

Zur aktuellen Diskussion um Scheidung und Wiederheirat I und II (Radio Horeb)

Die Ehe ist das einzige Sakrament, dessen »causa materialis« in der menschlichen Grundwirklichkeit selbst besteht: Es gibt keine Ehe von Christen, die nicht Sakrament ist.¹ In den folgenden Ausführungen soll es zunächst um die Frage gehen, ob aus dem Verständnis der Sakramente in der katholischen Kirche tatsächlich »notwendigerweise« folgen muß, daß die Eheleute sich selber das Sakrament der Ehe spenden (I.); sodann haben wir zu untersuchen, ob sich hieraus gegebenenfalls

- nämlich nach einem Scheitern des gemeinsamen Lebens - auch folgern läßt, daß erneut eine Ehe geschlossen werden kann, ohne vom sakramentalen Leben der Kirche ausgeschlossen zu sein. Bei der Beantwortung dieser Frage wird ein spezifisch pneumatologischer Ansatz verfolgt (II.), mit dem gezeigt werden soll, daß eigentlich der Priester als der Spender des Ehesakramentes zu gelten hat, auch wenn die Eheleute selbstverständlich in gleicher Weise - ähnlich wie bei den anderen Sakramenten - mitwirken (III.). Mit dem gewählten Ansatz ergeben sich wichtige Konsequenzen für den kirchlichen Umgang mit der Situation des Scheiterns in einer sakramental geschlossenen Ehe; denn die sakramententheologische Feststellung, daß der Priester »unter der Führung des Heiligen Geistes« als der eigentliche Spender des Ehebundes anzusehen ist, impliziert die andere Aussage, daß die Eheleute mit der Spendung dieses Sakraments ein spezifisches Charisma und einen neuen Stand im kirchlichen Leben erhalten, was sie »auf ewig« verpflichtet (IV.).

I. Consensus facit nuptias²

Erste Konsequenzen für den Umgang mit der Situation des Scheiterns in einer sakramental geschlossenen Ehe ergeben sich schon mit der Antwort auf die Frage nach der Spendung des Ehesakraments. Nie hat es die katholische Kirche gewagt, die Sakramentalität der Ehe allein vom liturgischen Akt abhängig zu machen. Ritzer kann nachweisen, daß »für das Vorhandensein eines derartigen Brauches in den ersten drei Jahrhunderten kein Beleg zu finden«³ ist. Erst in der Zeit vom 4. bis zum 11. Jahrhundert kommt es in Ost und West zu einer Ritualisierung der Trauung. Gleichzeitig erfolgt eine »Klerikalisierung«, denn Gebräuche der weltlichen und familiären Hochzeits

feier, nämlich die Verschleierung des Brautpaares (später nur noch der Braut), das

1

Daß die Eheleute die Spender des Sakraments sind, wird auch in Ausnahmefällen deutlich: In Todesgefahr, wenn ein Priester nicht erreichbar ist, gilt eine vor zwei Zeugen bekundete Konsenserklärung der Brautleute als gültig geschlossene, d.h. sakramentale Ehe (CIC 1983 can. 1116 § 1). Beim Fehlen eines Priesters oder Diakons kann ein Laie den Ehekonsens entgegennehmen (CIC 1983 can. 1112). Zudem ist es möglich, gänzlich von der Formpflicht zu befreien (CIC 1983 cann. 1079 und 1127 § 2).

²Einige dieser Themen wurden ausführlich behandelt in M. Schneider, Zur Theologie der Ehe. Mit einem Diskurs über die Frage nach dem Spender des Sakraments, Köln 2005.

³K. Ritzer, Eheschließung. Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends, München 1951, 30 (als Manuskript gedruckt).

Ineinanderfügen der Rechten und die Bekrönung beziehungsweise Krönung werden nun vom Priester vorgenommen. In der römischen Kirche wird erstmals unter Papst Silvester I. (314-335) eine Vorschrift für Kleriker greifbar, daß Brautleute bei der Trauung den priesterlichen Ehesegen empfangen sollten. Die lateinische Kirche geht in ihrem theologischen bzw. sakramentalen Verständnis der Ehe von dem römisch-rechtlichen Prinzip aus: »Consensus facit nuptias«, gibt ihm aber im kanonischen Recht einen neuen Sinn.⁴ Nach römischem Recht ist die Ehe keine »res iuris«, sondern eine »res facti«, insofern sich die Willenserklärung auf das eheliche Zusammenleben richtet, nicht aber auf die Schaffung eines neuen rechtlichen Bindungsverhältnisses; im kanonischen Recht hingegen der Kirche wird die Ehe mit dem Konsens und der Verpflichtung auf Lebenszeit begründet. Die Lehre von der Identität des Ehevertrags mit dem Ehesakrament wurde erst in den letzten zweihundert Jahren ausformuliert, jedoch ist sie nie eigens »dogmatisiert« worden.⁵ Wir müssen uns fragen, wie es zur traditionellen Lehre vom Ehesakrament und seinem Spender in der lateinischen Kirche gekommen ist.⁶ Wie schon erwähnt, hat die Kirche über 300 Jahre die Verheiratung der Christen nicht eigens rituell in ihre Hände genommen⁷; auch verlangte sie niemals von heidnischen Ehepaaren, welche Christen wurden, daß sie ihre Eheschließung christlich zu »erneuern« hätten: »Die Heiligkeit der Ehe gründet schlicht in der Taufe.«⁸ Denn Getaufte sind als solche mit ihrem Ehebund, den sie miteinander eingehen, eo ipso unmittelbar in Christus geeint. Daraus erklärt sich, daß die Kirche anfänglich keine eigene Eheliturgie für nötig erachtete, sondern es bei den gesellschaftlich üblichen Formen der Eheschließung beließ, wenn auch deren Zulässigkeit gemäß den göttlichen Geboten geprüft wurde entweder durch den Bischof (Ignatius von Antiochien) oder durch die Gemeinde (Tertullian).⁹ Nur allmählich wurde die Ehe zu den sieben Sakramenten gezählt, eine Entwicklung, die auf dem II. Konzil von Lyon und schließlich mit den Konzilien von Florenz und von Trient

4

K. Mörsdorf, Die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der kirchlichen Bekenntnisse, in: MThZ 9 (1958) 241-256, hier 248; unter Hinweis auf J. Freisen, Geschichte des canonischen Eherechtes bis zum Verfall der Glossenliteratur. Paderborn 1893, XXII.

⁵W. Aymans, Die Sakramentalität der Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht, in: TThZ 83 (1974) 321-338, hier 337; vgl.

U. Baumann, Die Ehe ein Sakrament? Zürich 1988, 98-106. - Auch der neue CIC von 1983 hält an der Identität von Ehevertrag und Sakrament fest (vgl. Can 1616).

