

Otto Hermann Pesch

Ehe im Blick des Glaubens

[Mit Einverständnis der Verfassers und seinen Korrekturen und Zusätzen 2005; siehe auch Anm. 14.]

zuerst erschienen in:

Otto Hermann Pesch, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Herbert Mandel, Kurt Lüscher/Franz Böckle, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd 7
© Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 2. Auflage 1988
(S. 8-42; 76-86)

Seit geraumer Zeit muß die christliche Theologie ihre Kompetenz, Aussagen über die Ehe zu machen, mit den Humanwissenschaften teilen. Sie tut das inzwischen sehr selbstverständlich - aber immer noch nicht gern, nicht selten vielmehr in nur mühsam beherrschter Angst, die Gesprächspartnerinnen könnten ihr am Ende jegliches Rederecht entwinden. Gesprächspartnerinnen sind - neben Medizin, Kulturgeschichte und philosophischer Ethik - vor allem (Tiefen-)Psychologie und Soziologie. Bevor diese ihr sowohl kritisches als auch hilfreiches Wort ergreifen [in den nachfolgenden Beiträgen], empfiehlt sich eine Besinnung darauf, was denn die Theologie als reflektiertes Wort des Glaubens über die Ehe sagt.

Die christlich-theologische Grundaussage über die Ehe ist seit knapp einem Jahrtausend zusammengefaßt in dem Satz, die Ehe sei ein „Sakrament“. Die katholisch-evangelische Kontroverse um diesen Satz ist, wie sich - gleichsam als Nebeneffekt - im folgenden zeigen soll, nur der Preis für ein historisch vielleicht unvermeidliches, gleichwohl verhängnisvolles gegenseitiges Mißverständnis, das im Gespräch mit den Humanwissenschaften durchaus unerheblich ist. Daher setzen wir mit der theologischen Besinnung bei diesem Satz ein.

I. „Sakrament“ der Ehe

1. Zur Geschichte des Lehrsatzes

Daß die christliche Ehe „ein wahres und eigentliches, durch Christus den Herrn eingesetztes Sakrament“ ist, wird in den Handbüchern der katholischen Dogmatik als Glaubenssatz festgestellt (vgl. *Diekamp/Jüssen III § 69; Schmaus* ⁶1960 IV/I § 287; *ders.* 1970, II 494-512; *Auer* 237. Der erste lehramtliche Text, in dem die Ehe ausdrücklich unter die „Sakramente“ eingereiht wird, ist der canon 23 des Zweiten Laterankonzils von 1139 (DH 718). Nach 1139 kehrt der Satz dann, nicht allzu häufig, in Lehrdokumenten wieder, die stets auf zugespitzte kirchengeschichtliche Situationen eingehen: 1184 in der Verurteilung der häretischen Laienbewegungen (DH 761), 1199 im Brief Papst *Innozenz'III.* an den Bischof *Hugo von Ferrara* (DH 769), 1208 in der Eidesformel für konvertierende Waldenser - einer Art Glaubensbekenntnis (DH 793f), 1267 in dem (auf dem Zweiten Konzil von Lyon wiederholten) Glaubensbekenntnis des oströmischen Kaisers *Michael Palaeologus* (DH 860 = NR 928), 1439 in dem (Unions-)Dekret für die Armenier (DH 1310f u. 1327 = NR 501 f u. 730) und schließlich 1547 auf dem Konzil von Trient im Dekret über die Sakramente im allgemeinen (7. Session), wo die Ehe ausdrücklich unter die sieben von Christus selbst eingesetzten Sakramente gezählt wird (DH 1601 = NR 506), wozu dann erst 1563, nach langen Verhandlungen, im Dekret über die Ehe (24. Session) eine knappe theologische Ausarbeitung nachgeliefert wird (DH 1797-1812, bes. 1800f = NR 731-746, bes. 734f) (vgl. *Jedin* III 141-161; IV/2 96-121). Seitdem sind die Trienter Texte der Hauptbeleg für unseren Glaubenssatz - was ist ihnen zu entnehmen?

a)Die Sakramentalität der Ehe ist nicht direkt Thema des Ehedekretes, sie wird vielmehr als definierte Glaubenswahrheit vorausgesetzt und mit größter Selbstverständlichkeit zur Lösung von *Folgeproblemen* ins Spiel gebracht.

b) Entscheidend ist stets die Frage, wann und wodurch „das Sakrament“ zustande kommt. Die Antwort ist stereotyp: durch den Ehekonsens in der Kirche, unter Getauften. Weil man sich seitens der Kirche darüber keine Verfügungsmacht zuerkennt, ist man zunehmend strenger in der Frage der Ehescheidung (unter verbaler Schonung der Orientalen und ihrer „milderen“ Praxis) und weitherzig gegenüber den „klandestinen“, d.h. heimlich und ohne Zeugen geschlossenen Ehen (die *Luther* wegen der fehlenden elterlichen Zustimmung für ungültig hielt¹). Das Problem, daß damit die Ehe als einziges unter den Sakramenten kein äußeres, zeremonielles Zeichen, keine gottesdienstliche Handlung hat, sondern notfalls in nicht-öffentlichen Akten besteht, ist in Trient genau empfunden worden und hat verschiedentlich zu dem Versuch geführt, den Priester als Spender des Sakramentes und damit die kirchliche *Trauung* als das Sakrament der Ehe hinzustellen - der Versuch ist regelmäßig gescheitert.

c) Unter solchen Prioritäten rückt die *Deutung* der Sakramentalität der Ehe ins zweite Glied. Sie hat den Charakter einer knappen Rekapitulation, die im Ergebnis zugunsten einer großen Offenheit der Lehre ausschlägt. Das Konzil erklärt: Christus, der Stifter (institutor) der Sakramente, hat durch sein Todesleiden die Gnade verdient, die die im Schöpferwillen Gottes begründete (Gen 2,23; Mk 10,9; Mt 19,6!) natürliche Liebe zwischen Mann und Frau vollendet und zu unauflösbarer Einheit festigt - was *Paulus* in Eph 5,25.32 „andeutet“ („innuit“). Durch diese Gnade Christi übertrifft die christlich gelebte Ehe - die Ehe unter der *lex evangelica* - die Ehen im Alten Bund. *Deshalb* ist sie mit Recht gemäß den früheren Konzilien und der kirchlichen Überlieferung unter die sieben Sakramente zu zählen. Im Gegensatz zu dieser Lehre befindet sich, wer behauptet, die Ehe als Sakrament sei „in der Kirche von Menschen erfunden“ worden (can. 1).

Das ist die bis heute entscheidende kirchenamtliche Lehre über die Ehe als Sakrament. Die *ganze* Lehre - ist man versucht zu sagen. Spätere, wiederum nicht sehr zahlreiche, lehramtliche Äußerungen greifen ohne wesentliche neue Elemente auf die Trienter Formulierungen zurück: die Ehe-Enzyklika *Leos XIII.* „*Arcanum*

divinae sapientiae“ von 1880 (DH 3142f = NR747), die Ehe-Enzyklika *Pius'XI.* „*Casti connubii*“ von 1930 (DH 3710-3714 = NR 756-760), die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965 (Nr. 48) und die Ehe-Enzyklika *Pauls VI.* „*Humanae vitae*“ (Nr. 8) (entsprechend *Gemeinsame Synode I* 428f) und im Apostolischen Schreiben „*Familiaris Consortio*“ Johannes Pauls II (Nr. 13; vgl. Nr. 49). Wie schon in Trient hat der Gedankengang jeweils die Struktur eines „Darüber-hinaus“-Argumentes: Die Ehe, von Gottes Schöpferweisheit begründet und als unauflösbare gewollt, hat Christus „darüber hinaus“ dadurch „zur Würde eines Sakramentes erhoben“, daß die Ehe unter Getauften auf die unlösbare Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche hinweist. Das einzige weiterführende Moment in diesen Texten ist der stärkere Akzent auf dem Ehevertrag und die nun gegen den Staat durchgehaltene Kompetenz der Kirche - worauf zurückzukommen ist (s. w. u. III.). Polemisch nehmen nur zwei Dokumente zu unserer Frage Stellung: der „*Syllabus*“ *Pius'IX.* von 1864 (DH 2965 f u. 2973) und das antimodernistische Dekret „*Lamentabili*“ *Pius'X.* von 1907 (DH 3451), wo historische Fragen nach der Einsetzung des Ehesakramentes durch Christus und sachliche Fragen nach der Identität von Ehevertrag und Sakrament für illegitim erklärt werden.

