

Sakrament der Schwierigkeiten. Zum aktuellen Ehediskurs in der katholischen Theologie

RUPERT M. SCHEULE, FULDA-MARBURG¹

Wer heute öffentlich über das katholische Eheverständnis spricht, spricht meist von Schwierigkeiten; den Schwierigkeiten etwa, die wiederverheiratete Geschiedene oder auch gleichgeschlechtliche Paare in der Kirche haben. In diesem Beitrag geht es um die Frage, ob und wie sich dieser Problemdiskurs auch in die theologische Wissenschaft hinein fortsetzt und welche Lösungen hier vorgeschlagen werden. Dazu sind vorab einige Grundlagen katholischer Ehetheologie in Erinnerung zu rufen. Zwei Perspektivenverengungen gibt es hierbei. Erstens: Der Text entstand am Vorabend der Bischofssynode 2015 in Rom, von der manche Zeitgenossen Neuerungen in der kirchlichen Ehelehre erwarten. Diese können im Moment natürlich nicht antizipiert werden. Zweitens: Hier schreibt kein Dogmatiker, Kanonist oder Liturgiewissenschaftler, sondern ein katholischer Moraltheologe, der zwar gern in seinen Nachbardisziplinen dilettiert, sich zumindest am Ende aber das Recht herausnehmen wird, mit dem ganz eigenen Blick seiner praktischen Wissenschaft auf die Ehe zu schauen. Dabei wird sich zeigen: Die Ehe ist nicht nur ein *Sakrament der Schwierigkeiten* in dem Sinn, dass sie – pastorale, theologische – Schwierigkeiten *macht*, sondern auch in dem Sinn, dass sie Schwierigkeiten *löst*, mit denen Menschen in der späten Moderne täglich zu kämpfen haben.

Die Ehe – theologisch vernachlässigt? Das augustinische und das naturrechtliche Erbe

Die katholische Eheauffassung wurde über Jahrhunderte von zwei verschiedenen Traditionen geprägt: einer augustinischen, die die Ehe von ihren Zwecken bzw. Gütern her erfasste und einer naturrechtlichen, die die Ehe gewissermaßen als Vollzugsort von legitimem, weil »naturgemäßem« Sex auswies. Bis weit herauf ins 20. Jahrhundert zeugen auch die einschlägigen kirchenamtlichen Dokumente von dieser Doppeltradition. So folgt die Enzyklika *Casti Connubii* Pius XI. von 1930 wörtlich Augustins einschlägiger Eheschrift *De bono coniugali*: »Dies alles sind Güter, deretwegen die Ehe gut ist: Nachkommenschaft, Treue, Sakrament« (DH 3703 nach bono

1 Vorliegender Text basiert auf meinem Beitrag: Sakrament der Schwierigkeiten. Schlaglichter auf den aktuellen Ehediskurs in der katholischen Theologie. In: UNA SANCTA. Zeitschrift für ökumenische Begegnung. 69. Jg. (2014), Nr. 3, 207-220.

conj 24 n. 32). Was die naturrechtliche Tradition angeht, so betont noch eine Generation später Paul VI. in der Enzyklika *Humanae Vitae*, dass »die Prinzipien der Ehemoral [...] ihre Grundlagen im natürlichen Sittengesetz haben« (Nr. 3). Paul VI. konzediert zwar, dass auch die liebende Vereinigung ein Sinngehalt des ehelichen Aktes sei, der aber, »entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind« (Nr. 12) immer auch zur Zeugung neuen Lebens befähigen muss.

In einem berühmten Aufsatz aus dem Jahr 1969 kritisiert Joseph Ratzinger beide Traditionen scharf. Die naturrechtliche Tradition vernachlässige, so Ratzinger, die Ehe theologisch geradezu, wenn sie deklariere, dass Geschlechtlichkeit schlicht eine Sache der Natur sei. Für die Ehe bleibe ethisch und theologisch nur wenig übrig, soll die Geschlechtlichkeit allein dem Grundsatz folgen, »daß sie »naturgemäß« geschieht; dies aber sei der Fall, wenn der Geschlechtsakt so vollzogen werde, daß er »an sich zur Zeugung geeignet« bleibe« (Ratzinger 1969, 98). Nichts vermag »zu erklären, warum zur sittlichen Form der Geschlechtlichkeit die Ehe notwendig ist, die zwar als bestmögliche Sicherung der Kinderaufzucht hingestellt wird, aber in Wirklichkeit aus dem naturalen Kriterium, dem man sich unterstellt hat, nun nicht einmal ableitbar ist« (ebd. 98). Auch die augustinische Tradition führt für den späteren Papst in die Sackgasse. Wenn die augustinisch verstandene Ehe nur »auf dem Wege eines Tauschverfahrens« gegen Ehegüter (Nachkommenschaft, Treue, Sakrament) den Eros und eine gelebte Sexualität theologisch ins Recht setze, so sei die Sexualität »auf diese Weise als positive Wirklichkeit [...] ebenso ausgeschaltet wie der Eros« (ebd. 96).

Zwischenzeitlich geht freilich auch das kirchliche Lehramt zu beiden Denkwegen auf Distanz. Das *Instrumentum Laboris* der bevorstehenden Bischofssynode 2014 räumt ein, dass das Konzept des Naturrechts heute »als solches sehr schwierig, wenn nicht gar unverständlich« (Nr. 21) sei. Und geradezu theologisch abgeräumt wurde die Vorstellung von der Ehe als Anordnung von den Sex »entschuldigenden Gütern« (Ratzinger 1969, 97) eigentlich schon durch das Zweite Vaticanum. Die Pastorkonstitution *Gaudium et Spes* hebt hervor, dass das Sexualleben in der Ehe keiner moralischen Rechtfertigung bedarf, sondern als solches von sittlicher Qualität sei (vgl. GS 49). Umso dringlicher stellt sich dann aber die Frage, was die Ehe theologisch eigentlich zu bedeuten hat.

