

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; Schmaus⁶ 1960 IV/I § 287; ders. 1970, II 494-512; Auer 237). Der erste lehramtliche Text, in dem die Ehe ausdrücklich unter die „Sakamente“ 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 Sakamente im allgemeinen (7. Session), wo die Ehe ausdrücklich unter die sieben von Christus selbst eingesetzten Sakamente 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 Trierter 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 „milderer“ 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 äußereres, 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. Später, 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 = NR 747), 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 unauflösbar gewollt, hat Christus „darüber hinaus“ dadurch „zur Würde eines Sakramentes erhoben“, daß die Ehe unter Getauften auf die unlösbar 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 durchgeholtene 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 Heilsbewandtnis 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 prolis) 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 Fluchtiline 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.

Jahrhundertelang 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“ einzegen 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 Mundthehe, 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 Regel-form gemacht und dabei äußerlich noch an die germanische Normal-form angeknüpft: Der Priester übernimmt die Funktion des Braut-vaters 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. Anderseits 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 „Versiegung“ 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 Gleichgestalt 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 Stän-

den 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 auftreten - man lese die gleichzeitige Theologie des Mönchtums als des besten Christenstandes, etwa bei Bernhard von Clairvaux⁶, 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 Stiftungsakt 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 Glaubensatz 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 sachgemäßer Theorie 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 audräcklichen 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, anderseits beleuchtet sie noch einmal die Eigenart dieses Verständnisses von der Ehe als Sakrament.

Was in der kompromißlosen, ja harten Sprache der älteren katholi-

schen 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 offbare Zentrum dieser Geschichte ist. Ihn verkündigt und repräsentiert die Kirche als letzte geschichtliche Epoche vor der Vollendung aller Dinge. „Sakamente“ 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 vorausverweisen und daß sie die Heilsgabe Gottes nicht nur versinnbilden und ankündigen, sondern „instrumental“ mitteilen. In diesem Denkrahmen erscheinen die Aussagen über die Ehe in Eph 5 als geradezu klassischer Beleg für den heilsgeschichtlich abgestuften Einbezug einer menschlichen Realität in das geschichtliche Heilhandeln 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. Anderseits 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 Verständnis 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 Selbstduldgabe 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 Kristallisierungspunkte, 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 Ehrechts.

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 Ehrechts 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 Ehetheologie 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 Besinnung 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 Ehrechtes, 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 geeglückt 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, Machtegoismus?

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 „Vernunftehe“ 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 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-ekklesiologischen 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 Ehrechts 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 berechtigte 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 Ehetheologie 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.

Sakrament der Ehe als Glaubensrealität, Sakrament der Ehe als Ort unbedingter, sich ständig überprüfender Humanität - das leitet über zu zwei besonderen Problemkomplexen, die wir wenigstens kurz ins Auge fassen müssen: Die Glaubensrealität der Ehe stellt die Frage nach dem Sinn des kirchlichen Ehorechts, die Humanität der Ehe drängt zur Frage nach Recht und Unrecht der Ehescheidung.

III. Ehorecht

1. Die kirchliche Formpflicht

Grundsätzlich spricht nichts dagegen, sondern alles dafür, daß die Ehe auch eine öffentliche Ordnung und rechtliche Form hat. Staat und Gesellschaft müssen daran interessiert sein wegen der vielfältigen gesellschaftlichen Verpflichtungen, in die die Ehe eingebunden ist und die, wenn rechtlich ungeordnet, unerträgliche Unsicherheiten nach sich ziehen müßten (Rechtsstellung der Kinder, Versorgungs- und Vermögensfragen, Probleme des Erbrechts usw.). Die Vorstellung von der Ehe als „reiner Privatsache“ kommt dagegen nicht auf. Desgleichen muß auch die Kirche, die die Ehe der Christen als Glaubensrealität und Glaubenszeichen in ihrer Gemeinschaft und für sie betrachtet, daran interessiert sein, daß öffentlich klar ist, wer verheiratet ist und wer nicht. Auch ein kirchliches Ehorecht verdient also keinen grundsätzlichen Einwand.

Aber: Schon seit langem tendieren vor allem junge Menschen zur „Ehe ohne Trauschein“, zuerst ohne den der Kirche, inzwischen auch immer mehr ohne den des Standesamtes - ohne Scheu vor den damit heraufbeschworenen zivilrechtlichen und auch kirchenrechtlichen Problemen (vgl. Koch). Selbst Christen, Glieder der Kirche, werden von diesem Trend erfaßt. Das weist darauf hin, daß Ehe als rechtliche Institution und Ehe als personale und gar Glaubensrealität in früher nicht bekannter Schärfe auseinandertreten, jedenfalls als Gegensatz empfunden werden. Genauer: Das Ehorecht scheint der Ehe nicht mehr zu dienen, sondern sie eher zu gefährden. Das zwingt zu überprüfenden Rückfragen an das Ehorecht, in unserem Zusammenhang auch an das neue kirchliche Ehorecht, und zwar im Licht unserer bisherigen Überlegungen¹⁴.

Kern des kirchlichen Ehorechtes ist die in Trient durch das Dekret „Tametsi“ (DH 1813-1816) eingeführte, 1906 durch das Dekret „Provida sapientique cura“ (DH 3385-3388) und 1907 durch das Dekret „Ne temere“ (DH 3468-3474) bekräftigte und von verbliebenen Rechtsunsicherheiten gereinigte „Formpflicht“ (jetzt CIC can. 1008-1123; Einzelheiten in den im Literaturverzeichnis angegebenen Handbüchern und Kommentaren). Danach werden in der Kirche Ehen, in denen wenigstens ein Partner katholisch ist, nur dann als gültig anerkannt (und im Zuwiderhandlungsfall, weil die Partner notorisch in schwerer Sünde lebend, mit dem Ausschluss von Sakramenten beantwortet), wenn sie vor dem zuständigen Bischof, Pfarrer, beziehungsweise einem von einem von ihnen bevollmächtigten Laien sowie zwei Zeugen geschlossen werden. Die unvermeidlichen Ausnahmen sind rechtlich genau umschrieben. Die Ehe als Sakrament selbst hat damit einen rechtsverbindlichen Rahmen und soll außerhalb dieses Rahmens gar nicht zustande kommen. Das aber heißt: Außerhalb dieses Rahmens kommt überhaupt keine Ehe zustande, denn eine nicht-sakrale Ehe kann es unter Getauften nach kirchlicher Lehre folgerichtig gar nicht geben. Dazu ist folgendes anzumerken:

- a) Das kirchliche Ehorecht und die Formpflicht beruhen auf der

Sakramentalität der Ehe (CIC can. 1055,) und damit grundsätzlich auf der Überzeugung vom Konsens als dem eigentlich ehestiftenden Faktor (CIC can. 1057). Notwendige Bedingung für das Zustandekommen einer Ehe darf die Formpflicht also nur insoweit sein, als die kirchliche Lehre von der Sakramentalität der Ehe es tatsächlich fordert - alles übrige muß aus theologischen Gründen zur Disposition stehen können.

