung, bestände die Gefahr, daß er von diesem Mittel zu oft und zu schnell Gebrauch macht. Ähnlich besteht im Fall einer Ehekrise die Gefahr, daß man vom Mittel der Scheidung oder Trennung zu voreilig oder gar zu reichlich Gebrauch macht. Das institutionelle Nichtkönnen zwingt die Partner, alles zur Rettung der Ehe zu unternehmen, es bewahrt die Kirche davor, Fragen, die das Scheitern einer Ehe betreffen, unter dem Diktat des u. U. sehr tragischen Einzelfalls lösen zu müssen. Die Beschneidung des eigenen Könnens ist oft ein sehr viel einfacheres und wirksameres Mittel als ein Verbot.

Der Vergleich mit dem Bundestag zeigt aber noch etwas anderes. Oft wird schlicht gesagt, die Kirche *könne* keine Ehe scheiden. Das ist richtig, aber nicht eindeutig genug. Die Frage ist, ob dieses Nichtkönnen gewollt oder vorgegeben und damit unabänderlich ist, wiederum salopp gesprochen, ob die Kirche auch dann nicht können könnte, wenn sie können wollte. Vermutlich wird man darauf antworten, dies Nichtkönnen gehöre zur „Verfassung“ der Ehe, die sie in diesem Punkt nicht ändern könne, also: dies Nichtkönnen sei göttlichen Rechts. Was das genau bedeutet und wie man sich dessen vergewissert, sei hier nicht weiter erörtert. Es ist nur darauf hinzuweisen, daß die Kirche in zwei Fällen dies Können zu besitzen glaubt: im Fall der nichtsakramentalen und im Fall der sakramentalen nichtvollzogenen Ehe.

Nicht immer ist nun in theologischen Äußerungen zu diesem Thema mit ‚Unauflöslichkeit‘ ein solches Nichtkönnen angesprochen. Man formuliert etwa die Alternative „Auflösung oder Zerstörung der Ehe?“<sup>28</sup> Eine Lebensseinheit, so heißt es<sup>29</sup>, sei „absolut unauflösbar, weil sie nicht Gegenstand der Ausübung von Rechtsmacht sein kann“. Unauflöslichkeit sei „nicht eine Rechtsqualität eines Rechtsverhältnisses, sondern eine Lebensqualität einer Lebensseinheit“. Man verweist auf die östlichen Kirchen: Beim Handeln nach dem Grundsatz der kirchlichen Ökonomie werde die Scheidung „nicht als Auflösung der Ehe betrachtet, sondern als formelle Feststellung des Tatbestandes der Zerstörung der Ehe“<sup>30</sup>. Die Zerstörung einer personalen Lebensseinheit liegt vor, „wenn zwischen den Ehegatten keine Lebensgemeinschaft mehr besteht und darüber hinaus die personalen Beziehungen zwischen ihnen so heillos zerrüttet sind, daß mit einer Wiederherstellung nicht mehr zu rechnen ist“<sup>31</sup>. Offensichtlich bezeichnet ‚Zerstörung‘ der Ehe einen natürlichen Tatbestand (der als solcher in der lateinischen Kirche lediglich ein Grund für die Trennung von Tisch und Bett ist). Eine solche Zerstörung stelle „nicht den Zustand wieder her, der bestand, bevor die beiden Partner zu dieser personalen Lebensseinheit zusammengewachsen sind“<sup>32</sup>. „Die Auflösung einer als Rechtsverhältnis verstandenen Ehe stellt den Zustand wieder her, der vor dem Rechtsgeschäft der Eheschließung bestand, so daß die Partner einer aufgelösten Ehe eine neue Ehe mit einem anderen Partner schließen können.“ In der Alternative „Auflösung oder Zerstörung“ werden somit institutionelles Handeln und ein natürlicher Tatbestand entgegengesetzt, Dinge also, die auf verschiedenen Ebenen liegen.

---

<sup>28</sup> M. Kaiser (Anm. 1) 46.

<sup>29</sup> Ebd. 51.

<sup>30</sup> Ebd. 53.

<sup>31</sup> Ebd. 55.

<sup>32</sup> Ebd. 57.