Seit 800 Jahren behauptet die Kirche durchgängig ihre Lehre von den sieben Sakramenten, unter denen die Ehe eines sei (vgl. DH 860; DH 1800 u.a.). Was die Wirkung des Sakraments der Ehe betrifft, so schreibt der Katechismus der katholischen Kirche, der Bund der Gatten werde »in den Bund Gottes mit den Menschen eingegliedert« (KKK 1639). Ein bestimmtes Zusammensein eines Mannes und einer Frau (»Bund«) korreliert demnach sakramental mit dem besonderen Verhältnis von Gott und Mensch. Dafür steht ebenfalls der Terminus »Bund«. Der Bundesgedanke scheint also zentral zu sein für eine Theologie der Ehe.

Mehr als ein Vertrag? Bundestheologie der Ehe

Das war nicht immer so. Ehe die Kirche im 20. Jahrhundert anfang, vom Bund der Ehe (*foedus matrimoniale*) zu sprechen, sprach sie Jahrhunderte lang von der Ehe als

Vertrag (*contractus matrimonialis*). Den Topos des Vertrags hatte sie aus der römischen Rechtstradition übernommen.² Spätestens mit *Gaudium et Spes* setzte sich dann aber das Bild der Ehe als Bund durch: »Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten« (GS 48). Die Enzyklika *Familiaris Consortio* Johannes Pauls II. bekennt sich zu einer echten Sakramententheologie des Ehebundes, wenn sie von der »Ehe der Getauften [als] Realsymbol des neuen und ewigen Bundes« (Nr. 13) spricht.³

Worin unterscheiden sich Vertrag und Bund? Beide beruhen auf dem Konsens der Partner. Aber während »ein Vertrag konsensual zwischen zwei ›Kontrahenten‹ zur Erreichung eines gemeinsamen ›Zwecks‹ (proles) geschlossen wird, Rechte und Pflichten der Partner (ius in corpus) und Bedingungen (›Güter) festschreibt, unter denen der Vertrag gültig ist (Einheit, Unauflöslichkeit), ist der Bund, wie die Bibel ihn uns vorstellt, nicht auf ein Rechtsverhältnis zu reduzieren, er beschreibt eine personale und religiöse Wirklichkeit« (Knop 2007, 351). So erscheint er weniger als eng umgrenztes Rechtsverhältnis denn als eine »soziale Form des Miteinanderlebens« (Ratzinger 1969, 87). Thomas Ruster weist darauf hin, dass der Bundesgedanke zudem die Ungleichheit und Verschiedenheit der Partner produktiv integriere. Die Verschiedenheit »wird als Chance für eine sinnvolle Ergänzung gesehen« (Ruster 2013, 50). Dies gelte gerade in der biblischen Rede vom Bund zwischen Jahwe und Israel. Beide könnten ungleicher nicht sein, beide wollen im Bund einander »gerecht« werden. Während Gott dem kleinen, bedrängten Volk gerecht wird, indem er es schlicht nicht untergehen lässt, bestünde die »Gerechtigkeit« Israels darin, den Bundespartner Jahwe den ganz anderen sein zu lassen, ihn nicht vergegenständlichen und kultisch herbeizunötigen zu wollen, sondern ihn in seiner Transzendenz zu respektieren (vgl. Ratzinger 1969, 87), woran Israel freilich immer wieder scheitert. So werde

2 Diese erachtet die Ehe mit dem Austausch des Ehekonsenses für besiegelt. Die römische Konsentstheorie wurde mit der germanischen Rechtsvorstellung, dass sich die Ehe durch den ersten Geschlechtsverkehr der Verheirateten konstituiert (Kopulatheorie), im 12. Jahrhundert durch Papst Alexander III. zu einem rätselhaften Kompromiss verbunden, der noch immer gilt: Zwar ist die durch Konsensaustausch geschlossene Ehe im Prinzip bereits unauflöslich, aber endgültig unauflöslich wird sie erst mit dem Vollzug der körperlichen Vereinigung von Mann und Frau (vgl. DH 755). Größere lehramtliche Aufmerksamkeit bekam der Vertragscharakter der Ehe in der Auseinandersetzung mit gallikanischer und josephinistischer Theologie, die eine deutliche Absetzung des Ehevertrags (in staatlicher Zuständigkeit) vom Sakrament (gespendet durch Segensgebet eines Geistlichen über die im Ehevertrag Verbundenen) forderten. Das Lehramt bestand demgegenüber darauf, die Ehe sei ein Vertrag, mit dessen Zustandekommen unter Getauften auch das Sakrament gespendet werde (vgl. Breitbach 1998, 29). In diesem Sinn formulierte der CIC von 1917: »Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos« (c. 1012, §1).

3 Folgerichtig lautet auch der entsprechende c. 1055 §1 im CIC von 1983: »Matrimoniale foedus [...] a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est«. Das Wort »contractus« fällt aber in §2 doch noch.

der Bund erst in Christus vollendet. Nur in »ihm und mit ihm haben wir die Fähigkeit, Gott gerecht zu werden« (Ruster 2013, 56).

Wird nun die Ehe im Bild des Bundes gelebt, ist dies eine Absage an die Semantik der Vertragserfüllung. Der Bund ist eine dynamische Lebensgemeinschaft von Verschiedenen, um einander umfassend »gerecht« zu werden. Schon von hier aus, also ohne schöpfungstheologischen Bezug, könnte man eine Sakramententheologie der Ehe entwickeln. Joseph Ratzinger bestand in dem schon genannten Aufsatz indes darauf, dass das bundes- *und* das schöpfungstheologische Moment der Ehe (vgl. u.a. DH 1797) systematisch zusammengedacht werden müssten. Die in der Ehe konkretisierte Schöpfungsordnung des Zueinanders von Mann und Frau stehe nicht neutral und »weltlich« neben dem Bundesgeheimnis (vgl. ebd. 92), vielmehr sei die Schöpfung »selbst als ein Moment des Bundes bestätigt« (ebd. 101).

