

## Alleinstellungsmerkmal Sakrament

Zur Entkoppelung von Natur,  
Vertrag und Sakrament

Christen, die nach einer Ehescheidung erneut heiraten, handeln erstens gegen das Wort Jesu Christi: „Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“. Sie begehen Ehebruch, wie das erläuternde Wort Jesu unzweideutig feststellt (Mk 10,9–12). Sie leugnen die Treue Christi zu seiner Kirche, denn da nach Eph 5,21–32 der Bund der Ehe in der Bundesbeziehung Christi zu seiner Kirche gründet und diese abbildet, bedeutet die Aufkündigung der Ehe zugleich eine Absage an die Bundestreue Christi. Sie weisen also die von Gott gegebene Gnadengabe des Sakraments zurück.

Sie handeln zweitens gegen die Ordnung der Schöpfung, die der Vernunft im Naturrecht aufleuchtet und die das Lehramt der Kirche authentisch auslegt. Denn Gott hat Ehe und Familie als Form des Zusammenlebens von Mann und Frau in der Schöpfung begründet. Ehe und Familie sind die Keimzelle der gesellschaftlichen Ordnung. In ihr ist für das Wohl der Ehegatten und der Kinder am besten gesorgt. Ein vertieftes Nachdenken über das Wesen der Liebe kann überdies zeigen, dass Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit dem Wesen der Liebe entsprechen, denn jede wahre Liebe will Unbedingtheit und Ewigkeit. In der leiblich-seelischen Gemeinschaft der Liebe, Ehe genannt, erfüllt sich der Sinn menschlicher

Sexualität; dazu gehört wesentlich die Ausrichtung auf Nachkommenschaft.

Sie brechen drittens das von den Eheleuten selbst in Freiheit und Selbstbestimmung gegebene Versprechen, den Ehepartner anzunehmen und ihm treu zu bleiben in guten und in bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit und ihn zu lieben, zu achten und zu ehren, „bis der Tod uns scheidet“. Juristisch gesprochen, machen sie sich des Vertragsbruchs schuldig. Wie könnte man ihnen gestatten, noch einmal ein solches Versprechen abzugeben, nachdem sie das erste bereits gebrochen haben?

Es ist diese hier in wenigen Worten wiedergegebene Ehelehre der katholischen Kirche, die überwunden werden muss, will man theologisch Raum schaffen für die Anerkennung der Ehen geschiedener Christen. Die Stärke dieser Lehre liegt in der Verbindung der drei genannten Elemente: Sakrament – Natur – Vertrag. Diese drei Elemente stützen sich gegenseitig, von welcher Seite aus man sie auch lesen mag: Das Sakrament beruht auf der natürlichen Institution und wird im freien Willensentschluss der Brautleute eingegangen. In ihrem Vertrag stimmen die Brautleute der Schöpfungsordnung zu, dieser Vertrag wird von Christus zur Würde eines Sakraments erhoben. Das Sakrament hebt die natürliche und vertragliche Dimension der Ehe auf eine höhere Stufe. Die Ehe ist mehr als eine gesellschaftlich akzeptierte Form des Zusammenlebens und auch mehr als eine Reproduktionsgemeinschaft, auch wenn sie schon auf der Ebene der natürlichen Ordnung dazu verhilft, der Sexualität den Charakter selbstbezoglicher Begierde zu nehmen. Sie ist eine Gnade, mit der Gott seinen Bundeswillen in einer konkreten Gestalt repräsentiert. Sie ist eine geistliche Wirklichkeit.

Der Jurist und Rechtshistoriker John Witte nennt das katholische Ehemodell, wie es im 13. Jahrhundert ausgebildet worden ist, „das Werk eines Genies“<sup>1</sup>. Das Geniale war eben die Zusammenführung der drei Dimensionen Sakrament, Natur und Vertrag. Es hat diesem Modell viele Jahrhunderte lang Plausibilität und Stabilität verliehen. Wenn sich heute aufgrund soziologischer Umwälzungen, veränderten Bindungsverhaltens etc. das Problem des Umgangs mit den wiederverheirateten Geschiedenen drängend in der Kirche stellt oder, anders gesagt: Wenn wir heute in einer ehefeindlichen Zeit zu leben gezwungen sind, die das Gelingen einer lebenslangen Beziehung vor ungeheure Herausforderungen stellt, dann muss theologisch gefragt werden, wie dieses Ehemodell zu einer zeitgemäßen Form weiterentwickelt werden kann. Dabei steht außer Frage, dass die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe nicht aufgegeben werden kann. Die Kirche kann an Jesu klarem Wort in dieser Sache nicht vorbei. Und wenn sich auch Exegeten finden, die vielleicht mit guten Gründen in Frage stellen, ob Jesus damals eine normative, für alle Zeiten gültige Aussage treffen wollte, so können diese exegetischen Zweifel eine Kirche nicht anfechten, die die Offenbarung Gottes in Schrift und Tradition bezeugt sieht. Da die gesamte Tradition der katholischen Kirche aus den Worten Jesu die Unauflöslichkeit der Ehe gefolgert hat, so kann die Kirche diese Auslegung heute nicht revidieren, ohne in einen Widerspruch zu ihrem Verständnis der Offenbarung zu geraten. Und da sie mit Eph 5 die Ehe als Sakrament, das heißt als Gestalt der Realisierung von Gottes Bundestreue, versteht, so kann sie von dieser Auffassung nicht abrücken, ohne Gottes Bundestreue in Zweifel zu ziehen. Dies steht ihr aber nicht frei, wenn sie sich nicht selbst, die auf Gottes Bundestreue aufruhrt und wegen dieser besteht, aufgeben will.