Blickt man von diesem Stand lehramtlicher Aussagen zurück in die Zeit vor Trient (vgl. *Schillebeeckx; Duss-von-Werdt; Ratzinger; Auer; O. H. Pesch; Lell* 1973) und beherzigt man gleichzeitig die Grundregel der Dogmeninterpretation, daß im Zweifelsfall der genaue Sinn und die Grenze lehramtlicher Texte von der jeweils abgewehrten Gegenposition her zu erschließen sind, dann zeigt sich zweierlei. Zum einen: Das erste christliche Jahrtausend hat unseren Glaubenssatz als solchen nicht gekannt. Und zum anderen: Seit er erstmals formuliert wurde, hat er bis zum Konzil von Trient (und bis heute) seine Stoßrichtung und damit seinen Sinn mehrfach verändert. Die ersten Texte zählen die Ehe unter die Sakramente, weil sie mit diesen zusammen von spiritualistischen Irrlehrern bekämpft wurde, die alle materielle und institutionelle Sichtbarkeit des Heils in der Kirche ablehnten. In den Unionstexten mit den Ostkirchen wird die - inzwischen selbstverständliche - Sakramentalität der Ehe eigens

erwähnt, weil deren Bejahung der Ausweis des vollen Bekenntnisses zur römischen Lehrtradition ist. In Trient endlich verteidigt man mit dem Stichwort „Sakrament“ die Heilsbewandnis und die kirchliche Einbindung der Ehe - was im 16. Jahrhundert innerkirchlich gegen die Reformation und in den Texten des 19. und 20. Jahrhunderts nach außen gegenüber dem Anspruch des Staates geltend gemacht wird. Der Satz von der Sakramentalität der Ehe dient also dazu, in Sachen Ehe zuerst die sittliche Erlaubtheit, dann die Integrität der Lehrtradition, dann die Gnadenhaftigkeit und schließlich die kirchliche Zuständigkeit zu unterstreichen. Oder anders: es geht zuerst um die Weltlichkeit, ja Fleischlichkeit der Ehe, dann um ihre Christlichkeit, Glaubensverbindlichkeit, schließlich ihre Kirchlichkeit. Die Sakramentalität der Ehe steht zuerst gegen spiritualistischen Dualismus, dann gegen antirömischen Separatismus, schließlich gegen antikirchlichen Säkularismus. Nur spärlich und erst spät gibt es Hinweise darauf, was denn Ehe als „Sakrament“ bedeute. Gemeinsamer Nenner in allen Aussagen über die Ehe ist ihre *Heiligkeit*, woraus dann je nach Gegenposition die entsprechenden Schlußfolgerungen gezogen werden.

Aus all dem ist ein erstes und einfaches Fazit zu ziehen: Der Glaubenssatz von der Ehe als Sakrament ist kein ursprünglicher, kein primärer Glaubenssatz - wie etwa der Glaubenssatz von Gott als Schöpfer oder von Jesus Christus als Sohn Gottes und Herr. Und ein Zweites: *Wenn* die Sakramentalität der Ehe Glaubenswahrheit ist, dann muß ihr *Sachgehalt* auch glaubbar und lebbar (gewesen) sein, ohne daß man sie als Satz formulierte. „Sakrament“ der Ehe bringt also abkürzend einen Sachverhalt zum Ausdruck, der unabhängig von diesem Wort gegeben ist, wenn Christen heiraten und in der Ehe leben. Wie hat sich diese „Abkürzung“ ergeben? Warum wurde sie nötig?

2. *Biblische, theologiegeschichtliche und liturgiegeschichtliche Hintergründe*

Der in Trient und seitdem in der Theologie so wichtige, ja entscheidende biblische Stützpunkt für die Sakramentalität der Ehe, nämlich Eph 5,25-32, (mit dem darin enthaltenen Rückgriff auf Gen 2,23f) wird in der Alten Kirche kaum als Aussage über die *Ehe*, vielmehr als Aussage über die *Kirche* gelesen. Selbst dualistisch gestimmte, vom höheren Rang der Ehelosigkeit durchdrungene Kirchenväter können die Ehe preisen: insofern sich in ihr die unauflösliche „Ehe“ Christi mit seiner „Braut“, der Kirche, abbildet. Die „Fleischlichkeit“ der Ehe tut dann theologisch gleichsam nicht mehr weh, denn wie von *aller* irdischen Wirklichkeit gesagt ist, daß „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7, 31), so heißt es von der Ehe: „Wenn sie von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern wie die Engel im Himmel sein“ (Mk 12,25). Die *Unauflösbarkeit* der Ehe dagegen kann nun Trägerin der ekklesiologischen Symbolik sein.

In der theologischen Betrachtung der *Ehe selbst* orientiert man sich denn auch nicht an Eph 5, sondern an den Jesusworten über das Scheidungsverbot - und in der Praxis an deren beginnender rechtlicher Fixierung in der Urkirche (vgl. *Fuchs* 89-91; *Lehmann* 1974, 280f; *Böckle* 1978,130-132). In genau diesem Zusammenhang taucht auch erstmalig - und natürlich nur bei lateinischen Kirchenvätern - das Wort „Sakrament“ auf. In seiner später „klassisch“ werdenden Lehre von den „drei Gütern der Ehe“ spricht *Augustinus* davon, daß für Christen zu den beiden Ehegütern der Nachkommenschaft (bonum proles) und der Treue (bonum fidei) ein drittes Gut hinzutritt: die „Heiligkeit des Sakramentes“ (sanctitas sacramenti²). Das besagt nach der ausdrücklichen Erklärung des Kirchenvaters, daß jemand, der seinen Ehepartner verlassen hat, keinen anderen heiraten darf vor dem Tod des ersten, weil das Eheband so unverlierbar sei wie Taufe und Weihe. Auf der Fluchtlinie dieses Textes liegt die spätere Lehre aber doch, sofern seit dem Mittelalter und gerade in Trient in Diskussion und Lehrentscheidung die Sakramentalität mit der Unauflösbarkeit der Ehe verknüpft ist, wenn auch in umgekehrter Richtung: Die Ehe ist nicht Sakrament, weil sie unauflösbar ist, sondern sie ist unauflösbar, weil sie Sakrament ist. Denn eine auflösbare Ehe ist ja nicht geeignet, das Verhältnis Christi zu seiner Kirche – den Inhalt der

Sakramentalität - darzustellen.

Augustins Theorie hätte freilich keine solche, ihren ursprünglichen Sinn umkehrende Wirkungsgeschichte haben können ohne einen anderen Faktor: die Entwicklung des kirchlichen Trauungsritus.

Jahrhundertlang hat sich die Kirche um die Eheschließungsform nicht gekümmert. Die hohen Maßstäbe der Christen in bezug auf die Ehe führen jedoch seit dem 4. Jahrhundert - vielleicht schon früher³ - zu einer kirchlichen Segnung der bereits geschlossenen Ehen. Diese Segnung war jedoch nicht verpflichtend, und der segnende Priester war oft nicht mehr als ein Gast bei der Hochzeitsfeier. Noch *Karl der Große* hat vergeblich angeordnet, die Priester sollten feststellen, ob und welche Ehehindernisse einer Eheschließung im Wege stünden: Die Priester konnten von Amts wegen gar nicht wissen, wer verheiratet war, weil niemand (außer den niederen Klerikern) verpflichtet war, seine Ehe im Rahmen der „Brautmesse“ einsegnen zu lassen.

Seit der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends wuchs der Kirche allmählich die Jurisdiktion über den Eheabschluß zu. Ursache waren vor allem der Zusammenbruch staatlicher Autorität und Verwaltung nach dem Untergang Westroms und die nachfolgenden wirren Zeiten. Als die fränkischen und germanischen Königreiche und schließlich wieder ein „römisches“ Kaiserreich entstanden, war die Kirche hinsichtlich der Jurisdiktion über die Ehe bereits im Besitzstand. Eines der wichtigsten Motive bei der sich nun ausbildenden kirchlichen Eheschließungsform war die Sicherung der Freiheit der Partnerwahl, die nicht zuletzt der Unsitte der Frauenentführungen entgegenwirken sollte - ein Motiv, das sich erst in der „bürgerlichen“ Ehe des 19. und 20. Jahrhunderts auch gesellschaftlich voll durchgesetzt hat. Nach hergebrachtem römischem Recht, wonach „der Konsens die Ehe bewirkt“ (*consensus facit nuptias*), war diese Freiheit der Partnerwahl selbstverständlich. Nach germanischem Recht nicht, denn in der Normalform der germanischen Eheschließung, der sogenannten Mundtehe, bestimmten die Eltern den Ehepartner und handelten mit dessen Eltern alles übrige aus.

Ehe war eine Art Eigentumswechsel. Am Ende „übergab“ der Brautvater dem Bräutigam die Braut und diese damit in dessen Familie. Nur in einer Nebenform bestand Freiheit der Partnerwahl: in der sogenannten Friedelehe, bei Brautleuten ohne Eigentum. Die kirchliche Eheschließungsform hat also die Nebenform zur Regelform gemacht und dabei äußerlich noch an die germanische Normalform angeknüpft: Der Priester übernimmt die Funktion des Brautvaters als des „Mundtwaltes“. Die Bedingungen, unter denen die Kirche die Eheschließung in ihre Regie übernahm, erklären zugleich deren Grundelemente: die öffentliche Konsenserfragung („in facie ecclesiae“ = vor der Kirchentür), das unter Zeugen gegebene Jawort, die priesterliche Einsegnung. Die Formen sind im einzelnen sehr vielfältig - noch zur Zeit des Trienter Konzils -, doch bekommt das römische Formular bald einen dominierenden Einfluß. Im 12. Jahrhundert begegnet uns zum erstenmal ein Trauungsformular, das weitgehend dem noch heute gebräuchlichen gleicht. Wir befinden uns ganz in der Nähe jenes Datums, wo erstmalig die Ehe in einem offiziellen kirchlichen Dokument zu den „Sakramenten“ gezählt wird.

