

DAVID S. CRAWFORD · WASHINGTON D.C.

HAT DAS EHESAKRAMENT NOCH EINEN «SITZ IM LEBEN»?

*Gedanken über Jungfräulichkeit, Eheleute
und den «Ort» der christlichen Ehe*

Die Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe bereitet schon seit geraumer Zeit erhebliche Schwierigkeiten. Im Lauf der Geschichte ist die Tradition immer wieder auf die zähe Neigung gestoßen, das «Eheband» lediglich als eine Art moralischer Verpflichtung aufzufassen.¹ Dank des Druckes, den die in den westlichen Ländern bestehende kulturelle Situation auf die Seelsorge ausübt, meldet sich diese Neigung heute immer nachdrücklicher zu Wort. Selbstverständlich, so wird argumentiert, wird einem Paar, indem es eine christliche Ehe eingeht, auch ein Sakrament gespendet, und natürlich soll diese sakramentale Ehe auch ein Leben lang dauern. Selbstverständlich besteht eine moralische Verpflichtung zu Liebe, Fürsorge und Treue. Doch in einer sündigen, gefallenen Welt fehlt uns oft die Kraft, unser Leben auf der Höhe unserer moralischen Verpflichtungen zu führen. Dieser Tatsache muss auch die Kirche heute Rechnung tragen. Ist eine gegebene Ehe *de facto* gelöst, so sollte die Kirche auf diesen Tatbestand reagieren, indem sie den Betroffenen das Angebot der Gnade und Versöhnung Christi und aller Gläubigen macht. So ist es zwar richtig, dass die Ehe hinsichtlich der von den Eheleuten eingegangenen moralischen Verpflichtung «unauflöslich» ist; nicht richtig ist jedoch, dass sie in dem Sinne unauflöslich sei, dass keine Macht der Welt ihre Auflösung bewirken könne.

Gelegentlich wird die scholastische Tradition bemüht, um diese Argumentation zu untermauern. Was, so wird gefragt, ist das Eheband anderes als eine Beziehung?² Diese Beziehung besteht nicht irgendwie oder irgendwo oberhalb und jenseits der Eheleute. Sie muss folglich «in» dem Paar selbst bestehen. Die Ehe ist kein Charaktersakrament, und deshalb kann der Inhalt dieses «in», anders als im Falle von Taufe und Priesterweihe, auch

DAVID S. CRAWFORD; Prodekan und Professor für Moralthologie am «Institut Johannes Paul II. für Studien zu Ehe und Familie» der Catholic University of America, Washington D.C. – Die Übersetzung besorgte Erika Grün.

kein unauslöschlicher sakramentaler Charakter sein. Was für eine Art von Beziehung stellt das Eheband also dar? Vom scholastischen Standpunkt aus gesehen ist eine Beziehung ein Akzidens, und als Akzidens ist sie nicht Teil der Essenz, also des Wesens einer Sache.³ Damit ist die eheliche Beziehung nicht Teil des Wesens der menschlichen Person und kann sich deren Freiheit nicht entziehen. Das Eheband ist also moralischer Natur, es gehört zur Ordnung menschlichen Handelns und nicht zu jener menschlichen Seins.⁴ Als Beziehung wäre es daher weder dauerhaft, noch notwendig oder seinem Wesen nach unauflöslich.

Nun stellen natürlich Fragen wie die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe, ihre ökumenischen Implikationen, ihr historischer Hintergrund und ihr Status als Doktrin – ganz zu schweigen von der Frage, wie denn die Äußerungen von Scholastik, Thomas und Aristoteles zum Thema «Beziehung» richtig zu lesen seien – sehr interessante und komplexe Probleme dar. Im Folgenden soll jedoch keines davon angeschnitten werden. Dieser Aufsatz versteht sich vielmehr als eine Meditation über einen einzigen zentralen Punkt. Wie wir sehen können, ist die Frage nach dem «Ort», an welchem der Ehebund angesiedelt werden muss, ein wichtiger Ausgangspunkt für das Problem der Unauflöslichkeit. Liegt dieser Bund ausschließlich in den Ehegatten selbst? Wenn ja, muss er dann in der Ordnung des Seins, der Freiheit angesiedelt werden? Liegen seine Wurzeln in etwas, das sich oberhalb und jenseits der Ehegatten befindet, wie sehr er auch immer aus ihrer Freiheit entstehen und diese ihrerseits gestalten könnte? Die Frage, «wo» dieser Bund sich befindet und was er in Wirklichkeit mit den wirklich existierenden Ehen von Männern und Frauen, mit Fleisch und Blut, zu schaffen hat, stellt sich also immer von neuem.

