

## **Orthodoxes Eheverständnis aus der Sicht der Konzilien von Florenz und Trient**

Nach orthodoxer Auffassung kann der Christ nur ein einziges Mal eine wirklich christliche Ehe eingehen. Jede Wiederheirat, auch eine solche bei Witwenschaft, widerspricht dem hohen Ideal, das die orthodoxe Kirche von der Einehe hat. Sie besteht auf der absoluten Untrennbarkeit des Ehebündnisses von Christen, weil dieses gemäß dem Epheserbrief die ein für allemal bestehende Bindung zwischen Christus und der Kirche abbildet. Als Abbild dieser erhabenen Wirklichkeit besitzt die christliche Ehe nach orthodoxer Auffassung höchste geistliche Würde und eine für die Ewigkeit fortbestehende Bedeutung.

Um aus der orthodoxen kirchlichen Praxis wenigstens ein Beispiel kurz zu zitieren, das dieses Eheverständnis bezeugt, sei auf die kanonischen Bestimmungen für die Ehe der Priester und Diakone verwiesen. Keiner, der als Witwer nochmals heiratete, wird zur Weihe zugelassen. Auch wer selbst in erster Ehe lebt, aber eine Witwe zur Gattin nahm, darf nicht geweiht werden. Verwitweten Priestern oder Diakonen verbieten die Kanones des orthodoxen Kirchenrechts die Zweitehe, wenn sie ihres Amtes nicht verlustig gehen wollen.

Dennoch ist es der Kirche nach orthodoxer Auffassung von Gott her erlaubt, nachsichtig zu dulden, daß Gläubige unter gewissen Bedingungen eine neue Verbindung eingehen, wenn sie ihre erste (und eigentliche) Ehe wegen des frühzeitigen Todes ihres Partners oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund nicht mehr fortführen können. Geht ein orthodoxer Christ, um als Verwitweter oder Geschiedener in dieser gefallenen Welt nicht in Begierde verzehrt zu werden (vgl. 1 Kor 7,9), eine neue Dauerverbindung ein, so gilt diese der orthodoxen Kirche trotz allen Ungenügens dennoch als ein zu respektierendes Bündnis.

Dies ist möglich, weil die Orthodoxie nicht lehrt, daß die Verbindung zweier Getaufter entweder eine volle sakramentale Ehe oder, falls sie das nicht ist, ein sündhafter Zustand sei. Sie ist der Auffassung, daß die Brautleute bei ihrer Heirat zunächst ein Bündnis schließen, wie es der Schöpfer in der Naturordnung für die Menschen vorgesehen hat. Wenn sie zur gottesdienstlichen Einsegnung ihres Bündnisses kommen, wird dieses erhöht zu einer auch für das Gottesreich gültigen

christlichen, d.h. sakramentalen Ehe. Geht jedoch ein Gläubiger, der verwitwet ist oder geschieden wurde, ein zweites Bündnis ein, kann er keine Erhöhung des neuen Bündnisses zur nämlichen Würde erlangen. Die orthodoxe Kirche anerkennt, daß das neue Bündnis, das zwar dem Ideal des Evangeliums entgegensteht, immerhin der Schöpfungsordnung Gottes entspricht, und sie erteilt dem neuen Bündnis sogar einen Segen. Dafür gibt es ein sogenanntes Formular für die Zweit- bzw. Drittehe, deren Gebete Bußcharakter haben.<sup>1</sup>

Diese Verhaltensweise hat Mißverständnisse verursacht, die zuerst zu beseitigen sind, damit das eigentlich gestellte Thema angegangen werden kann.

- Aus katholischer Sicht wird nämlich manchmal formuliert: "Die orthodoxe Kirche anerkennt die Ehescheidung und gewährt unter gewissen Bedingungen zu Lebzeiten des früheren Partners die Wiederverheiratung." Dieser Satz bezieht sich auf einen wahren Sachverhalt, formuliert ihn aber so, daß eine Bewertung mit einfließt, die ausschließlich aus einschlägigen katholischen Beurteilungskriterien erwächst. Wichtige Gesichtspunkte der orthodoxen Auffassung bleiben dabei außer Acht.
- Um das Ungenügen der Formulierung deutlicher zu machen, sei eine entsprechend verzerrende Formulierung der katholischen Praxis aus orthodoxer Sicht versucht, die etwa so lauten könnte: "Die katholische Kirche anerkennt eine Ehescheidung ausschließlich im Fall von Witwenschaft und toleriert nach dem Tod des Ehepartners unbeschränkt oft und ohne Buße aufzuerlegen die Wiederverheiratung; vor dem Tod des früheren Partners verweigert sie jegliche Toleranz." Im selben Ausmaß, in dem sich durch die zweite Formulierung die Katholiken mißverstanden fühlen müssen, müssen Orthodoxe sich durch die erste Formulierung unverstanden vorkommen.
- Das eben Dargelegte kann auch erklären, warum die Orthodoxie ein absolutes Ehehindernis kennt, das im katholischen Kirchenrecht unbekannt ist. Wenn die erste Ehe wegen Witwenschaft oder durch Scheidung beendet ist, toleriert die Orthodoxie unter bestimmten Bedingungen die Wiederverheiratung. Wenn die zweite Ehe beendet ist, toleriert sie eine solche unter erschwerten Bedingungen nochmals. Ist auch die dritte Ehe beendet - einerlei ob wegen Witwenschaft oder durch Scheidung - kann unter keinen Umständen mehr eine weitere Verheiratung erfolgen.