Diesen Gedanken nimmt Karl-Heinz Menke auf. Für den Bonner Dogmatiker ist der Bund Gottes mit dem Menschen (Christi mit der Kirche) nichts weniger als der *Grund der Schöpfung*. Anders als die griechische Philosophie ordne das jüdisch-christliche Denken die Differenz der Einheit nicht ontologisch nach. Dem biblischen Denken gelte der Unterschied niemals als Defizitmodus von Einheit. Damit sei die Differenz der Geschlechter auch kein Abfall vom androgynen Ursprung (vgl. Menke 2012, 87). Vielmehr gehöre die Geschlechterdifferenz von Anfang an »zu der Schöpfung, in die Gott seinen Bund mit dem Menschen einzeichnen will« (ebd. 88). So erscheint es geradezu als Sinn der Geschlechterdifferenz, den Bund zwischen Christus und der Kirche sakramental auszudrücken.

Einerseits bezieht Menke damit eine interessante Position in der Sex-Gender-Diskussion, räumt er doch unausgesprochen ein theologisches Apriori der Geschlechterdifferenz ein: Sie ist nicht einfach da, Bundes- und Sakramententheologie finden sie auf.⁴ Gerade das verleiht ihr andererseits freilich eine besondere theologische Dignität. Es ist nicht irgendeine innige menschliche Beziehung (eine Freundschaft, das Eltern-Kind-Verhältnis, homoerotische Verbindungen), sondern nur die sozial gelebte Geschlechterdifferenz, die sakramentalen Charakter tragen soll. Wer diese theologische Entscheidung getroffen hat, wird die *sakramentale Ehe dauerhaft und grundsätzlich Mann und Frau vorbehalten*.

Sakramentalität light? Eine gestufte Ehetheologie

Nach katholischem Verständnis gehen auch nichtkatholische Getaufte durch ihren Ehekonsens eine vollgültige und vollsakramentale Ehe ein, selbst wenn ihre eigene

4 Menke selbst scheint diese Pointe seines Ansatzes ignorieren zu wollen. Distanziert zitiert er Simone de Beauvoir, aus deren Sicht die Geschlechterdifferenz bekanntlich »nicht vorgegeben [ist]; sie wird gemacht« (ebd. 88). Dass es in der Gender-Diskussion heute weniger um die Differenz »vorgegeben vs. gemacht« geht als um die Unentrinnbarkeit diskursiver Erstzugänge zur Wirklichkeit und dass das von Menke behauptete theologische Zuvor der Geschlechterdifferenz just hierfür ein Beispiel sein könnte, interessiert ihn offensichtlich nicht.

Kirche die Sakramentalität der Ehe verneint.⁵ Ferner können sich nichtgläubige Katholiken das Ehesakrament spenden. Offenbar kommt dieses Sakrament aus Sicht der Kirche auch ohne den entsprechenden Glauben zustande. Ist das akzeptabel? Sicher ist es nicht der Glaube, der das Sakrament erzeugt, es ist Gottes Gnadenhandeln. Aber nötigt Gott die sakramentale Gnade Eheleuten, die sie gar nicht haben wollen, auf?⁶ Muss also der Zusammenhang von Ehekonsens und Ehesakrament nicht neu bedacht werden? Welche theologische Figur könnte helfen, das überkommene Verständnis der Identität von Ehekonsens und «Ehesakrament aufzubrechen und den Glauben als Voraussetzung des Sakraments besser zu gewährleisten» (Faber 2002, 189)?

Die Regensburger Kanonistin Sabine Demel machte vor 20 Jahren den vielbeachteten Vorschlag, man solle künftig nicht mehr einfach von dem *einen* Ehesakrament ausgehen, »sondern vielmehr von zwei verschiedenen Verwirklichungsstufen des Ehesakraments, nämlich von einer anfanghaft sakramentalen und einer vollsakramentalen« (Demel 1993, 135). Demel schreibt, dass »die Ehe bereits von ihrer natürlichen Eigenart her ein Bild für die Liebe Gottes zu den Menschen« (ebd.) sei. Sie habe den Symbolsinn des Ehesakraments, aber noch nicht seine ganze Symbolkraft, »weil erst in, mit und seit der Erlösungstat Jesu Christi der volle Umfang der Liebe Gottes zu den Menschen offenbar geworden ist« (ebd.) Die anfanghafte Sakramentalität komme durch die beiderseitige Ehemillenserklärung der Partner auf dem Standesamt zustande, die Vollgestalt der Sakramentalität werde aber in der kirchlichen Feier grundgelegt. Faktisch identifiziert Demel die anfanghaft sakramentale mit der kanonisch »nur gültigen« Ehe (wie sie zwischen einem Getauften und einer Ungetauften oder zwei Ungetauften besteht) im Unterschied zur gültig-vollsakramentalen. Demel sieht damit die katholische Kirche »endlich von dem Dilemma befreit, einen getauften, aber bekennenden Ungläubigen entweder zum Sakrament zu zwingen oder ihm das Sakrament und damit das Recht auf eine gültige Ehe zu verweigern« (Demel 1993, 137). Vor diesem Hintergrund plädiert sie ferner für eine Lockerung des Verhältnisses von nur anfanghaft sakramentalem Ehekonsens und voll entfaltetem Sakrament und für eine Auflösbarkeit der nur anfanghaft sakramentalen Ehe.