b) Bis zum Konzil von Trient gab es zwar eine kirchliche Trauungsform - beziehungsweise eine Vielfalt von Trauungsformen -, aber keine *Formpflicht*, sondern durchaus die Möglichkeit gültiger sogenannter „*klandestiner*“ (geheimer) Ehen nach dem Satz: „*Consensus facit nuptias*“ - „Der Konsens bewirkt die Ehe“. Eine rechtlich zwingende Eheschließungsform nach heutigem Muster war in Trient nicht die zu verteidigende Position, sondern eine Notlösung, um Rechtssicherheit zu schaffen. Die Mehrheit und eine sich ziemlich gleich bleibende (starke) Minderheit auf dem Konzil waren sich die jahrelangen Verhandlungen hindurch einig in der „Konsens-Theorie“, nur hielt die Mehrheit es für zulässig, daß die Kirche aus Gründen der Rechtssicherheit formale Bedingungen für die Gültigkeit einer Ehe aufstellen dürfe. Das Ergebnis war das Dekret „*Tametsi*“. Mit anderen Worten: Die Formpflicht verdankt ihre Einführung einer Situation, in der die Kirche die ihr geschichtlich zugewachsene Funktion des Standesamtes ausübte. Mit der Sakramentalität der Ehe hat denn auch die Trienter Diskussion um „*Tametsi*“ direkt nichts zu tun.

c) Zum Konflikt kommt es erst, als die im Zuge der Aufklärung und des weltanschaulich neutralen Staates eingeführte Ziviltrauung, ursprünglich ein *Recht* für Staatsbürger, die nicht zur Kirche gehörten, im Laufe des 19. Jahrhunderts in fast allen europäischen Ländern obligatorisch wird, zum Teil unter Strafandrohung mit Priorität vor der kirchlichen Trauung. Die Kirche verteidigt nun ihren kirchenrechtlichen Besitzstand - nach Meinung evangelischer Theologen ein „schwer wiedergutzumachender Fehler“, nachdem die Kirche ursprünglich mit der kirchlichen Trauung eine soziale Großtat vollbracht habe (vgl. *Lell*. 1973, 594f). Zwar sieht man auch jetzt so wenig wie in der Tradition die kirchliche Trauung als das Sakrament an. Aber diese ist doch seit Trient so sehr mit dem Konsensaustausch zu-

sammengeschlossen, daß der Gedanke an den Konsens nicht mehr ausreicht, den Notlösungscharakter der Formpflicht zu durchschauen und sich eine Trennbarkeit von Sakramentalität der Ehe und kirchlicher Trauung vorstellen zu können. Sprachliches Symptom dafür ist, daß die Sakramentalität der Ehe jetzt in Papstencykliken und anderen Texten nicht an den Konsens als solchen, sondern betont an den *Vertrag* gebunden, Konsensaustausch und Vertrag gleichgesetzt und dafür die Kompetenz der Kirche unter Berufung auf die Tradition in Anspruch genommen wird (DH 3145f = NR 749f; DH 3701; 3706; 3710; 3713 = NR 752; 755f; 759; CIC 1917 can. 1012).

Natürlich besteht kein Widerspruch zu den Texten von Trient. Doch ist es eine sachlich bedeutsame Nuance, wenn diese unter den damaligen Rechtsverhältnissen das Zeitwort „*contrahere*“ (die Ehe schließen) verwenden, die neueren Texte aber das juristisch-technische Hauptwort „*contractus*“ (Vertrag). In den Handbüchern der Dogmatik ist demgemäß die *rechtliche* Kompetenz der Kirche für den Vertragsabschluß integrierender Bestandteil der Lehre von der Ehe als *Sakrament*. Von dort ergeben sich auch, als Nebeneffekt, die strengen Vorschriften über eine in der Ordnung der Kirche verbleibende konfessionsverschiedene oder gar glaubensverschiedene Ehe - und die entsprechenden evangelischen Vorbehalte, die auch durch die Reformen des Jahres 1970 (s.u.) nicht gegenstandslos geworden sind (*Lell* 1967; *Thilo* 269-276; *Schöpsdau*). Die Ehe als *menschliche* Realität, die als im Glauben an Christus angenommene bis Trient immer das eigentliche Thema der sakramentalen Interpretation der Ehe war, ist nun ziemlich aus dem Blick gekommen, im Gegenteil, sie wird gerade dem Staat überlassen (vgl. *Diekamp / Jüssen* III § 74; *Ohlig/Schuster* 87-104) - zu einem Zeitpunkt, wo sich die ursprünglichen Motive kirchlicher Sorge um den Eheabschluß endlich auch gesellschaftlich durchgesetzt hatten (vgl. w. o. S. 4). In der Sicht der Kirche beginnt die Ehe (erst) mit dem kirchlich geregelten Vertragsabschluß, und ihre Sakramentalität ist somit in ihrer überpersonalen, ja vorpersonalen Institutionalität begründet. Klar auch, daß daraus die entsprechenden sexualethischen Konsequenzen abgeleitet werden¹⁵.

d) Erst das neue Kirchenrecht vollzieht eine deutliche Korrektur – freilich eine mehrdeutige. CIC can. 1055 § 1 kennzeichnet die Ehe als „Bund“ („foedus“) und folgt dabei der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über „Die Kirche in der Welt von heute“, desgleichen, wenn anschließend das Wohl der Gatten ohne Unterscheidung von „Primär- und Sekundärzweck“ der Hinordnung auf das Kind vorangestellt wird (Pastoralkonstitution Nr. 48). Dieser „Bund“ ist „von Christus, dem Herrn, unter Getauften zur Würde eines Sakramentes erhoben worden“. „Darum“, fährt § 2 fort, „kann es unter Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, ohne dass er zugleich (eo ipso) Sakrament wäre.“ Hier fällt also nicht nur trotz der neuen Sicht in § 1 das alte Wort „Vertrag“ in der gewohnten Gleichsetzung mit dem „Sakrament“. Vielmehr scheint dieses letztere nun gleichgesetzt mit der kirchlichen Trauung. Denn der Ehebund in § 1 ist derjenige, „durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen (constituunt) – womit nur der Eheabschluss gemeint sein kann, und der erfolgt nach can. 1108-1123 in der verpflichtenden kirchlichen Form. Auch der Papst hat sich in „Familiaris consortio“ in dieser Richtung geäußert, wenn er die kirchliche Trauung als „Sakrament gegenseitiger Heiligung und Akt der Gottesverehrung“ bezeichnet und die Brautzeit einen „wirklichen Heilsweg“ nennt, „den die Feier des Sakramentes und die unmittelbare Vorbereitung hierauf ergänzen und zu seinem Ziel bringen können“ (aaO Nr. 56 und 68). Auch evangelischen Theologen ist die bisher latente, nun offene Tendenz zu einer Gewichtsverlagerung vom Konsens auf den kirchlichen Trauungsakt schon aufgefallen (vgl. Schöpsdau 25f) – sie vermindert in der Tat die Aussichten auf ökumenischen Einklang im Verständnis der Ehe. Die Frage muss erlaubt sein, ob die oberste Autorität in der Kirche auf dem Wege der Reform des Ehrechts, flankiert durch lehramtliche Äußerungen unterhalb der Schwelle des Dogmas, an der dogmatisch verbindlichen Lehre des Trienter Konzils, das eine Gleichsetzung von kirchlicher Trauung und Sakrament immer ausdrücklich ausgeschlossen hat, (vgl. oben S. 2) etwas ändern will. Für eine Interpretation von can. 1055 im Sinne der Trienter Lehre sprechen die nach wie vor aufrechterhaltene Anerkennung nicht nur der Gültigkeit, sondern auch der Sakramentalität der Ehen getaufter Nicht-Katholiken

(vgl. can. 1055 in Verbindung mit can. 1108, 1117, 1127 § 2 und 1134) sowie die beträchtlich erweiterten Möglichkeiten eines Verzichtes auf die kirchliche Trauung(s. das Folgende). Eben darum ist ca. 1055 mehrdeutig und bedarf der theologischen Überprüfung.