---

<sup>1</sup> Selbstverständlich wird diese Segnung nicht in jedem beliebigen Fall erteilt. Es bedarf einer eigenen Urkunde des Diözesanbischofs, der die Ernsthaftigkeit der vorliegenden Umstände zu prüfen hat.

John Meyendorff, der die hohe Auffassung der orthodoxen Kirche vom Sakrament der Ehe besonders herausstellte<sup>2</sup>, schrieb:

"Die Ehe als Mysterium, als Sakrament, stößt sich gewiß an der praktischen Erfahrungsrealität der gefallenen Menschheit. So wie das Evangelium selbst steht sie wie ein Ideal vor uns, das man nicht erreichen kann... In einem Sakrament nimmt der Mensch ganz konkret am Geist teil, ohne deswegen aufzuhören, ganz und immer Mensch zu sein... Irrtümer, Mißverständnisse und bewußte Revolten gegen Gott - also Sünden - sind möglich, solange der Mensch in der aktuellen und sichtbaren Existenz der 'gefallenen Welt' lebt. Die Kirche versteht das sehr wohl, und deshalb wird das in der Ehe geoffenbarte 'Mysterium' des Reiches Gottes in orthodoxer Praxis nicht zu einem Ensemble gesetzlicher Regeln reduziert. Eine richtige Auffassung ist aber nur möglich, und eine Herablassung angesichts menschlicher Schwäche ist nur gerechtfertigt, wenn man die absolute Norm der Lehre des Neuen Testaments akzeptiert, welche die Ehe als ein Sakrament betrachtet, als ein Mysterium aus dem Gottesreich, das den Menschen in die ewige Freude und die ewige Liebe einführt."

Es gilt also festzuhalten, daß es für die orthodoxe Kirche charakteristisch ist, höchste Achtung zu hegen vor der überragenden Heiligkeit der Ehe und in der Ehepastoral trotzdem weitestgehende Rücksichtnahme auf die menschliche Schwachheit zu üben. Bernhard Häring schreibt bezüglich dieser pastoralen Rücksichtnahme:<sup>3</sup>

"Ausgangspunkt ist die therapeutische Sicht der Erlösung und der gesamten Heilsordnung. Christus ist für die Kranken gekommen. Wir alle leben durch seine heilende Liebe, die zu einem Grundgesetz für die zu Heilenden und Geheilten wird... Der Christ oder die christliche Gemeinschaft, die Gesetz und Recht herzlos statt heilend handhaben, stehen in einem heillosen Widerspruch zur Heilsordnung der rettenden Gerechtigkeit Gottes. Dies schließt Sühne und Medizinalstrafen nicht aus, aber sie sind der heilenden Liebe eingeordnet. Man wird sich vor allem mühen, die Wurzeln des Übels zu beseitigen. Darum ist die *oikonomia* als Leitbild nie getrennt von einer konstruktiven Pflege der Treue zu Gottes heiligem Gesetz. Die Haltung und Praxis der *oikonomia*<sup>4</sup> setzt die sorgsame

<sup>2</sup> Vgl. insbesondere das Kapitel "Die Ehe als Sakrament oder Mysterium" seiner Schrift: Die Ehe in orthodoxer Sicht.

<sup>3</sup> B. Häring, Pastorale Erwägungen zur Bischofssynode über Familie und Ehe, in: Theologie der Gegenwart 24(1981)76.

<sup>4</sup> Für die Haltung und Praxis der *oikonomia* vgl.: die bereits 1938 (= in der "Pionierzeit" der ökumenischen Bewegung und zur Information für die damaligen Ökumeniker) verfaßte, 1949 im griechischen Original publizierte, gegenwärtig nur mehr in Teilen aktuelle, aber dennoch erst jüngst ins Deutsche übersetzte Arbeit von H. S. Alivizatos, Die *Oikonomia* nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche, Frankfurt 1998; E. Suttner, Ökonomie und Akribie als Weisen kirchlichen Handelns, in: Ostk. Stud. 24(1975)15-26 (mit Lit.); D. Salachas, *Oikonomia e akribeia nella ortodossia greca odierna*, in Nicolaus 4(1976)301-340; Ch. Gheorghescu, Die orth. Lehre über die göttl.

Pflege der auf Heilung zielenden Diagnostik, der Tugend der Unterscheidungen voraus, die ganz und gar dem Heilshaushalt zugeordnet ist."<sup>5</sup>