Gefragt kann jedoch werden, ob die Kopplungen, die das katholische Ehemodell zwischen Sakrament und Vertrag einerseits sowie zwischen Sakrament und Natur (Schöpfungsordnung) andererseits vorsieht, aufrechterhalten werden müssen. Zu untersuchen ist damit:

1. Konstituiert jeder Ehevertrag zwischen Getauften unvermeidlich auch das Ehesakrament? Oder lassen sich nicht-sakramentale Ehen zwischen Getauften denken, die nicht das Merkmal der Unauflöslichkeit haben?
2. Entspricht die sakramentale Ehe mit ihren Merkmalen Einheit und Unauflöslichkeit der Schöpfungs- bzw. der Naturordnung? Oder kann die Kirche auch andere Formen von Partnerbeziehungen anerkennen, die diese Merkmale nicht aufweisen?

Die beiden Fragen hängen insofern miteinander zusammen, als die traditionelle Ehelehre auch der Naturehe die Unauflöslichkeit zuerkannte. Der Ehevertrag würde demgemäß auch dann, wenn er nicht zu einer sakramentalen Ehe führt, eine unauflösliche Ehe begründen. Ließe sich aber zeigen, dass nicht alle Ehen natürlicherweise unauflösliche Beziehungen sein müssen, dann wäre der Weg frei für Ehen, die nicht sakramental und nicht unauflöslich sind.

Ich werde nachzuweisen versuchen, dass die Kopplungen zwischen Sakrament und Vertrag sowie zwischen sakramentaler und natürlicher Ehe aufgegeben werden können, ohne das Ehesakrament zu beeinträchtigen. Es bliebe dann das Ehesakrament allein, ohne diese Kopplungen, zurück. Die sakramentale Ehe wäre dann ein „Alleinstellungsmerkmal“ der katholischen Kirche inmitten einer Fülle anderer Beziehungsformen. Dies hätte übrigens Folgen für die Form der Spendung des Ehesakraments, über die zu reden sein wird. Es bleibt dann noch zu fragen, wie die Kirche zu Christen steht,

die vor oder nach der sakramentalen Ehe eine andere, nicht-sakramentale Form von Partnerschaft praktizieren.

## 1. Vertrag und Sakrament

Auf unsere erste Frage gibt der Canon 1055 § 2 des CIC von 1983 eine eindeutige, und zwar negative Antwort: Es kann „zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, ohne dass er zugleich Sakrament ist“. Wenn eine getaufte Frau und ein getaufter Mann einen Ehevertrag miteinander schließen, dann wird dieser, wie der § 1 des gleichen Canons erklärt, von „Christus dem Herrn zur Würde eines Sakraments erhoben“, ohne dass eine entsprechende Intention der Brautleute vorliegen muss. Die Probleme, die diese kanonische Festlegung heute mit sich bringt, liegen auf der Hand. Auch Brautleute, die zwar getauft sind, aber eine sakramentale Ehe samt ihren Konsequenzen im eigentlichen Sinne gar nicht beabsichtigen oder noch nicht einmal wissen, worum es sich dabei handelt, die sog. „getauften Ungläubigen“ also, von denen es heute nicht wenige gibt, gehen eine sakramentale Ehe ein. Und was fast noch gravierender ist: Getaufte Christen aus Kirchengemeinschaften, die die Sakramentalität der Ehe ausdrücklich ablehnen, gehen nach katholischem Verständnis dennoch eine sakramentale Ehe ein, sofern die katholische Kirche die Taufe in diesen Gemeinschaften anerkennt. Es liegt eine bedenkliche Entwertung des Sakraments der Ehe in diesem Automatismus, nach welchem getaufte Eheleute das Sakrament gar nicht vermeiden können, auch wenn sie es nicht wollen. Das Sakrament und der Glaube, in dem das Sakrament doch nur wirksam werden kann, treten auseinander. Dieses Problem wird in der Theologie schon seit langem gesehen. Eugenio