2. Kirchliche und zivile Eheschließung

Wenn die skizzierte Auffassung von der Koinzidenz von Ehesakrament und kirchlicher Formpflicht (und nachfolgendem „ratifizierenden“ Vollzug) stimmt und im Namen des Glaubens keinen Widerspruch duldet, dann allerdings sind gegen die Vorordnung einer obligatorischen Ziviltrauung vor der kirchlichen Eheschließung alle verfassungsrechtlichen Bedenken geltend zu machen, die schon vor zwei Jahrzehnten im Rahmen der Problematik der sogenannten „Onkelehen“ und gelegentlich auch heute noch (oder wieder) von katholischen KirchenrechtlerInnen und Theologen angemeldet werden: Die Zwangszivilehe verstößt gegen die in Artikel 4 GG verbürgte Glaubens- und Gewissensfreiheit, ihre Priorität vor der kirchlichen Trauung gegen die ebenda verbürgte Kultusfreiheit. Der Staat zwingt katholische Christen zu einem Akt gegen ihr Gewissen, weil es für sie keine bloß bürgerliche Eheschließung gibt; er nötigt sie zu einer Erklärung, die sie aus innerer Überzeugung nicht geben dürfen, was eine Verletzung der Menschenwürde darstellt. Das Brautpaar ist zu einem grotesken Spiel vor dem Standesbeamten gezwungen, und alle Beteiligten wissen das (vgl. exemplarisch Mörsdorf 1950; 1965).

Aber diese Bedenken sind nicht nötig, weil Ehesakrament und kirchlicher Eheabschluß theologisch nicht notwendig koinzidieren. Wenn wir uns erinnern, daß die Einführung der kirchlichen Formpflicht durch geschichtliche Umstände erzwungen wurde; daß nach geltender Lehre, erst recht aber nach den neueren Deutungen der Sakramentalität der Ehe der Konsensaustausch unter Getauften als solcher, nicht aber seine Form die Ehe und das Sakrament begründet; und daß notwendigen oder zweckmäßigen kirchlichen Rechtsbestimmungen über die Ehe auch bei einer Aufgabe der Formpflicht nichts entgegenstünde, dann scheint es theologisch

widerspruchsfrei und praktisch nicht unvorstellbar, daß die Eheschließung ihrer rechtlichen Form nach dort wieder dem Staat überlassen bleibt, wo dieser Rechtssicherheit und Freiheit gewährleisten kann, während die kirchliche Trauung sich als kirchliche Segnung der geschlossenen Ehe anschließt - wie im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte.

Der katholische Kirchenrechtler *Klaus Mörsdorf* hat vor Jahren versucht, den gegenwärtig geltenden Stand von Lehre und Praxis in dieser Frage als Ergebnis eines nicht mehr rückgängig zu machenden Fortschritts im theologischen Verständnis der kirchlichen Trauung aufzuweisen. Dahinter steht seine von der üblichen Lehrmeinung abweichende These, wonach nicht nur die Eheleute sich gegenseitig das Sakrament der Ehe spenden, sondern der Priester dabei eine konstitutive Rolle spielt, indem er in der Trauhandlung als Repräsentant der Kirche die Initiative ergreift, daß das Zeichen des Ehesakramentes zustande kommt (*Mörsdorf* 1958; 1961; ebenso wieder *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* 739f). Dieser These hat sich auch *Michael Schmaus* als Dogmatiker angeschlossen (⁶1960 IV/1 § 290; 1970 II 502-506; ²1979 V/4 230-232; 236f; vgl. ebenso *Wulf, Nicolas*). Man wird jedoch sagen dürfen, dass sich diese These – trotz des w. o. 1 d) Gesagten – spätestens seit 1970 nicht mehr auf zweifelsfreie kirchenamtliche Deckung berufen kann. Denn die in der Reform des Mischehenrechtes (vgl. „*Matrimonia mixta*“ und jetzt CIC can. 1127 § 2) eröffnete Möglichkeit, mit Dispens von der Formpflicht vor dem evangelischen Pfarrer oder sogar nur vor dem Standesamt eine kirchlich gültige, als sakramental anerkannte Ehe zu schließen, kann kaum noch als bloße Erweiterung des immer schon gegebenen Noteheschließungsrechtes (CIC 1917, can. 1098; jetzt CIC can. 1116) gelten. Hinzu kommt jetzt die neue Bestimmung, wonach die Kirche bei denjenigen auf die Formpflicht verzichtet, die „durch einen formalen Akt von ihr abgefallen“ sind (CIC can. 1117) – obwohl sie doch getauft bleiben und insofern nach der Voraussetzung von CIC can. 1055 § 2 eine sakramentale Ehe mit allen Folgen schließen können. Dies alles impliziert die stillschweigende Anerkenntnis, dass kirchliche Trauung und Sakramentalität der Ehe einander nicht wesensnotwendig bedingen. Hätte *Mörsdorf* recht,

dann könnte es eigentlich eine Noteheschließung ebensowenig geben, wie man auch im Notfall Eucharistie nicht ohne Brot und Wein feiern kann.

Eine Trennung von Rechtsgültigkeit der Ehe und kirchlicher Trauung ist also möglich. Aber soll man einen darauf abzielenden Wandel anstreben? Zugegeben, in Staaten, die nicht in der uns gewohnten Weise Rechtssicherheit für die Ehe gewähren - die Mehrheit der Katholiken lebt heute schon in der Dritten Welt -, ist eine kirchliche Eheschließungsform mit Vertragscharakter unerlässlich. Vor allem aber weiß man eine solche Eheschließungsform immer dort zu schätzen, wo der Staat Ehehindernisse aufstellt, die der christliche Glaube niemals akzeptieren kann (Nürnberger Rassengesetze im 3. Reich, Apartheid im Südafrika u.a.). Aber: Für diese Fälle, auch wenn sie zahlreich sind, kann man durch ein Noteherecht Sorge tragen, das wie in der Zeit vor Trient dort eingreift, wo die staatliche Rechtsordnung versagt. Wo die Kirche aber die Funktion eines Standesamtes wieder abgeben kann, die ihr ohnehin nur aus geschichtlichen Situationen politischer Wirrnis zugewachsen ist, da sollte sie es tun. Der Beschuß der deutschen Synode über „Christlich gelebte Ehe und Familie“ hat denn auch die „Verantwortung der Kirche für den Eheabschluß“ so vorsichtig formuliert (1.4.), daß gegebenenfalls Raum für Wandlungen bleibt.