6

Vgl. R. Ahlers, Bund oder Vertrag? Zur Diskussion um den Ehebegriff, in: R. Puza/A. Weiß (Hgg.), Iustitia in caritate. FS E. Rößler, Frankfurt/M. 1997, 193-207; G. Riedl, Macht der Vertrag das Sakrament? Theologische Überlegungen zu einem heiklen Thema des kanonischen Eherechts (c.1055 CIC), in: DPM 13 (2006) 93-105, bes. 95ff.; die Frage, ob die Ehe ein rein natürlicher Vertrag und kein Sakrament sei (Marcantonius de Dominis), erörtert H. Heinemann, Die Trennung von Vertrag und Sakrament? Eine Anfrage an c. 1118 CIC, in: Antonianum 79 (2004) 611-632, bes. 162f.

7

H.J. Vogt, Die Ehe ein Sakrament? Hinweise für eine Antwort aus der frühen Kirche, in: ThQ 168 (1988) 16-23; ders., Die Eheschließung in der frühen Kirche, in: K. Richter (Hg.), Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding? Freiburg-Basel-Wien 1989, 119-132.

⁸E. Schillebeeckx, Le mariage. Paris 1966, 122.

⁹Das älteste Zeugnis einer Eheliturgie ist die Segnung während eines Gemeindegottesdienstes (Tertullian), und zwar als Vorrecht;

doch auch hier erhält die Ehe ihre Gültigkeit nicht durch die Liturgie, sondern durch die Willenseinigung der Brautleute, die dem Gottesdienst vorausgeht.

ihren endgültigen Abschluß fand. Nach scholastischer Lehre ist jener als der Spender eines Sakraments anzusehen, der die Worte der Sakramentenform spricht. Deshalb gelten die Brautleute als Spender des Ehesakraments, eine Auffassung, die durch das kanonische Prinzip »consensus facit nuptias« bekräftigt wird. Petrus Lombardus folgend, lehrt Thomas von Aquin, der Segen des Priesters gehöre nicht zum »Wesen« des Ehesakraments¹⁰, die »forma« des Sakraments sei die Konsensworte¹¹ und die »materia« bestehe in dem Ehem Willen der Brautleute, während der Segen des Priesters ein »sacramentale« sei¹²; nach Auffassung des Aquinaten kommt also das Sakrament der Ehe durch die Konsensbekundung zustande.¹³ Das Konzil von Trient war bei der Ausformulierung seines Ehedekrets vor allem am Faktum der Sakramentalität und weniger an den Inhalten des Ehesakraments interessiert. Die große Mehrheit der Konzilsteilnehmer von Trient teilte die Überzeugung, daß die klandestinen Ehen kraft des von beiden Brautleuten geäußerten Ehem Willens gültig und die Brautleute einander »ministri« des Sakraments seien; der Segen des Priesters werde »ad decorem sacramenti«¹⁴ gespendet.¹⁵ Nur eine kleine Minderheit der Konzilsväter vertrat die Auffassung, der Priester sei der »minister« des Sakraments der Ehe¹⁶: die »materia« bestehe in den Worten der Willenserklärung der beiden Brautleute und die »forma« in den Worten des Priesters.

Ebenso setzt der CIC von 1917 die Identität von Vertrag und Sakrament bei der Eheschließung Getaufte voraus; so müssen die katholischen Eheleute ihren Vertrag doppelt eingehen, vor der staatlichen wie auch vor der kirchlichen Obrigkeit. Die Frage nach dem Spender des Ehesakraments wird im Codex von 1917 offen gelassen, aber sie ist durchaus präsent (F. Deshayes, J. de Becker¹⁷). Der Vorschlag von F.X. Wernz, explizit festzulegen, daß die Eheleute die Spender seien, wurde von der Kommission abgelehnt.¹⁸ Das MP »Crebrae allatae« Pius' XII. vom 22. Januar 1949 bestimmt den heiligen Ritus (»ritus sacer«) als »interventus sacerdotis ad sistentis ac benedictis«. Mit der Einbeziehung der »benedictio« in die Rechtsform der Eheschließung ist der Priester aber nicht nur Zeuge und Assistent, sondern an der Eheschließung

¹⁰ Thomas von Aquin, In IV Sent. d.28 q.a.3 ad 2.

¹¹ Thomas von Aquin, In IV Sent. d.26 q.a.1 ad 1.

¹² Ebd.

¹³ Thomas von Aquin, In IV Sent. d.2 q.2 a.1 ad 26.

¹⁴ Bonaventura, In IV Sent. d.28 art.unic. q.5.

¹⁵

Das Konzil von Trient hat sich weder zur Frage nach dem »minister« (Spender) noch zur Frage nach der Materie und Form des Ehesakraments definitiv geäußert; aber es sieht »die Erklärung des Ehem Willens der Eheschließenden als die einzige Wirkursache der Ehe [...] Daß die Eheschließenden dann die 'ministri' sind, ergab sich als eine Schlußfolgerung, die auch schon vor Trient ausgesprochen war« (H. Vorgrimler, Zur dogmatischen Einschätzung und Neueinschätzung der kirchlichen Trauung, in: K. Richter [Hg.], Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?, 42-61, hier 54f.).

¹⁶ Nur zwei Theologen und vier Bischöfe vertreten auf dem Konzil die Ansicht, daß der Priester der Spender sei, und sie sind sich dabei keiner neuen Lehre bewußt.

¹⁷ R. Puza, Kirchenrecht - Theologie - Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum »Spender« des Ehesakraments, in: K. Richter (Hg.), Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?, 62-83, hier 69.

¹⁸ Ebd.

aktiv beteiligt, verbindet er doch im Namen Gottes die Brautleute zum Ehebund. Die Erklärung des Ehwillens wird als die vom lateinischen Recht ausgebildete Form erneut bekräftigt.¹⁹ Das II. Vatikanum betont weniger die rechtlichen als die sakramentalen Dimensionen des Ehesakraments und die heilsvermittelnde Vollmacht der Kirche (damit verbunden die ekklesiologischen Di-

mensionen der Ehe: »ecclesia domestica«; LG 11,²⁰), ferner die Eingliederung der Trauung in die Eucharistie, die aktive Anwesenheit des Priesters und die Opportunität der »benedictio«: Aspekte also, die über ein rein juridisches Verständnis der Ehe hinausgehen. Bei der Frage nach der Spendung des Ehesakraments genügt es nicht, sich auf das Abwägen von Pro und Contra einer juristischen Position zu beschränken, ist die Ehe doch zunächst und vor allem eine eminent theologische, d.h. personale und relationale Wirklichkeit des Glaubenslebens, der eine eminent ekklesiale Bedeutung zukommt: Als »Kirche im Kleinen« (vgl. LG 11) stellen Ehe und Familie eine Ausformung der Kirche dar und tragen zum Aufbau der Kirche bei.