Der Zusammenhang ist unverkennbar: Der kirchliche Trauungsritus hat es selbstverständlich gemacht, die Ehe unter den Punkten aufzuzählen, die gegenüber einer spiritualistischen Bestreitung alles Institutionellen in der Kirche besonders zu verteidigen waren. Andererseits aber war nach - fast - einhelliger Überzeugung nicht die Trauung das Sakrament, sondern die Ehe. War diese aber immerhin Sakrament, so mußte man die Wesensstruktur des Sakramentes in ihr aufsuchen. So beginnt mit diesem Zusammentreffen von Trauungsliturgie und antispiritualistischer Defensive die *theologische* Reflexion auf die Sakramentalität der Ehe. Deren nicht wenig verwirrender Gang ist inzwischen in gründlichen Untersuchungen nachgezeichnet worden (siehe Literaturverzeichnis). Besondere Quelle der Verwirrung sind die unterschiedliche Betrachtungsweise bei Kanonisten und Theologen (begründet das Ja-Wort oder der erste Ehevollzug die unauflösliche Ehe? Vgl. *Duss-von-Werdt* 425, 429; *Schneider* 286) und die bis zum 13. Jahrhundert anhaltende Unschärfe des Sakramentsbegriffes überhaupt. Orientierungspunkt

war das durch Augustinus vorgegebene Sprachmuster, welches „Sakrament“ und „Unauflösbarkeit“ verknüpfte. An dieser Stelle tritt Eph 5 in die Reflexion ein: Die gnadenhafte Verbindung zwischen Christus und der Kirche, in die die verheirateten Christen hineingenommen sind, ist die sakramentale Gnade, ihr Zeichen der unauflösbare Konsens. Indem Christus diesen wiederherstellte und ihn durch seine Gnade lebbar machte, ist er der „institutor“ des Ehesakramentes. Dieses selbst - bei Augustinus noch eine Art „Versieg- lung“ des ehelichen Treubundes (man denke an die Grundbedeutung von sacramentum = Fahneneid!)- ist nun ein Heilszeichen Christi in der Kirche, das im Rahmen des kirchlichen Trauungsritus von den Eheleuten vollzogen wird.

Wie sich eine solche, die Entwicklung eines Jahrtausends sammelnde und zu verarbeiten bemühte theologische Reflexion anhört, sei an zwei klassischen und wirkungsgeschichtlich wichtigen Repräsentanten des Lehrstücks vorgeführt. Für *Petrus Lombardus* steht in seinen um 1150 geschriebenen „Sentenzen“ bereits fest, daß die Ehe ein Sakrament ist - seine Lehre von der Ehe setzt mit dieser Feststellung ein. Er fährt dann fort: „Da also die Ehe ein Sakrament ist, ist sie auch ein heiliges Zeichen, und zwar [Zeichen] einer heiligen Sache, nämlich der Verbindung Christi und der Kirche, wie der Apostel sagt [folgt Zitat Eph 5,31f]. Wie nämlich unter den Gatten die Verbindung im Einklang der Seelen und in der Vereinigung der Leiber besteht, so ist die Kirche Christus durch Wille und Natur verbunden, wodurch sie dasselbe will wie er, und [umgekehrt] nahm er seine Gestalt von der Natur des Menschen. Die Gattin ist also dem Gatten geistig und leiblich verbunden, d. h. in der Liebe und in der Gleichgestaltung der Natur. Dieser doppelten Verbindung Bild findet sich in der Ehe. Der Einklang der Gatten bezeichnet die geistige Verbindung Christi und der Kirche, die durch die Liebe geschieht. Die Vereinigung der Geschlechter bezeichnet jene Verbindung, die durch die Gleichgestaltung der Natur geschieht.“⁴

Thomas von Aquin macht sich Gedanken darüber, wann die Ehe als Sakrament eingesetzt worden sei: „Die Natur neigt zur Ehe, indem sie dabei ein Gut anstrebt, das aber verschieden ist gemäß den verschiedenen [geschichtlichen] Ständen der Menschen. Daher

mußte jenes Gut auf verschiedene Weise in den verschiedenen Ständen der Menschen gestiftet werden. Sofern also [die Ehe] auf die Zeugung von Nachkommenschaft hingeordnet ist, die auch notwendig war, als es die Sünde noch nicht gab, wurde sie vor der Sünde gestiftet.

Sofern sie aber ein Heilmittel gegen die Wunde der Sünde gewährt, wurde sie nach der Sünde zur Zeit des natürlichen Gesetzes gestiftet. Im Hinblick auf die Bestimmung der Personen fand ihre Einsetzung im Gesetz des Mose statt. Sofern sie aber das Geheimnis der Verbindung Christi und der Kirche vergegenwärtigt, hat sie ihre Einsetzung im Neuen Gesetz, und in diesem Sinne ist sie ein Sakrament des Neuen Gesetzes. Was aber die anderen Vorteile betrifft, die sich aus der Ehe ergeben, wie zum Beispiel Freundschaft und gegenseitige Hilfe, die sich die Gatten leisten, hat sie ihre Einsetzung im bürgerlichen Gesetz.“⁵

Die erreichte Position gestattet gleichzeitig, die überlieferte Abwertung der Ehe gegenüber der Ehelosigkeit voll durchzuhalten. An dieser Abwertung der Ehe wegen deren „fleischlicher“ Bindung können keine Zweifel aufkommen - man lese die gleichzeitige Theologie des Mönchtums als des besten Christenstandes, etwa bei *Bernhard von Clairvaux*⁶, oder man lese, was der schon genannte *Petrus Lombardus* darüber sagt, aus welchen Gründen der eheliche Akt „entschuldbar“ sei⁷. Aber *unter dem Aspekt der sakramentalen Unauflöslichkeit* verliert die fleischliche Liebe in der Ehe ihren Stachel und kann zum sakramentalen Zeichen werden, während sie in sich selbst minderwertig bleibt.

Der klassische Text Eph 5 hat freilich mitgeholfen, auch hier langfristig Wandel zu schaffen. Er zeigte nicht nur die Ehe als Gnadenwirklichkeit durch den Hinweis auf Christus und die Kirche und verhalf so nicht nur zur Interpretation ihrer Sakramentalität, der Text konnte durch den betonten Rückgriff auf Gen 2,23 auf die Dauer auch eine Abwertung der irdisch-fleischlichen Wirklichkeit der Ehe nicht dulden. So ist in Trient davon auch nichts mehr zu spüren - trotz der Höherbewertung der Ehelosigkeit in can. 10 des Ehedekretes (DH 1810 = NR 744), der eigenartigerweise keine Entsprechung in der vorausgehenden theologischen Darlegung hat.

Das Ergebnis einer tausendjährigen Reflexion über die Ehe als Sakrament ist also nicht weniger und nicht mehr als dies: In der Ehe wird den Glaubenden durch die Gnade Christi - „auf evangelisch“ ausgedrückt: durch Gottes Verheißung um Christi willen - die Chance neu eröffnet, nach Gottes Geschenk und Willen zu erfüllender Gemeinschaft zusammenzuwachsen. In dieser Gemeinschaft wird im Kleinen jenes Heilsgeheimnis sichtbar und wirksam, das im Großen Christus und die Kirche verbindet.

3. Die Ehe als Sakrament in der heutigen Theologie

Die Offenheit dieser lehramtlichen Position für weitere theologische Überlegungen ist seit langem erkannt. Ein Beweis für diese Offenheit liegt in der Vielzahl von neuen theologischen Interpretationen der Sakramentalität der Ehe, die wir hier nur grob typisierend skizzieren können.