«Über-Sakramentalität»

Um an diese Frage heranzugehen, müssen wir zunächst eine kontra-intuitive Behauptung aufstellen. Ein umfassendes Verständnis des Ehesakramentes lässt sich nur erreichen, indem man dem Rechnung trägt, was sein scheinbares Gegenteil ist, nämlich dem Verzicht auf Ehe- und Familienleben (und auf all das, was ein Bestandteil davon ist, d. h. also die Notwendigkeit weltlicher «Güter» und die «Freiheit», diese zu erwerben und über sie zu verfügen) in christlicher Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Ich fühle mich berechtigt, eine solche Behauptung aufzustellen, weil die Sakramente und die Ehe als eine Modalität der Zugehörigkeit zur Kirche (als kirchlicher *Status* oder Stand⁵) überhaupt erst durch das Aufkommen der christlichen Jungfräulichkeit im *Fiat Christi* und der Jungfrau Maria möglich sind. Wie so viele andere Fragen des Christentums beginnt also auch die Frage der sakramentalen Ehe mit einem Paradox. Für die Klärung

der Bedeutung dieses Paradoxons ist eine Feststellung Hans Urs von Balthasars hilfreich, welche besagt, die christliche Jungfräulichkeit sei kein Sakrament, sie sei aber auch nicht einfach «nicht-sakramental», geschweige denn «anti-sakramental.»⁶ Sie ist also nicht einfach außerhalb oder parallel zu der sakramentalen Ordnung, sondern ist vielmehr «über-sakramental». Das bedeutet nicht nur, dass sie über der sakramentalen Ordnung steht, sondern dass sie diese tatsächlich erst erzeugt oder möglich macht. Was lässt sich aus dieser ersten Behauptung folgern?

Christus

Einer berühmt gewordenen Aussage in *Lumen gentium* zufolge ist die Kirche ein «universelles Sakrament.» Wie Eva während Adams paradiesischem Schlaf aus der fruchtbringenden Wunde seiner Seite entstand, entspringt die Kirche aus der von der Lanze verursachten Wunde in der Seite Christi, der im «Schlaf» des Kreuzes hing. Das Menschenpaar aus dem Paradies ist eine Vorwegnahme des Paares des Neuen Bundes aus dem ewigen Heilsplan des Vaters; es erhält seine vollste und tiefste Bedeutung erst im Hinblick auf dieses «zweite» Paar. Wie in Evas Beziehung zu Adam ist die Kirche zugleich Christi «Leib» und «Braut.» Wie Adam erkennt auch Christus in dieser Braut, die ihm vom Vater gegeben wird, seinen eigenen Leib – sein eigenes Fleisch. Die «Glieder» der Kirche sind Glieder nicht in dem Sinne, in welchem jede Gemeinde ihre Mitglieder besitzt; sie sind vielmehr Glieder im Sinne von «Gliedermaßen», also in dem Sinn wie ein Körper Glieder besitzt (1 Kor 12,12-17). Christus ist das «Haupt» (*kephale*) der Kirche, nicht nur in dem Sinne, dass er das höchste und oberste «Glieder» des Leibes ist, sondern in dem Sinne, dass er auch seine «Quelle» oder sein «Ursprung» ist, also der Leib, aus welchem die Braut/der Leib entsteht. Im Mittelpunkt dieser Rekapitulation des paradiesischen Ehebundes steht Gottes Inkarnation im jungfräulichen Schoß Marias.

Die Inkarnation Jesu Christi macht es auch möglich, um des Himmereiches willen ein Leben in vollkommener Keuschheit zu führen. Keuschheit bezieht sich insbesondere auf jene moralische Tugend, welche die sexuelle Begierde meistert. In einem tieferen Sinn jedoch ist keusche Liebe «jene Liebe, der auch nur der Hauch eines habhaften Begehrens und des Zerstörens des Habhaften fehlt»⁷. Es ist eine Liebe, die in der Wahrhaftigkeit einer Beziehung gründet und ihr gehorcht. Die Keuschheit Christi – seine Jungfräulichkeit – ist die innere Voraussetzung seiner Einwilligung in den Willen des Vaters, er möge der «Erstgeborene der gesamten Schöpfung» sein. Anders als der erste Adam «griff» er nicht nach der Ebenbürtigkeit mit Gott, sondern er «erniedrigte sich und wurde gehorsam» bis hin zum Tode am Kreuz (Phil 2, 5-8).⁸ Christus ist der Sohn, der allein in der

Wahrheit seiner ewigen Entstehung aus dem Vater lebt und, indem er das tut, das «Fleisch» der Welt annimmt.