Aufgrund eines solchen Eheverständnisses ergibt sich für die Frage nach einem Umgang mit der Situation des Scheiterns einer sakramental geschlossenen Ehe ein erster wichtiger Hinweis: Die Eheleute empfangen durch das Sakrament ein Charisma, also eine eigene Berufung und einen eigenen Dienst, und zwar besonders in der Hinführung der Kinder zu einem Leben aus dem Glauben. Doch stellt sich die Frage, ob etwa aus einer solchen sakramentalen Verpflichtung der Eheleute auch folgt, daß sie in der Situation des Scheiterns keinen weiteren Ehebund eingehen dürfen.

II. Ostkirchliche Rückfrage

Um die Fragestellung sakramententheologisch weiter entfalten zu können, mag es hilfreich sein, zunächst das ostkirchliche Verständnis der Ehe zu befragen.²¹ Gegenüber dem westkirchlichen Konsensprinzip kommt im ostkirchlichen Verständnis dieses Sakrament durch das unmittelbare Handeln des Priesters bzw. der Kirche zustande. Schon im ersten Jahrtausend kannte die östliche Kirche keinen Hochzeitsritus, der von der Liturgie losgelöst war: Das Brautpaar empfing nach der zivilen Trauung die Eucharistie, welche als »Siegel der Ehe« galt. So ist es bis heute Brauch geblieben: Bei der Aufnahme von Eheleuten in die orthodoxe Kirche werden diese getauft bzw. gefirmt, aber nicht nochmals getraut, »denn ihre Zulassung zur Kommunion schließt ein, daß die Kirche sie als Gatte und Gattin segnet. [...] Der gemeinsame Empfang der Kommunion

¹⁹K. Mörsdorf, Die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der kirchlichen Bekenntnisse, 250.

²⁰

Wenn das II. Vatikanum die Familie als »ecclesia domestica« bezeichnet, muß die Eheschließung eine sakramentale und ekklesiologische Symbolik zum Ausdruck bringen, so daß die liturgische Ehesegnung des Priesters als wesentlicher Bestandteil der ordentlichen Rechtsform der Eheschließung auch für die lateinische Kirche anerkannt wird (E. Corecco, Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament, in: *Ius Sacrum*. München 1969, 521-557, hier 556); siehe Vgl. G. Riedl, Macht der Vertrag das Sakrament? Theologische Überlegungen zu einem heiklen Thema des kanonischen Eherechts (c.1055 CIC), 99ff.

²¹Wir beschränken uns im Folgenden auf die Kirchen des byzantinischen Ritus.

ist der christliche Vollzug einer Ehe, die 'nach der Natur' zuvor außerhalb der Kirche geschlossen wurde²². Daran wird deutlich, daß die Ostkirche eine grundsätzlich sakramententheologische bzw. liturgische Begründung des Ehesakraments vertritt.²³Insofern die Ehe im Schöpfungswerk Gottes gründet, bedarf es nach östlichem Verständnis keiner neuen Einsetzung der Ehe durch Christus; vielmehr hat er sie bei der Hochzeit zu Kana als ein Heilszeichen bestätigt, das auf ihn hinweist.²⁴So wird mit der »Krönung« der Eheleute deren (natürliche) Ehe (als Vertrag) in das Mysterium Christi und seines Heils bzw. der Kirche »verwandelt« (gemäß Eph 5); hierbei gilt nach ostkirchlichem Verständnis die Liturgie als der genuine Ort für die Eheschließung, in ihr bekennen sich Mann und Frau unmittelbar zu dem wahren Heilsgeheimnis ihrer Liebe²⁵: Die Eheleute begeben sich vor die Ikonostase - der Mann vor die Christus-Ikone und die Frau vor die Ikone der Gottesgebälerin, das Symbol der Kirche - und schließen ihren Ehebund vor dem Urbild der Ehe, nämlich der unverbrüchlichen Einheit von Christus und Kirche. Bei diesem Eheschluß handelt es sich um eine »professio«, in deren Vollzug den Brautleuten der Heilige Geist mitgeteilt wird, und zwar durch den Dienst des Priesters, der mit seinem Segen den natürlichen Ehebund heiligt. Aus dem ostkirchlichen Verständnis der Ehe als Gabe der Kirche bzw. des Heiligen Geistes folgt, daß die Eheleute nicht sich selbst das Sakrament spenden²⁶, vielmehr kommt es dem priesterlichen Segen zu, den natürlichen Ehebund zu heiligen. Durch diesen Segen werden die Eheleute in einen neuen »theologischen« Status innerhalb der »ekklesia« eingeführt und treten in eine ihnen eigene Beziehung zur Eucharistie ein; mit der Würde des ehelichen Priestertums bekleidet, nehmen sie künftig in einer ihnen eigenen Funktion an der Eucharistie teil. Die Krönung der Eheleute gilt im östlichen Verständnis mehr als ein formaler Rechtsakt, sie ist bis in ihr tiefstes Wesen hinein sakramentaler Natur, und zwar vor allem in einem pneumatologischen wie auch eschatologischen Sinn.²⁷ Dies wird im liturgischen Vollzug deutlich: Nach der »FriedensEktenie« mit den Einschüben für die Brautleute wird nach drei epikletischen Gebeten des Priesters der Akt der Krönung vollzogen; bei ihr handelt es sich um eine eschatologische Vorausschau, ja Vorwegnahme: »Wie die Martyrer und Asketen im Jüngsten

22

J. Meyendorff, Die Ehe in orthodoxer Sicht. Gersau 1992, 23.27; Erzbischof Christofor, Die Ehe und die Familie aus Sicht der orthodoxen Kirche, in: DPM 13 (2006) 27-35 (Lit.: 33); H. Alfejev, Das Sakrament der Ehe im russisch-orthodoxen Verständnis, in: INTAMS review 10 (2004) 97-100; E.V. Synek, Einige Klarstellungen zum ostkirchlichen Eherecht, in: Österreichisches Archiv für recht & religion (2011) 421-439.

23

Vgl. S. Heitz, Mysterium der Anbetung. Bd. III, Köln 1988, Einführung; ders., Christus in euch. Göttingen 1994, 155ff.; R. Hotz, Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West. Zürich-Köln-Gütersloh 1979; J. Meyendorff, Die Ehe in orthodoxer Sicht. Gersau 1992; A. Schmemmann, Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Köln 2003, 91-108.