Aber was genau ist das *Sakramentale* am »anfanghaft Sakramentalen«? Die Treue Gottes zum Menschen scheint sich jedenfalls nicht in der anfanghaft sakramentalen Ehe auszudrücken, weil diese ja prinzipiell lösbar sein soll. Und wenn es darum geht zu vermeiden, dass glaubenslose oder fremdkonfessionelle Ehen »imperialistisch« vereinnahmt werden für die eigene Theologie, dann bleibt das Angebot einer »Sak-

5 Dass da im ökumenischen Gespräch den Verdacht eines »sakramentalen Imperialismus« (Knapp 1998, 178) aufkommt, ist verständlich.

6 Das kirchliche Lehramt zeigt durchaus Sensibilität für dieses Problem. In einer Stellungnahme aus dem Jahr 1998 schreibt der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, es sei zu klären, »ob wirklich jede Ehe zwischen zwei Getauften ipso facto eine sakramentale Ehe ist. [...] Zum Wesen des Sakraments gehört der Glaube, es bleibt die rechtliche Frage zu klären, welche Eindeutigkeit von Unglaube dazu führt, dass ein Sakrament nicht zustande kommt« (Ratzinger 1998, Nr. 4).

ramentalität light« etwas halbherzig. Einerseits setzt auch eine anfanghafte Sakramentalität die Perspektive des Glaubens voraus, andererseits erscheint es dogmatisches riskant, eine Gnadenhierarchie in ein und dasselbe Sakrament einzuziehen (vgl. Ruster 2013, 150). Wenn die Ehe eine Finalitätsgestalt zwischen Schöpfungs- und Heilsordnung hat, dann doch wohl auf eine Weise, die die Schöpfungsordnung von der Heilsordnung her lesbar macht - und nicht unabhängig von dieser. Es gibt keine Sakramentalität, die von Jesus Christus absehen könnte, auch keine »anfanghafte«. Die Liebe Gottes zum Menschen, die in Christus unüberbietbare Realität wurde, wollte nicht vorbei an der Liebe von Mann und Frau, um sich wirksam mitzuteilen. Wer dies glaubt und gleichsam weiß, wonach er suchen soll, findet in der Schöpfungsordnung natürlich immer schon eine Art Proto-Sakramentalität des Geschlechterverhältnisses.⁷ Zu einer herabgesetzten Verbindlichkeit bei Glauben und Treue gibt dies aber keinen Anlass.

Gut katholische Ehen in Doppelgestalt? Zur Differenz sakramentaler und »nur« gültiger Ehen

Demels Vorschlag blieb gleichwohl über die Jahrzehnte hinweg inspirierend, nicht zuletzt weil er in Erinnerung rief, dass Katholiken gültige, aber nichtsakramentale Ehen fallweise eingehen können. Dann nämlich, wenn sie mit einem Nichtchristen zusammen sind. Sollte ihnen nicht grundsätzlich die Möglichkeit frei eröffnet werden, eine gültige, aber nichtsakramentale Ehe zu schließen?

Dafür setzen sich Thomas und Heidi Ruster in ihrem gemeinsamen Buch über die Ehe ein (Ruster 2013). Thomas Ruster, Dogmatiker an der TU Dortmund, spricht sich für eine Trennung von Konsenserklärung und Sakrament aus und gegen jede heilstheologische Gewichtung der allein konsensbasierten »Naturehe«. Er fragt: »Hat sich die Theologie getäuscht, wenn sie behauptete, dass Einheit und Unauflöslichkeit Wesenseigenschaften der Ehe sind? Hat sie vielleicht frühere Gesellschaftsordnungen, in denen die herkömmliche Form der Ehe ihre fraglose Berechtigung hatte, mit der ewigen Schöpfungsordnung verwechselt?« (Ruster 2013, 31). Ruster bejaht diese Fragen nicht rundum. Aber er konstatiert: »In unserer Gesellschaft ist die Ehe nicht mehr die natürliche und selbstverständliche Form des Zusammenlebens, und das bedeutet, dass die sakramentale Ehe nicht mehr darauf aufbauen kann und ihre Plausibilität nicht mehr daraus ziehen kann« (ebd. 32). Die sakramentale Ehe, der Bund, in dem wir *mit* Christus einander gerecht werden können und darin *von* Christus und seiner Kirche künden, stehe gewissermaßen alleine, ohne stützende Naturehe im Rücken.⁸ Wenn man Konsenserklärung und Spendung des Sakramentes trennt,

7 Eine ähnliche Denkfigur verwendet der Katechismus der katholischen Kirche bei der Darstellung der Erbsündenlehre: »Man muss Christus als Quell der Gnaden kennen, um Adam als Quell der Sünde zu erkennen« (KKK Nr. 389). Die Erbsünde ist nicht einfach da, sie wird erst aus der Perspektive ihrer Entmachtung durch Jesus Christus sichtbar (vgl. Scheule 2003).

8 Verwirrenderweise setzt allerdings auch Ruster einen schöpfungstheologischen Vorlauf vor diese Pointe, in dem von der Gemeinschaft der Frau mit dem Mann noch ganz ohne jeden

wofür auch liturgiewissenschaftlich einiges spricht,⁹ so ließe sich womöglich eine allein im Konsens gültig begründete Zweitehe schließen, obwohl die sakramentale erste Ehe fortbesteht. Beim Stand ihrer jetzigen Lehre - es kann unter Christen keine Ehe geben, die nicht auch sakramental ist - müsse die Kirche ja die Zweitehe als Versuch werten, dem Herrn gewissermaßen einen Nebenbund unterzuschieben, was seine in der Ehe repräsentierte Treue konterkarierte. Bestünde die Möglichkeit, ein zweites Mal nichtsakramental, aber gültig zu heiraten, fiel diese theologische Schwierigkeit weg. Das schuf auch Gestaltungsspielraum für die Frage nach der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten. Denn gültige Zweitehen wären so kein Verstoß mehr gegen die sakramentale Integrität der Kirche. Ferner entspräche das Festhalten am sakramentalen Eheband durchaus der vielfach bezeugten Erfahrung, dass immer etwas fort-dauere von einer Beziehung, die so groß und tief war, dass sie zwei Menschen vor den Traualtar brachte. Wenn Kinder in der Erstehe geboren wurden, ist dieser Erlebnisaspekt noch klarer: »Eine Scheidung löst eine Familie nicht auf« (Ruster 2013, 165). Zweitehen könnten als das gelten, was sie sind: *Zweitehen eben*, »Beziehungswirklichkeiten eigener Art« (187).