Die Keuschheit Christi ist auch in einem besonderen Sinne jungfräulich. Sie ist die Offenheit und der Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters, die durch den Heiligen Geist in ihm lebendig werden. Wahre Keuschheit umfasst alle Möglichkeiten der Selbsthingabe, deren die Liebe bedarf. Die Keuschheit Christi könnte niemals auf die ganz spezifische Fruchtbarkeit menschlicher Sexualität beschränkt sein. Christus könnte also, wie Balthasar unterstreicht, seine Mission nicht erfüllen, wenn er im Stand der Ehe lebte.⁹ Seine Keuschheit besitzt eine Offenheit, die sich rückhalt- und grenzenlos in absoluter, universeller Fruchtbarkeit verströmt. Die «Jungfräulichkeit» des Gott-Menschen ist immanent in der Realität seiner Inkarnation, in deren Einheit von göttlicher und menschlicher Natur (*unvermengt, unvermischt, ungeteilt, ungetrennt*) die einzige authentische Beziehung zwischen Gott und Mensch zu finden ist. Seine Inkarnation ist die Verwirklichung von Gottes Einladung an sein Volk, sich ihm wie in einer Ehe zu verbinden, einer Einladung, die im schon im Alten Testament mehrfach vorweg genommen wird.¹⁰ Sie ist der Inhalt seiner Bereitschaft, «Verantwortung zu übernehmen» für das Risiko der Schöpfung,¹¹ als der Eine; «in» ihm, «durch» ihn und «für» ihn ist alles geschaffen (Kol 1,15-16).

In diesem Sinn also ist die Jungfräulichkeit Christi eingeschrieben in die innerste Struktur seiner Inkarnation. Form und Gehalt seines Gehorsams – die Geburt und der Lebensweg des Jesus von Nazareth, seine Mission, das Kreuz und seine Auferstehung – und seine Jungfräulichkeit können nicht neben einander gestellt werden. Vielmehr ist seine Jungfräulichkeit so etwas wie die lebendige, leibliche Form dieses Gehorsams, seine Akzeptanz der Inkarnation und die Passion und universelle Fruchtbarkeit, die sich konsequent daraus ergibt. An genau diesem Punkt dieser universellen Fruchtbarkeit können wir den Ursprung der sakramentalen Ordnung ansiedeln.

Maria

«Pan-sakramental» ist, Balthasars provozierender Behauptung zufolge, auch die Jungfräulichkeit Marias. Ohne eine Verzerrung beider ist Maria weder vom Kreuz ihres Sohnes, noch von seiner Inkarnation zu trennen. Ihr Fiat ist für beides unerlässlich, weil Gott das Ja der Welt erwartet. Maria ist Theotokos, die Gottesgebärerin und Mutter Jesu. Aber als die Figur der Kirche und als Gefährtin oder Gattin des Heiligen Geists ist Maria natürlich auch eine Präfiguration der Braut Jesu Christi. In diesen beiden Eigenschaften finden wir sie im vierten Evangelium neben Jesu Lieblingsjünger, am Fuß des Kreuzes stehend, an das auch sie «geschlagen» ist. Wie uns der Heilige Thomas sagt, steht Marias Einverständnis als Jungfrau für das Ein-

verständnis der gesamten menschlichen Natur (*«consensus virginis loco totius humanae naturae»*).¹² In eben dieser Beziehung nennt Balthasar Marias Konsens «über-sakramental». Letztendlich wird jedes menschliche Ja erst durch das Ja von Jesus und Maria möglich. Sie sind es, die ihr Einverständnis erklären, um der gesamten Schöpfung willen. Wie bei Alexander Schmemmann zu lesen ist, ist Maria «diejenige, die immer im Herzen der lebendigen Kirche gestanden hat, als der reinsten Ausdruck der Liebe des Menschen zu Gott, und seiner Antwort an ihn.»¹³ Sie hat den Gott-Menschen Jesus geboren, die liebende Vollendung der Beziehung zwischen Gott und Welt, die sich in der Inkarnation Christi auf absolute Weise verwirklicht hat.