Da die orthodoxe Kirche also höchste Achtung vor der Heiligkeit der Ehe mit einer Ehepastoral verbindet, die großzügig Nachsicht übt mit der menschlichen Schwachheit, haben wir im Folgenden zu prüfen, ob die von uns Katholiken unter die ökumenischen Konzilien gezählten Kirchenversammlungen von Florenz und von Trient nur zur Ehepastoral oder auch zur Ehelehre der orthodoxen Kirche Stellung nahmen. Wie Josef Ratzinger (als Professor an der Universität Regensburg) ausführte<sup>6</sup>, bestand zudem in alter Zeit, was Ehelehre und Ehepastoral anbelangt, kein Unterschied zwischen Ost und West. Ratzinger legte dar, daß die Väter in Ost und West es von Anfang an für unmöglich erklärten, eine christliche Ehe zu scheiden und zu Lebzeiten des einen Gatten dem anderen die Wiederverheiratung zu erlauben; jedoch hätten sie unterhalb oder innerhalb der eigentlich die Kirche bestimmenden Hochform in der konkreten Pastoral auch eine geschmeidigere Praxis gekannt. Im Hochmittelalter habe im Westen die augustinische Tradition, die immer schon besonderes Gewicht auf die unwiderrufliche Treuepflicht legte, mit der die Getauften in der Ehe einander verbunden sind, definitiv den Sieg errungen über die andere Tendenz, die mit Origenes und Basilius der "Nachsicht" breiteren Raum geben wollte. Dennoch sei, so führt Ratzinger aus, die Gesamtperspektive nicht geändert worden. Trotz völliger Klarheit darüber, daß allein die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe als die kirchliche Grundform gelten kann, habe es der Westen auch im Hochmittelalter noch zugelassen, daß "gegen das Geschriebene und doch nicht ganz sinnlos" (wie sich einst Orige-

---

u. die kirchl. Ökonomie (rumän.), in: Studii Teologice 32(1980)297-516 (mit Lit.); B. Häring, Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung, Freiburg 1989.

<sup>5</sup> Das eben angesprochene Leitbild der oikonomia ist für die gesamte pastorale Praxis der orthodoxen Kirche charakteristisch. Zu den wesentlichen Zügen einer rechten orthodoxen Ekklesiologie gehört es, daß die Kirche ihre Gesetze stets heilend handhabt. Wo die Kirche auf Unordnung stößt, ist sie nach orthodoxer Auffassung nicht gerufen, diese kurzerhand auszumerzen, sondern sie zu heilen. Um der Not zu steuern, die aus Unordnung erwächst, ist zu berücksichtigen, was eigentlich geschehen hätte sollen. Aber es ist auch zu beachten, daß Menschen, die - verschuldet oder unverschuldet - in eine Unordnung hineingezogen wurden, diese nicht einfach rückgängig machen können. In der Regel können solche Menschen, selbst wenn sie es wollten, kein Verhalten an den Tag legen, das der wünschenswerten Ordnung ganz entspräche. Ihnen muß daher geholfen werden, unter den Schwierigkeiten ihrer Situation wenigstens das Bestmögliche zu tun. Das Vorgehen, zu dem sie angeleitet werden müssen, kann angesichts der Umstände nicht so sein, daß es in jeder Hinsicht gerechtfertigt wäre, aber es muß so beschaffen sein, daß es die Ordnung als solche nicht in Zweifel zieht.

<sup>6</sup> Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in F. Henrich-V. Eid (Hg.), Ehe und Ehescheidung, München 1972

nes ausgedrückt hatte) in der konkreten pastoralen Praxis umgrenzte Notlösungen vorkommen dürfen.

Auch Nikodim Milasch, der in seinem bekannten Lehrbuch dem Thema "Die Grundlehre über die Ehetrennung" ein umfangreiches Kapitel widmete,<sup>7</sup> besteht auf der Lehre der orthodoxen Kirche von der Untrennbarkeit der Ehe und legt dar, daß sie nie eine Ehe scheidet, sondern nur das Nicht-mehr-Bestehen derselben konstatiert; dabei hält Milasch es für möglich, daß die Kirche, seitdem die Pfarrer durch staatliches Recht zu öffentlichen Standesbeamten gemacht worden sind, auch dann in pastoraler Nachsicht das Nicht-mehr-Bestehen einer Ehe konstatieren darf, wenn das staatliche Gesetz für diese Feststellung die Grundlage vorgegeben hat:

"Eine der wichtigsten Folgerungen aus dem Begriffe der Ehe ist die Unauflösbarkeit derselben auf die Lebensdauer der Ehegatten. Die Ehe muß aber auch den Momenten, welche in der Definition der Ehe im römischen Rechte enthalten sind, nämlich dem physischen, ethischen und religiös-juristischen, entsprechen. Die Unauflösbarkeit der Ehe hat die Kirche dadurch noch mehr befestigt, daß sie die Ehe als ein großes Geheimnis der menschlichen Natur betrachtet, welches durch das Christentum einen religiösen Charakter erhielt und zum Symbole der Vereinigung Christi mit der Kirche wurde.

Die Unauflösbarkeit der Ehe ist nach der Doktrin der orthodox-orientalischen Kirche eine der wesentlichen Eigenschaften der Ehe. „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen“, heißt es in der Heiligen Schrift. Daher kann die gesetzlich geschlossene Ehe nur durch den Tod, oder durch ein anderes Vorkommnis, welches sozusagen die kirchliche Idee der Unauflösbarkeit der Ehe besiegt, die moralische und religiöse Grundlage derselben zerstört, und ein Tod in anderem Sinne ist, gelöst werden. Der Tod allein, mag er ein natürlicher, moralischer oder religiöser sein, vermag also die eheliche Verbindung zu lösen, die Ehe zu trennen. Diese Doktrin der orthodox-orientalischen Kirche beruht sowohl auf dem von ihr festgehaltenen Begriffe der Ehe als Sakrament des neuen Testaments, und auf der Bedeutung der Ehe für die Familie, die Gesellschaft und die Religion, als auch auf der positiven Lehre des neuen Testaments. Allein durch die Ehetrennung, welche der bei den Ehegatten eingetretene moralische oder religiöse Tod verursacht, oder, um den Ausdruck des Evangeliums zu gebrauchen, durch die „Scheidung von Mann und Frau“, wird das Gebot, „daß der Mensch das nicht trennen solle, was Gott vereint hat“ ebensowenig verletzt, wie durch die bezügliche Handlung der kirchlich anerkannten gesetzgebenden Obrigkeit. Diese Trennung erfolgt vielmehr von sich selbst, sobald die eheliche Verbindung zerstört, die Grundlage der Ehe zwischen den Ehegatten geschwunden ist, der Zweck der eheli-