Offen bleibt aus meiner Sicht, wie sich die Gültigkeit der ersten Ehe, die zugleich sakramental ist, und die Gültigkeit der zweiten nichtsakramentalen Ehe zueinander verhalten. Wird die Gültigkeit der Erstehe durch die Zweitehe *eo ipso* kassiert, so dass diese nunmehr ungültig, aber sakramental ist? Wie soll das möglich sein, wo die Sakramentalität der Ehe doch auch bei Ruster den Konsens der Eheleute und mithin Ehegültigkeit voraussetzt? Offenbar kommt zur Gültigkeit der Erstehe einfach noch

Christusbezug die Rede ist. Die sakramentale Ehe sei »nach der Art des schöpferischen Handelns Gottes gestaltet. So wie Gott die Welt erschaffen hat, so geht es auch in der Ehe zu: Sie ist ein schöpferischer Prozess, der das andere um seiner selbst willen will, es zum Wachsen und Mehren anspornt und der schließlich das guthießt, was der/die andere hat entstehen lassen« (62). Gibt es für Ruster also doch »etwas Sakramentales« in der Geschöpflichkeit von Mann und Frau, das dem Christusereignis vorausliegt?

- 9 Kommt das Sakrament allein nach dem *consensus facit nuptias*-Prinzip zustande, ist für seine Gültigkeit unter Getauften weder eine Kirche, noch ein Gottesdienst noch überhaupt ein Gebet nötig. Und der Vermählungsspruch des deutschen Traurituals deutet die sakramentale Dimension noch nicht einmal an. Wenn hier von einem »Zeichen« die Rede ist, dann nicht von einem wirksamen Zeichen der Liebe Gottes zum Menschen, sondern allein vom Ring als »Zeichen unserer Liebe und Treue« (u.a. Rituale 40, Nr. 22ff). Thomas Ruster fragt mit einem gewissen Recht: »Was soll das für ein Sakrament sein, das ohne jedes Gebet, ohne Anrufung Gottes, ohne die Bitte um die Sendung seines Geistes auskommt?« (ebd. 134). Die sakramentale Dimension zeigt sich erst im Feierlichen Trauungssegen, der auf die quasi kirchenamtliche Bestätigung des Ehekonsenses folgt und vom Priester/Diakon gesprochen wird. Schon vor Jahrzehnten plädierte daher August Jilek dafür, das Große Segensgebet als eigentlich sakramentale Handlung anzusprechen (vgl. Jilek 1989, 23). Spender des Sakraments wären dann freilich nicht die Brautleute selbst, sondern Priester oder Diakon. »Dahinter steht die Überzeugung, dass es letztlich nicht Menschen sind, die das Sakrament spenden, sondern dass sich durch die Feier des Sakramentes, durch das Gebet der Kirche und durch das Tun des Amtsträgers das Tun Gottes selbst vermittelt« (Faber 2002, 191).

die Gültigkeit der Zweitehe hinzu. Dies hätte erhebliche Konsequenzen für die Kirche in ihrer Auseinandersetzung mit der Polygamie, die ihrer Auffassung nach der gleichen Würde der Gatten widerspricht (vgl. KKK 1645), aber in vielen Weltgegenden kulturell tief verwurzelt ist.¹⁰ Könnte man das Ruster'sche Modell, das einen Versöhnungsweg der Kirche mit den trennungsgeprüften Beziehungsrealitäten in Europa, Nord- und Lateinamerika weisen will,¹¹ nicht auch für die polygamen Beziehungsrealitäten in Teilen Afrikas in Anspruch nehmen? Mit welchem theologischen Grund lässt sich die gültige Zweitehe *neben* einer sakramentalen Erstehe verweigern, wenn man sie *im Anschluss* an die sakramentale Erstehe zugelassen hat?

Unauflöslich, aber nicht unzerstörbar? Zur Möglichkeit einer sakramentalen Zweitehe