Doch wo liegen Ort und Bedeutung von Marias Jungfräulichkeit? Wie bei ihrem Sohn, so ist auch Marias Konsens *an sich* jungfräulich. Das bedeutet nicht, dass ihr Fiat einfach nur rein äußerlich durch ihre Jungfräulichkeit ermöglicht wird, so als ob wir es als eine gültige moralische Auszeichnung oder als notwendige Voraussetzung für die Größe ihres «Ja» verstehen könnten. Der Unterschied zwischen dem Ja Marias und dem Ja gewöhnlicher Glaubender ist nicht lediglich ein Unterschied nach Grad oder Ausmaß. Ihr Ja ist Urbild des Einverständnisses; in einem signifikanten Sinne *ist* ihre Jungfräulichkeit dieser Konsens. Marias Eignung für ihren Auftrag wie auch ihre Tugend kann man nur verstehen im Hinblick auf die einfache Tatsache, dass ihr Ja das Ja ihres ganzen Seins darstellt, das in ihrem Leib verwurzelt ist als dem konkreten Grund, auf welchem das Wort Fleisch werden kann.

Es ist natürlich wahr, dass Maria zugleich verheiratet und Jungfrau ist. In diesem Sinne ist sie selber auch paradox. Doch die Tradition hat immer schon ihrer Jungfräulichkeit den Vorrang gegeben. Darauf weist ihr Titel als «Theotokos» hin – eine Realität, die in ihrer Jungfräulichkeit wurzelt. Und indem die Tradition auf der Gültigkeit ihrer Ehe mit Joseph bestanden hat, lag der Schwerpunkt der Mariologie eindeutig auf *Maria-Ecclesia*, der Präfiguration der Kirche, also der jungfräulichen Braut Christi und der grundlegenden ehelichen und jungfräulichen Antwort des Menschen auf Gott.

Aus diesem Grunde wird gelegentlich darauf hingewiesen, dass Maria nicht *trotz* ihrer Jungfräulichkeit Mutter wird, sondern gerade *weil* sie jungfräulich ist.¹⁴ Tatsächlich weist die Wahrheit dieser Behauptung in beide Richtungen: Sie ist auch eine Jungfrau, weil sie Theotokos ist, da ihre unbefleckte Empfängnis eine proleptische Partizipation an der Gnade des Kreuzes ist. In ihrem Schoß liegt ihre eigene Erlösung wie auch die Erlösung der Welt – ein Umstand, der jeden erdenklichen Begriff von Zeit radikalisiert.

Die Jungfräulichkeit Jesu und Marias ist also kein Zusatz oder Begleitumstand ihres Ja, sie ist auch nicht einfach ein Bestandteil dieses Ja, sondern sie steht im innersten Zentrum ihres «Mir geschehe, wie du es gesagt hast»

(Lk 1,38) und seines «Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst» (Mt 26,39; Mk 14,37; Lk 22,42). Weil die Beziehung zwischen Gott und der Welt, und zwischen Gott und jedem einzelnen Menschen, nur durch das Leben Christi und seine Universalität in Zeit und Raum durch den Heiligen Geist und die Kirche Christi vermittelt werden kann, bilden Christi und Marias Einverständnis die Achse, um welche sich die gesamte Geschichte und das Weltall drehen. Durch ihr Einverständnis wird der Ehebund zwischen Gott und Mensch geschlossen, in der hypostatischen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi.