Schließlich sollte man auch nicht übersehen, welcher Mißbrauch dadurch getrieben werden kann, daß man die kirchliche Formpflicht clever gegen die standesamtliche Trauung ausspielen kann: kirchliche Trauung in allen Ehren und mit allem Gepränge nach zwei- oder dreimaliger bürgerlicher Ehe und nachfolgender Scheidung, und ähnliche Skandale. Auch da hat der Synodenbeschuß versucht, einen Riegel vorzuschieben - der Erfolg bleibt abzuwarten. Wenn am Ende die Armen und Uneingeweihten zu Leidtragenden des kirchlichen Ehorechts werden, während die Schlauen alles durchsetzen können, was eigentlich keinesfalls hingenommen werden dürfte, dann müssen bei den für das kirchliche Ehorecht Verantwortlichen die Alarmglocken schrillen.

IV. Ehescheidung

I. Theologische und historische Grundlagen

Das Neue Testament läßt auch nicht den leisensten Zweifel aufkommen, daß Ehescheidung, Auflösung einer Ehe, gegen Gottes Gebot ist. Wie man auch immer die berühmte „Unzuchtsklausel“ (Mt 5, 32;19,9) und deren Fehlen in den Parallelstellen (Mk 10, 11f; Lk 16,18) beurteilt, die Absicht Jesu ist unverkennbar: Er will die im Judentum aufgekommene Vorstellung zurückweisen, die Scheidebriefregelung (Dtn 24,1) bedeute eine Nachgiebigkeit Gottes gegenüber menschlicher Hartherzigkeit. Im Gegenteil, gegen ihre Hartherzigkeit hat Mose den Scheidebrief vorgeschrieben- damit, wer seine Frau entläßt, mit eigenhändiger Unterschrift seine Übertretung des Gebotes Gottes aktenkundig macht (vgl. *Gieven und Schnackenburg* in: *Greven/Ratzinger* 57-73, 11-18). Aus der Formulierung der Fragestellung und aus der Gestaltung des Disputes durch die Evangelisten geht in jedem Fall hervor, wie provozierend Jesu Haltung damals war und wie unverständlich¹⁶. Die Gegner fragen nach Konzessionen, Jesus antwortet mit dem Gebot Gottes.

Was Paulus angeht, so hat man eine Tendenz festgestellt, dieses durch Jesus wiederhergestellte Gebot Gottes in rechtliche Form zu bringen und daraus Regeln für das Verhalten in den Gemeinden gegenüber dem Problem der Ehescheidung zu entwickeln - mit Einschluß von Ausnahmeregelungen vor allem im Hinblick auf Ehepartner, die sich zum christlichen Glauben bekehren. Mehr als eine leise Tendenz aber ist es nicht. Auch Paulus bleibt prinzipiell auf der Linie Jesu: Es ist Gebot Gottes, daß die Ehe unauflösbar sei, es ist Verbot Gottes, die Ehe zu scheiden - und beides, Gebot und Verbot, werden gerade aus der rechtlichen jüdischen Regelung herausgenommen.

Wir wissen ferner, daß die prinzipielle Unaufösbarkeit der Ehe in der Alten Kirche fast das einzige Unterscheidungsmerkmal zwischen christlichen und heidnischen Ehen war. Ehescheidung ist Ehebruch, und dieser ist „Kapitalsünde“, der die überaus strenge große Kirchenbuße nach sich zog. Eine von der Kirche anerkannte

neue Ehe kam, auch ganz ohne rechtliche Kompetenz der Kirche über die Ehe, für Christen in aller Regel nicht in Frage. Freilich kannte die Alte Kirche, wie erst in jüngster Zeit wieder neu ins Bewußtsein gehoben wurde, im Anschluß an Paulus „Härtefälle“, die sogar mit kirchlichem Segen durch die Erlaubnis zu einer neuen Eheschließung gelöst wurden, eine Praxis, die im Vergleich zum heutigen Kirchenrecht geradezu liberal wirkt (vgl. *Lehmann* 1974; *Duss-von-Werd*; *Schneider* 296 f). Die Ostkirche ist bis heute bei dieser Praxis geblieben¹⁷. In der Westkirche aber setzt mit Augustinus, wie schon früher erwähnt, die „Ontologisierung“ der Unaufösbarkeit der Ehe ein, das Eheband wird in Analogie zum Tauf- und Weihsiegel gedeutet und muß dann allerdings seinem Wesen nach als untrennbar angesehen werden. Auf dem Konzil von Trient ist dann die Unaufösbarkeit der Ehe neben dem Problem der klandestinen Ehen das zweite Kernthema der Debatte um das Ehedekret. Im Banne des ontologischen Verständnisses vom Eheband muß man alles tun, um faktische Eheauflösungen zu verhindern. So wird die Haltung des Konzils in dieser Frage zunehmend strenger, und weil man bei Anerkennung der klandestinen Ehen faktische Ehescheidungen eben nicht verhindern kann, verpflichtet man die Kirchenglieder zum öffentlichen kirchlichen Konsens austausch und führt die Formpflicht ein - mit den schon erwähnten Folgen. Die schwierige Frage, wie man dabei eine formelle Verurteilung der ostkirchlichen Praxis vermeidet, löst man dadurch, daß man die eigene Lehr- und Rechtsentscheidung als im Einklang mit der apostolischen Tradition hinstellt, aber dabei nicht ausdrücklich ausschließt, daß auch eine andere Lehre und Praxis diesen Einklang wahren könnte. Man merkt dies selbst ohne nähere Kenntnisse der Verhandlungen, wenn man einmal aufmerksam DH 1807 (= NR 741) liest. Das heißt denn aber: Auch die Westkirche ist durch Trient nicht letztverbindlich gehindert, eine andere Lehre und Praxis als im Einklang mit der apostolischen Tradition ansehen zu dürfen (*Schneider* 297).

2. Die gegenwärtige Lage

Vor dem Hintergrund dieser Tradition ist es klar, daß das kirchliche Eherecht den Begriff der Ehescheidung überhaupt nicht kennt, wohl aber ein (sehr kompliziertes) kirchengerichtliches Feststellungsverfahren, daß eine scheinbar bestehende Ehe wegen bestimmter, rechtlich genau umschriebener Mängel in Wirklichkeit gar nicht besteht (Nullitätserklärung). Im Anschluß an die altkirchliche Tradition kennt das katholische Kirchenrecht außerdem das sogenannte Priviliegium Paulinum, wonach Ehen Ungetaufter auch dem Bande nach geschieden werden können, wenn einer der Partner sich zum Christentum und zur katholischen Kirche bekehrt und der ungetaufte Partner die Ehe daraufhin nicht fortsetzen will (CIC can. 1142-1150; *Handbuch des kath. Kirchenrechts* 822-824; Walf 1984 II 133-137), dazu aus neuerer Zeit das Priviliegium Petrinum, wonach der Papst auch kirchenrechtlich gültige Mischehen zwischen einem Getauften und einem ungetauften Partner auflösen kann, wenn der Ungetaufte sich bekehrt – ein seit dem 16. Jahrhundert praktiziertes Privileg, das weder im alten noch im neuen CIC kodifiziert, durch CIC 1917 can. 1120 § 2 sogar ausgeschlossen, im neuen CIC dagegen gar nicht mehr erwähnt wurde (vgl. *Handbuch* 824-826; Walf 1984 II 139-143). Katholische, kirchlich getraute Eheleute, die sich bürgerlich haben scheiden lassen und eine neue Ehe geschlossen haben, sind, entgegen einem verbreiteten Mißverständnis, nicht aus der Kirche ausgeschlossen, wohl aber, wo man sie kennt, nicht zu den Sakramenten zugelassen (vgl. *Zirkel, Kaiser*). Daß man bei hinreichender kirchenrechtlicher Information - und um den Preis von Lüge und Täuschung bei der Eheschließung! - die Nullität der eigenen Ehe vorsorglich selbst herbeiführen kann und daß dies auch geschieht, wurde schon angedeutet. Die Praxis der römischen Kurie in der Handhabung des Priviliegium Paulinum und Petrinum ist in den letzten Jahrzehnten auch beständig „großzügiger“ geworden (vgl. May; Fuchs 88.93f; *Handbuch* a.a.O.; Walf a.a.O.). Die Frage ist nicht zu umgehen, wie glaubwürdig die kirchliche Strenge in Sachen Unauflösbarkeit der Ehe in der Praxis tatsächlich ist. Zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist heute für jeden Informierten ein solcher Unterschied (vgl. Steininger), daß man sich nicht wundern darf,