Nach katholischem Verständnis dauert keine Ehe ewig. Mit dem Tod eines der Gatten ist immer Schluss (vgl. Mk 12,25).¹² Dies kommt dem Bekenntnis gleich, dass das Sakrament der Ehe – auf der Bildebene – unter Endlichkeitsbedingungen steht und auch nur unter Endlichkeitsbedingungen wirkt – eben »bis der Tod euch scheidet«. Darf man dann aber nicht konsequenterweise fragen, ob eine Ehe nicht auch sterben kann »vor dem Tod eines der beiden Partner« (Knauer 2013, 194)? Für den Frankfurter Fundamentaltheologen Peter Knauer führt diese Frage nicht in einen Widerspruch zu Jesu Wort von der Unauflöslichkeit der Ehe: »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen« (Mt 19,6). Kein Ehepartner habe das Recht, die Ehe zu beenden. Schon gar nicht dürfe irgendeine andere menschliche Autorität ein einmal bestehendes Eheband wieder aufheben. Die Ehe bleibe unauflöslich, aber sie sei eben nicht unzerstörbar. Schließlich bedeute der Rechtsgrundsatz der Unversehrtheit von Leib und Leben auch nicht, dass es nie zu Gewalt- und Tötungsdelikten komme. Knauer empfiehlt, ähnlich von der Unauflöslichkeit der Ehe zu denken. »Die Unauflöslichkeit der Ehe besteht darin, dass die Partner nicht das Recht haben, einander ihr Jawort zurückzunehmen oder zurückzugeben. Dennoch ist es möglich, dass eine Ehe faktisch so zerstört wird, dass sie zu bestehen aufhört« (Knauer 2013, 195). Wenn eine kirchliche Institution dies feststellte, bedeute dies gerade nicht, sie scheidet oder annulliere diese Ehe; so wenig ein Arzt, der einen Totenschein unterschreibt, den Patienten umgebracht haben muss. Allerdings solle die Kirche, die die Ehe ja öffentlich bestätigt und damit signalisiert hat, sie ist in ihren Augen keine Privatangelegenheit, alles dafür tun, dass Ehen erhalten bleiben; wie auch ein Arzt um das Leben eines Patienten kämpft, - ehe er nach verlorenem Kampf mitunter doch einen Toten-

10 Derzeit verbreitet sich etwa in Südafrika die Vielehe, einst Privileg weniger reicher Männer, zunehmend in die Mittelschicht hinein (vgl. Wunderink 2009). Vgl. Instrumentum Laboris Nr. 27, 65, 90.

11 Vgl. dazu Instrumentum Laboris, Nr. 86.

12 Nach orthodoxer Tradition, die der Ehe eine Unauflöslichkeit über den Tod hinaus zuschreibt, besagt diese Bibelstelle indes lediglich, dass »es keine neuen Ehen mehr geben wird, aber sie besagt nichts über die in dieser Welt geschlossenen Ehen« (Knapp 1999, 157).

schein ausstellen muss. Mit der Feststellung der zerbrochenen Ehe könnte die Kirche individuell zugemessene Bußauflagen verbinden, die der Sühne, aber durchaus auch der »Resozialisierung« zu mehr Beziehungsfähigkeit zu dienen hätten. Vielleicht stellt sie aber auch fest, dass keinen Partner eine individuelle Schuld trifft und die Ehe an den »Mächten und Gewalten unserer Zeit« (Ruster 2013, 119) zerbrochen ist. Am Ende eines vielschichtigen Prozesses könnte dann die Möglichkeit eines denkbar umfassenden Neuanfangs stehen: eine zweite sakramentale Ehe.¹³

Man mag Knauer entgegenhalten, er vernachlässige Leid und Verzweiflung als mögliche innere Realität von Ehen, indem er sie gleichsam aus der Ehe hinausbuht und zu Kennzeichen ihres Zerbrochenseins, also ihrer Nichtexistenz erklärt. Vielleicht trifft auf Knauers Idee zu, was Ralf Miggelbrink an der gegenwärtigen theologischen Rede von der Ehe insgesamt stört: dass sie die Leid- und Todgeprägtheit dieser Lebensform verschweige. »Die feste Bindung an einen Partner kann auch erlebt werden als der Tod vieler möglicher anderer Beziehungen. Die Treue ist oft gerade auch Treue im Erleiden von mißlingendem und scheiterndem Leben. Wo diese Dimensionen des Ehelebens verdrängt werden, kann schwerlich Ehefähigkeit entstehen« (Miggelbrink 2001, 15). Umgekehrt wird man fragen müssen, wieviel Leid, Verzweiflung und Verfeindung unter zwei Menschen sein dürfen, damit ihre Ehe noch ein glaubhaftes Zeichen von Gottes Liebe und Treue bleibt.

Zwischenfazit

Aktuelle katholische Theologien der Ehe haben sich weitgehend befreit von augustini- schen und naturrechtlichen Erblasten. Mit unterschiedlich starken schöpfungstheolo- gischen Bezügen adaptieren sie insbesondere den Bundesgedanken für die Ehe- thematik. Daneben beteiligen sie sich in der ganzen Breite am Problemdiskurs der Ehe, der die kirchliche Öffentlichkeit derzeit insgesamt stark prägt. Es mangelt, wie wir sahen, nicht an Vorschlägen, wie die Unauflöslichkeit als Wesenseigenschaft der Ehe angesichts der sozialen Realität vieler gescheiterter Ehen neu zu bedenken sei. Demgegenüber spielt die Problematik gleichgeschlechtlicher Beziehungen im theolo- gischen Ehediskurs derzeit (noch) keine große Rolle. Auffallend ist freilich der Man-

13 Auch Sabine Demel scheint in jüngster Zeit in diese Richtung zu denken. Wenn die Kirche bei der *sanatio in radice* (vgl. cc 1161-1165 CIC) »der ›Ehe‹ die Rechtswirkungen zuspricht beziehungsweise gewährt, die sie aufgrund ihrer Ungültigkeit gar nicht hat« (Demel 2014, 306) - und dies sogar rückwirkend -, so könne sie womöglich auch im Vorgriff auf den Tod eines der beiden Gatten von den Rechtswirkungen einer momentan noch gültigen und sakramentalen Ehe befreien. Anders als Knauer spricht Demel allerdings nicht von Wirklichkeitsfeststellungsurteilen der Kirche, sondern von wirklichkeitssetzenden Rechtsakten. Die Wirklichkeit der Sakramentalität muss hiervon unberührt bleiben. »Nicht die Ehe wird aufgehoben, sondern »nur« die Rechtswirkungen der ersten Ehe werden beendet« (Demel 2014, 306). Knauers Ansatz scheint mir einerseits bescheidener (die Kirche stellt nur fest, sie schafft nicht per Urteil eine neue Rechtswirklichkeit), andererseits aber auch radikaler, weil er eine sakramentale Zweitehe ermöglicht.

gel an positiven theologischen Ehebildern, als ließe sich von der Ehe nur aus der Perspektive ihres Scheiterns handeln. Das sollte so nicht bleiben.