Geweihte Jungfräulichkeit

Der «Zustand der Auserwähltheit», als eine «unmittelbarere Nachfolge» Christi und Marias, ist selber auch eine «unmittelbarere Teilhabe» an dieser «Über-Sakramentalität». Als solche ist er von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des «Ortes» des sakramentalen Ehebundes. Jeder christliche Lebensstand repräsentiert und «entfaltet» den Konsens Christi und Marias. Dies besitzt jedoch besondere Gültigkeit im Falle der geweihten Jungfräulichkeit. Unter den drei evangelischen Räten, welche die Tradition der Heiligen Schrift entnommen hat, wird üblicherweise (und mit gutem Grund) dem Gehorsam der Vorrang gegeben. Gleichwohl kann ihn unter einem anderen Blickwinkel auch die Jungfräulichkeit erhalten. Eine solche Akzentsetzung ist in der Lehre Johannes Pauls II. zu erkennen, wenn er uns, etwa in *Vita consecrata* (1966) sagt, dass Keuschheit um des Himmelreiches willen «die erste und wesentlichste ... heilige Bindung» unter den drei Räten ist (14; vgl. auch 26,32). Ganz ähnlich argumentiert er in *Redemptionis donum* (1984), indem er zeigt, dass der Schlüssel zum richtigen Verständnis des geweihten Lebens in der Erkenntnis liegt, dass ein solches Leben Christus zum «einzigem Gatten» eines Menschen macht, und dass die Bedeutung des geweihten Lebens darin liegt, dass es eine exklusive bräutliche Zugehörigkeit bewirkt (vgl. 3, 5, 8, 11). Jungfräulichkeit «wendet sich in besonderer Weise an die Liebe des menschlichen Herzens. Sie betont vor allem die eheliche Natur dieser Liebe, während Armut, und in noch höherem Maße Gehorsam, vor allem den Aspekt der in der religiösen Weihe enthaltenen erlösenden Liebe hervorhebt» (11). Beachtenswert ist, dass Jungfräulichkeit den Vorrang erhält, weil sie die vollkommene (bräutlich-leibliche) Selbshingabe darstellt, die christliches Leben mit sich bringt. Die Fülle der Liebe ist gerade darum die wahre Berufung der menschlichen Natur, weil Gott, als eine Trinität von Personen, Liebe ist. Für Menschen kann diese Berufung nur in ihrem Leib spezifiziert und aktualisiert werden.¹⁵ Das Gelübde der Jungfräulichkeit ist also eine leibliche Aktualisierung dieser Berufung, die genau dem von Christus und der Muttergottes vorgelebten Muster folgt.

Geweihte Jungfräulichkeit hat unmittelbaren Anteil an der über-sakramentalen Natur des jungfräulichen Konsenses Jesu und Marias; gleichwohl ist sie kein Sakrament, obwohl ihre universelle Fruchtbarkeit auch der Erlösung «allen Fleisches» gilt. Die Behauptung, dass Jungfräulichkeit eine Abgabe an die Güter des Leibes bedeute, verfehlt daher völlig das Ziel. Tatsächlich ist Jungfräulichkeit eine radikale Bejahung der fundamentalen Natur und Bedeutung dieser Güter in Bezug auf Gott, und durch Gott auf die Welt. Sie ist das – nicht durch das Sakrament der Ehe vermittelte – Sich-Verschenken des geschöpflichen Fleisches an Gott. Sie ist eine «Entfaltung» des Lebensstandes Christi und der Gottesmutter.¹⁶ Diese «Entfaltung» mit der Hilfe des Heiligen Geistes bringt die sichtbare, explizite Form des Konsenses von Jesus und Maria ein in Zeit und Raum der Geschichte und der Kultur. Sie lässt in Geschichte und Kultur jenes Angebot erkennen, das der gesamten Schöpfung gilt.¹⁷

Die Jungfräulichkeit Christi und Marias bildet den Grund, der sich der ganzen Menschheit darbietet und in welchem jegliche Antwort wurzeln muss. Die direkte Teilhabe der Weihe ist *ex opere operantis* so fest in diesen Grund gebettet, dass sie ein deutlich erkennbarer Teil des Konsenses Christi und Marias um der Welt willen wird. In diesem Sinne also hat die «über-sakramentale» Natur der «unmittelbaren» Partizipation der Weihe an dem *consensus virginis loco totius humanae naturae* einen Ort «innerhalb» der sakramentalen Bindung der Ehe.

Nun können wir allmählich erkennen, wie paradox das Problem der sakramentalen Ehe wirklich ist. Die Voraussetzung dafür, dass eine christliche Ehe überhaupt möglich wird, ist der jungfräuliche Konsens Christi und der Mutter Gottes, der um der Welt willen gegeben wird. Aber wie die Möglichkeit eines Lebens in Übereinstimmung mit den evangelischen Räten zeigt, ist diese ihre Zustimmung nicht nur eine um der Welt willen, ohne diese Welt aktiv einzubeziehen, nein, er ist die zentrale Achse und der Grund des eigenen und ursprünglichen Einverständnisses der Welt selbst und somit des Einverständnisses jedes einzelnen Menschen.