²⁴Aus westlicher Sicht: Robertus Pullus, Sententiarum libri (PL 186,167C-169B); Alanus ab Insulis, Contra haereticos (PL 210,365ff.).

²⁵U. Baumann, Die Ehe ein Sakrament?, 275.

26

A. Niebergall, Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche. Aus dem Nachlaß hrsg. von A.M. Ritter, Marburg 1985, 143. - A. Kallis weist darauf hin, daß es darum auch der Mitwirkung des Priesters und nicht nur seiner Assistenz bedarf (A. Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999, 215).

²⁷Der eschatologische Inhalt der Ehe läßt sich am »Hohenlied der Liebe« (1 Kor 13) verdeutlichen; hierzu W. Kirchschräger, Die eschatologische Dimension von Liebe. 1 Kor 13 und der »andere Weg«, in: Bibel und Liturgie 85 (2012) 61-72

Gericht mit dem Siegeskranz gekrönt werden, so wird dieser Kranz auch den Ehepartnern für ihren gemeinsamen Lebenskampf verheißen, wobei einer des anderen Schmuck darstellt.«²⁸ Bei der Abnahme der Kränze heißt es: »Hebe ihre Kronen in Deinem Reich auf und bewahre sie frisch und tadellos und sicher vor Nachstellungen in die Äonen der Äonen.«²⁹ Hotz³⁰ zeigt nun, daß nach orthodoxer Lehre zu jeder heiligen Handlung und erst recht zu jedem Sakrament eine Epiklese gehört, deren Vollzieher der Bischof bzw. der Priester ist. Dies gilt gleichfalls für das Ehesakrament. Das Besondere der Krönung besteht nicht bloß in einer Segnung, mit ihr geschieht vielmehr eine »Verwandlung«: Der Empfang des Sakraments wird für die Eheleute zum Übergang in ein neues Leben, nämlich zu wahrer und wirklicher Menschlichkeit, insofern der Heilige Geist den Menschen aus den Begrenzungen und Banden der Sünde befreit; er verwandelt Mann und Frau, indem er in ihnen Wohnung nimmt und sie zu einem einzigen Fleisch werden läßt. Gott wohnt nicht »in von Menschenhänden gemachten Tempeln«, deshalb verwandelt er unsere Leiber in einen »Tempel des Heiligen Geistes«. In diesem Sinn erhält die (natürliche) Ehe im liturgischen Vollzug dadurch eine Weihe, daß sie durch Verwandlung »wiederhergestellt« wird. Durch Empfang des Sakramentes geheiligt, nehmen die Eheleute nun, wie gesagt, in einer neuen, nämlich ihrer ehelichen Funktion an der Eucharistie teil.

Die Namen der Eheleute gehören nicht bloß einem zivilen Register an, sind sie doch in die Himmel eingeschrieben. Deshalb hält die orthodoxe Kirche daran fest, »daß der Priester Spender (minister) des Ehesakraments ist, wie er es auch bei der Eucharistiefeyer ist, und ordnet so implizit die Ehe dem Mysterium der Ewigkeit zu, wo die Grenzen zwischen Erde und Himmel aufgebrochen sind und menschliche Entscheidungen und Taten eine Ewigkeitsdimension erlangen«³¹. Zudem wird im byzantinischen Gottesdienst der Vermählung als Lesung Eph 5,21-33 vorgetragen und als Evangelium Joh 2,1-11, also die Perikope von der Hochzeit zu Kana, denn die Hochzeit der Brautleute enthält eine Vorausnahme der eschatologischen Freude des himmlischen Hochzeitsmahles, wie es sich im Empfang der Eucharistie ereignet. Schließlich enthält die Hochzeit zu Kana eine Aussage über Taufe und Eucharistie: Wie sich das dargereichte Wasser in Wein verwandelt, so wird das Leben der Eheleute durch Christi Gegenwart in die neue Wirklichkeit des Gottesreiches verklärt.

Gilt die Ehe als »Vertrag«, hört dieser Bund mit dem Tod der Eheleute auf; ganz anders, wenn die Ehe unter Mitwirkung des Priesters bei der Eucharistie in ihrer eschatologischen Aussage gesehen und der göttlichen Heilsökonomie zugeordnet wird. Der Priester spricht darum bei der Krönung: »Gott, unser Gott, [...] hebe ihre Kronen in Deinem Reiche auf und bewahre Du sie frisch und tadellos und sicher vor Nachstellungen in die Äonen der Äonen.«³² Das »Mysterium« der Ehe gehört der Ordnung des ewigen Reiches an, »hört die Liebe doch niemals auf«.

Nach orthodoxer Sicht erscheint die Ehe im lateinischen Verständnis als ein unauflöslicher Vertrag, der, solange die Ehepartner leben, eine rein irdische Angelegenheit bleibt, eben ein »irdisch Ding«. Ganz anders im östlichen Verständnis, nach ihm gibt es keine Begrenzung der Treuepflicht »bis daß der Tod euch scheidet«: »Darum findet sich ohne Diskussion der

²⁸ S. Heitz, *Mysterium der Anbetung*. Bd. III, 181.

²⁹ Ebd., 199f.

³⁰ R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 222-265.

³¹ J. Meyendorff, *Die Ehe in orthodoxer Sicht*, 22.

³² S. Heitz, in: *Mysterium der Anbetung*. Bd. III., 199f.

Schuldfrage im einzelnen bei jeder zweiten oder dritten Eheschließung der Brautleute im Verlobungsritus nach dem Tauschen der Ringe ein epikletisches Buß- und Absolutionsgebet des Priesters. Eine vierte Eheschließung dagegen wird nicht mehr gekrönt. Kirchliche Dispense kennt die Orthodoxie nicht³³. Unter Berufung auf 1 Kor 7,9 wird gemäß byzantinischer Praxis eine zweite Ehe (eines Verwitweten oder Geschiedenen) nur geduldet.³⁴Die Ausführungen über das ostkirchliche Eheverständnis lassen die theologische Tragweite einer liturgischen Begründung des Ehesakraments erkennen. Es wurde deutlich, daß das sakramentale, vornehmlich eucharistische Verständnis der Ehe in ihren pneumatologischen wie auch eschatologischen Inhalten begründet ist: Die natürliche Ehe wird durch den Empfang des priesterlichen Segens verwandelt und geheiligt »auf Ewigkeit hin«. Ein solches Verständnis der Ehe läßt die Frage umso dringender erscheinen, ob in der Situation des Scheiterns einer Ehe erneut dieses Sakrament gespendet werden kann und ob für diese weitere Ehe die gleichen sakramententheologischen Aussagen gelten. Um hierauf eine Antwort geben zu können, bedarf es einer Vertiefung in die Theologie des Ehebundes.