Corecco (1931–1995), ehemals Professor für Kanonisches Recht in Fribourg und dann Bischof von Lugano, hat eine theologische Tradition ans Licht gehoben, nach der Vertrag und Sakrament zu unterscheiden sind und nicht automatisch zusammenkommen.<sup>2</sup> Diese Tradition ist, das sei vorweggesagt, in der Kirche niemals verurteilt worden; sie hat nur keinen Einfluss auf die kodifizierte Gestalt des Kirchenrechts im 20. Jahrhundert gewinnen können. Große Gelehrte wie Duns Scotus (1265–1308) und Cajetan de Vio (1469–1534) erklärten bereits, dass unter bestimmten Bedingungen zwar ein Ehevertrag, aber kein Sakrament zustande komme, nämlich im Fall der Eheschließung zwischen Stummen oder zwischen Abwesenden. Für das Zustandekommen des Ehesakraments sei die Erfüllung der kanonischen Form notwendig, die in diesen Fällen nicht gegeben sei. Ihre Auffassung konnte sich im Mittelalter nicht durchsetzen, weil sie den allgemeinen Gepflogenheiten widersprach. Sehr oft wurden Ehen ohne den Segen der Kirche geschlossen und vollzogen; es war nicht möglich, alle Ehen unter kirchlicher Assistenz zu schließen.<sup>3</sup> Es war dann der für die Theologie so einflussreiche Melchior Cano (1509–1560), der zum ersten Mal systematisch die These vertrat, dass bei Ehen ohne kirchliche Einsegnung zwar ein gültiger Ehevertrag aufgrund des Konsenses der Brautleute, aber kein Sakrament zustande komme. Für ihn war die priesterliche Einsegnung im Sinne der scholastischen Sakramentenlehre die Instrumentalursache des Sakraments. Im Rahmen der scholastischen Begrifflichkeit wies Cano darauf hin, dass ein bloßer Rechtsakt, die Erklärung des Konsenses, für ein Sakrament nicht ausreichend sein kann. Wie kann ein Sakrament gefeiert werden ohne Anrufung Gottes, ohne Herabrufung des Heiligen Geistes, ohne das Gebet der Gemeinde? Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts wie Gab-

riel Vázquez (1549–1604) und Fernandus Rebellus (1545–1608) führten die Linie Canos fort, allerdings mit einer anderen Begründung. Für sie, die im Zusammenhang des sog. Gnadenstreites die molinistische Richtung vertraten, hat die menschliche Natur ihre Vollendung in sich selbst. Die Gnade ist nicht notwendig zur natürlichen Vollendung, sie tritt nur hinzu, wenn sie ausdrücklich intendiert wird. Bezogen auf die Ehe hieß das: Der Vertrag zwischen den Eheleuten begründet eine gültige, den Ansprüchen der Naturordnung genügende Ehe, das Sakrament kommt nur zustande, wenn es die Vertragspartner ausdrücklich intendieren. Die Frage wurde damals zum Beispiel diskutiert in Bezug auf die Menschen in den Missionsgebieten, die die Taufe erst nach ihrer Heirat erhalten haben: Wird dann durch die Taufe ihre Ehe automatisch Sakrament, oder müssen sie einen eigenen intentionalen Akt setzen, um das Sakrament zu erlangen? Kardinal Robert Bellarmin (1542–1621) nahm an, dass Christus den vertraglich geschlossenen Ehen durch einen eigenen Akt die Sakramentalität hinzufügt; eine spezielle Intention der Brautleute sei dazu nicht erforderlich. Damit war für ihn der Vertrag nie ohne Sakrament; die Sakramentalität kommt aber von außen, als der Natur nicht geschuldete und für ihre Vollendung nicht notwendige Zugabe hinzu („Extrinsezismus“). Die Einheit von Sakrament und Vertrag vertrat ebenfalls Francisco Suarez (1548–1617). Für ihn kann es im Raum der Kirche keinen gnadenfreien Bereich, das heißt keinen Bereich, in dem Christus nicht wirkt, geben. Wer getauft ist, tritt in das Reich der Gnade ein. Die Ehe ist infolgedessen in der Kirche immer ein Sakrament. Eheleute, die die Sakramentalität der Ehe irrtümlich ausschließen, erhalten sie trotzdem. Die, die sie bestimmt ausschließen, gehen gar keine Ehe ein. Denn nach der thomistischen Lehre, der Suarez in dieser

Hinsicht folgt, besteht die Naturordnung nach dem Sündenfall nicht ungebrochen fort. Sie wird nur durch die Gnade Christi wiederhergestellt. Wer die Sakramentalität der Ehe ausschließt, fällt nicht auf die Naturordnung zurück, sondern gewissermaßen ins Nichts.

Die Aktualität dieser vergangenen Kontroverse leuchtet leicht ein. Kann die Kirche Menschen ein Sakrament verordnen, die es gar nicht wollen? Muss nicht die subjektive Intention in Betracht gezogen werden? Andererseits: Wer getauft ist, gehört zur Kirche. In der Kirche besteht die Wirklichkeit und das Gesetz der Gnade, nicht das Gesetz der Natur. Kann es also Ehen zwischen Getauften geben, die nicht unter die Wirklichkeit der Gnade fallen? Gibt es in der Kirche gnadenfreie Räume?