Als eine der fundamentalsten Antworten auf die Berufung des Menschen zur Liebe¹⁸, stellt die Ehe auf eine ihr eigene Weise eine entscheidende Verkörperung dieses Einverständnisses dar. So wie die menschliche Natur Jesu in der Person Christi aufgegangen ist, so wohnen auch göttliche und eheliche Liebe einander inne, – oder, wie die Väter des Konzils uns sagen, «Wahre eheliche Liebe geht auf in der göttlichen Liebe ... und wird reicher durch das erlösende Handeln Christi.»¹⁹ Die Einheit zwischen den beiden Naturen Christi, ohne Trennung oder Vermischung, ist die Voraussetzung für das Eingehen der menschlichen Liebe (durch das vermittelnde Wirken des Heiligen Geistes) in die göttliche Liebe. Ohne diese «Assumptio» der Inkarnation gäbe es kein Sakrament der Ehe. Aber mit ihm erhält die Ehe eine Art

«Weihe.» Die christliche Ehe verlangt demnach, dass das Ehepaar sein Zusammenleben einem heiligen Auftrag mitten in der Welt «weiht». Die sakramentale Ehe und die Familie, die normalerweise aus ihr hervorgeht, verkörpern das Einwohnen des Heiligen in der Zeit und dem Raum des weltlichen Lebens.²⁰

Der unlösbare «Bund» der Ehe entsteht also darum, weil Christus den *consensus matrimonialis* aufgenommen hat in das bräutliche und jungfräuliche Geheimnis seiner eigenen Inkarnation. Und wieder ist der jungfräuliche Konsens Christi und Marias nicht einfach ihr Einverständnis um unseretwillen, aber «ohne uns.» Vielmehr wird der Ehekonsens aufgenommen in den unlösbaren Bund zwischen Gott und der Welt im Fleische Christi und Marias. In solcher Teilhabe an ihrem «stellvertretenden» Ja muss der Ehekonsens notwendigerweise die unwiderrufliche Form ihres Konsenses annehmen.

Während wir zu der Auffassung neigen, der sakramentale Charakter der christlichen Ehe bewirke ihre Unauflösbarkeit, könnte man durchaus auch das Umgekehrte sagen: Gerade ihre Unauflöslichkeit macht die Ehe zum Sakrament.²¹ Indem wir den «Ort» des ehelichen Konsenses im Fleische von Christi Inkarnation identifizierten, erkennen wir auch die Logik dieser wechselseitigen Kausalität. Nur in dem unauflöselichen Bund der Inkarnation vermag die Ehe den Konsens zu Gottes Einladung zu bilden und ihn in der Fülle der menschlichen Wirklichkeit darzuleben (*corpore et anima unus*²²). Der Ehekonsens wird Teil des Ja's, das Christus und Maria zum Vater sagen. Da Christi und Marias Jungfräulichkeit «alles Fleisch»²³ aufnimmt und dem Vater übergibt, bietet sie die Voraussetzung dafür, dass die Ehe ein sakramentaler Lebensstand²⁴ werden kann – also eine kirchliche Wirklichkeit im vollsten Sinne.

Nun können wir endlich das «Wo» des sakramentalen Bundes der Ehe erkennen: Er wurzelt in dem über-sakramentalen Charakter des jungfräulichen Konsenses Christi und Marias. Deshalb liegt der Ursprung der Unauflöslichkeit des sakramentalen Ehebundes letztlich nicht in einer moralischen Verpflichtung (etwa die Frage der Rechtmäßigkeit aufgrund eines Versprechens), noch in den rechtlichen Strukturen der Kirche. Sie geht nicht aus der Autorität Petri hervor und unterliegt deshalb auch nicht dem Zwang einer «Reform» aufgrund komplexer «pastoraler Realitäten» des modernen Lebens, sondern aus der unwiderruflichen hypostatischen Einheit durch die Inkarnation und aus dem jungfräulichen Einverständnis Marias, die Mutter Gottes zu werden. Zusammengefasst: Der sakramentale Bund der Ehe ist unauflöslich, weil die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Inkarnation und in Marias Mutterschaft unauflöslich ist.