Zunächst: Die Frage der neutestamentlichen Begründung einer „Einsetzung“ oder Stiftung des Ehesakramentes durch Jesus ist in der heutigen katholischen Theologie im wesentlichen ausgestanden. *Luther* mokiert sich in seiner frühreformatorischen Abhandlung über die Sakramente „De captivitate babylonica Ecclesiae“ (Von dem babylonischen Gefängnis der Kirche) darüber, daß „schläfrige und unsorgfältige Leser“ aus dem lateinischen Text von Eph 5, 32: „Sacramentum hoc magnum est...“ geschlossen hätten, das Neue Testament bezeuge damit selbst die Ehe als Sakrament - was *Luther* dann mühelos philologisch-exegetisch ad absurdum führen kann, denn „sacramentum“ heißt hier „Geheimnis“ (mysterion)⁸. Großen Theologen der Tradition ist dieses Fehlargument allerdings nicht unterlaufen - wie die oben zitierten Texte aus *Petrus Lombardus* und *Thomas* zeigen. In Trient wurde ein dahingehender Textvorschlag wieder gestrichen und durch das vorsichtige „Paulus *deutet an...*“ ersetzt (s. o. S. 2). Die Schuldogmatik der älteren Handbücher allerdings hielt es mit Rücksicht auf die Trienter Lehre (*alle* sieben Sakramente sind von Christus eingesetzt!) doch für nötig, einen Stiftungs-

akt Christi in bezug auf das Ehesakrament zu *postulieren*, und zwar mittels des sogenannten „Präskriptionsbeweises“: Es kann kein Beweis nach Ort, Zeit und Anlaß erbracht werden, daß die *Apostel* die Ehe als Sakrament eingesetzt hätten; da aber als Glaubenssatz feststeht, daß die Ehe ein Sakrament ist, muß geschlossen werden, daß Christus die Ehe als Sakrament gestiftet hat, wenn uns auch Einzelheiten historisch nicht mehr greifbar sind (vgl. *Diekamp/Jüssen* III § 69).

Den Schritt über solche Konstruktionen hinaus machte folgende Einsicht möglich: Schon immer hat gegenüber der Lehre des Trienter Konzils die These als unbedenklich gegolten, daß Christus ein Sakrament nur grundsätzlich eingesetzt haben könne („institutio in genere“), während die nähere Ausgestaltung der Kirche überlassen blieb. Dann ist aber der Unterschied zu der jüngeren, historisch glaubwürdigeren und theologisch sachgemäßerer These verschwindend gering, wonach die Sakramente - zumindest einige von ihnen - von der Kirche und im Zuge ihrer Ausgestaltung eingeführt worden sind, und zwar als qualifizierte Hochform, in der sie ihr Wesen und ihren Auftrag an dem Menschen vollzieht, der ihr begegnet (vgl. exemplarisch: *Rahner* 1960).

Sind mit dieser Auffassung auch noch längst nicht alle Probleme einer biblischen und theologischen Begründung der Sakramente gelöst, so ist sie doch für das Gespräch mit der evangelischen Kirche und Theologie von großer Bedeutung. So wird denn in den jüngeren Äußerungen zur Sakramentalität der Ehe stets zu Beginn mehr oder weniger ausführlich betont: Es bedarf keines ausdrücklichen Stiftungswortes Jesu, um die Sakramentalität der Ehe zu sichern und zu verstehen. Die Einsetzung der Ehe erfolgt nicht durch ein historisches Einsetzungswort Jesu, vielmehr ist die Rede von einer „Einsetzung“ des Ehesakramentes eine „Folgerung“ aus der verwandelnden Macht des Erlösungswerkes. „Die Frage nach der Einsetzung des Sakramentes durch Christus muß in der Natur des Sakramentes selbst den gültigen Ausgangspunkt für die Antwort suchen“ (*Auer* 235; vgl. *Schneider* 282f).

Der in der Sache selbst gelegene Ausgangspunkt ist nun die Beziehung zwischen Ehe und Kirche, oder besser: die Abbildlichkeit der Ehe in bezug auf das Verhältnis Christus-Kirche. Denn diese ist der rote Faden, seit im Anschluß an Eph 5 die Sakramentalität der Ehe theologisch und lehramtlich reflektiert wird. Darin ist daher immer eine ekklesiologische These impliziert und damit ein bestimmtes Kirchenverständnis - und genaugenommen heftet sich daran auch die kontroverstheologische Debatte. Wenn wir also die modernen Antworten zur Sakramentalität der Ehe typisieren wollen, gehen wir am günstigsten von der Eigenart des jeweiligen Grundverständnisses von der Kirche aus. So ergibt sich der folgende Durchblick - der natürlich vereinfachen muß und Nuancen zu übergehen gezwungen ist.

a) Das institutionell-ekklesiologische Verständnis⁹

Hier geht man vom gegebenen traditionellen Sakramentsbegriff aus und stellt fest, daß die Ehe als Realsymbol für die heilsbedeutsame Verbindung zwischen Christus und der Kirche die Wesensmerkmale eines Sakramentes erfüllt. Entscheidend ist nun, daß sowohl die Kirche mit Amtsvollmacht und Kirchenrecht als auch die Ehe als Institutionen gefaßt sind. Nicht die menschliche Beziehung der Partner ist Gegenstand der theologischen Reflexion - sie zu betreuen ist ausdrücklich dem Staat überantwortet! -, sondern nur der Ehevertrag sowie dessen Besiegelung im Ehevollzug. Auf der gleichen institutionellen Linie versteht man die Unauflösbarkeit der Ehe: als *ontologische*, und darum konkret als *rechtliche* Unmöglichkeit, weil ja auch die Verbindung von Christus und Kirche, deren Abbild die Ehe ist, nicht aufgelöst werden kann. Der symbolische Hinweis der Ehe auf das unlösbare Verhältnis Christi zur Kirche ist also nicht nur, wie im Epheserbrief und noch bei *Augustinus*, ein motivierender, auf die ethischen Konsequenzen abzielender Vergleich, sondern eine ontologische Realität. Die Ableitung einer universalen und exklusiven Kompetenz des kirchlichen Amtes für die gesamte sakramentale, und das heißt: institutionelle Dimension der Ehe ist dann einerseits zwingend, andererseits beleuchtet sie noch einmal die Eigenart dieses Verständnisses von der Ehe als Sakrament.

Was in der kompromißlosen, ja harten Sprache der älteren katholischen Schuldogmatik zur Sache gesagt ist, wird ebenso, nur verbindlicher und höflicher formuliert, auch in neueren Darlegungen zum Thema festgehalten¹⁰. Gewiß wird nicht mehr nur sozusagen im dogmatischen „Regelkreis“ argumentiert, vielmehr kommt auch die fundamentaltheologische Problematik des Sakramentsbegriffes deutlicher zur Sprache. Am Grundverständnis ändert sich aber nichts. Kirche und Ehe sind - trotz der „weicheren“ Terminologie - Institutionen im Verhältnis von Urbild und gestiftetem Abbild.

b) Das heilsgeschichtlich-ekklesiologische Verständnis¹¹

Dieses ergibt sich nicht unmittelbar aus Einwänden gegen die zuvor skizzierte Position. Aber das „heilsgeschichtliche“ Denken steht in der Theologie gegen eine statische, neuscholastische Denkweise, welche die Botschaft des Glaubens in eine Liste zeitloser Lehrsätze zu verwandeln suchte. Doch der Glaube richtet sich nicht primär auf Lehren und Sätze, sondern auf geschichtliche Ereignisse und deren Bedeutung. In diesen Ereignissen hat Gott zum Heil des Menschen gehandelt und der von diesem angezettelten Unheilsgeschichte entgegengewirkt. Die Heilsgeschichte Gottes beginnt mit der Schöpfung und führt über den Alten Bund zu Jesus Christus, der das erst verborgene, dann offenbare Zentrum dieser Geschichte ist. Ihn verkündigt und repräsentiert die Kirche als letzte geschichtliche Epoche vor der Vollendung aller Dinge. „Sakramente“ hat es in jeder Epoche dieser Geschichte gegeben - darin greift die „heilsgeschichtliche Schule“ auf die Kirchenväter und auf die Theologen des Mittelalters zurück. Die neutestamentlich-kirchlichen Sakramente unterscheiden sich von den früheren Sakramenten dadurch, daß sie auf Höhepunkt und Mitte der Heilsgeschichte zurück- und nicht vorausweisen und daß sie die Heilsgabe Gottes nicht nur versinnbildeln und ankündigen, sondern „instrumental“ mitteilen. In diesem Denkraum erscheinen die Aussagen über die Ehe in Eph 5 als geradezu klassischer Beleg für den heilsgeschichtlich abgestuften Einbezug einer menschlichen Realität in das geschichtliche Heilshandeln Gottes. Gen 2,23 charakterisiert die Ehe als Schöpfungsgabe Gottes,

die Propheten interpretieren ihre alttestamentliche Sinnbildlichkeit: die „Ehe“ Gottes mit Israel, und Eph 5 stellt die neue, christologisch gefüllte, also sakramentale Symbolik klar.

Dieser Grundgedanke wird von den Vertretern des heilsgeschichtlichen Eheverständnisses vielfältig variiert. Nach Auer wird im Alten Testament der Gottesbund von der Ehe her erhellt (Hos 2,18-25), in Eph 5 wird umgekehrt vom Bund zwischen Christus und der Kirche her die Ehe gedeutet. Nach *Schulte* ereignet sich das eine Mysterium (Eph 1!) - geschichtlich geformt und verformt - in den kirchlichen mysteria, den Sakramenten. Die Ehe zählt dazu aufgrund der aus 1 Kor 6-7 zu folgernden wesenhaften Christusbezogenheit menschlicher Leiblichkeit. Nach *Ratzinger* macht Jesus den Auftrag des Ursprungs zur Möglichkeit des Glaubens jetzt, worin sich die Grundstruktur seiner Botschaft überhaupt wiederholt. Für Eph 5 ist typisch, daß die Ehe als Zentrum der Schöpfungsordnung zugleich die für das Alte und Neue Testament konstitutive Einheit von Schöpfung und Bund konkret werden läßt. Das Schöpfungsgeheimnis wird zum christologischen Bundesgeheimnis. (Ähnlich auch *Schneider*; vgl. auch *Kasper* 1977.)