darf, wenn Nicht-Katholiken (*Schöpsdau*, 38f) ohne Umschweife von der Scheidungspraxis in der katholischen Kirche sprechen. Es ist darum in dieser Sache Zeit für verantwortliche theologische Überlegungen.

3. Theologische Überlegungen

- a) Es gibt auch heute und gerade heute die zynische Treulosigkeit, die ohne Skrupel den Partner verläßt, wenn das emotionale Interesse nachläßt - besonders dort, wo die Kosten eines Scheidungsprozesses keine Rolle spielen. Solcher Treulosigkeit kann durch das gelebte christliche Zeugnis einer ehelichen Treue nicht Widerstand genug entgegengesetzt werden. Auf die kirchliche Verkündigung darf hier auch nicht der Schatten eines Verdachtes fallen, daß man der „Hartherzigkeit“ (Mt 19,8) der Menschen zu Lasten des Willens Gottes Konzessionen macht.
- b) Von solcher Treulosigkeit ist das Scheitern einer Ehe zu unterscheiden. Dieses Scheitern reicht vom Mißlingen einer Frühehe, in die man geflüchtet ist, bis zur Tragödie der ausgebrannten Ehe alter Leute. Man kommt dann nicht an der Frage vorbei: War diese Ehe überhaupt eine - im anthropologischen und theologischen, nicht im rechtlichen Sinn? Diese Frage stellt sich vor allem dann mit besonderer Schärfe, wenn zwei jung Geschiedene jeweils wieder eine neue Ehe eingehen und beide Zweitehen gelingen - einschließlich sogar der religiösen Kindererziehung. Jeder erfahrene Seelsorger weiß, dass dies kein seltenes Phänomen ist. Hinter dem Scheitern einer Ehe stehen individualpsychologische und gesellschaftliche Gründe, über die der Humanwissenschaftler besser Auskunft geben kann als der Theologe. Auf das erheblich gewachsene „Risiko“ einer heutigen Ehe aber auch theologisch Rücksicht zu nehmen bedeutet noch lange kein Plädoyer für eine „Ehe auf Probe“ oder für eine Auffassung, der die Ehe nicht mehr ist als ein jederzeit kündbarer Vertrag.
- c) Soll der christliche Glaube, soll die Kirche sich also unter unheilbaren Umständen zur Möglichkeit der „Ehescheidung“

bekennen (vgl. *Fuchs*, 94-106)? Reden wir theoretisch, muß die Antwort lauten: Nein! Es ist in jedem Fall Wahrheit in der überlieferten ontologischen Interpretation der Unauflösbarkeit der Ehe. Man kann vielleicht eine Ehe im rechtlichen Sinne scheiden. Theologisch und anthropologisch kann man es nicht (*Bovet* 1955, 136-139; 1959, 108-113; 1963, 147f; *Michel* 128-139; *Primetshofer* 264-266). Eine Ehe, die man in dieser Hinsicht scheiden kann, war keine, sondern entweder ein gescheiterter Eheversuch oder das Opfer bewusster Untreue eines Partners im zuerst geschilderten Sinn.

Aber das ist theoretisch geredet. Praktisch kann man die anthropologische und theologische Realität der Ehe nicht verfügbar machen und daher rechtlich weder absichern noch kontrollieren. Die Klarheit der theoretischen Begriffsbildung, wonach eine Ehe, die wirklich eine ist, aus sich selbst unscheidbar ist, hat ihren Nutzen darin, abzuklären, was denn rechtliche Regelungen und Absicherungen vermögen. Sie können doch nur den Versuch und die Hoffnung unterstützen, daß ein Eheversuch gelingt, also eine Ehe wird. Wollte das Recht aber das Ehesein der Ehe und nicht nur die Hoffnung darauf gewährleisten, dann müßte man heutzutage als Bedingung der Zulassung zur Trauung zumindest eine Art psychologisches Ehreifezeugnis verlangen - so wie das geltende Kirchenrecht jetzt von den Brautleuten das Wissen um Wesen und Eigenschaften christlicher Ehe und das freie Bekenntnis zu ihr als Voraussetzung der Trauung verlangt. Es dürfte aber unmöglich sein, von Brautleuten bei der Meldung zum „Brautexamen“ das Gutachten eines Psychotherapeuten zu fordern.

Die Konsequenz kann nur heißen: Für die anthropologische und damit für die sakramentale Dimension der Ehe kann die Unauflösbarkeit kein erzwingbarer Rechtssatz sein, sondern „nur“ ein das Gewissen treffendes Gebot - nicht, wie gelegentlich vorschnell geschlossen wird: eine unerreichbare Utopie! Wer dagegen die Unauflösbarkeit der Ehe als erzwingbaren Rechtssatz versteht, muß ein Problem bewältigen, das es in keiner Rechtsordnung der Welt gibt: nämlich innere Akte (den Konsens beziehungsweise Vorbehalte gegen ihn) zu Rechtsfaktoren machen zu müssen. Die Konstruktion, mit der das Kirchenrecht diesem Problem entgeht, ist bekannt: die Rechtsvermutung (Präsumption) der Übereinstimmung von äußerem Tun und innerer Absicht bis zum Erweis des Gegenteils (CIC can. 1060). Also rechnen

Kirchenrechtler durchaus mit faktisch ungültigen Ehen, deren Ungültigkeit aber rechtlich nicht beweisbar ist („Putativehen“, CIC can. 1061 § 3) oder faktisch nicht bekannt wird. Welchen Sinn aber kann eine rechtliche Kontrolle der Unauflösbarkeit der Ehe noch haben, wenn sie sich in unzähligen Fällen mit bloßer Rechtsvermutung begnügen muß? Kann dabei etwas anderes herauskommen als die schon angedeutete beunruhigende Minderung der Glaubwürdigkeit kirchlicher Ehrechtspraxis?