III. Dogmatische Vergewisserung

Die Sakramentalität besagt keine zur Ehe hinzutretende Wirklichkeit, fügt sie doch der Gabe des Schöpfers nichts hinzu, sondern deckt deren tieferen Heilssinn auf, nämlich jene geschenkte Möglichkeit ehelicher Begegnung, in der die Eheleute das von Christus verheißene Heil empfangen und aus ihm leben.³⁵ Das Neue im christlichen Eheverständnis liegt in der unaufkündbaren Beziehung der Eheleute zu Christus und seiner Kirche. So wird die Ehe zum vergegenwärtigenden Zeichen der Treue und Liebe Gottes in Christus und zu seiner Kirche (DH 1327).

Eph 5 kann als Belegaus der Heiligen Schrift für eine solche sakramentale Begründung der Ehe verstanden werden³⁶: Das »große Geheimnis« liegt für den Verfasser des Briefes »nicht in der Ehe als solcher, sondern im Verhältnis von Christus und Kirche«³⁷. Eph 5,31 greift insofern Gn 2,24 auf, als der verborgene und geheimnisvolle Sinn des Schöpfungsberichtes eine allegorische Weissagung darstellt, welche in der Ehe Christi mit seiner Kirche offenbar wurde.³⁸ Jede Ehe ist ein großes Mysterium einzig im Hinblick auf Christus und die Kirche, und zwar als Nach-Bild, denn nur das

³³Ebd., 182f.

³⁴

J. Meyendorff, Die Ehe in orthodoxer Sicht, 15. - Vgl. weitere Ausführungen in: S. Heitz (Hg.), Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige, Göttingen 1994, 135-141; M. Pomazanskij, Orthodoxe Dogmatische Theologie. München 2000, 299ff.

³⁵F. Böckle, Art. »Ehe und Ehescheidung«, in: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. II, Freiburg-Gütersloh 1978, 121; J. Witte, The Covenant of Marriage; Its Biblical Roots, Historical Influence, and Modern Uses, 153ff.158ff.

³⁶Weitere Schriftstellen bedenkt W. Kirchschräger, Marriage as Covenant: A Biblical Approach to a Familiar Notion, in: INTAMS review 8 (2002) 153-164; ders., Die Ehe als Sakrament. Eine biblische Spurensuche, in: Bibel und Liturgie 79 (2006) 228-237.

³⁷R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser. Zürich 1982, 261.

³⁸Vgl. hierzu die Ausführungen von H. Kuhaupt, Die Hochzeit zu Kana. Vom Mysterium der Ehe, Recklinghausen 1952, 8ff.

Verhältnis Christi zu seiner Kirche ist »Ehe« im eigentlichen Sinn. Die Ehe ist also weniger durch sich selbst, was sie ist, sondern »nur« als Nachbildung des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche ist sie »Sakrament«.

Die kirchliche Überzeugung einer Untrennbarkeit von Ehevertrag und Sakrament will der Ehe keineswegs die Realität des Sakraments bloß hinzufügen, ist die Ehe selbst doch Sakrament: Wie Schöpfungsplan und Heilsplan aufeinander hingeordnet sind, so der Ehevertrag auf das Sakrament. Dabei ist aber weniger der Vertrag, den die Eheleute schließen, das wahrhaft sakramentale Symbol Gottes, sondern ihre gegenseitige Liebe, welche für die Kirche mehr ist als ein rechtlich bzw. »weltlich Ding«. Ähnlich argumentiert Walter Kasper, Ausführungen von Hermann Volk aufgreifend: Alles Christsein ist »von der Taufe her sakramental angelegt« und »jede Gemeinschaft von Christen in Christus eine Vergegenwärtigung Christi und damit auch der Kirche«³⁹: Die christliche Ehe ist also von ihrem Wesen her ein »sacramentum«. Weil aber im Empfang des Sakraments der eigentliche Inhalt der Ehe zum Ausdruck kommt, ist auf eine liturgische Feier mit priesterlichem Handeln nicht zu verzichten. Durch sie wird deutlich, daß Christus die menschlichen Ursituationen aus ihrer Ambivalenz befreit und ihnen eine letzte Eindeutigkeit gegeben hat, so daß sie dem Glaubenden zu Heilszeichen und Heilswegen werden: In diesem Sinn sind die Sakramente, eben auch das Ehesakrament, ganz in die menschlichen Situationen hineingenommen (es kann von einer Allgegenwärtigkeit des Sakramentalen gesprochen werden), ohne sich aus ihnen zu verstehen, vielmehr geben sie ihnen einen neuen, ihren wahren Sinn, und zwar bei der Ehe vor allem aufgrund ihrer ekklesialen Zeichenhaftigkeit.⁴⁰ Ein ekklesiales Verständnis des Ehesakraments impliziert jedoch nicht, daß das personale Engagement des Brautpaares ersetzt bzw. zweitrangig wird: Kein Sakrament beschränkt sich allein auf die Tat Gottes oder eines kirchlichen Amtsträgers, es bedarf der inneren Tat des Sakramentenempfängers und seines Glaubens.⁴¹ Die Eheleute können sich das Ehesakrament insofern nicht selbst »spenden«, als sie des Handelns Gottes und des Heiligen Geistes bedürfen, der allein ihre eheliche Gemeinschaft heiligt; doch selbst wenn Gott allein der Urheber des Ehebundes ist, wirken die Brautleute mit, indem sie sich durch Gottes konsekratorisches Handeln, wie es im Tun des Priesters zum Ausdruck kommt, binden lassen und als Zeugen der göttlichen Treue und erlösenden Barmherzigkeit ihr Leben und Glauben gestalten.

Im römischen Rituale heißt es: »Ego coniungo vos«⁴² und ebenso im deutschen Einheitsrituale von 1950: »Im Namen der Kirche bestätige ich den Bund, den ihr geschlossen, und segne ihn...«⁴³ Das »Ego coniungo vos« läßt den Priester aktiv mitwirken, denn Gott selbst verbindet zur Ehe, wie es die Schlußoration »Respice« des Rituale Romanum zum Ausdruck bringt: »ut, qui, te auctore, iunguntur, te auxiliante serventur«⁴⁴; damit sind beide Grundelemente des

³⁹W. Kasper, Art. »Ehe IV«, in: LThK II (1959) 681.

⁴⁰Sie betont bes. H. Heinemann, Die Trennung von Vertrag und Sakrament? Eine Anfrage an c. 1118 CIC, 621-626. Siehe auch W. Beinert, Ehe und Kirche, in: Una Sancta 35 (1980) 271-278.

⁴¹K. Rahner, Kirche und Sakramente. Freiburg-Basel-Wien 1961, 103f.