Warum ist es gut, verheiratet zu sein? Moraltheologische Schlussperspektiven

Die Moraltheologie muss sich nicht den Kopf der Dogmatik oder der Kanonistik zerbrechen. Sie kann sich eigene Gedanken zur Ehe machen. Und diese haben nicht zwangsläufig nur zu tun mit den »sittlichen Pflichten, welche den christlichen Ehegatten als solchen obliegen« (Simar 1877, 363) und die so gern von der traditionellen Moraltheologie aufgelistet wurden. Interessanter erscheint es mir, an die moralischen Probleme zu denken, *für die die Ehe eine Lösung ist*. Warum ist es gut, verheiratet zu sein? Dies ist die eigentlich angemessene moraltheologische Frage nach der Ehe. Ich möchte in drei Thesen andeuten, weshalb die Ehe gut ist aus Sicht eines Moraltheologen (vgl. Scheule 2014).

Die Ehe ist gut als im Leben bewährtes Versprechen. Jahrzehnte der Deregulierungen, der Globalisierung, der Technisierung und Mobilisierung haben uns in eine offene und flexible Weltgesellschaft katapultiert. Diese Offenheit hat einerseits ihr Gutes. Wäre unser Leben noch so kleinräumig und kontrolliert wie vor einem halben Jahrhundert, gäbe es auch weniger Spontaneität, weniger Freiheit. Andererseits ängstigt es uns, dass wir unter diesen Bedingungen die Zukunft so schlecht voraussehen können. Dass die »Unabsehbarkeit des Zukünftigen, dieser Nebel des Ungewissen und Nichtwißbaren« (Arendt 1958/1998, 311) mit einem Wechselspiel von Freiheit und Angst einhergeht, hat die Philosophin Hannah Arendt schon vor Jahrzehnten beschrieben. Arendt nennt aber auch ein »Heilmittel gegen Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewissheit alles Zukünftigen« (ebd. 301). Es ist unser »Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten. Versprechen werden wie Inseln der Sicherheit von den Menschen in das drohende Meer des Ungewissen geworfen« (Arendt 1998, 301). Jedes einzelne Versprechen, das u.U. auch gegen Widerstände gehalten wird, kann der Zukunft das Beängstigende nehmen; umso mehr eine Lebensform, die auf Versprechen gründet. Wenn sich die Brautleute die »Treue in guten und in bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit, bis der Tod uns scheidet« geloben, dann versprechen sie nicht irgendwas, sie machen sich selbst zum Gegenstand eines Versprechens. Wer so versprechensförmig lebt, schlägt nicht nur für sich selbst Schneißen der Verlässlichkeit in die Zukunft, er gibt ein öffentliches Zeugnis der Zukunftssicherung durch Versprechen. Und wir schöpfen Hoffnung, weil wir alle versprechensbedürftig sind.

Die Ehe ist gut als starke Institution. Wo Menschen in Gefahr sind, Schaden zu nehmen, schützen sie sich durch Institutionen. So ist das auch bei der Sexualität. Sie macht verletzlich. Wer begehrt, wer liebt offenbart sich. Er ist insofern immer irgendwie nackt und muss fürchten, verletzt zu werden.¹⁴ Dabei ist es keine Lösung,

14 In Papst Johannes Pauls II. Theologie des Leibes geht es häufig um den Zusammenhang von Verletzlichkeit, Nacktheit und Scham an. Wenn sich der Mensch nach dem Sündenfall seiner

sich aus *Furcht vor der Furcht* niemals nackt und verletzlich zu zeigen. Die Lösung kann nur sein, bergende Räume für die sexuelle Verletzlichkeit zu haben. Auch Kinder zu erwarten, zu bekommen und zu erziehen macht verletzlich. Schwangerschaften, Geburten, das Leben mit den eigenen Kindern sind zwar zutiefst beglückende Erfahrungen, aber sie vergrößern die Angriffsfläche für Schicksalsschläge ungemein. Wo beide Verletzlichkeiten zu einander kommen, einander bedingen und überlagern, sind besondere Schutzräume vonnöten. Die Institution Ehe *kann* ein solcher Schutzraum sein. Sie gewährt rechtliche Privilegien und legt Verpflichtungen auf, die es außerhalb der Ehe nicht gibt. Soll das weiterhin plausibel sein, dürfen wir die Ehe nicht als nütigende, wir müssen sie als bergende Institution erfahren können, in der die doppelte Verletzlichkeit menschlicher Sexualität und Reproduktivität einen besseren Ort hat als irgendwo sonst. Dem und nur dem hat der rechtliche Sonderstatus dieser Lebensgemeinschaft zu dienen. Insofern ist die Ehe gut als starke Institution. Sie birgt die Chance, verletzlich bleiben zu können, ohne ständig verletzt zu werden.¹⁵

Die Ehe ist gut als Sakrament. »Liebe ist alles« sang das Berliner Popduo Rosenstolz vor ein paar Jahren. Das ist eine ziemlich totale Aussage. Aber wer wollte an ihr zweifeln, wenn er im Fernsehen mal wieder den Schlusskuss von »Pretty Woman« sieht oder das eisige Finale von »Titanic«? Als späte Kinder der Romantik halten wir, was wir im Kino sehen oder im Schlager hören, indes nicht einfach für Fiktion. Wir wollen so leben! Wir trauen der Liebe tatsächlich alles zu und erwarten alles von ihr. Liebe ist das Wichtigste.