Im Unterschied zu der zuerst skizzierten Deutung haftet der ekklesiologische Aspekt hier nicht an einer statischen Gegebenheit „Kirche“, vielmehr ist er aufgenommen in eine streng theozentrisch-heilsgeschichtliche Deutung. Was hier „Kirche“ ist, deren Verhältnis zu Christus die Ehe abbilden soll, ist nur verständlich im Blick auf den Fortgang der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. Von daher ist einerseits deutlich: die Ehe selbst - nicht ihr kirchlicher Abschluß - ist das Bundeszeichen. Und zwar, wie *Ratzinger* eigens vermerkt, durch ihre nicht-sakrale Weltlichkeit: Im Christentum gibt es keinen *hieros gamos* (heilige Hochzeit), der in sich selbst eine Heilswirklichkeit wäre, statt auf sie hinzuweisen. Andererseits ergibt sich von diesem heilsgeschichtlichen Eheverständnis aus noch kein Ausgangspunkt für eine kritische Betrachtung gewachsener kirchlich-institutioneller Strukturen in Sachen Ehe. Diese *können zwar* sicher anders sein, als sie sind, aber das heilsgeschichtliche Ver-

ständnis gibt keine Argumentationsbasis dafür, daß sie anders sein *sollten* oder *müßten* (bezeichnend *Auer* 237).

c) Das anthropologisch-ekklesiologische Verständnis¹²

Diese Deutung setzt an beim Menschen als dem Wesen, das fähig ist, sich selbst zu überschreiten, genauer: sich selbst dadurch zu gewinnen, daß es sich in der Liebe verliert. Die Erscheinungsform vorbehaltloser menschlicher Liebe aber ist die Ehe. Im voraus zu einer christlich-theologischen Betrachtung ist die in öffentlicher, rechtlicher Form vor der Gesellschaft geschlossene Ehe ein lebendiges Zeichen dafür, daß es dem Menschen wesentlich ist, sich selbst in der Liebe zu überschreiten. Wie die Ehe auf diese Weise ein Zeichen des *Menschen* ist, so ist sie zugleich - auch das noch im voraus zur Betrachtungsweise des Glaubens - ein Zeichen *Gottes*. Denn alle menschliche Liebe ist immer zumindest indirekte Gotteserfahrung, weil die Liebenden stillschweigend von der Voraussetzung ausgehen, daß sie sich getrost verlieren können, weil eine Macht, die größer ist als sie selbst, sie trägt und bewahrt.

Das kann allerdings erst der ausdrückliche Gottesglaube voll und ganz erfassen. An dieser Stelle tritt die Ehe in Beziehung zur Kirche. Denn die Kirche ist dazu da, durch ihre Verkündigung und durch ihre ganze Existenz die Liebe und Treue Gottes zur Welt und zu den Menschen zu bezeugen, sie gleichsam sichtbar zu machen, sie zu „repräsentieren“. Denn in ihr geht die Selbstkundgabe der Liebe und Treue Gottes geschichtlich weiter, die in Person, Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi unüberbietbar erschienen ist. Die Kirche ist so im großen und universalen Ausmaß, was die gläubig gelebte Ehe im Kleinen ist: greifbares, sichtbares Zeichen der unverbrüchlichen Zuwendung Gottes zum Menschen. Die Ehe ist einer jener heilsbedeutsamen Kristallisationspunkte, an denen das ganze Wesen, die ganze Sendung, das ganze Wort der Kirche als der geschichtlichen Präsenz Gottes in Jesus Christus zu Ausdruck und Auswirkung kommen. In genau diesem Sinne darf und muß die Ehe Sakrament genannt werden.

Im Vergleich zu den bisherigen Deutungen fällt auf, daß der Gedankengang gleichsam auf den Kopf gestellt wird. Hier geht man weder von einem festen Sakramentsbegriff noch von bestimmten kirchenamtlichen Texten, noch von Strukturen der Heilsgeschichte und ihrem in der Existenz der Kirche erreichten letzten Stadium aus, um von da aus die Ehe zu beurteilen und ihre Sakramentalität festzustellen. Man geht von der Ehe aus, wie sie sich, noch ganz ohne Blick des Glaubens, der menschlichen Erfahrung darstellt. Erst am Ende des Gedankenganges kommt man dahin, eine Beziehung zur Kirche, zur geschichtlichen Offenbarung und letztlich zu den kirchlichen Sakramenten zu entdecken und so die Kennzeichnung der Ehe als Sakrament zu rechtfertigen. Nun freilich muß gesorgt werden, daß diese menschliche Ehe, gläubig gelebt, auch tatsächlich in der Kirche ihre sinnbildliche, ihre abbildliche Bedeutung so verwirklichen *kann*, wie sie es soll. Kirchenordnung muß dem dienen. So finden sich denn in den Äußerungen der Vertreter dieses Verständnisses am Schluß folgerichtig zumeist Anregungen für die Reform der kirchlichen Ehe-seelsorge und des kirchlichen Eherechts.

d) Das ethisch-ekklesiologische Verständnis¹³

Diese Deutung beruht auf der vorhergehenden, setzt aber noch einmal ein beim Stichwort „Liebe“ und „Selbstüberschreitung“. Was dazu gesagt wurde, gilt ja grundsätzlich für *alle* menschliche Liebe und Gemeinschaft. Die Ehe ist also *eine mögliche*, nicht *die* Repräsentation der Kirche, ihrer Sendung, ihres Verhältnisses zu Christus. Wenn außerdem nicht Institution, Vertrag oder gar Sexualität als solche die Kirche repräsentieren, sondern Glaube, Hoffnung und Liebe, dann ist die Gültigkeit der Ehe, also der rechtskräftige Vertrag (gleichviel ob zivilrechtlich oder kirchlich geschlossen), davon unberührt. Mit anderen Worten: Die Ehe ist nicht erst dann Ehe, wenn sie sakramental ist. Vielmehr umgekehrt: Die Ehe ist sakramental, wenn sie im Glauben gelebt wird. Ehe als Sakrament ist an ein spezifisch christliches Verhalten gebunden. Im Gegenzug zögert man denn auch nicht, die Kirche, die sich in der Ehe darstellt, nur dann und in dem Maße Kirche zu nennen, als sie Glaube, Hoffnung und Liebe

nicht schuldhaft preisgibt. Und daß dies nicht möglich sein soll, kann man höchstens im Blick auf die Verheißung des Heiligen Geistes grundsätzlich und im allgemeinen sagen, die konkrete Kirche aber kann durchaus vor ihrer Sendung, ihr Verhältnis zu Christus in Glaube, Hoffnung und Liebe exemplarisch vorzuleben, versagen. Die radikale Folgerung aus diesem Grundgedanken, die Sakramentalität an gelingendes oder versagendes Ethos zu binden, lautet: Die Sakramentalität der Ehe ist deren Innengeheimnis, das nur im Maße eines wahrhaft christlichen Lebens zutage tritt. Aber dieses Innengeheimnis ist weder empirisch konstatierbar noch theoretisch objektivierbar. Die Konsequenzen im Hinblick auf ein kirchliches Eherecht sind leicht abzusehen.

Dieser Einblick in die Deutung der Ehe als Sakrament in der gegenwärtigen katholischen Theologie verbirgt, noch einmal sei es gesagt, eine unendlich nuancenreiche Reflexion und viele fließende Übergänge, vor allem zwischen dem heilsgeschichtlichen und dem anthropologischen Ansatz. So viel allerdings dürfte hier schon deutlich sein: Wenn die moderne Theologie mit Recht und sogar ohne Widerspruch zu eindeutig formuliertem Dogma die Sakramentalität der Ehe nicht *nur* auf der Linie der institutionell-ekklesiologischen Deutung zu verstehen gehalten ist, dann ist schlechterdings nicht zu sehen, wie das Stichwort „Sakrament“ irgendein theologisches Präjudiz schafft für ein rückhaltlos unbefangenes Gespräch mit den Humanwissenschaften über die Ehe.