Versteht man die Unauflösbarkeit der Ehe aber als Gebot – noch einmal: nicht als „Utopie“ oder „Zielvorstellung“, sondern als in Konsequenz des Glaubens zu tuende sittliche Aufgabe -, dann erübrigts sich jede institutionelle Kontrolle. Die Übertretung dieses Gebotes ist Sünde, unter Umständen schwere Sünde (was wiederum nicht kontrollierbar ist), die aber, wie alle Sünde, nach zugesagter Vergebung greifen darf. Vergebung aber bedeutet Chance zu einem Neuanfang, bei dem die Kirche, wie sonst ja auch, sich jedes Urteils enthalten darf und muß, ob und wie er mit reinem Gewissen vor Gott genutzt wird.

Dies sind ungeschützte Überlegungen, die eine Fernzielvorstellung zur Reform des kirchlichen Ehrechtes enthalten. Wer dagegen einwendet, solche Überlegungen förderten die Auflösung sittlicher Wertmaßstäbe und ihrer institutionellen Sicherungen, der überschätzt die Möglichkeiten rechtlicher Ordnung (die am Ende gegebenenfalls die Ehe als Strafe für eheliche Untreue verhängen muß) und unterschätzt die Möglichkeiten einer wirklichen Eheseelsorge¹⁸.

d) Würde die Kirche darauf verzichten, die Unauflösbarkeit der Ehe rechtlich zu verstehen und zu handhaben, dann hätte sie auch kein Problem mit den geschiedenen Wiederverheirateten. Dazu wäre es nötig, das Junktim zwischen kirchlicher Trauung und gültigem Ehevertrag völlig zu lösen. Der Vorschlag, die Formpflicht zwar beizubehalten, sie aber nicht weiter Bedingung der Gültigkeit der Eheschließung sein zu lassen, reicht nicht aus, wenn Gültigkeit nach wie vor Unscheidbarkeit im rechtlichen Sinne bedeutet. Der Vorschlag, der auf der deutschen Synode gemacht wurde, hat sich denn auch schon in der zuständigen Sachkommission nicht durchgesetzt, und zwar mit der Begründung, daß dann die Problematik mit den ge-

schiedenen Wiederverheirateten vollends unüberschaubar würde - völlig richtig, denn die Wahrung der Unauflösbarkeit der Ehe lässt sich kirchenrechtlich nur über die Formpflicht kontrollieren¹⁹. Die Diskussion auf der Synode wirft hier ein Blitzlicht auf die Schwierigkeit, über eine verfahrene Situation hinauszukommen, die nicht in der Sache begründet, aber seit Jahrhunderten gewachsen ist und sich gefestigt hat.

Da also der Verzicht auf ein rechtliches Verständnis der Unauflösbarkeit der Ehe in der Kirche noch auf sich warten lassen wird, muß für die religiöse Not der geschiedenen Wiederverheirateten eine Antwort gefunden werden, die mehr ist als der bisherige faktische Ausschluß von kirchlichem Leben und kirchlicher Seelsorge. Man darf Zweifel haben, ob die Kirche gut daran täte, dem Beispiel mancher evangelischer (und orthodoxer!) Kirchen zu folgen und unter gewissen Bedingungen Zweitehen Geschiedener kirchlich zu trauen. Das Mißverständnis, die Kirche nehme die Unauflösbarkeit der Ehe nicht mehr wirklich ernst, wäre kaum zu vermeiden. Bedenkt man aber im Licht der vorausgehenden Überlegungen, daß niemand in die Gewissen solcher Ehepartner hineinschauen kann, daß also niemand weiß, ob ihre ersten Ehen wirklich, also menschlich und theologisch, Ehen genannt werden können, und daß vor allem eine solche neue Ehe ja wirklich eine Ehe sein will und daher alles andere ist als ein „wildes“ Konkubinat, dann dürfte es nicht angehen, nach altem Schema die wiederverheirateten Geschiedenen einfach den „hartnäckigen Sündern“ (CIC can. 915) zuzurechnen und mit den dafür vorgesehenen kirchlichen Sanktionen zu bedrohen (*Handbuch des kath. Kirchenrechts* 816-819), die auch durch vielfältige Vorschläge pastoraler Hilfe ihrer theologischen Problematik nicht entkommen. Statt dessen sollte sie solche Zweitehen tolerieren – und diese Toleranz durchaus an Bedingungen knüpfen (*Fuchs*, 102-105; *Lehmann* 1974, 290-294; 304-308; *Huizing*, 83-104; *Schneider*, 298-300; *Zirkel*; *Zirkel/Limbeck*; *Breuning* in: *Koch/Breuning*).

In den Diskussionen der Würzburger Synode ist deutlich geworden auch wenn sich das nicht im Wortlaut der Beschlüsse niedergeschlagen hat —, daß viele Pfarrer aus seelsorglicher Verantwortung solchen geschiedenen Wiederverheirateten, um Ärgernis zu vermeiden, zum Sakramentenempfang außerhalb der eigenen Pfarrkirche

ratzen. Jedenfalls ist die Seelsorgspraxis in diesem Punkt kaum zu kontrollieren. Manche Pfarrer handeln aus seelsorglichem Impuls nach Luthers Prinzip, daß die „hungige Seele“ die einzige notwendige Voraussetzung zum Empfang der Eucharistie sei. Soll die Kirche aus bloßer kirchenrechtlicher Prinzipientreue ungerührt zusehen, dass geschiedene wiederverheiratete Katholiken aus Verlangen nach dem Sakrament zum lutherischen Abendmahl gehen - und dort aus ernsten theologischen Gründen nicht abgewiesen werden?

V. Ausblick

Wir haben in den vorausgehenden Überlegungen so gut wie gar nicht über die theologischen Differenzen zwischen katholischer und evangelischer Kirche gehandelt. Das geschah nicht ohne Grund. Denn seit *Luthers Lehre* von der Ehe als „weltlich Ding“ (vgl. *Lei* 1967, 175-180) kennt die evangelische Theologie zwar durchaus eine ausgedehnte *ethische* Diskussion um die Ehe und überdies eine praktische Ehetradition, die nicht weniger Rollenzwänge und Konventionen aufweist als das katholische Herkommen. Aber sie hat betont das vermieden, was die katholische Tradition ihr gegenüber gerade verstärkt hat: eine „Sakralisierung“ der Ehe, und wäre es auch nur eine solche im Bewußtsein des Kirchen Volkes. Daß diese nämlich ein Faktum und keine bloße Unterstellung ist, zeigt sich ja spätestens bei den bis heute vergeblichen Bemühungen, das kirchliche Ehorecht in Richtung eines Verzichtes auf die Kompetenz für den Ehevertrag zu ändern. Unter solchen Voraussetzungen ist ein katholisch-evangelisches Gespräch über die Ehe wie Ja und Nein und darum nicht sehr aussichtsreich. Anders das Gespräch mit den Humanwissenschaften. Ihren Herausforderungen mußte und muß sich auch die katholische Theologie stellen, obwohl sie dabei größere Schwierigkeiten und Hemmungen zu überwinden hat als die evangelische Theologie. Unvermeidlich steht die katholische Theologie dabei unter dem Zwang, noch einmal neu und durchaus vorjuridisch nach der Ehe zu fragen. Das Ergebnis aus der neueren katholischen Theologie lautet in schöner Einmütigkeit: Die Ehe ist - *weltlich*, ein „weltlich Ding“,

und als solche hat sie Auftrag und Verheißung Gottes, soll sie im Glauben gelebt werden, ist sie „Sakrament“. Auf dem Umweg über die neue theologische Frage nach der Ehe angesichts der Herausforderung durch die Humanwissenschaften trifft man sich also neu mit der evangelisch-theologischen Tradition. Es gibt Anzeichen, daß der Streit um Sakramentalität und Nicht-Sakramentalität der Ehe sich dabei von selbst erledigt (vgl. Lell 1973, 608f zu O. H. Pesch; Kasper 1977, 42,f).