Es haben sich in der Folge, so Corecco in seiner gelehrten Abhandlung, die Theologen durchgesetzt, die die Einheit von Vertrag und Sakrament vertraten, ganz so, wie es das geltende Kirchenrecht noch definiert. Die Gründe dafür sind vielfältig und nicht in erster Linie in der Theologie zu finden. Ausschlaggebend war unter anderem, dass Josephinismus und Gallikanismus, also Bewegungen, die die Kirche unter die Oberhoheit des Staates bringen wollten, sich auf die Auffassungen zur Trennbarkeit von Vertrag und Sakrament beriefen, um die Zivilehe zu legitimieren. Die Ehe wurde in ihrem Denken rein naturrechtlich aufgefasst, das Sakrament war eine religiöse Zugabe. Spätestens als mit der Französischen Revolution die obligatorische Zivilehe eingeführt wurde, beriefen sich die Päpste mehr und mehr auf die Linie Bellarmin – Suarez, um die Rechtshoheit der Kirche über die Ehe zu bewahren. Aber eine Verurteilung der anderen Auffassung wurde sorgsam vermieden! Die Vorbereitungskommission zum I. Vatikanischen Konzil, deren Vorlagen aufgrund des

vorzeitigen Endes des Konzils dann nicht mehr in die Konzilsaula gelangten, votierte zwar klar für die Identität von Sakrament und Vertrag, schlug diese Lehre jedoch nicht zur Dogmatisierung vor. Corecco: „In der Tat ist es auch fraglich, ob das Prinzip der Identität zum Dogma erhoben werden könnte“<sup>64</sup>, steht ihr doch nicht nur die Traditionslinie Scotus – Cajetan – Cano gegenüber, sondern auch die gesamte griechisch-orthodoxe Tradition, nach der der priesterliche Segen konstitutiv für das Ehesakrament ist. Dieses Urteil des bedeutenden Kanonisten ist umso bemerkenswerter, als er selbst sich uneingeschränkt für die Beibehaltung der Einheit von Sakrament und Vertrag ausspricht. Wie immer man sich also in dieser Frage theologisch entscheiden mag, fest steht, dass in der katholischen Kirche die Lehre vom Ehevertrag, der kein Sakrament ist, nicht verworfen worden ist und weiterhin zur Disposition steht. Für die Lösung des Problems des Umgangs mit den wiederverheirateten Geschiedenen ist dies von ausschlaggebender Bedeutung. Der genannte Can. 1055 § 2 könnte revidiert werden. Die Frage ist dann noch, ob jene Ehen, die nur Vertrag und nicht Sakrament sind, sich auch am göttlichen Gesetz auszurichten haben. Diese Frage ist auf der Grundlage des Rekurses auf die Schöpfungsordnung bzw. auf die sog. Naturehe zu klären.

## 2. Naturehe und Sakrament

Can. 1055 § 1 des CIC/1983 erklärt: „Der Ehebund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet ist, wurde zwi-

schen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakraments erhoben.“ Es ist also die Ehe in ihrer „natürlichen Eigenart“, die sog. Naturehe, die dem Sakrament zugrunde liegt. Sie wird, was ihre natürliche Eigenart betrifft, als Vater-Mutter-Kind-Familie mit den Merkmalen der Einheit und Unauflöslichkeit („Gemeinschaft des ganzen Lebens“) beschrieben. Nach der Lehre der Kirche ist es diese Art von Ehe und Familie, die auf dem Willen Gottes beruht und in der Schöpfung begründet worden ist. So erklärt der Katechismus der Katholischen Kirche: „Ein Mann und eine Frau, die miteinander verheiratet sind, bilden mit ihren Kindern eine Familie“, und fügt hinzu: „Indem Gott Mann und Frau erschuf, hat er die menschliche Familie begründet und ihr eine Grundverfassung gegeben“ (KKK 2202 f). Die Lehrverkündigung des Katechismus steht in der Tradition der kirchlichen Lehre zu Ehe und Familie, die in ihrem Kern immer gleich geblieben ist, die aber im 20. Jahrhundert angesichts des gesellschaftlichen Wandels mit besonderem Nachdruck wiederholt worden ist. So eröffnet Papst Pius XI. die Enzyklika „Casti connubii“ (1931) über die christliche Ehe im Hinblick auf schon damals erkennbare „Irrtümer und Missbräuche“ mit der Feststellung: „Die Ehe wurde nicht von Menschen eingesetzt oder erneuert, sondern von Gott“; sie wurde von Gott und Christus „durch Gesetze gefestigt, gestärkt und erhöht“, und diese Gesetze „können daher keinen Beschlüssen von Menschen, keiner gegensätzlichen Übereinkunft – nicht einmal der Gatten selbst – unterworfen sein“ (DH 3700). „Die Natur der Ehe [...] ist der Freiheit des Menschen völlig entzogen“ (DH 3701). Verurteilt wird deswegen die Auffassung, „die Ehe sei nicht vom Urheber der Natur eingesetzt“ und könne „nach menschlichem Belieben und den wechselnden menschlichen Umständen verfasst, geän-