---

<sup>7</sup> N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirchen, Mostar <sup>2</sup>1905, S. 629 ff.

chen Verbindung nicht mehr erreicht werden kann, mit einem Worte, sobald die Ehe nicht mehr besteht. Die betreffende Obrigkeit trennt also die Ehe nicht, sondern stellt nur in gesetzlicher Form die Tatsache fest, daß eine gesetzliche Ehe ihrer Grundlage verlustig wurde, sonach durch Gott selbst getrennt sei."

### **Das Schweigen zu unserer Frage auf dem Konzil von Florenz und bei Unionsabschlüssen**

Die Väter des Florentiner Konzils hatten die Aufgabe, alle Fragen zu untersuchen, die damals von manchen Kreisen für dogmatische Divergenzen von großem Gewicht eingeschätzt wurden, und von denen viele überzeugt waren, daß sie die Kircheneinheit verbieten. Die Scheidungsfrage zählten die Konzilsväter aber nicht zu diesen schwerwiegenden Fragen. Erst nachträglich, als die Behandlung der als dogmatische Gravamina eingestuften Schwierigkeiten beendet und das Unionsdekret "Laetentur coeli" am 6. Juli 1439 gemeinsam verabschiedet war, brachte man Themen zur Sprache, die als Fragen der Disziplin und der kirchlichen Verwaltung galten. Zu ihnen gehörte die Scheidungsfrage. Joseph Gill schreibt dazu in seiner Monographie zum Florentinum:

"Various questions of discipline and administration were raised by the one side or the other in the days that followed the proclamation. On the Latin side they were mainly three - what was to be done with Mark Eugenius who refused to accept the decree of the Oecumenical Council; the need of providing a successor to the dead Patriarch, and the practice of divorce among the Greeks. The Pope spoke on all these when he addressed the Greek synod on 14 July, and both - before and after that - he urgently drew the attention of the Emperor and of individual Prelats to the need of action about them. But he got no satisfaction."<sup>8</sup>

Wie Gill darlegt, verweigerte es der Kaiser, daß Mark Eugenius von Lateinern und von einer Synode in Italien gerichtet werde. Hinsichtlich der Patriarchenwahl entschied er, sie solle entsprechend dem östlichen Brauchtum durch alle jene, die zur Teilnahme an der Wahl berechtigt sind, in Konstantinopel erfolgen. Was die Scheidungspraxis anbelangt, weiß Gill nur zu berichten: "in respect of divorce, the only answer forthcoming was - it is not allowed without reason."<sup>9</sup>

Daß sich der Papst und die lateinischen Konzilsväter mit dieser Antwort zufrieden gaben, zeigt, daß sie die Sache in

---

<sup>8</sup> J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1961, S. 296f.

<sup>9</sup> Gill, S. 297.

der Tat für lediglich eine Angelegenheit der Praxis in der Sakramentenpastoral, nicht für ein Problem der dogmatischen Sakramentenlehre gehalten haben. Zwar behagte diese Praxis den Lateinern damals offensichtlich nicht recht, und so war es zu der Anfrage gekommen. Die Antwort, daß sie "not without reason" (oder "nur kat'oikonomian", wie heute der Terminus heißt) geübt werde, konnte von ihnen jedenfalls nur dann als befriedigend hingenommen werden, wenn Papst und lateinische Konzilsväter die angefochtene Praxis für noch kompatibel hielten mit der kirchlichen Ehelehre.

Nach der Abreise der Griechen befaßte sich das Konzil in anderer Zusammensetzung mit der Dogmatik von den sieben Sakramenten der Kirche Christi in einem Dekret für die Armenier. Darin ist von der Unauflöslichkeit der Ehe die Rede.<sup>10</sup> Die Aussage stellt aber - um es mit Ratzingers Worten zu sagen - "die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe als kirchliche Grundform" vor und kann nicht als Argument dafür in Anspruch genommen werden, daß das Konzil dogmatische Einwände gekannt hätte gegenüber einer Praxis, die "unterhalb oder innerhalb der eigentlich die Kirche bestimmenden Hochform umgrenzte Notlösungen erlaubt".