[Im Originaltext schließen hier die Kapitel VI-VII an mit Beiträgen von Franz-Xaver Kaufmann und Karl-Herbert Mandel]

VIII. Nach-Fragen an Theologie und Kirche

Wer ohne Abstriche in Lehre und Praxis auf dem Boden der Überlieferung bleiben will und die beiden vorangehenden humanwissenschaftlichen Überlegungsgänge liest, mag allerlei finden, was Angst, zumindest Ratlosigkeit erzeugen könnte. Die Konfliktpunkte sind, wie nicht anders zu erwarten, vor allem die Gründe für und wider eine Ehescheidung. Aber auch die Einehe scheint kulturanthropologisch nichts weniger als selbstverständlich. Beides konkurriert dann mit der in der Tat ehernen biblischen, zumindest neutestamentlichen Grundaussage, daß Gott die Ehe als Einehe will und daß er sie als unlösbar will: Mann und Frau sollen „ein Fleisch“ werden - nicht mehr zwei, sondern eins, so daß, wer den Ehepartner „haßt“, sein eigenes Fleisch haßt (Eph 5,29). Kirche und Theologie scheinen so in eine Zwickmühle zu geraten. Entweder öffnen sie sich den humanwissenschaftlichen Argumenten und überlegen eine Modifizierung der bisherigen Lehre und Praxis - wie es etwa in der evangelischen Theologie und Kirche längst der Fall ist. Dann setzen sie sich dem Verdacht aus, nicht nur die kirchliche Tradition, sondern die eindeutige Weisung des biblischen Zeugnisses willkürlich und nach menschlicher Mutmaßung abzuschwächen. Oder sie beharren auf dem unverkürzten Wortlaut der Bibel und der (sie zu bewahren entschlossenen) kirchlichen Tradition. Dann ziehen sie sich den Vorwurf zu, sie seien inhuman, und gerade das widerspreche dem immer durchgehaltenen Anspruch der kirchlichen Ehelehre. Gibt es

einen Weg heraus aus dem Dilemma?

Die oben entwickelten theologischen Überlegungen haben – unter der Herausforderung durch die Humanwissenschaften - zu zeigen versucht, daß die geltende und praktizierte kirchliche Lehre nicht nur selber vielfältigen historischen Wandel hinter sich hat, sondern auch in sich selbst den humanwissenschaftlichen Anfragen gegenüber offener ist, als herkömmlich in Theologie und kirchlicher Praxis angenommen wird. Wenn dieser Versuch nicht ganz mißlungen sein sollte, wären die folgenden Gesichtspunkte zu bedenken und in Praxis umzusetzen. Diese Gesichtspunkte sind eher Fragen als Thesen - Fragen freilich, denen sich Kirche und Theologie nicht entziehen können.

1. Soziologie und Psychologie erbringen Argumente, die der Ehe eine verlässliche Partnerschaft zum Ziel setzen. Und zwar aus Gründen der Humanität, denn alles andere bleibt auch unter humanwissenschaftlichem Blick hinter der größten menschlichen Möglichkeit zurück - wenngleich mit diesem Votum noch kein Urteil über konkrete andere Formen von Geschlechtsgemeinschaft gefällt sein soll, die in der Kulturgeschichte auftauchen und heute wieder in der gesellschaftlichen Wirklichkeit oder gar in der psychotherapeutischen Praxis zur Diskussion stehen. Wer geltend macht, hier urteilten Humanwissenschaftler bereits vor dem Hintergrund christlicher Auffassungen und somit nicht vorurteilsfrei, hat selbstverständlich recht - trägt aber dann die Beweislast dafür, wieso das ein Einwand gegen die vorgebrachten Argumente sei. In der Tat kann ein anderer Partnerschaftsbegriff (etwa Partnerschaft als unverbindliches Zusammenleben, als „Privatvergnügen zu zweit“, als „Romanze“) theologisch schwerlich zur Diskussion stehen. Aber nicht nur (angebliche) Vorurteilslosigkeit, auch der Glaube kann den Blick für wahre Humanität schärfen und Scheinhumanität entlarven.

2. Beide Humanwissenschaften sehen sich aufgrund vertiefter Einsichten gezwungen, in bezug auf solche verlässliche Partnerschaft, das Risiko ihres Gelingens, die Möglichkeiten des Scheiterns, Differenzierungen vorzunehmen, von denen man früher nicht wissen konnte. Deshalb sind sie in den vorliegenden lehramtlichen

Stellungnahmen - jedenfalls in den älteren - und in den Überlegungen der theologischen Tradition noch nicht berücksichtigt. Entscheidungsfragen stellen sich daher für Theologie und Kirche erst beim Auftauchen der neuen Gesichtspunkte und Erkenntnisse. Es wäre dann aber ein Anachronismus, für a priori entschieden zu halten, was noch gar nicht Gegenstand einer überlegten Entscheidung sein konnte.

3. Damit stellt sich die eigentliche und folgenschwere Nach-Frage an Kirche und Theologie: Welche Gründe können sie vorbringen, die Differenzierungen der Humanwissenschaften bezüglich gelingender und scheiternder Partnerschaft ignorieren zu dürfen - vorausgesetzt immer, sie haben sich humanwissenschaftlich als unwidersprechlich gesichert erwiesen? Das Urteil, darüber sei aus Gründen des Glaubens, wie ein Blick in die „Lehre der Kirche“ zeige, bereits entschieden, ist nicht nur, wie schon gesagt, anachronistisch, es ist auch der Sache nach aus den dargestellten neueren theologischen Positionen zur Sakramentalität der Ehe nicht zu begründen. Tenor der theologischen Lehre von der Ehe - auch und gerade der des Trienter Ehedekretes - ist die im Glauben gelebte, ja allererst gesehene volle Humanität der Geschlechterbeziehung. Glaubenszeichen, „Zeichen der Nähe Gottes“ (Th. Schneider) ist jene unverbrüchliche Liebe, die sich dem ermäßigenden Kompromiß entzieht und der Verzweiflung am Menschen widersteht. Darin erweist, konkretisiert sich die Kraft des Kreuzes Christi, die nach Trienter Lehre den Vorrang christlich gelebter Ehe vor allen anderen Formen von Ehe begründet. Diese ist dadurch aber nicht gegen menschliches Scheitern versichert. Denn wie die Gnade nach klassischer katholischer Lehre nie subjektiv „gewiß“ zu machen, das heißt, nie in unsere Verfügung zu bringen ist, so ist auch die Gnade des Ehesakramentes nie adäquat von menschlicher Einsicht und menschlichem guten Willen einholbar und insofern nie im empirischen Bereich eine Garantie gegen das Scheitern. Aber wenn christliche Ehe gelingt, wird der Glaube es immer auf die Kraft dieser Gnade zurückführen. Was aber „Gelingen“, was Humanität der Ehe konkret bedeuten, ist nicht abseits gesicherter Erkenntnisse der Humanwissenschaften zu bestimmen. Gibt es dort Fortschritte - vor allem in Problembereichen, in denen Kirche und Theologie sich schon

immer schwer taten, harte, im Namen des Glaubens für notwendig gehaltene Auffassungen mit der Botschaft vom Erbarmen Gottes zu vereinbaren -, dann dürfen Kirche und Theologie sich darauf einlassen, gerade im Namen ihrer eigenen dogmatischen Tradition.