dert und abgeschafft werden. [...] Sich auf diese Grundlagen stützend, sind manche darauf verfallen, neue Arten von Verbindungen auszudenken, die, wie sie meinen, den gegenwärtigen Verhältnissen der Menschen und Zeiten angemessen seien, und von denen sie behaupten, sie seien ebenso viele neue Formen der Ehe: die eine auf Zeit, die andere auf Probe, wieder eine andere eine Freundschaftsehe [...]“ (DH 3715). Solchen Auffassungen hält die Enzyklika den Schöpfungswillen Gottes entgegen, der in der Naturordnung, das heißt im Naturrecht, ausgedrückt ist. Dazu gehört grundlegend die Unauflöslichkeit der Ehe. Den „Förderern des Neuheidentums“, die die Forderung nach dem Recht zur Scheidung und Wiederheirat erheben, wird Christi Wort „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“ in Erinnerung gerufen, und dazu heißt es: „Und diese Worte Christi beziehen sich auf jedwede Ehe, auch die bloß natürliche und gesetzmäßige; jeder wahren Ehe kommt Unauflöslichkeit zu, durch die sie, was die Lösung des Bandes betrifft, dem Gutdünken der Parteien und jeder weltlichen Gewalt entzogen ist“ (DH 3724).

„Gaudium et spes“, die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums, nimmt diese klassische Ehelehre der Sache nach wieder auf. Auch hier ist die Rede davon, dass die eheliche Liebe „ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet“ ist, dass sie sich an der „Natur des Familienlebens“ und „am göttlichen Gesetz“ auszurichten habe (Nr. 50). Die Pastoralkonstitution weiß von „objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben“ (Nr. 51).<sup>5</sup> Auch „Familiaris consortio“, das Apostolische Schreiben Papst Johannes Paul II. über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute vom 22. 1. 1980, hält an Einheit und Unauf-

löslichkeit als wesensmäßigen Eigenschaften jeder Ehe fest (Nr. 20). Es sei „für die Familie eine Notwendigkeit, auf den ‚Anfang‘ des göttlichen Schöpfungsaktes zurückzugehen, wenn sie nicht nur ihr Wesen, sondern auch ihr geschichtliches Handeln in seiner inneren Wahrheit erkennen und verwirklichen will“ (Nr. 17).

Es ist also Lehre der Kirche, dass die Ehe in der Form der Vater-Mutter-Kind-Beziehung der Schöpfungsordnung entspricht und dass sie in ihrer natürlichen Eigenart bereits die Eigenschaft der Unauflöslichkeit hat. Das Problem ist nun, dass diese Form von Ehe und Familie in der heutigen Gesellschaft im Rückgang begriffen ist und sich tatsächlich, wie von Papst Pius XI. bereits ausgesprochen, „neue Arten von Verbindungen“ ergeben haben, sei es, dass manche darauf verfallen sind, sie sich auszudenken, sei es, dass gesellschaftliche Zwänge sie hervorgebracht haben. Der Familienforscher Matthias Petzold hat nachgewiesen, dass die klassische Kleinfamilie längst nicht mehr die dominierende Form von Familie ist.<sup>6</sup> Längst gibt es zahlreiche andere Formen: Adoptivfamilien, Ein-Eltern-Familien, Fortsetzungsfamilien, Kommunen, Lebensabschnittspartnerschaften, Living-apart-together, nichteheliche Lebensgemeinschaften, Patchwork-Familien, Pflegefamilien, SOS-Kinderdorf-Familien, Wohngemeinschaften, Zweitfamilien, Zwei-Kern-Familien u. a. m. Petzold kommt in seiner Untersuchung auf sieben Hauptformen familialen Zusammenlebens. Sie reichen von der normalen Kernfamilie über Alleinstehende mit Orientierung an einem normativen Familienideal, gewollt oder ungewollt kinderlose Paare, nichteheliche Beziehungen mit Kindern mit und ohne Orientierung an der klassischen Norm bis zu verheirateten Paaren mit Kindern, aber ohne klassische Idealnorm. Petzolds Aufstellung lässt immer noch die durchgän-