Auch aus Unionsverhandlungen mit Orientalen in der Folgezeit ist nichts bekannt, daß von römischer Seite die Frage nach der Scheidungspraxis und nach den Ehen wiederverheirateter Geschiedener mit Nachdruck aufgerollt worden wäre. Ebenso ist nichts davon bekannt, daß irgendwann von Rom her die Forderung erhoben worden wäre, Gläubigen, denen vor der Union nach östlichem kanonischem Recht die Wiederheirat gewährt worden war, nach der Union die Eucharistie mit der Begründung zu verweigern, daß sie durch die Union Katholiken geworden seien und daß daher auch bei ihnen die strengere Sakramentenpraxis der neueren katholischen Kirche angewandt werden müsse. Bei der Häufigkeit von Zweitehen in den orientalischen Kirchen läßt sich das Schweigen der römischen Behörden bei und nach den Unionsabschlüssen unmöglich auf ein Nicht-Vorhanden-Sein des Problems zurückführen. Und nachdem die Frage auf dem Flo-

---

<sup>10</sup> Der Text über das Ehesakrament im Dekret für die Armenier lautet: "Das siebte ist das Sakrament der Ehe, die nach dem Wort des Apostels das Zeichen der Verbindung Christi und der Kirche ist: >Dieses Geheimnis ist groß: ich rede aber im Hinblick auf Christus und im Hinblick auf die Kirche< [Eph 5,32]. Die Wirkursache der Ehe ist normalerweise das durch gegenwartsbezogene Worte ausgedrückte gegenseitige Einverständnis. Es wird aber ein dreifaches Gut der Ehe angeführt. Das erste ist, Nachkommenschaft zu empfangen und zur Verehrung Gottes zu erziehen. Das zweite ist die Treue, die der eine der Gatten dem anderen wahren muß. Das dritte ist die Untrennbarkeit der Ehe, deswegen, weil sie die untrennbare Verbindung Christi und der Kirche versinnbildlicht. Obwohl man aber aufgrund von Unzucht eine Trennung des Bettes vornehmen darf, ist es dennoch nicht erlaubt, eine andere Ehe zu schließen, da das Band einer rechtmäßig geschlossenen Ehe immerwährend ist."

rentinum ausdrücklich erwähnt worden war und das Tridentinum sich, wie nun zu zeigen sein wird, lange mit der Angelegenheit befaßte, kann auch kein Unwissen der Römischen Kurie vom Problem supponiert werden. Vielmehr muß das Verhalten der römischen Instanzen als eine Anerkennung dafür gedeutet werden, daß die Wiederheirat vor der Union "not without reason" gewährt worden war.

### **Das Konzil von Trient nimmt Stellung**

#### a) Das Tridentinum und die Griechen

Das Tridentinum gilt vielen für ein rein abendländisches Konzil. Dafür beruft man sich außer auf die Tatsache, daß seine Thematik von innerabendländischen Problemen bedingt war, auch auf seine Zusammensetzung, die sich klar unterschied von jener des Konstanzer und des Florentiner Konzils, welche beide "schismatische" Griechen als Teilnehmer hatten. Zwar gab es auch beim Tridentinum Teilnehmer aus dem Osten, aber sie waren entweder Lateiner aus den venezianischen Kolonien oder Griechen von dort, die als "uniert" mit der lateinischen Kirche galten. Th. Freudenberger hebt jedoch hervor, daß Pius IV., der Papst der dritten Sitzungsperiode, "weder Mühe noch hohe Kosten (gescheut habe), um auch Vertreter der schismatischen Kirchen des Ostens nach Trient zu bringen"<sup>11</sup>, und G. Hofmann verweist auf die Einladungsbullen Pauls III. und Julius III., in denen die "schismatischen" Orientalen "implizit" geladen wurden, und auf eine Reihe dringlicher Einladungen von Pius IV. an griechische und altorientalische Patriarchen und an weltliche Repräsentanten der Äthiopier, der Russen und der Moldauer Rumänen<sup>12</sup>. Doch die in weite Ferne gesandten Einladungen blieben ergebnislos, und was die Griechen anbelangt, war es unter den damaligen Bedingungen der osmanischen Herrschaft nur möglich gewesen, daß Bischöfe aus den transmarinen italienischen Kolonien nach Trient kamen.

Wie gefährlich es für Griechen aus dem osmanischen Reich im 16. Jahrhundert war, Verkehr mit Lateinern zu haben, ergibt sich unter anderem aus einem Synodalschreiben der ruthenischen Bischöfe Polen-Litauens vom Juni 1595 an den Papst. Diese Bischöfe, deren Kiever Metropole damals zum Patriarchat von Konstantinopel gehörte, erbaten einstimmig die *Communio* mit der Kirche von Rom, und sie legten dar, daß sie mit diesem Schritt die Freiheit nützen

---

<sup>11</sup> Th. Freudenberger, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, in: Wegzeichen (Festschrift Biedermann), Würzburg 1971, S. 165.

<sup>12</sup> G. Hofmann, L'Oriente nel Concilio di Trento, in: *Studia Missionalia* 2(1946)33-54.



wollen, derer sie sich im Gegensatz zur Kirche unter der Osmanenmacht erfreuten; daß sie darum unverzüglich tun wollten, was allen ihren Glaubensbrüdern eigentlich erwünscht sei, was aber von der Kirche unter dem osmanischen Joch nicht getan werden dürfe.