⁴²Rituale Romanum. Regensburg o.J., tit. VII, cap. 2, 280.

⁴³Collectio Rituum. Regensburg ⁵1960, Pars I, tit. IV, cap. 1, 92.

⁴⁴Rituale Romanum, 281.

Ehesakraments in den lateinischen Trauritus aufgenommen.⁴⁵ Insofern darf mit Recht gesagt werden, daß die Eheschließung auf Grund der Konsenserfragung durch den im Namen Gottes erfolgenden Spruch des assistierenden Geistlichen geschieht⁴⁶; seinem Handeln kommt nicht nur eine konstatierende, sondern von Gott her - sogar konstituierende Bedeutung zu, wie nun zu zeigen ist.⁴⁷ Crouzel und Moinght⁴⁸ vertreten die Ansicht, die Kirche bringe durch ihre geweihten Priester das Eheband zustande, nämlich durch den im Auftrag der Kirche und im Namen Christi von ihm ausgeprochenen Segen.⁴⁹ Dieser Sicht des Ehesakraments schloß sich 1978 die Internationale Theologen-Kommission an.⁵⁰ Ebenso findet sich im nachkonziliaren Trauritus⁵¹ - gemäß SC 78 - eine Aufwertung der »benedictio«⁵²: Die Brautleute knien nieder, auf daß der Zelebrant zum Großen Segensgebet seine Hände über das Brautpaar ausbreitet; sodann erfolgt die epikletische Anrufung, bei der es in der zweiten und dritten Form der Segnung heißt, der treue Gott möge die Gnade des Sakraments schenken. Die Liturgiekonstitution betont eigens, daß alles in der Liturgie »in der Kraft des Heiligen Geistes« (SC 6) geschieht; dies muß jedoch ebenso für den liturgischen Vollzug des Ehesakraments gelten⁵³: Allemal ist der Konsens der

45

K. Mörsdorf, Die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der kirchlichen Bekenntnisse, in: MThZ 9 (1958) 241-256, hier 243. - Im CIC von 1983 erscheint in den Canones 1108-1115 die kanonische Form des Eheabschlusses eher als etwas, das der Ehe äußerlich (rechtlich) hinzukommt, während Canon 1108 § 2 hervorhebt, daß jener, welcher der »Eheschließung assistiert«, im Namen der Kirche handelt; doch bedarf es eines solchen Handelns des Priesters nur insoweit, als die juridisch-kanonische Form einzuhalten ist, damit ein vollgültiges Sakrament zustande kommt.

⁴⁶Vgl. W. Aymans, Gleichsam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der sakramentalen Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz, in: AKathKR 147 (1978) 424-446, hier 431.

47

Die Eheleute können das Ehesakrament nicht »sich selbst spenden«, da sie vom Handeln Jesu abhängen, der allein ihre eheliche Gemeinschaft heiligt. Aymans schlägt hier vor, Gott selbst als den Urheber des »konkreten Ehebandes« anzusehen, an dem die Brautleute mitwirkten, indem sie sich durch ihre Zustimmung durch Gottes »gleichsam konsekratorisches Handeln« binden lassen, so daß »die Eheschließung auf Grund der Konsenserfragung durch den im Namen Gottes erfolgenden Spruch des assistierenden Geistlichen geschehen sollte« (ebd.).

⁴⁸H. Crouzel, Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 74 (1973) 7-13; J. Moinght, Le mariage des chrétiens. Autonomie et mission, in: RSR 62 (1974) 87-90.

⁴⁹Der eigentliche Ort dieser »benedictio« ist innerhalb der Eucharistiefeier.

⁵⁰Nr. 1.4; Commission Théologique Internationale. Proposition sur la doctrine du mariage chrétien, in: DC 75 (1978) 705.

⁵¹Hierzu B. Kleinheyer/E. von Severus/R. Kaczynski (Hgg.), Sakramentliche Feiern II. Regensburg 1984, bes. 125ff.

⁵²Wie grundlegend das Segensgebet zur Trauungsliturgie gehört, haben auch Herbert Vorgrimler, Klemens Richter, August Jilek und Richard Puza herausgearbeitet. Vgl. K. Richter (Hg.), Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding? Freiburg-Basel-Wien 1989.

53

H. Mühlen, Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Ermöglichung jeglichen liturgischen Tuns, in: P. Bormann und H.-J. Degenhardt (Hgg.), Liturgie in der Gemeinde, Bd. II, Salzkotten 1965, 40-61. - Dies belegt August Jilek in einer Untersuchung über gallische und spanische liturgische Texte, worin gezeigt wird, wie grundlegend das doxologische und epikletische Gebet zur Spendung eines Sakraments gehört; vgl. A. Jilek, Fragen zur

Eheleute Vorbedingung für das gottesdienstliche Handeln, doch im vollen Verständnis eines Sakraments werden die Brautleute erst dadurch verheiratet, daß über sie das anamnetisch-epikletische Gebet (»benedictio nuptiarum«) gesprochen wird, welches der Priester unter Handauflegung im Namen der Kirche und der gottesdienstlichen Gemeinde vorträgt.⁵⁴ Eine Annäherung an dieses Verständnis findet sich im MP »Crebrae allatae« vom 22. Januar 1949, mit dem Papst Pius XII. dem Eherecht der katholischen Ostkirchen eine neue Ordnung gab. Canon 85 übernimmt das lateinische Recht als ordentliche Rechtsform der Eheschließung (vgl. CIC lat. can. 1094), aber es wird eigens hervorgehoben, daß die Ehe »ritu sacro« vollzogen werden muß, nämlich vor einem mit der Traugewalt versehenen Priester und vor mindestens zwei Zeugen. »Ritus sacer« meint aber »interventus sacerdotis adistentis ac benedictis«.⁵⁵ Erstmals findet sich hiermit in einem päpstlichen Gesetzbuch ein Hinweis dafür, daß die »benedictio« als Grundbestandteil der Eheschließung anzusehen ist.

Für die Frage nach der Bedeutung der »Spendung« des Ehesakraments durch die Kirche bzw. den Priester gibt die Bischofsweihe einen wichtigen Hinweis.⁵⁶ Nach der Wahl agiert bei der anschließenden Weiheliturgie die ganze Kirche, denn die gottesdienstliche Versammlung handelt als Trägerin des großen sakramentlichen Gebets; vorstehender Bischof und Versammelte wirken zusammen, indem alle auf die Verlesung des päpstlichen Schreibens mit »Dank sei Gott, dem Herrn« und auf das Gebet des Bischofs mit »Amen« antworten.⁵⁷ Weiterhin heißt es, obwohl die versammelte Ortskirche den Kandidaten gewählt hat: »Gieße jetzt über deinen Diener, den du erwählt hast, die Kraft, die von dir ausgeht.«⁵⁸ Der Betreffende ist nicht schon durch die Wahl Bischof, sondern erst, wenn die Kirche im sakramentlichen Gebet anamnetisch-preisend das Handeln Gottes verkündet, denn Gott selbst hat ihn erwählt.⁵⁹ Bei dieser feierlichen Proklamation fungiert der Vorsteher als

heutigen Feier der Trauung, in: Th. Maas-Ewerd (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform* (FS B. Kleinheyer), Freiburg 1988, 174-212, hier 189f.