II. Spiritualität der Ehe

1. Glaube

Fortschreitend hat sich die gegenwärtige katholische Theologie von den Belastungen und aus den Verengungen der traditionellen Ehe-theologie gelöst und deren nie verratenen eigentlichen Kern deutlicher denn je zum Leuchten gebracht. Geschwunden sind die leibfeindlichen Tendenzen, die zeitweilig durch die Theologie des Ehesakramentes zementiert schienen. An ihre Stelle ist die Besin-

nung auf Gottes Schöpfung, auf Geschlechtsgemeinschaft als Gottes Gabe getreten. Nicht die *Unauflösbarkeit* der als solcher minderwertigen leiblichen Verbindung ist Trägerin der Sakramentalität, sondern diese Verbindung selber in ihrem ganzheitlichen menschlichen Kontext, der „Bund“. Eben dieser Ansatz bringt auch den Gedankengang aus Eph 5,25-32, zu voller Leuchtkraft und befreit sein Verständnis sowohl von Abstraktion wie von weltferner Mystik. Dadurch aber wird es möglich, wieder zu unterscheiden zwischen der Ehe als „vertraglicher“ Institution und als menschlicher Realität - mit Folgen für eine mögliche und zu fordernde größere Offenheit des Eherechtes, von der noch die Rede sein muß. Und schließlich ist deutlich geworden, wie sehr die christlich und sakramental gelebte Ehe Glaubensrealität ist und außerhalb des Glaubens - etwa und besonders hinsichtlich ihrer Unauflösbarkeit - geradezu unvernünftig erscheinen muß.

Am Stichwort „Glaube“ ist nun noch einmal anzuknüpfen (vgl. O. H. Pesch 1-7). Wenn es *einen* Grund gibt, mit den bisher skizzierten Deutungen der Sakramentalität der Ehe noch immer unzufrieden zu sein, dann den, daß der Abschied von Abstraktionen und Idealisierungen immer noch nicht ganz geglückt zu sein scheint, selbst nicht bei der gewissermaßen „realistischsten“ Position, der ethisch-ekklesiologischen Deutung. Welches Brautpaar wird in der Absicht vor den Traualtar treten, ein „Zeichen zu setzen“, gleichviel ob für die Institution Kirche, für den Bund zwischen Gott und Menschheit, für die Kirche als geschichtliche Repräsentation der Liebe Gottes? Wollen sie nicht vielmehr einfach beisammen bleiben, eine Familie gründen - in der Hoffnung, daß ihnen Gottes Kraft auch dann nicht fehlen wird, wenn die Krisen und Enttäuschungen kommen; wenn oftmals an die Stelle der „Liebe“ nur dasgeduldige gegenseitige Ertragen tritt? Und ist die Kirche, die da in ihrem Verhältnis zu Christus „bezeichnet“ wird, so voll von einer Liebe, die Gottes Liebe durchscheinen läßt? Ist sie nicht im Gegenteil oft voll von Lieblosigkeit, Unversöhnlichkeit, Gruppenkämpfen, Machtgeizismus?

An dieser Stelle geht die theologische Deutung der Sakramentalität der Ehe über in die Frage nach einer Spiritualität der Ehe, nach ihrer gläubigen Lebensform. Die Ehe ist keine gottesdienstliche, symbolische Handlung, sondern das gemeinsame Leben selbst. Dieses aber findet, fern den großen Worten der Theologie, auf dem Erdboden statt. Für die christlich gelebte Ehe kommt es daher darauf an, mit allen Konsequenzen die jeglicher Vernunft widerstreitende Wahrheit zu leben, daß es in der Kraft Gottes die Möglichkeit unverbrüchlicher Liebe gibt (Böckle 1978, 123-130). Daß Liebe also treu sein kann bis zum Tod. Daß Menschen sich gerade dann ganz gewinnen, wenn sie sich vorbehaltlos, die Brücken abgebrochen hinter sich, die Hintertüren geschlossen, zu verlieren wagen. Ein daraufhin zugespitzter Glaube an die heilvolle Nähe Gottes, der in die Tiefe der Person dringt und schließlich auch die Spontanreaktionen prägen kann - das ist das Unverwechselbare *christlich* gelebter Ehe.

Aber auch das könnte noch zu idealistisch klingen. Gottes liebende Nähe ist jedoch immer auch vergebende Nähe. Christliche Eheleute wissen daher, daß es keinen *zwangsläufigen* Mechanismus von Versagen, Abwendung, Trennung, Bruch gibt. Wo Gott den Menschen annimmt, wie er ist, können auch Menschen einander annehmen, wie sie sind, und nicht, wie sie sich von einander ein Bild gemacht haben. Sie brauchen auch das Zurückbleiben hinter den Idealen, die Traurigkeit des glanzlosen Alltags, das Auskühlen emotionaler Bindungen nicht wie eine Katastrophe zu fürchten, weil sie um einen anderen Grund ihres Zusammenhaltes wissen, der dennoch ihre Ehe noch lange nicht zur „Vernunft Ehe“ macht. Vergebungsbereite Illusionslosigkeit ist „typisch“ für christlich gelebte Ehe. In diese Illusionslosigkeit ist auch der Glaube selbst noch einbezogen, seine eigene Unsicherheit und Schwäche, seine Anfälligkeit für „vernünftige“, aber glaubenslose Parolen, seine mangelnde Kraft, das Leben wirklich durchzuprägen. Gott hat die Verheißung seiner Vergebung auch noch dem verschlissenen Glauben des Alltags zugesagt. In der Erfahrung seiner eigenen Schwäche ergreift der Glaube, der die Ehe *mit* all ihren Konflikten als Geschenk Gottes erfährt, gleichsam noch einmal nach der vergebenden Liebe Gottes, von der allein er ohnehin lebt.

Dies alles weist nun noch einmal zurück auf die Ehe als Sakrament. Während die anderen Sakramente Glaubenszeichen sind, sofern sie als klare Symbole auf die reine Struktur des Glaubens und seiner Sache verweisen, nämlich auf die Nähe Gottes, ist die Ehe gerade dadurch öffentliches Glaubenszeichen in der Kirche, daß sie auch auf die Gebrochenheit und Unzulänglichkeit aller irdischen Existenz vor Gott hinweist und eben darin - jenseits allen vernünftigen Kalkulierens - die heilende Nähe Gottes bekennt. So erst wird der volle Gehalt von Eph 5,25-32 Wirklichkeit. Die Hingabe Jesu für die Kirche, von der dort die Rede ist, ist der Tod am Kreuz - für die *Sünder*. Die Kirche hat Makeln und Runzeln - die Christus abwaschen muß. Wer theologisch diesen dunklen Grundton des Textes ausblendet, bringt die Theologie der Ehe in die ständige Gefahr des Kitsches. Denn die Ehe, so ist man versucht zu sagen, ist das Sakrament der irdischen Wirklichkeit - und die ist selten „ideal“. Wollte man auch für diese Akzentuierung der Sakramentalität der Ehe eine begriffliche Kennzeichnung suchen, so könnte man von einem existentiell-ekkesiologischen Verständnis von der Ehe als Sakrament sprechen.

2. Humanität

Die Glaubensrealität, die man mit „Sakramentalität“ der Ehe bezeichnet, wurde stets entdeckt und reflektiert in einem Zusammenhang, in dem es galt, die Menschlichkeit des Menschen zu schützen, und die Kirche hat sich in ihrer Theologie der Ehe - nicht immer in der Praxis des Eherechts und der Eheseelsorge - für diejenigen eingesetzt, die schutzbedürftig waren, und das verteidigt, was Verteidigung benötigte. So hat sie - auf den Spuren Jesu - zunächst die menschliche Möglichkeit der Treue verteidigt, gegen heidnische (und jüdische) „Erleichterungen“. Dann hat sie, gegen germanisches Recht, die Frau aus dem Status des Eigentums befreit und die rechtlich uninteressante, darum zur freien Partnerwahl berechnete Ehe der Besitzlosen zur Normalform gemacht. Sie hat danach die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft, gegen spiritualistische Sekten und langfristig auch gegen leibfeindliche Tendenzen in ihr selbst, vor aller

Verteufelung geschützt. Sie hat die Freiheit der Eheschließung auch gegen die Bevormundung durch die Eltern gesichert im Widerstand gegen die Reformatoren, und die Diskussionen um all die Rechtsunsicherheiten, die aus einer solchen Haltung folgten, hat sie nicht gescheut. Seit der Aufklärung hat sie die Ehe durch ihr Kirchenrecht, allen negativen Nebeneffekten zum Trotz, gegen die Übergriffe eines allmächtig werdenden Staates verteidigt. Und heute verteidigt sie die Fähigkeit des Menschen zu unverbrüchlicher Liebe gegen die latente und offene Verzweiflung am Menschen in Wissenschaft und Kunst, die in eben dieser Verzweiflung noch indirekt zugeben, daß der Mensch nichts notwendiger braucht und verlangt als verlässliche Liebe und vorbehaltloses Angenommensein. Die Geschichte der Theologie der Ehe ist gewiß voll von Verklemmungen und Kurzschlüssen. Aber sie ist auch, im Mittel des Sakramentsbegriffes, ein einziges Plädoyer für eine bessere Humanität. Das sollte man sich vor Augen halten, ehe man von einer schlechten „Verkirchlichung“ der Ehe spricht (vgl. *Duss-von-Werdt* und, differenzierter, *Lell* 1973 594f) - die es natürlich auch gibt.