Der Hinweis auf die entschiedene Gegnerschaft der Türken gegen eventuelle Unionspläne der Griechen entsprach den historischen Gegebenheiten. Bekanntlich hatte in Byzanz im 15. Jahrhundert der Gedanke an eine Union mit den Lateinern nur wegen der Türkengefahr größeren Anklang gefunden. Kaiser Manuel II. (1391-1425) soll seinem Sohn empfohlen haben, die Idee der Union lebendig zu halten, denn sie flöße den Türken Furcht ein, aber sie nicht ernstlich in die Tat umzusetzen, denn sie käme doch nicht zustande, und das Scheitern würde die Türken über die wahren Verhältnisse aufklären und sie erst recht zur Gefahr werden lassen. So jedenfalls läßt Georgios Phrantzes, der enge Beziehungen zu Kaiser Manuel und dessen Familie hatte, in seiner Chronik den Kaiser zu seinem Sohn sagen.<sup>13</sup> Als die Situation der Kaiserstadt immer bedrohlicher wurde, erfolgte in Florenz wirklich der Versuch, eine Union abzuschließen.

Nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken mußten die Griechen sich jahrzehntelang peinlich vor neuer Annäherung an die Kirche des Abendlands hüten, wenn sie beim türkischen Landesherrn nicht des Verrats und der politischen Sympathie für die christlichen Staaten verdächtigt werden wollten. Der "modus vivendi" der Orthodoxie im Osmanenreich, den man allmählich gefunden hatte, war in Gefahr, falls man im 16. Jahrhundert aufs Neue mit den Lateinern paktiert hätte.

Wenngleich also die Einladungen an die "Schismatiker" ergebnislos blieben, ist es doch für ein zutreffendes Bedenken des Themas "das Tridentinum und die Griechen" unerläßlich, gut in Betracht zu ziehen, daß die Päpste des Tridentinums die volle Teilnehmerschaft der östlichen "Schismatiker" erstrebten. Aus deren Kirchen wurden beim 2. Vatikanischen Konzil nur Beobachter, keine Konzilsväter zugelassen. Die Grenze, die uns Katholiken von ihnen trennt, wurde zwar damals genauso wie heute "Schisma" genannt; aber offenbar wurde sie noch zur Zeit des Tridentinums für weniger grundsätzlich gehalten, als man das im 20. Jahrhundert tat.

### b) Das Scheidungsthema auf dem Tridentinum

In Kan. 7 der 24. Sitzung vom 11. Nov. 1563 sprach das Konzil nicht über diejenigen das Anathem aus, die eine Wieder-

---

<sup>13</sup> Vgl. J. B. Papadopoulos [Hg.], Georgii Phrantzae Chronicon, Leipzig 1935, S. 177f; deutsch bei E. v. Ivánka, Die letzten Tage von Konstantinopel, Graz 1954, S. 18f.

heirat des unschuldigen Teils nach einem Ehebruch durch den anderen Teil erlauben; vielmehr anathematisierte es nur diejenigen, die der Kirche das Recht absprechen wollten, eine solche Wiederheirat unter Bezugnahme auf das Neue Testament zu untersagen.<sup>14</sup>

Dieser Kanon mag den unbefangenen Leser, der mit der Eherechtspraxis der zeitgenössischen abendländischen Kirche vertraut ist, in Erstaunen setzen. Wie Piet Fransen darlegte<sup>15</sup>, hat er in der Zeit, als die Arbeiten zur Edition der Tridentiner Konzilsakten bereits in Gang waren, auch noch manchen Kirchenrechtlern und Dogmatikern Schwierigkeiten bereitet, "weil sie zu wenig auf die eigentlichen Zielsetzungen des Konzils achteten". Denn, so schrieb Fransen, "im 19. Jahrhundert hatte man die lebendige Fühlung mit dem Konzil verloren: die meisten Dokumente jener Zeit lagen in den Archiven begraben oder waren unvollständig herausgegeben. Die geschichtlichen Verhältnisse hatten sich aber inzwischen geändert, und, was noch bedenklicher ist, sogar die in Trient gebrauchten Wörter hatten mittlerweile eine bestimmtere und mehr technische Bedeutung erhalten. Die historische Perspektive war also beträchtlich verwischt."

Beim Bearbeiten der ehemals unbekanntenen Dokumente zeigte sich, daß den Konzilsteilnehmern in der Bologneser Zeit, am 8. Sept. 1547, ein viel einfacherer und für den eben genannten "unbefangenen Leser" auch einsichtigerer Entwurf für diesen Kanon vorgelegt worden war.<sup>16</sup> Diese Vorlage qualifizierte ausnahmslos jede Wiederverheiratung nach Scheidung als ehebrecherisches Verhältnis. Sie wurde, wie Th. Freudenberger zusammenfaßt, um zweier Probleme willen zurückgewiesen.<sup>17</sup> Denn einerseits fragten sich die Konzilsväter: "Kann man behaupten, daß die Ehe auch im Fall des Ehebruchs unauflöslich sei, wenn die bekannte Stelle bei Mt 19,9 von Exegeten wie Cajetan nicht eindeutig in diesem Sinn erklärt wird, wenn tatsächlich Kon-

---

<sup>14</sup> "Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie lehrte und lehrt, gemäß der Lehre des Evangeliums und des Apostels [vgl. Mt. 5,32; 19,9; Mk 10,11f; Lk 16,18; 1 Kor 7, 11] könne das Band der Ehe wegen Ehebruchs eines der beiden Gatten nicht aufgelöst werden, und keiner von beiden, nicht einmal der Unschuldige, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, könne, solange der andere Gatte lebt, eine andere Ehe schließen, und derjenige, der eine Ehebrecherin entläßt und eine andere heiratet, und diejenige, die einen Ehebrecher entläßt und einen anderen heiratet, begingen Ehebruch: der sei mit dem Anathema belegt."