gige Orientierung an der klassischen Familiennorm für die meisten Beziehungen erkennen, aber die Beziehungsrealität widerspricht dieser Norm zunehmend mehr und wird es in Zukunft sicher immer mehr tun. Was soll die Kirche in dieser Lage tun? Folgt sie ihrem herkömmlichen schöpfungstheologischen und naturrechtlichen Ansatz, müsste sie die meisten der heute gelebten Formen von Partnerbeziehungen und Familie verwerfen. Sie müsste eine zunehmende Abweichung von der Schöpfungsordnung feststellen. Sie könnte darauf hinweisen, wie es Pius XI. getan hat, dass Irrtum, Missbrauch und neuheidnische Vorstellungen um sich greifen; in vielen Punkten hätte sie damit Recht. Andererseits würde es ihr dann schwerfallen, sich zu den neuen Beziehungsformen in ein konstruktives Verhältnis zu setzen, die ja auch innerhalb der Kirche schon reichlich verbreitet sind. So steht denn diese schöpfungstheologisch fundierte Lehre von der natürlichen Ehe heute zur Revision an. Ist das naturrechtliche Paradigma, das dieser Lehre zugrunde liegt, für die Kirche unaufgebbar? Dass dies nicht so ist, zeigt sich schon an der Tatsache, dass in neueren kirchlichen Dokumenten zu Ehe und Familie der naturrechtliche Ansatz deutlich zurückgenommen wird, es überwiegt das personale Denken. Ein weiteres Indiz ist darin zu sehen, dass theologische Aussagen zur Unauflöslichkeit neuerdings weniger aus dem Naturrecht als aus der Eigenart der Liebes- und Paarbeziehung heraus argumentieren. Die Liebe an sich verlange Verlässlichkeit, ungeteilte Hingabe und Treue; an die Stelle des Naturrechts ist eine Art Beziehungsontologie getreten.<sup>7</sup> Allgemein wird man sicher sagen können, dass das naturrechtliche Denken an Überzeugungskraft eingebüßt hat. Das Festhalten an einer von Anfang an bestehenden Ordnung des Familienlebens hat etwas von dem Kampf der Kreationisten

gegen die Evolutionstheorie an sich; tatsächlich hat eine Evolution von Beziehungsformen in der Gesellschaft stattgefunden, die zu bekämpfen aussichtslos zu sein scheint. Und ist dies die Aufgabe der Kirche?

Es stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage, was es bedeutet, dass Ehe und Familie im biblischen Israel weit hin nicht den Normen der Naturehe entsprachen. „Familiaris consortio“ verurteilt nachdrücklich die Polygamie: „Sie leugnet in direkter Weise den Plan Gottes, wie er am Anfang offenbart wurde“ (Nr. 19). Die Ehen der Patriarchen aber waren polygam, ebenso wie die Davids und Salomos und vieler anderer biblischer Persönlichkeiten. Wie ist es zu erklären, dass jene von Anfang an bestehende Ordnung schon in Israel nicht eingehalten wurde? Bei dem Dogmatiker Leo Scheffczyk findet sich der Hinweis, dass in der „fortlaufenden Geschichte [des jüdischen Volkes], ohne daß die Schöpfungsordnung der Ehe aufgegeben wurde, etwas von Tragik und Verfall erkennbar wird“, und er führt die Polygamie als Beleg dafür an.<sup>8</sup> Es bleibt aber ein schwer erklärbares Faktum, warum die Schöpfungsordnung schon in Gottes Volk Israel in Verfall geraten sein soll. Kann es sein, dass die Lehre von der Naturehe biblisch gar nicht gedeckt ist?

### 3. Das Sakrament im Alleinstand

Die Entkoppelung der sakramentalen Ehe von der Ehe als Vertragsgemeinschaft einerseits und der normativen Vorstellung der Naturehe andererseits bedeutet eine Revolution für die kirchliche Ehelehre. Doch sie ist, so scheint mir, die unerlässliche Voraussetzung dafür, in der festgefahrenen Frage nach dem Umgang mit den wiederverheirateten Geschiede-

nen Lösungen zu finden. Die erste Konsequenz aus dieser Entkoppelung wäre, dass es in der Kirche gültige Ehen geben kann, die kein Sakrament sind. Dies ergibt sich aus der oben aufgewiesenen Linie Scotus – Cajetan – Cano, die in der Kirche Heimatrecht hat. Eine weitere Konsequenz wäre, dass die Kirche ihre Lehrhoheit über nichtsakramentale Formen des Zusammenlebens von Mann und Frau aufgeben könnte. Sie müsste sie nicht mehr an der Norm des Naturrechts messen, sie könnte die Idee einer in der Schöpfung grundgelegten Ordnung der Ehe überhaupt aufgeben und die vielen neuen Formen geschlechtlicher Partnerschaft einfach das sein lassen, was sie sind: tastende, teils unausgegrenzte, teils schon bewährte Versuche, die Institution der Ehe den gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen anzupassen. Die Kirche bräuchte den Leuten nicht mehr zu sagen, dass ihre Lebensform von ihrem Wesen her die Eigenschaften der Einheit und der Unauflöslichkeit haben; sie bräuchte nicht mehr, wie noch Papst Pius XII. in „Casti connubii“, von dem Bruch mit dem „Gesetz Gottes und der Natur“ und dem „Makel einer schweren Schuld“ zu sprechen (DH 3717).