Gleichwohl enthält die alternative Formulierung eine klare Aussage: ein Plädoyer, nicht, wie die lateinische Kirche es tut, von dem institutionellen Unvermögen, der Unauflöslichkeit, auszugehen, sondern, wie in der Ostkirche üblich, von dem natürlichen Tatbestand der Zerstörung der Ehe. Im ersteren Fall ergibt sich angesichts der Zerstörung einer Ehe nur die institutionelle Möglichkeit einer Trennung von Tisch und Bett bzw. die Annullierung einer Putativehe, im zweiten Fall die institutionelle Duldung einer zweiten Ehe gemäß der kirchlichen Ökonomie. Über dies Plädoyer läßt sich sinnvoll diskutieren. Ob allerdings bereits die Bezeichnung der Ehe als ‚Bund‘ ein solches Plädoyer impliziert, möchte ich bezweifeln.

Seit langem ist in Diskussionen über die Unauflöslichkeit der Ehe zu beobachten, daß unter ‚Unauflöslichkeit‘ Unterschiedliches verstanden wird. Wo man darunter „nicht eine rechtliche Qualität eines Rechtsverhältnisses“ versteht, sondern „eine Lebensqualität der personalen Lebenseinheit des Ehebundes“<sup>33</sup>, bezieht man sich auf einen natürlichen Tatbestand. Bisweilen versteht man unter ‚Unauflöslichkeit‘ allerdings auch unmittelbar eine sittliche Forderung. Man unterscheidet also nicht genau zwischen institutionellen und moralischen Regeln.

### *III. Institutionelle und moralische Regeln*

Bei der obigen Erörterung von Fragen des Eigentums und der Verfügung darüber ist noch nicht auf die Mehrdeutigkeit der Rede von der ‚Verfügung‘ hingewiesen worden. Zunächst bedeutet Eigentümerschaft nur, daß ich über etwas verfügen *kann*. So kann ich nur etwas verschenken oder verkaufen, was mir gehört, andernfalls kommt der Akt der Schenkung oder des Verkaufs gar nicht zustande. Mit diesem Können ist aber noch nicht automatisch ein Dürfen im moralischen Sinne gegeben. Eine Waffe, die mir gehört, darf ich nicht in jedem Fall verschenken oder verkaufen. Ebenso wenig ist mit der institutionellen Eigentümerschaft die moralische Legitimation zur Zerstörung verbunden. Ein wertvolles Gemälde, das mir gehört, darf ich nicht einfach zerstören. Selbst wenn gelten sollte, das, was ich gemacht habe, sei mein Eigentum, folgt daraus noch nicht, ich dürfe es zerstören.

Die Verwechslung institutioneller und moralischer Regeln ist noch problematischer als die von institutioneller und natürlicher Ebene. Ein grundlegender Unterschied läßt sich an den vorhin genannten Beispielen erläutern: Die Regeln des Schachspiels, da sie das Spiel definieren, können, strikt gesprochen, nicht verletzt werden. Natürlich reden wir von einer ‚Regelverletzung‘. Aber was tut man bei regelwidrigem Verhalten? Man spielt ein anderes Spiel. Man steigt aus dem Spiel, das durch die Regeln definiert und konstituiert ist, aus. Auch wenn jemand etwas verschenkt, was ihm nicht gehört, können wir von einer ‚Regelverletzung‘ sogar im eigentlichen Sinne reden, weil wir die entsprechende Handlung von vornherein für unmoralisch halten. Zunächst gilt aber einfach faktisch: Was mir nicht gehört, *kann* ich gar nicht verschenken. Der Akt des Schenkens kommt gar nicht zustande. Diese Feststellung ist strikt zu unterscheiden von dem moralischen Urteil über

---

<sup>33</sup> M. Kaiser (Anm. 3) 297; vgl. auch E. Drewermann, *Psychoanalyse und Moraltheologie II. Wege und Umwege der Liebe*, Mainz 1983: Unter ‚Unauflöslichkeit‘ versteht D. (59) „dauerhaftes Gelingen der Ehe“; dies ist (72) eine „Konsequenz des Glaubens“, kein rechtliches oder moralisches Gebot (71).

eine solche Handlung, die den Anschein des Schenkens erweckt, das Eigentum eines andern angreift und den „Beschenkten“ täuscht. Die sittliche Wertung ergibt sich aus der Tatsache, daß wir institutionelle Regeln (etwa betreffs Eigentum) normalerweise für moralisch verbindlich halten. Bei institutionellen Regeln geht es also zunächst um ein Können oder Nichtkönnen, bei moralischen Regeln um ein Sollen (Dürfen) bzw. Nichtdürfen<sup>34</sup>.