Daraus folgt: Was immer geschieht im Dienste wahrhaft besserer Humanität der Ehe, was immer dazu hilft, den Partner als den *anderen Menschen* mit seinem artspezifischen (geschlechtlichen!) und individuellen Eigenrecht annehmen zu können, hat die Geschichte der christlichen Eheologie hinter sich und gehört zur christlich gelebten Ehe. Nicht die Ehe - betonen fast alle hier zitierten neueren Autoren - ist christlich, vielmehr wird die Ehe christlich *gelebt*. Es gibt aber kein christliches Leben ohne Einsatz für die Menschlichkeit des Menschen. Was dann im einzelnen zu tun ist, unterliegt der ganzen komplizierten Weise, wie sittliche Verhaltensnormen gefunden werden, und wird auch regional und kulturell verschieden sein (vgl. *Böckle* 1978). Sicher ist nur, daß die christliche Theologie hier grundsätzlich vor keiner ernsthaften neuen und ungewohnten Frage Angst haben muß. Sicher ist auch, daß es dabei gar nicht selten gegen die angeblichen Selbstverständlichkeiten des Zeitgeistes gehen wird (Stichwort zum Beispiel: Unterscheidung zwischen wirklicher und menschenfeindlicher Emanzipation).

Über den allgemeinen Grundsatz der besseren Humanität hinaus kann die Theologie dabei *im einzelnen* keinerlei Vorentscheidungen treffen. Aber gerade weil der Kern der Lehre von der Sakramentalität der Ehe darin besteht, daß das „weltlich Ding“ (*Luther*) der Ehe allem Ansturm des Zweifels zum Trotz menschenmöglich ist, weil Gottes Heilshandeln vom ersten bis zum letzten Augenblick dahintersteht, deshalb ist diese Lehre durch sich selbst die ernsthafteste Einladung an die Humanwissenschaften, zu sagen, was nach ihrer begründeten Einsicht der Menschlichkeit in der Ehe wahrhaft dient. Was sie daher überzeugend sagen können, wird selber zu einem Element in der theologischen Deutung der Ehe - so wie beispielsweise die Erkenntnisse und Erfahrung der Naturwissenschaften ein Element der theologischen Deutung der Welt als Schöpfung sind und sein müssen.

Text-Auszug (Original S.8-29, 80-86)

(den vollständigen Text finden Sie auf der folgenden Internetseite:

<http://www.weinzweb.de/ohp/peschehe.pdf>)

Anmerkungen

¹ Vgl. *M. Luther*, De abroganda missa privata, pars III, in: *M. Luther* WA 8, 466, 9ff.

² Vgl. *Augustinus*, De bono coniugali 24, 32: PL40, 394.

³ Vgl. *Tertullian*, Ad uxorem II,8: CChr 1293 (zitiert bei *Auer* 234). Zur Liturgiegeschichte Martimort II 129-145.

⁴ Sent IV d. 26 cap. 6.

⁵ Summa Theologiae, Suppl 42,2 in corp. (= In IV Sent d. 26: 2,2); vgl. Summa contra Gentiles IV 78.

⁶ Sermones de diversis 9, 35 und 93: PL 183, 565-567; 634-637; 715-717; vgl. *Lohse* 117-124.

⁷ Sent IV d. 31 cap. 1.

⁸ WA 6, 551.

⁹ Repräsentanten etwa: „naiv“, d.h. ohne Ahnung heutiger Fragen: *Thomas*, Summa Theologiae, Suppl 42, 1-3; Summa contra Gentiles IV 78; reflektiert: die alten Handbücher, z.B. *Diekamp/Jüssen* III § 74; und jüngst *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts* 730-836; vgl. aber w.u. S. 21.

¹⁰ Etwa *Schmaus* ⁶1960 § 287 in Verbindung mit § 289; *ders.* 1970 II 494-512; *ders.* ²1979 VI/4 213-237; *Volk*; *Wulf*; auch *Lehmann* 1978; *Nikolas*; und jüngst *Kaiser* in: *Handbuch des kath. Kirchenrechts*, 737-741.

¹¹ Repräsentanten etwa: *Ratzinger*; *Auer*; *Schulte* 100-102-, 136-139; *Boff* 1973; 1976; auch *Gemeinsame Synode* I 428-430 (1.3).

¹² Repräsentanten etwa: *Rahner*; *Kasper* 1970, 1977; *Lehmann* 1972; *O'Callaghan*; *Gründel* 57-65; *Schneider* 278-292; *Hertz*; *Mieth*; *Koch*.

¹³ Repräsentanten etwa: *Duss-von-Werdt*; *Mühlen* - in eigenartiger Verbindung zum institutionell-ekklesiologischen Verständnis; *Limbeck* in: *Zirkel/Limbeck*.

¹⁴ Für die spanische Ausgabe wurden die beiden folgenden Abschnitte aufgrund des neuen Codex Iuris Canonici (1983) umgearbeitet. Wo es erforderlich war, wurde der Text vom Autor entsprechend geändert. „CIC“ bedeutet daher im Folgenden immer den neuen CIC. Wird auf das alte Recht Bezug genommen, so ist dies durch „CIC 1917“ kenntlich gemacht. Auch wurde, soweit nötig und möglich, neuere, nach der deutschen Ausgabe erschienene kirchenrechtliche und

moraltheologische Literatur in Text und Literaturverzeichnis eingefügt. Die sachlichen Urteile der beiden folgenden Abschnitte sind durch die Umarbeitung nicht berührt, da auch das neue Kirchenrecht nur Einzelheiten geändert hat – zum Teil in begrüßenswerter Weise -, nicht aber den Grundansatz des kirchlichen Eherechts, um dessen theologische Voraussetzungen und Probleme es im Folgenden geht.

¹⁵ Vgl. die Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik (1976). Zum Ganzen: *Pfürtnner; Böckle* 1977.

¹⁶ Vgl. die Ausführungen in der schon verzeichneten Literatur; ferner besonders: *Greven und Schnackenburg* in: *Greven/Ratzinger* 11-21-, 57-77. *N. Weil/R. Pesch; Wetzel: R. Pesch; Henrich/Eid; Fuchs;* Eheverständnis und Ehescheidung; *Lehmann* 1974-, *Böckle* 1978; *Schneider* 293-300.

¹⁷ Die griechisch-orthodoxe Kirche genehmigt zweimalige (kirchliche!) Wiederheirat (Mitteilung von Prof. *Nikos Nissiotis*, Athen).

¹⁸ Vgl. exemplarisch *Kasper* 1977, 84-95; zur rechtlichen Problematik *Koch - mühelos* auf kirchenrechtliche Probleme anwendbar!

¹⁹ Vgl. den Bericht von *Böckle* in: *Gemeinsame Synode* I 416f.

²⁰ Auf der römischen Bischofssynode von 1980 wurde deutlich, daß gerade aus diesem Grunde die kirchliche Ehelehre in weiten Gebieten Afrikas auf große Schwierigkeiten stößt. Vgl. zu dieser Synode auch *Lüscher/ Böckle* im Artikel Familie auf S. 87ff dieses Bandes.

Literatur:

- J. Auer*, Die Sakramente der Kirche (= *J. Auer/J. Ratzinger*, Kleine Katholische Dogmatik VII) (Regensburg 1972)
- W. Beinert*, Die Ehe als Sakrament der Kirche, in: Beiträge zur Theologie der Ehe (Kevelaer 1971) 11-36
- F. Böckle* (Hg.), Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral (Düsseldorf 1977)
- F. Böckle*, Ehe und Ehescheidung, in: Handbuch der christlichen Ehtik II, hg. von *A. Hertz/W. Korff/T. Rendtorff/H. Ringeling* (Freiburg i.Br. - Gütersloh 1978) 117-135
- L. Boff*, Das Sakrament der Ehe, in: *Concilium* 9 (1973) 459-465
- L. Boff*, Kleine Sakramentenlehre (Düsseldorf 1976)
- Th. Bovet*, Das Geheimnis ist groß (Tübingen 1955)
- Th. Bovet*, Die Liebe ist in unserer Mitte (Bern 1959)
- Th. Bovet*, Ehekundel (Tübingen ²1963)
- E. Christen*, Ehe als Sakrament - neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik, in: Theologische Berichte II, hg. von *I. Pfammatter/F. Furger* (Zürich 1971) 11-68
- Concilium* 6 (1970) Heft 5 (Die Ehe als Institution); 9 (1973) 8/9 (Die Zukunft der Ehe in der Kirche); 15 (1979) 1 (Die Familie in der Krise oder im Übergang?)
- H. Denzinger/A. Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Barcelona - Freiburg i. Br. - Rom ³²1963 u. ö.) = *H. Denzinger/P. Hünermann* (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und Lehrentscheidungen. Lateinisch - Deutsch (Freiburg i.Br. - Basel - Rom - Wien, erw. 37. Aufl. 1991) (= DH)
- Diekamp/Jüssen* = *F. Diekamp*, Katholische Dogmatik I (Münster ¹⁰1949) II und III neubearbeitet und hg. von *K. Jüssen* (Münster ¹⁰1952, ¹¹⁻¹²1954)
- J. Duss-von-Werdt*, Theologie der Ehe. Der sakramentale Charakter der Ehe, in: *Mysterium Salutis* IV/2 (Zürich 1973) 422-448
- Eheverständnis und Ehescheidung*. Empfehlungen des interkonfessionellen Arbeitskreises für Ehe- und Familienfragen (München-Mainz 1971)
- E. Eichmann/K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des