Es stellt sich dann die Frage, wie sich jene anderen Formen von Ehe und Familie zur sakramentalen Ehe verhalten. Äußert ein Paar den Wunsch, eine sakramentale Ehe einzugehen, so tritt es erst in diesem Augenblick in den Bereich kirchlicher und kirchenrechtlicher Beurteilung ein. Es hat vielleicht vorher schon ein längeres Zusammenleben mit demselben oder anderen Partnern oder auch eine zivilrechtliche Ehe gegeben, aber das bleibt für die Kirche außer Betracht. Es fällt nicht in ihre Beurteilungskompetenz; sie hat keinen Maßstab, um darüber zu urteilen. Vergleichbares gilt auch für die Beziehungen, die nach einer gescheiterten sakramentalen Ehe eingegangen werden. Wichtig ist, dass eine auf dem

Standesamt geschlossene Ehe geschiedener Christen nicht als der – allerdings unmögliche – Versuch gewertet werden muss, erneut eine sakramentale Ehe einzugehen. Denn nicht jede Ehe unter Christen ist ein Sakrament! Die neuen Beziehungen nach der Scheidung sind zunächst einfach nur irgendetwas, sie fallen nicht unter die normative Beurteilung der Kirche. An die Stelle normativ-theologischer und kirchenrechtlicher Betrachtung treten die Begleitung der betroffenen Paare in der Gemeinde, die Aufarbeitung ihrer Geschichte des Scheiterns, die Suche nach Versöhnung der Geschiedenen. Das alles kann und sollte im Raum der Kirche stattfinden, ohne die Exklusion, die heute die wiederverheirateten Geschiedenen betrifft.

Es bleibt das bedrängende Problem, ob und wie eine neue Ehe nach dem Zerschlagen einer sakramentalen, unauflösliehen Ehe akzeptiert werden kann. Dazu ist genauer zu klären, was Unauflöslichkeit bzw. die Lehre vom unzerstörbaren Eheband eigentlich bedeutet.<sup>9</sup> Grundsätzlich ist wohl zu sagen: Eine Ehe kann nur unauflöslich sein, wenn sie unauflöslich ist, das heißt, wenn die Partner in allen Krisen und Anfechtungen wissen, dass ihre Gemeinschaft nicht zerstört werden kann. In diesem Sinne kommt die Unauflöslichkeit in strengem Sinne nur der sakramentalen Ehe zu, die auf der unauflöselichen Treue Jesu Christi zu seiner Kirche fußt und deren Abbild ist. Aber auch eine solche Ehe kann scheitern. Bedeutet das aber schon das Zerreißen des Ehebandes? Aus der modernen Familienforschung stammt der Satz: „Eine Scheidung löst eine Familie nicht auf“<sup>10</sup>. In vielfältiger Weise besteht die frühere Beziehung fort. Dies kommt, recht verstanden, mit der Lehre des Augustinus überein, dass nach der Scheidung ein „quiddam coniugale“, ein „gewisses eheähnliches Verhältnis“ zwischen den Partnern zurückbleibt. Das

Eheband besteht fort, aber nur „zum Schaden der Schuld, nicht zum Band des neuen Bündnisses.“<sup>11</sup> Tatsächlich ist die neue Beziehung nach der Scheidung in der Regel mit besonderen Schwierigkeiten belastet, stellt sie doch gegenüber der Erstfamilie ein offenes System dar, das die Auswirkungen der früheren Beziehung zu verarbeiten hat.<sup>12</sup> Für die kirchliche Bewertung ist vor allem wichtig: Es ist eine Beziehung eigener Art, eine andere Beziehung als in der Erstfamilie; sie tritt nicht in unmittelbare Konkurrenz zur ersten Ehe, sondern tritt gleichsam neben sie. Auf der Grundlage solcher Erkenntnisse und Überlegungen ist es möglich, von der Unauflöslichkeit geschiedener Ehen zu sprechen und zugleich zuzulassen, dass nach der Scheidung irgendetwas anderes, nämlich eine andere Beziehung, besteht.