4. Nimmt man die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse ernst, dann können weniger denn je das *Eherecht* und die *institutionelle* Stützung durch die Kirche das Gelingen der Ehe garantieren und jedes Risiko ausschalten. Die Kirche und ihre verantwortlichen Amtsträger werden auf Dauer den fälligen Konsequenzen nicht ausweichen können. Es ist daher erschreckend, wenn im Handbuch des kath. Kirchenrechts (738f) die Sakramentalität der Ehe – der Grund ihrer Unauflösbarkeit – zu einer Dokumentenfrage gerinnt, an der in jedem Falle alle rechtlichen Folgen hängen: „Sakrament“ ist die Ehe, wenn zwei Getaufte sie schließen, gleichviel, ob sie sich dessen bewusst sind und das auch wollen oder nicht – und darüber entscheidet ein Blick ins Taufregister (vgl. dagegen schon Fuchs, 95-97; aus evangelischer Sicht Schöpsdau, 27). Auch eine kirchlich getraute Ehe zwischen einem Katholiken und einem Ungetauften - die der Katholik vielleicht in voller Bejahung dessen schließt, was die moderne Theologie zur Sakramentalität der Ehe zu sagen weiß! - gilt kirchenrechtlich nicht als Sakrament und ist daher durch päpstlichen Gnadenbrief sogar dem Bande nach auflösbar (s. o. S. 17). Dem Kirchenrechtler ist diese Engführung nicht anzulasten. Was soll er als Jurist anders tun, insofern er an die Vorgabe des Amtsträgers gebunden ist? Bei den entscheidenden Amtsträgern aber gilt nach wie vor das oben (S. 7) skizzierte institutionell-ekklesiologische Verständnis von der Sakramentalität der Ehe, und dieses ist einer Änderung des kirchlichen Eherechts nicht günstig. Der Anstoß muß daher von der – längst weitergekommenen - Theologie ausgehen. Sie muß versuchen, die verantwortlichen Amtsträger zu überzeugen, daß das Kirchenrecht sich aus theologischen Gründen auf die Funktionen beschränken muß, die es wirklich erfüllen kann - und darüber belehrt heute nicht das Konzil von Trient, das einer anderen Situation der Kirche gerecht zu werden hatte, sondern die geschichtliche Erfahrung, wie sie unter anderem reflektiert wird in Soziologie und Psychologie.

5. Wer vor solchen nicht mehr lange aufschiebbaren Wandlungen Angst verspürt, sollte sich an einen folgenreichen und heute allgemein mit Beifall bedachten historischen Präzedenzfall erinnern: an die Rezeption der aristotelischen Anthropologie durch Kirche und Theologie im 13. Jahrhundert, deren Exponenten *Albert d. Gr.* und *Thomas von Aquin* sind. Dieser Vorgang bedeutete nichts Geringeres als die Sicherung des Rechtes zu einer anthropologischen Fragestellung unabhängig vom *unmittelbaren* Eingriff der Theologie – zur „humanwissenschaftlichen“ Frage des 13. Jahrhunderts. Die Gegner haben damals den christlichen Schöpfungsglauben durch die Philosophie des *Aristoteles* bedroht gesehen. Heute wissen wir, daß *Aristoteles* - der selbst nie an eine „Schöpfung“ gedacht hat - damals der beste Anwalt des christlichen Schöpfungsglaubens geworden ist, gegen seine platonisch überfremdete, die materielle Welt abwertende Verkürzung. Die Wesenseinheit des Menschen aus Seele *und* Leib stand damals unter dem äußersten Verdacht der Ketzerei - aber am Ende war es *Aristoteles*, der dazu verhalf, dem Leib und der Sinnlichkeit des Menschen sein biblisches und theologisches Recht zurückzugeben und eine herrschende Vorstellung zu überwinden, wonach die Seele der eigentliche Mensch sei und die Verachtung des Leibes ein Ausdruck christlicher „Überwindung der Welt“. Unter solchen Voraussetzungen kann man sich den Schritt nicht groß und revolutionär genug vorstellen, der von der Augustinus verpflichteten These des *Petrus Lombardus*, daß der eheliche Vollzug durch die mit ihm verbundenen Güter „entschuldigt“ werde (s.o. S. 5), zur Meinung des *Thomas von Aquin* führt, daß Adams Geschlechtslust vor seiner Sünde nicht etwa geringer, sondern größer war als nachher, weil seine Natur reiner und sein Leib daher sensibler war (*Summa Theol.* I 98,2 ad 3). Wenn Kirche und Theologie sich heute in ähnlicher Weise durch humanwissenschaftliche Erkenntnisse zu einer Änderung nicht einmal, wie damals, in Grundüberzeugungen, sondern nur in deren Konkretisierungen und in ihrer praktischen Handhabung herausfordern ließen - der Schritt wäre kaum größer, sondern eher kleiner. Theologie und Kirche würden also, zusammengefaßt, keinen Verrat an ihrer Tradition begehen, sondern deren Erfüllung vollziehen, wenn sie in Lehre, Recht und Seelsorgepraxis den humanwissenschaftlichen Perspektiven und Vorschlägen Rechnung trügen. Sie würden

damit nur jene Offenheit der Trierter Lehre wiederherstellen und fruchtbar machen, die sich nicht aus theologischen Gründen, sondern unter dem Druck nicht immer durchschafter historischer Umstände in den nachfolgenden Jahrhunderten verengt und verschlossen hat. In Erinnerung an die vergleichbaren Entscheidungen, die im 13. Jahrhundert fielen, könnte sich auch im Bereich der Theologie der Ehe der alte Satz bewahrheiten: Geschichte macht frei - auch frei von der Angst vor einer „Bedrohung“ durch die Humanwissenschaften. Denn die Angst ist kein Gütezeichen des Glaubens.

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 II8,6: 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 Schmaus⁶ 1960 § 287 in Verbindung mit § 289; ders. 1970 II 494-512; ders.⁷ 1979 V/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: *Pförtner; 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 ²i963)
- E. Christen, Ehe als Sakrament - neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik, in: Theologische Berichte II, hg. von /. 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. Hünemann (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. Beschuß. Offizielle Gesamt-ausgabe 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. Listl/H. Müller/H. Schmitz* (Regensburg 1983)
- H. Heimerl/H. Pree*, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Ehorecht (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. *J. 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*, Ehorecht. *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 ⁹i971) = 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. Pfürtner*, Kirche und Sexualität (Hamburg 1972)
- B. Primetshofer*, Pastorale Anfragen an ein christliches Ehrerecht, 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 ⁶1960ff)
- 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) [⁷1998]
- 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. Walf*, Einführung in das neue katholische Kirchenrecht (Zürich 1984) (=I)
- K. Walf*, 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)