Die Ehe, wie sie Katholiken verstehen, ist ein erfrischend klares Statement gegen diese Übersteigerungen und Zumutungen romantischer Liebe. Die Sakramentalität der Ehe bedeutet nämlich, die eheliche Liebe ist sich selbst nicht genug, ist nicht nur auf sich bezogen und mit sich, ihrem Erhalt, ihrer Erneuerung und ihrer möglichen Abkühlung beschäftigt. Sie wird zum Zeichen für Anderes: der Liebe Gottes zum Menschen. Zum einen relativiert sie sich damit auf höchst unromantische Weise selbst, gibt sie sich doch als *nicht* göttlich, *nicht* absolut, *nicht* übergeschichtlich zu erkennen. Sie bildet die übergeschichtliche, absolute göttliche Liebe lediglich ab. Zum andern weiß sie sich aber doch getragen von der göttlichen Liebe, mit der sie im sakramentalen Verweiszusammenhang verbunden ist. Es ist nicht irgendeine Liebe, sondern die treue, partnerschaftliche, aber mitunter spannungsreiche Liebe zwischen Frau und Mann, die Gott sich erwählt hat, um von *seiner* Liebe zu uns zu erzählen. Dieses Zutrauen Gottes gibt der ehelichen Liebe eine Kraft, die niemals aus ihr selbst kommen kann. Was sie zeichenhaft abbildet, stärkt und hält sie auch.

Nacktheit bewusst wird und sich schämt, dann erfährt er dies, so der Papst, »als Scheu gegenüber dem anderen Ich (so zum Beispiel die Frau gegenüber dem Mann)« (Johannes Paul II, 1980). Und diese ist wesentlich Furcht für das eigene Ich.

15 Die Kirchen in Deutschland halten bis heute daran fest, dass die standesamtliche Eheschließung Voraussetzung der kirchlichen Trauung sei. Dies lässt sich u.a. als Plädoyer der Glaubensgemeinschaften für die starke zivile Rechtsinstitution Ehe verstehen.

»Liebe ist alles«? Sicher. Sofern von der Liebe Gottes die Rede ist. Unsere Liebe muss gar nicht alles sein. Das sagt uns stets die Sakramentalität der Ehe. Das ist gut für eine humane Vorstellung von Liebe.¹⁶

05.10.2015

Literatur

- Arendt, Hannah (1998): *Vita Activa oder: Vom tätigen Leben*. München.
- Breitbach, Udo (1998): Die Vollmacht der Kirche Jesu Christi über die Ehe der Getauften. Zur Gesetzesunterworfenheit der Ehen nichtkatholischer Christen. Rom (Tesi Gregoriana, Diritto Canonico ; 27).
- Demel, Sabine (1993): Standesamt, Ehe, Kirche. Die Neubewertung der Zivilehe als Versuch einer ökumenischen Annäherung. In: *Stimmen der Zeit*, 211. Jg. (1993), 131-140.
- Demel, Sabine (2014): (K)ein Widerspruch? Unauflöslichkeit der Ehe und Zulassung zu einer Zweitehe, in: *Herder Korrespondenz*, 68. Jg. Nr. 6, 303-307.
- Faber, Eva-Maria (2002): *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt.
- Ioannes Paulus PP (1980): Katechese anlässlich der Generalaudienz am Mittwoch, 28.05.1980, in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791219_ge.html [13.03.2013].
- Jilek, August (1989): Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie. Ein Plädoyer für die Rezeption der Liturgiereform in Theologie und Verkündigung. In: Richter, Clemens (Hg.): *Eheschließung. Mehr als ein rechtlich Ding*. Freiburg/Br. (QD 120), 18-41.
- Knapp, Markus (1999): *Glaube, Liebe, Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit*. Würzburg.
- Knauer, Peter (2013): Ist Unauflöslichkeit der Ehe gleich Unzerstörbarkeit? In: *Stimmen der Zeit*, Heft 3, 194-200.
- Knop, Julia (2007): Einstimmen in die Verheißung. Zur Theologie des Ehesakraments. In: *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 36. Jg. (2007) 346-361.
- Menke, Karl-Heinz (2012): *Sakramentalität. Wesen und Wunde der Kirche*. Regensburg.
- Miggelbrink, Ralf (2001): Ist die Ehe ein Sakrament? Die Sakramentalität der Ehe im Kontext einer zeitgenössischen Sakramententheologie. In: *Glaube und Leben*, Nr. 74, 193-209; zitiert nach der online-Version: https://www.uni-due.de/imperia/md/content/katheol/miggelbrink/miggelbrink_ehe.pdf [22.07.2014]
- Ratzinger, Joseph (1969): Zur Theologie der Ehe. In: Greeven, Heinrich u.a. (Hg.): *Theologie der Ehe*. Regensburg, 81-115.
- Ratzinger, Joseph (1998): Zu einigen Einwänden gegen die kirchliche Lehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen. In: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19980101_ratzinger-comm-divorced_ge.html [22.07.2014].
- Ruster, Thomas/Ruster, Heidi (2013): *Bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag*. München.

16 Dr. Markus Lersch (Fulda-Marburg) danke ich für wertvolle Literaturhinweise.

- Scheule, Rupert M. (2003): Art. Sünde. In: In: Hafner, Johann Evangelista u.a.: »Himmel, Heilige, [Hyperlinks]. Die barocke Bilderwelt – entschlüsselt in der Basilika Ottobeuren«. Darmstadt.
- Scheule, Rupert M. (2014): Die Ehe - gut für uns. Ein Plädoyer in drei Thesen: In: Deutsche Bischofskonferenz: Liebe miteinander leben. Drahtseilakt Ehe. Bonn (Arbeitshilfen 266), 7-11.
- Schockenhoff, Eberhard (2011): Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen. Freiburg/Br. u.a.
- Simar, Theophil (1877): Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg/Br. u.a. (2. Aufl.)