- Codex Iuris Canonici, I-II (Paderborn 8¹⁹⁵³; III 8¹⁹⁵⁷)
- V. Eid/L. Vaskovics (Hg.), Wandel der Familie (Mainz 1981)
- Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik, in: Acta apostolicae sedis 68 (1976) 77-96; deutsch: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 82-87
- P. Fransen, (Artikelserie zur Geschichte des Trienter Ehedekretes), in: Scholastik 25-30 (1950-1955)
- J. Fuchs, Die Unauflöslichkeit der Ehe in der Diskussion, in: K. Rahner/O. Semmelroth (Hg.), Theologische Akademie Nr. 9, Frankfurt a. M. 1972, 85-107.
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Christlich gelebte Ehe und Familie. Beschluß. Offizielle Gesamtausgabe I (Freiburg i.Br. 1976) 423-457
- Geschichte der ökumenischen Konzilien, hg. von G. Dumeige/H. Bacht, bisher 8 Bde. von 12 (Mainz 1964ff)
- H. Greeven/J. Ratzinger u. a. (Hg.), Theologie der Ehe (Regensburg 2¹⁹⁷²)
- E. Gruber, Gott erleben. Meditationen als Glaubenshilfe (München 1977)
- J. Gründel, Die Zukunft der christlichen Ehe. Erwartungen, Konflikte, Orientierungshilfen (München 1978)
- Handbuch der christlichen Ethik, hg. von A. Hertz/W. Korff/T. Rendtorff/H. Ringeling, 2 Bde (Freiburg i.Br. - Gütersloh 1978)
- Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. von J. List/H. Müller/H. Schmitz (Regensburg 1983)
- H. Heimerl/H. Pree, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht (Wien – New-York 1983)
- H.-J. Helle, Ehe, Familie und Partnerschaft. Der westdeutsche Katholizismus zwischen Glaube und Zeitgeist, in: Renovatio. Zeitschr. für das interdisziplinäre Gespräch 35 (1979) 142-146
- F. Henrich/V. Eid (Hg.), Ehe und Ehescheidung (München 1972)
- A. Hertz, Die Ehe: Romanze oder Partnerschaft? in: Wort und Antwort 20 (1979) 145-148
- „Humanae vitae“, Enzyklika Papst Pauls VI, in: Acta apostolicae sedis 60 (1968) 481-503, deutsch: Herder-Korrespondenz 22 (1968) 418-424; und in: Nachkonziliare Dokumentation 14, Trier 1968 (zusammen mit dem Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“)
- H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient. 4 Bde. in 5 (Freiburg i.Br. 1949-1975)
- M. Kaiser, Geschieden und wiederverheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten (Regensburg 1983)
- W. Kasper, Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe, in: W. Kasper, Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 330-354
- W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe (Mainz 1977)
- G. Koch/W. Breuning, Die Ehe des Christen. Lebensform und Sakrament (Freiburg i.Br., 1981)
- T. Koch, Ehe und „Nicht-eheliche Lebensgemeinschaft“ als Thema der Ethik, in: Die nichteheliche Lebensgemeinschaft, hg. v. G. Landwehr (Göttingen 1978) 39-60
- K. Lehmann, Zur Sakramentalität der Ehe, in: F. Henrich/V. Eid (Hg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen (München 1972) 57-72
- K. Lehmann, Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene, in: ders., Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) 274-294, 295-308.
- K. Lehmann, Glaube - Taufe - Ehesakrament. Dogmatische Überlegungen zur Sakramentalität der christlichen Ehe. Studia Moralia 16 (1978) 71-97
- J. Lell, Mischehen? Die Ehe im evangelisch-katholischen Spannungsfeld (München - Hamburg 1967)
- J. Lell, Die Ehe, in: Neues Glaubensbuch, hg. v. I. Feiner/L. Vischer (Freiburg i. Br. 1973) 590-609
- B. Lohse, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters (Göttingen 1963)
- K. Lüdicke, Eherecht. Canones 1055-1165 (Essen 1983)
- H. Martimort, Handbuch der Liturgiegeschichte, 2 Bde (Freiburg i.Br. 1965)
- „Matrimonia mixta“, Motu proprio Papst Pauls VI. in: Acta apostolicae sedis 62 (1970) 257-263; deutsch in: Herder-Korrespondenz 24 (1970) 269-271; und in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts (Bensheim) 21 (1970) 55-59; zu den Ausführungsbestimmungen der

- Deutschen Bischofskonferenz, vgl. Herder-Korrespondenz 24 (1970) 501; den Text vgl. im Materialdienst aaO 95-100
- G. May, Zur Auflösung von Naturehen durch päpstlichen Gnaden-erweis, in: Theologie und Glaube 52 (1962) 130-134
- E. Michel, Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft (Stuttgart ²1995°)
- Mysterium Salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hg. von J. Feiner/M. Löhrer, 5 Bde. in 7 (Zürich 1965-1975)
- Neues Glaubensbuch*. Der gemeinsame christliche Glaube, hg. von J. Feiner/L. Vischer (Freiburg i.Br. 1973, ¹⁵1979) [¹⁹1994]
- J. Neuner/H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Neubearbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger (Regensburg ⁹i97i) = NR
- D. O'Callaghan, Die Sakramentalität der Ehe, in: Concilium 6 (1970) 348-352
- J.-H. Nicolas, Das Sakrament der Ehe, in: Christusbegegnung in den Sakramenten, hg. von H. Luthe (Kevelaer 1981) 533-595
- K.-H. Ohlig/H. Schuster, Blockiert das katholische Dogma die Einheit der Kirchen? (Düsseldorf 1971)
- O.H. Pesch, „Sakrament“ der Ehe, in: Wort und Antwort 12 (1971) 109-115; 174-180; 13 (1972) 1-7
- R. Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung (Freiburg i.Br. 1971)
- St. H. Pfürtnner, Kirche und Sexualität (Hamburg 1972)
- B. Primetshofer, Pastorale Anfragen an ein christliches Eherecht, in: Diakonia 11 (1980) 261-266
- K. Rahner, Ehe als Sakrament, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII (Zürich 1967) 519-540
- K. Rahner, Kirche und Sakrament (Freiburg i.Br. 1960)
- I. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: H. Greven/f. Ratzinger u. a. (Hg.) Theologie der Ehe (Regensburg ²1972) 81-116
- K. Reinhardt, Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht, in: K. Reinhardt/H. Jedin, (Hg.), Ehe - Sakrament in der Kirche des Herrn (= Ehe in Geschichte und Gegenwart II) (Berlin 1971) 11-68
- E. Schillebeeckx, Le Mariage. Réalité terrestre et mystère de salut I (Paris 1966)
- U. F. Schmälzle, Ehe und Familie im Blickpunkt der Kirche (Freiburg i.Br. 1979)
- M. Schmaus, Katholische Dogmatik. 5 Bde. in 8 (München ⁶196off)
- M. Schmaus, Der Glaube der Kirche. 2 Bde. (München 1969/70)
- M. Schmaus, Der Glaube der Kirche. Zweite, wesentlich veränderte Auflage, 6 Bde. In 13 und 1 Literatur- und Registerband (St. Ottilien 1979-1982)
- Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie (Mainz 1979) [⁷998]
- W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Göttingen 1984)
- R. Schulte, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakramentes, in: *Mysterium Salutis* IV/2 (Zürich 1973) 46-155
- V. Steininger, Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen (Graz 1968)
- G. Steininger, Trennung und Scheidung. Hilfen für Betroffene (Graz 1984)
- H. J. Thilo, Ehe ohne Norm? Eine evangelische Eheethik in Theorie und Praxis (Göttingen 1978)
- H. Volk, Das Sakrament der Ehe (Mainz ³1962)
- K. Wolf, Einführung in das neue katholische Kirchenrecht (Zürich 1984) (=I)
- K. Wolf, Kirchenrecht (Düsseldorf 1984) (=II)
- N. Weil/R. Pesch u.a., Zum Thema Ehescheidung (Stuttgart 1970)
- N. Wetzel, (Hg.), Die öffentlichen Sünder oder: Soll die Kirche Ehe scheiden? (Mainz 1970)
- H. Wulf, Die Mischehe, in: Stimmen der Zeit 174 (1964) 1-17
- A. Zirkel, Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus? (Mainz 1977)
- A. Zirkel/M. Limbeck, Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis (Mainz 1981)
- Das Zweite Vatikanische Konzil*, Dokumente und Kommentare (lateinisch und deutsch) I-III (= Erg.-Bd. zum LThK) (Freiburg i.Br. 1966-1968)[siehe auch Rahner/Vorgrimmler]
- P.M. Zulehner, Scheidung, was dann...? Fragmente einer katholischen Geschiedenenpastoral (Düsseldorf 1982)