⁵⁴

Das zeigt nach Jilek nochmals, wie unzureichend die »in unserer Kirche derzeit noch bestimmende systematisch-theologische und kirchenrechtliche Sicht ist, derzufolge die Aufgabe des kirchlichen Amtsträgers lediglich in der Entgegennahme und Bestätigung der Konsenserklärung der Brautleute besteht und die Brautleute es also sind, die sich gegenseitig das Ehesakrament spenden« (A. Jilek, *Fragen zur heutigen Feier der Trauung*, 190).

⁵⁵

Vgl. K. Mörsdorf, *Der Ritus sacer in der ordentlichen Rechtsform der Eheschließung*, in: W. Dürig (Hg.), *Liturgie. Gestalt und Vollzug*, 1963, 252. Auch wenn nicht klar ist, welche benedictio des Priesters hier angesprochen ist, ist damit die in den Ostkirchen bekannte Krönung der Brautleute gemeint. Vgl. A. Scheuermann, *Das Eherecht der Orientalischen Kirche*, in: ThQ 131 (1951) 65ff.

⁵⁶

A. Jilek, *Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie. Ein Plädoyer für die Rezeption der Liturgiereform in Theologie und Verkündigung*, in: K. Richter (Hg.), *Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?*, 18-41, hier 20-24.

⁵⁷ *Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Pontifikale I. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen*, Freiburg/Basel-Wien 1995, 26f.

⁵⁸ Ebd., 42.

⁵⁹ Vgl. ebd., 42f.

»minister sacramenti«.⁶⁰Wie aber der Bischofsweihe die Wahl des Kandidaten vorausgeht, so bei der Trauungsliturgie der Entschluß der Brautleute; wie die Kirche bei der Bischofsweihe ein doxologisches Gebet spricht, so auch bei der Trauung; und wie die Weihe des geeigneten Kandidaten das aktuelle Lebensereignis als Handeln Gottes deutet, verhält es sich gleichfalls bei der Feier der Eheschließung: So wenig der Gewählte schon Bischof ist, bedürfen die Brautleute aufgrund ihres Entschlusses, heiraten zu wollen, noch des großen Gebets, in dem das Handeln Gottes anamnetisch-epikletisch proklamiert wird. Trägerin dieses Gebets ist die ganze kirchliche Versammlung, vom Amtsträger im Namen aller (als »benedictio nuptiarum«) formuliert und (durch die Handauflegung) zeichenhaft dargestellt. Die »benedictio nuptialis« steht jedoch in unmittelbarer Beziehung zur vorausgehenden Eheerklärung der Brautleute: »Die Ehe, welche die Brautleute einander mit der Konsenserklärung versprechen, wird im Großen Segensgebet als Sakrament proklamiert!«⁶¹Selbst wenn die Westkirche die kirchliche Einsegnung der Ehe nie als unabdingbar gefordert hat, würde einer Zivilehe, die aufgrund kirchlicher Dispens legitim geschlossen und also Sakrament ist, doch eine wichtige Dimension fehlen, nämlich das anamnetisch-epikletische Segensgebet. Daraus folgt, daß auch für das Sakramentenverständnis der lateinischen Kirche der liturgische Vollzug als wesentlicher Bestandteil der ordentlichen Rechtsform der Eheschließung anzusehen ist.⁶² Dabei soll nun eigens der Frage nachgegangen werden, ob ein solcher liturgische Vollzug einmaliger Natur ist oder vielleicht - bei einer Wiederverheiratung - wiederholbar sein kann.

IV. Konsequenzen und Ertrag für die Frage einer kirchlichen Wiederverheiratung

Das Ergebnis unserer Überlegungen für die Bewertung einer Wiederheirat ließe sich wie folgt zusammenfassen:

1) Die These vom Dienst des Priesters als eheschaffender und konstitutiver Instanz widerspricht weder dem Konsens-Prinzip noch dem der Untrennbarkeit von Ehevertrag und Sakrament, da sich die Rechtsaussage »consensus facit nuptias« auf die »causa efficiens« des Vertrags bezieht, nicht auf die »causa instrumentalis« des Ehesakraments.⁶³ Selbst wenn das vermittelnde Handeln des Priesters für das Sakrament der Ehe als konstitutiv angesehen wird, bleibt das Prinzip der Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament unangetastet: »Identität bedeutet nämlich nicht adäquate Gleichheit zwischen Ehevertrag und Sakrament.«⁶⁴Deshalb widerspricht die These, nach der der Priester als Spender des Ehesakraments im Sinne einer »causa instrumentalis« zu sehen ist, in keiner Weise der Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament. Zugleich ist mit dem dargelegten Verständnis

⁶⁰Der Priester ist, wie schon dargelegt, letztlich nicht »Spender« des Sakraments, sondern Christus; viel treffender ist daher der althergebrachte Terminus »minister sacramenti«.

⁶¹Vgl. Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Freiburg-Basel-Wien 1993, 28f.; auch

A. Jilek, Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie, 37.

⁶²E. Corecco, Der Priester als Spender des Ehesakramentes, 556.

⁶³

»Mit der Anerkennung der priesterlichen Segnung als konstitutives Element der Rechtsform würde zum Ausdruck kommen, daß das menschliche Element, gerade weil es einen inneren Selbstwert hat, ebenbürtige Grundlage für das göttliche Heilsgeschehen ist« (E. Corecco, Der Priester als Spender des Ehesakramentes, 557).

⁶⁴Ebd., 554.

des Ehesakraments gewährleistet, daß die Rechtsform aufs engste mit der liturgischen Form wie auch den ekklesiologischen und theologischen Inhalten des Ehesakraments verbunden bleibt.