#### 4. Zur Form der Spendung des Ehesakraments

Die katholische Kirche hat in diesen Zeiten etwas Einmaliges und Kostbares anzubieten: das Sakrament der Ehe. Es braucht nicht mehr mit der Ehe im Allgemeinen („Naturehe“) und nicht mehr mit dem zivilrechtlichen Ehevertrag in Verbindung gebracht werden. Es ist ein „Alleinstellungsmerkmal“, dessen Bedeutung im Beziehungschaos unserer Tage herausgestellt werden sollte, allen ehefeindlichen Mächten zum Trotz. Bei der Feier des Ehesakraments sollte dies zum Ausdruck kommen. Setzt man die Entkoppelung zwischen Vertrag und Sakrament voraus, dann kann die alte Lehre, nach der sich die Eheleute das Sakrament gegenseitig spenden (einfach dadurch, dass sie den Ehekonsens in verbindlicher Form erklären), keinen Bestand mehr haben. Seit Melchior Cano ist die Auffassung einschlägig, dass zur Feier des Ehesakraments der liturgische

Ritus und die Einsegnung durch den Priester (oder eine andere damit beauftragte Person) gehören. Darin sind sich heute, so weit ich sehe, praktisch alle Liturgiewissenschaftler und auch viele Dogmatiker und Kirchenrechtler einig.<sup>13</sup> Richard Meßner formuliert: „Nicht die Eheleute ‚spenden sich gegenseitig das Sakrament‘, wie vielfach behauptet wird, sondern Gott ist es, der ihnen durch seinen Segen [...] die Möglichkeit schöpfungsgemäßer Existenz in der ehelichen Gemeinschaft eröffnet.“<sup>14</sup> August Jilek zieht die Parallele zum Sakrament der Weihe. So wie dort die Bereitschaft des Kandidaten nur die Voraussetzung ist zum Empfang der Weihe, so kann auch bei der Ehe die Konsenserklärung der Brautleute nur die Voraussetzung, nicht schon der Vollzug des Sakraments sein. Zur Feier des Sakraments gehören bei der Weihe wie bei der Ehe das Gebet und die Zustimmung der anwesenden Gemeinde sowie das Weihe- bzw. Brautleutegebet, in welchem Gott gebeten wird, seine Gnade zu dem zu geben, was von Seiten der Menschen aus geschehen soll. Der Konsens der Brautleute wird in das Licht des göttlichen Segens gestellt. Eine Trauliturgie, in deren Zentrum nicht ein rechtlicher Akt, sondern das Gebet um den Segen Gottes und die Freude über seine Gewährung steht, würde ein andere Form haben als die heute übliche; manche Schätze der alten Brautleutegebete würden wiederentdeckt werden können.

So zeigt sich: Die Frage nach dem Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen ist nicht nur ein belastendes Thema in der Kirche Gottes. Es handelt sich nicht darum, unter dem Druck der Verhältnisse etwas von der Substanz des Ehesakraments preiszugeben. Was das Sakrament ist und welche Gnade in ihm gegeben ist, das kann vielmehr, befreit von den Bindungen an eine frühere Gesellschaftsordnung, neu aufleuchten. Die Kirche ist dabei, einen kostbaren Schatz zu finden.

## Anmerkungen

- 1 John Witte, Vom Vertrag zum Sakrament. Ehe, Religion und Recht in der abendländischen Tradition, Gütersloh 2008 (Öffentliche Theologie Bd. 15, hg. von Wolfgang Huber u. a.), 45.
- 2 E. Corecco, Die Lehre von der Untrennbarkeit des Ehevertrags vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips „*Gratia perficit, non destruit naturam*“, in: Archiv für kath. Kirchenrecht 143 (1974) 379–442; danach das Folgende. Vgl. auch R. Puza, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum „Spender“ des Ehesakramentes, in: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?, hg. von K. Richter, Freiburg 1989 (QD 120), 62–83, der sich die Ausführungen Coreccos zu eigen macht.
- 3 Vgl. Witte, Sakrament, 43.
- 4 Corecco, Lehre, 421.
- 5 Hervorhebungen Th. R.
- 6 Vgl. M. Petzold, Familien heute. Sieben Typen familialen Zusammenlebens, München 2002.
- 7 Beispielhaft: D. Schwaderlapp, Für immer ja. Ein Kurs in Sachen Liebe, München 2007.
- 8 L. Scheffczyk, Zur Theologie der Ehe, Abensberg o. J., 25.
- 9 Ich muss mich hier auf Andeutungen beschränken und verweise auf das im Frühjahr 2013 erscheinende, zusammen mit Heidi Ruster verfasste Buch „Unauflöslichkeit und zweite Ehe. Ein Lösungsversuch aus Beratung und Theologie“ (Kösel Verlag).
- 10 W. Fthenakis u. a., Die Familie nach der Familie. Wissen und Hilfen bei Elterntrennung und neuen Beziehungen, hg. von der Helmut Mader Stiftung, München 2008, 302.
- 11 Augustinus, De nuptiis et concupiscentia/Ehe und Begierlichkeit, X,11; dt. Ausgabe in: Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, hg. von A. Zumkeller u. a., Bd. 3, Würzburg 1977, 87.
- 12 Vgl. V. Krähenbühl u. a., Stieffamilien. Struktur – Entwicklung – Therapie, Freiburg <sup>3</sup>1991.
- 13 Vgl. die Beiträge in: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding (Fußnote 2).
- 14 R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u. a. 2001, 380.