Die Unauflöslichkeit der Ehe ist nun ein lehrreiches Beispiel für die Verwechslung von Können und Dürfen. Unauflöslichkeit ist eine institutionelle Bestimmung: Unmöglichkeit einer Zweitehe zu Lebzeiten des anderen Partners. Diese Bestimmung wird moralisch höchst relevant dadurch, daß jede nichteheliche Lebensgemeinschaft als sittlich verboten gilt. Dieser Zusammenhang verführt dazu, Unauflöslichkeit unmittelbar als moralisches Gebot zu verstehen. Dann bedeutet ‚Unauflöslichkeit‘ etwa „Forderung unbedingter Treue“, Forderung also, die Lebensgemeinschaft aufrechtzuerhalten. Darauf erhebt sich gleich der Einwand, das sei doch nicht immer möglich, eine Ehe könne unheilbar zerrüttet sein. Dieser Einwand ist im Prinzip richtig, trifft aber nicht die Frage, um die es geht. Daß eine Ehe unheilbar zerrüttet sein kann, hat die Kirche durch das Institut der Trennung von Tisch und Bett und durch die Praxis der Auflösung bestimmter Ehen anerkannt. Bezüglich der Unauflöslichkeit stellt sich nicht die Frage, ob sie über das Können des Menschen geht, sondern:

1. ob diese institutionelle Bestimmung ggf. zu ändern wäre;
2. ob nichteheliche Lebensgemeinschaften (hier die zivile Zweitehe) ggf. zu tolerieren wären.

Nebenbei sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß institutionelle Regeln zunächst Regeln des Könnens und nicht etwa nur des Nichtkönnens sind. Zunächst erweitern sie das Können des Menschen, wenn sie auch andererseits bestimmte Handlungsweisen für ungültig erklären. Es ist wohl bezeichnend, daß man im Kirchenrecht zwar von irritierenden und inhabilitierenden Gesetzen redet, aber nicht positiv von habilitierenden oder ratifizierenden Gesetzen.

GS 48 spricht von der innigen Gemeinschaft des Lebens und der Liebe, die durch den Ehebund gestiftet werde, „d. h. durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis“. „Diese innige Vereinigung als gegenseitiges Sichschenken zweier Personen wie auch das Wohl der Kinder verlangen die unbedingte Treue der Gatten und fordern ihre unauflöbliche Einheit.“ ‚Unbedingte Treue‘ und ‚unauflöbliche Einheit‘ sind keine Synonyma. Häufig wirft man dennoch beides in eine Topf, die moralische Forderung an die Eheleute, ihre exklusive Lebensgemeinschaft zu bewahren und bis zum Tode gemäß ihrem Versprechen zu leben, und die institutionelle Bestimmung, nach der im Fall des Scheiterns der Ehe eine Wiederheirat zu Lebzeiten des anderen Partners nicht möglich ist. Beides ist nicht dasselbe; vielmehr stellt sich das Problem Unauflöslichkeit erst da, wo eine auf Lebenszeit geschlossene Ehe als Lebensgemeinschaft nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Es ist deutlich zu unterscheiden, daß die Möglichkeit des Scheiterns einer Ehe überhaupt nicht strittig ist. Strittig ist, wie in diesem Fall zu verfahren ist.

---

<sup>34</sup> Leider unterscheiden wir im Deutschen Können und Dürfen nicht immer deutlich. Wir sagen etwa „das kannst du doch nicht tun“, wo es um ein Nichtdürfen geht. Im Englischen ist dagegen eindeutig zu unterscheiden: „I can“ (= I am able) von „I may“ (= I am allowed, permitted).

Die vorgetragenen Überlegungen sollten an einem Beispiel auf die Notwendigkeit verweisen, die Sprache der Tradition zu reflektieren. Diese Forderung ergibt sich für den Kritiker wie den Verteidiger der Tradition. Für den letzteren ergibt sich andernfalls die Gefahr, daß er die sachliche Aussage der Tradition gerade verfehlt, für den ersteren, daß seine Kritik ins Leere geht. Wo bei der Diskussion um die Ehe als Vertrag oder Bund man sich solchen Überlegungen nicht stellt, bleibt u. U. unklar, welches Problem man eigentlich behandelt.