<sup>15</sup> P. Fransen, Ehescheidung bei Ehebruch, 29(1954)537.

<sup>16</sup> Er lautete: "Si quis dixerit mulierem in adulterio lapsam adeo desinere esse uxorem, ut utrique coniugum vel saltem innocenti, qui causam adulterio non dederit, liceat novare coniugium, neque mechari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam, quae dimissio adultero alii nupserit, anathema sit."

<sup>17</sup> Freudenberger, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, S. 171.

zilsentscheidungen, Papstdekrete und Väterzeugnisse vorliegen, die den gegenteiligen Standpunkt einnehmen, und wenn namentlich die Ostkirche seit vielen Jahrhunderten die gegenteilige Praxis beobachtet?" Andererseits erwogen sie, wie es zu bewerkstelligen wäre, daß man die Lehre Luthers über Ehescheidung und Wiederverhehlichung mit dem Anathem belegen könne, ohne gleichzeitig die östlichen Kirchen zu treffen, deren Praxis nicht verdammt werden sollte. Um dieser beider Schwierigkeiten willen kam es 1547 zu keinem Resultat.

In der 3. Sitzungsperiode des Konzils wurde das Thema Ende Juli 1563 abermals aufgegriffen. Fransen faßt zusammen daß man zu diesem Zeitpunkt sogleich "bei der venezianischen Partei den klaren Willen erkennen konnte, jede Form einer Verurteilung mit Anathem zu vermeiden, die den religiösen und politischen Frieden auf den griechischen Inseln, die von Venedig und Genua besetzt waren, hätte in Gefahr bringen können. Sie wollte, daß die Ehescheidung im Fall des Ehebruchs, die von den Griechen angewandt wurde, als ein *Ritus* (in dem ziemlich verschwommenen Sinn des Wortes zu jener Zeit) angenommen würde, den die Griechen von der alten orientalischen Kirche vor dem Schisma übernommen hatten und den übrigens die römische Kirche niemals, z.B. nicht zu Florenz, hatte verurteilen wollen." <sup>18</sup>

Beim Überblick über die nun eröffneten Gespräche hält Fransen zwei Tatsachen für wichtig<sup>19</sup>: Daß man nämlich einerseits die Reformatoren wegen ihrer Lehren unbedingt unter Anathem verurteilen wollte, weil sie sich von der allgemeinen und traditionellen Lehre der Kirche entfernten; daß man aber andererseits dem Kanon einen Wortlaut geben wollte, durch den alleine sie betroffen würden. Denn eine Mehrheit der Konzilsväter stellte sich offen gegen eine uneingeschränkte Verurteilung der Ehescheidung im Fall des Ehebruchs, weil unter eine unbedingte und direkte Formulierung einer entsprechenden Exkommunikation auch die Ansicht "des hl. Ambrosius und anderer" gefallen wäre. Daneben war eine Gruppe von Konzilsvätern, vor allem die Venezianer, bestrebt, die Griechen nicht mit den Protestanten zusammen zu verurteilen.

Wie Freudenberger darlegt, brachten zwei Vorschläge die Diskussion 1563 in Gang: "Martin Perez de Ayala, Bischof von Segovia, der auch für andere Canones glückliche Formulierungen fand, erkannte als erster, daß man alle Klippen am leichtesten umgehen könne, wenn man ausgehe von der Irrtumslosigkeit der Kirche. Seine Formel, der die Zukunft gehörte, lautete daher kurz und bündig: 'Si quis dixerit ecclesiam errasse dicentem non dissolvi matrimonium quoad vinculum per fornicationem,

<sup>18</sup> P. Fransen, Ehescheidung bei Ehebruch, 30(1955)33 f.

<sup>19</sup> P. Fransen, Ehescheidung bei Ehebruch, 30(1955)34

anathema sit.' Damit sollte gleich einleitend klargestellt sein, daß man über die Praxis der griechischen Kirche nichts aussagen wolle, sondern nur die Absicht habe, die eigene Lehre der lateinischen Kirche gegen die Angriffe der Reformatoren abzusichern. In dieselbe Richtung ging ein zweiter Antrag, den ... der Dominikaner Egidio Foscarari, Bischof von Modena, einbrachte. Man solle ... nur jene verurteilen, die behaupteten, die Kirche könne die Wiederverhehlichung nach Ehebruch nicht verbieten. Auch bei dieser Lösung wäre die Praxis der Ostkirche unberührt geblieben und über die entgegenstehenden Zeugnisse aus der lateinischen Kirche kein Zeugnis gefällt worden." <sup>20</sup>

Weil aber diese Formulierungen die strikte Unauflöslichkeit der Ehe nur aufgrund kirchlichen, nicht aufgrund göttlichen Rechts festgehalten hätten, wurde verlangt, man solle sagen, daß die Kirche nicht irre, wenn sie lehre, *gemäß dem Evangelium und den Aposteln* könne die Ehe auch wegen Ehebruchs nicht geschieden werden. Da jedoch unter den Vätern ernste Zweifel darüber bestanden, ob die Bibel zweifelsfrei zur Lehre von einer strikten Unauflöslichkeit der Ehe zwingt, formulierte man schließlich, daß die Unauflöslichkeit der Ehe *Lehre der Kirche* sei und *von ihr* aus der Heiligen Schrift begründet werde. Damit war "die Streitfrage über den (objektiven) Sinn der erwähnten Mt-Stelle ausgeklammert, die anderslautenden Traditionszeugnisse, denen das kirchliche Lehramt nicht gefolgt war, blieben außer Betracht und wurden auch vom Anathem nicht getroffen, das ja nur die Funktion hatte, die kirchliche Lehre gegen Angriffe der Reformatoren abzusichern." <sup>21</sup>