Das Grundprinzip für die Ausübung des Amtes findet sich nicht bloß in den Vollmachten, die mit dem priesterlichen Dienst verliehen sind, sondern im Handeln »unter Führung des Geistes«. Der Grund dafür, daß der Priester unter der Führung des Heiligen Geistes sein Amt ausübt, liegt darin, daß der Sendung des Heiligen Geistes eine ebenso entscheidende Gewichtung zukommt wie der Sendung Christi. Zwischen Inkarnation, Erlösung und Auferstehung einerseits und Pfingsten andererseits besteht ein unendlicher Unterschied. Es gibt den Aspekt der Erfüllung und den der Vollendung, und zwischen beiden gilt es zu differenzieren: Was in der Inkarnation erfüllt wird, ist an Pfingsten vollendet; was dort ein für allemal geschieht, nimmt an Pfingsten persönliche Gestalt an und wird in der Zeit aktuell gegenwärtig gesetzt im Leben jedes Christen. Was Christus stellvertretend für alle erfüllt und der ganzen Menschheit eröffnet hat, verlangt im Wirken des Heiligen Geistes jedoch deren Mitwirkung: Wohl erhalten alle Kreaturen durch die Menschwerdung Gottes eine gewisse sakramentale Bedeutung, doch können sie nicht aus sich wirkende Träger des göttlichen Lebens sein. In diesem Sinn gründen alle sakramentalen Handlungen zwar in der objektiven Wirksamkeit, nämlich des Erlösungsgeheimnisses, doch dieses wird erst aktiv durch die subjektive Mitwirkung des Empfängers; diese macht also gar kein Spezifikum des Ehesakramentes aus, vielmehr wirken die Gläubigen bei allen Sakramenten aktiv als »Konzelebranten« mit. Dies besagt für unsere spezielle Fragestellung, daß mit einer einmal geschlossenen Ehe eine Glaubenswirklichkeit gegeben ist, die durch keine zweite Heirat multiplizierbar oder ersetzbar ist.

2) Weiterhin muß, wie wir sahen, bei der Frage nach dem Spender des Ehesakraments speziell ein eschatologischer Aspekt berücksichtigt werden. Gewiß, der Ursprung der Ehe liegt in der Schöpfungswirklichkeit; doch verhält es sich hier wie bei allen Sakramenten, daß sie nämlich die eschatologische Wirklichkeit vorausnehmen: Der Täufling ist schon mit Christus gestorben und auferstanden; der Poenitent erhält mit der Lossprechung des Bußsakraments ein »praeiudicium iudicii futuri«, und in der Feier der Liturgie bekommt der Gläubige Anteil am himmlischen Hochzeitsmahl.⁶⁵ Diese eschatologische Vorausschau ereignet sich im byzantinischen Ritus der Vermählung vor allem in der Krönung des Brautpaares, welche als solche endzeitlichen Charakters ist. So kann es nicht ausreichen, das Ehesakrament rein schöpfungstheologisch bzw. christologisch und ekklesial zu begründen, es müßten ebenso seine eschatologischen Dimensionen hervorgehoben werden. Gewiß, alle Sakramente gründen in der Schöpfungswirklichkeit, weshalb diese noch kein Spezifikum des Ehesakraments darstellen kann. Für Nikolaos Kabasilas sind die Sakramente aber die Meisterwerke der Schöpfung, denn durch sie wird der ganze Kosmos erneuert. Die neue Schöpfung wiederum ist nicht auf die erste aufgepfropft, nicht die Reinschrift nach dem ersten Entwurf, sondern Christi Leib mit und in der ersten Schöpfung. Wozu sie von Anfang an geschaffen war, ist erfüllt in den Bundeszeichen Christi, wie sie in der Feier der Sakramente begangen werden. In den Sakramenten vollenden sich die »Wundertaten« des Alten Bundes seit der Schöpfung und die Heilswerke des irdischen Jesus; sie vollziehen sich in schlichten Zeichen, die sich in ihrer eigentlichen Bedeutung selbst für die Glaubenden kaum ausloten lassen, und in diesen einfachen Zeichen hebt die neue Schöpfung an, wobei gerade die Schlichtheit dieser Zeichen als Garant dafür gilt, daß die Neuschöpfung im Heiligen Geist die alte Schöpfung nicht ersetzt oder aufhebt, sondern erneuert: Nicht die Schöpfung, die Kirche ist der wahre neue Kosmos.

3) Bei einer kirchlichen Eheschließung wie auch bei einer Scheidung und der Frage einer Wiederheirat geht es um mehr als ein rein »rechtlich Ding«, die Grundinhalte der Sakramententheologie selbst

⁶⁵Vgl. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*. München 1973, 72.

werden aufgerufen: Was Gott in Christus dem Menschen gesagt hat und ihm auch heute noch zuteil werden lassen will, kann weder an der Welt noch am Menschen abgelesen werden und ebensowenig seine Normierung («consensus facit nuptias») erhalten; es bleibt in allem unbedingt theologisch, besser gesagt: theo-pragmatisch: Wort Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selbst vor dem Menschen auslegt. Diese sakramententheologische Grundaussage erfordert notwendigerweise, wie wir sahen, ein epikletisches Verständnis des Ehesakraments. Andererseits ruft die Tat Gottes zugleich die Tat des Menschen hervor, denn die verstehende Aufnahme göttlicher Kundgabe ist einzig als Tat, das heißt: als Nachfolge, realisierbar, und zwar als »Heiligkeit«, welche im Wirken des Heiligen Geistes gründet; sie ist mehr eine »objektive« als eine subjektive und eher eine »methodologische« als eine asketische oder ethische Haltung: Die einzig mögliche Antwort auf Gott ist aber die Existenz im Glauben, und zwar als authentisches Leben in Heiligkeit.⁶⁶ In diesem Sinn haben sich die beiden Eheleute all das, was ihnen durch das Wirken des Heiligen Geistes im Sakrament gespendet wird, täglich neu als »Sakrament im Vollzug« zu spenden. Wie jede Wirklichkeit menschlichen Lebens ist auch das Zusammensein in der Ehe fragil, so daß es zu einem Scheitern kommen kann; aber auch dann wird die mit dem Ehebund auf zwei konkrete Menschen hin gegebene Verheißung Gottes im Heiligen Geist nicht zunichte, weshalb die Eheleute dieser Zusage im Glauben verpflichtet bleiben und über diese durch eine mögliche Wiederheirat nicht von sich aus hinweggehen dürfen.

66

Die Aktualität dieser Sicht des Ehesakraments angesichts der momentanen pastoralen Situation zeigt sich in: M. Widle, Zur Zukunft der christlichen Ehekonzepion unter postmodernen Bedingungen, in: *Lebendiges Zeugnis* 63 (2008) 188-196; R. Miggelbrink, *Theological Perspectives on Marriage in Postmodern Times*, in: *INTAMS review* 14 (2008) 44-52; U. Baumann, Gibt es eine »nach-christliche« Spiritualität der Ehe?, in: *INTAMS review* 11 (2005) 95-104; G. Cucci, *Il matrimonio, ultimo simbolo di eternità dell'uomo occidentale*, in: *La Civiltà cattolica* 162 (2011) 425-438.