Freudenberger faßt zusammen: "... bei richtiger Interpretation (des Kanons) kann, wie sich aus seiner Entstehungsgeschichte klar ergeben hat, kein Zweifel daran bestehen, daß das Konzil nicht die Absicht hatte, durch ihn in Rechtsverhältnisse der Ostkirche einzugreifen oder darüber ein Urteil zu fällen, vielmehr sorgsam bestrebt war, alles zu vermeiden, was auch nur einen solchen Verdacht hätte erwecken können." <sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Freudenberger, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, S. 174f.

<sup>21</sup> Freudenberger, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, S. 184.

<sup>22</sup> Freudenberger, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, S. 187.

c) Gemäß dem Tridentinum ist die Differenz zwischen Lateinern und Griechen in der Scheidungsfrage eine pastorale, keine dogmatische Sache

In Rechtsverhältnisse der Griechen wurde nicht eingegriffen, urteilt Freudenberger, und daß die venezianischen Interventionen gegen die ursprüngliche Vorlage erfolgten, weil der religiöse und politische Frieden in den Kolonien gewahrt werden sollte, stellt Fransen heraus. Politische Rücksichten auf das staatliche Scheidungsrecht führten, wie Milasch und Meyendorff betonen, dazu, daß es in Byzanz üblich wurde, die Wiederverheiratung durch die Priester, die zu Standesbeamten gemacht worden waren, "kat'oikonomian" mit einer eigens geschaffenen "Segnung für die Zweitehe" vollziehen zu lassen.

Wenn also politische Rücksichtnahmen auf den Frieden im Land mithelfen, das Tridentinum abzuhalten von einem Eingriff in die Rechtsverhältnisse der Griechen, die ihrerseits aus politischen Rücksichtnahmen so sind, wie sie sind, dürfen wir schlußfolgern, daß beim Konzil die Ehepastoral der orthodoxen Kirche, die wie jede Pastoral zu Rücksichtnahme auf viel Weltliches gezwungen ist, nicht aber ihre Ehelehre auf dem Prüfstand gelegen hat. Hätte das Konzil nämlich gemeint, sich wegen der Eheauffassung der griechischen Kirchen Sorgen machen zu sollen, dann hätte es die Intervention aus Venedig als eine Zumutung abweisen müssen.

---

Lit. zur Ehelehre der Orthodoxie und zu ihrer Behandlung auf den Konzilien von Florenz und Trient:

- Nikodim **Milasch**, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirchen, Mostar <sup>2</sup>1905.
- Georg **Hofmann**, L'Oriente nel Concilio di Trento, in: Studia Missionalia 2(1946)33-54.
- Piet **Fransen**, Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des Trienter Konzils, in: Scholastik 29(1954)537-560.
- **Ders.**, Ehescheidung bei Ehebruch. Die endgültige Fassung des 7. Kanons auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils in ihren theologischen und geschichtlichen Hintergründen, in: Scholastik 30(1955)33-49.
- Joseph **Gill**, The Council of Florence, Cambridge 1961
- Victor J. **Pospishil**, Divorce and Remarriage, New York 1967 [samt Rezension in: Una Sancta 22(1967)312-314.

- Georges **Ghanem**, Le lien matrimonial au concile de Trente. Quelques perspectives orientales, in: Parole de l'Orient 1(1970)155-201.
- Theobald **Freudenberger**, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, in: Wegzeichen (Festschrift Biedermann), Würzburg 1971, 149-187.
- Josef **Ratzinger**, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in F. Henrich-V. Eid (Hg.), Ehe und Ehescheidung, München 1972, S. 35-56.
- Luigi **Bressan**, Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori, Rom 1973
- Chrysostomos **Konstantinidis** - Ernst Chr. **Suttner**, Fragen der Sakramentenpastoral, Regensburg 1979.
- Bernhard **Häring**, Pastorale Erwägungen zur Bischofssynode über Familie und Ehe, in: Theologie der Gegenwart 24(1981)71-80.
- John **Meyendorff**, Marriage: An Orthodox Perspective, 3. Aufl., Crestwood 1984 (deutsch: Die Ehe in orthodoxer Sicht, Gersau 1992).
- L. I. **Vasilenko**, Familie und Ehe in den Schriften orthodoxer Denker (russisch), in: Theologia (Moskau) 1(1994)2,168-185.
- Ernst Chr. **Suttner**, Geschieden und wiederverheiratet. Zur Praxis der Kirchen des Ostens, in: Theol.-prakt. Quartalschrift 142(1994)360-367.
- **Ders.**, Zur Pastoral der orthodoxen Kirchen für Wiederverheiratete, in: Kirche zwischen Anspruch und Praxis (Hg: Kath. Aktion Österreichs/Sekr. d. Österr. Bischofskonferenz,) 1998, S. 117-123