Das Paradox der sakramentalen Ehe

Wir haben eingangs darauf hingewiesen, dass der Weg zum richtigen Verständnis des hier behandelten Themas mit einem Paradoxon beginnen muss. Rufen wir uns nun in Erinnerung, dass erst der Vollzug (die Erfüllung) der sakramentalen Ehe (der Ehebund *ratum et consummatum*) den Bund absolut unauflöslich macht. Wie uns der Katechismus sagt, verleiht der Vollzug der Ehe dem Ehesakrament seine Fülle und seine Vollendung.²⁵ Während das Jawort also die sakramentale Ehe stiftet, erhält der sakramentale Bund seine absolute Unauflöslichkeit erst durch den Vollzug der Ehe. Das Paradoxon liegt also darin, dass die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ihre Stabilität gerade aus ihrem scheinbaren Gegenteil bezieht, nämlich aus der «über-sakramentalen» Jungfräulichkeit Christi und Marias, der *Ecclesia*.

Dieses Paradoxon weist hin auf das eschatologische Schicksal der ehelichen Liebe, in dessen Verlauf sie (und zwar gerade als eheliche Liebe) die objektive jungfräuliche Form wieder erlangen wird.²⁶ Es ist natürlich wahr, dass das Jawort – anders als im Falle der Charaktersakramente – nicht zu einem «unauslöschlichen Charakter» führt. Auch Jungfräulichkeit verleiht diesen unauslöschlichen Charakter nicht. Aber weder Ehe noch Jungfräulichkeit bedürfen dieses Charakters, weil beide auf je eigene Art und Weise ein weiterweisender Ausdruck der inneren Bedeutung der Taufe und der anderen Initiationssakramente sind. So bedingt der Ehekonsens das volle Ausmaß an Freiheit, das in dem Weihekonsens explizit zum Ausdruck gelangt, da beide die Möglichkeit der Zugehörigkeit zu dem jeweils anderen Stand absolut ausschließen. Ehe und Jungfräulichkeit können in keiner Weise als simple «Alternativen» angesehen werden, da das den unhintergehbaren und «objektiven Vorrang»²⁷ des Standes der Jungfräulichkeit negieren würde. Gleichwohl bleibt es wahr, dass sie, vom anthropologischen Standpunkt aus gesehen, im selben «Raum» wohnen. Damit meine ich, dass in keinem dieser beiden Lebensstände eine Art Restposten an Leben übrig bleibt, der dem jeweils anderen Stand geweiht werden kann. Vielmehr wird in jedem Stand das ganze Leben ergriffen und geprägt. Alles andere im Leben führt entweder zu diesem definitiven Augenblick des Konsenses oder von ihm weg.

Die Sünde des ersten Paares zertrümmerte die ehelichen Beziehungen wie ein gefallener Spiegel und zerstörte damit die ursprüngliche Einheit von Ehe und Jungfräulichkeit.²⁸ Von Anbeginn der Geschichte sind also die zwischenmenschlichen Beziehungen belastet mit der Neigung zu Verzerrung und Verkehrung der Liebe, gefangen im Kreislauf von Entstehung und Tod – zumindest bis die Hl. Anna und der Hl. Joachim mit der Geburt ihrer Tochter, der unbefleckt empfangenen Jungfrau, gesegnet werden. Wenn wir den Gedanken akzeptieren, dass der in seinem Geschlecht differenzierte

menschliche Körper auf die grundlegende Bestimmung der Person zur Ehe weist, was Johannes Paul II. die hochzeitliche Bedeutung des Körpers nannte,²⁹ dann traf die Erbsünde unmittelbar in das Herz der Ehe, und zwar gerade wegen der anthropologisch zentralen Bedeutung des sexuellen Unterschieds und der Fruchtbarkeit. Das Zerschneiden dieser Beziehung und der Verlust der Freiheit, den es mit sich bringt, machte den wirklich unwiderruflichen Konsens unmöglich – zumindest bis zu seiner Wiedererscheinung in Maria. Es zerstörte auch den bräutlichen Kern der Ehe zugunsten der schieren Sexualität, der egoistischen Herrschaft des Körpers und seiner Leidenschaften über den Geist. Die Folge für den Ehebund war der Verlust der Möglichkeit, das jungfräuliche Fleisch Christi und Marias ahnend zu erschauen. Die physische Vereinigung von Mann und Frau wurde zu einer bloß sexuellen degradiert, war aber noch nicht – oder nicht mehr – eine wahrhaft umfassende bräutliche Vereinigung.

Christus gewinnt die Möglichkeit zu lieben wieder zurück, – die Möglichkeit einer Liebe, die immer Freude und Leid zugleich ist. Doch die Unabdingbarkeit des Leidens für die Liebe ist nicht nur eine Folge unseres Sündenfalles. Sie verdankt sich einem Maß an Sehnsucht und Freiheit, das «fundamentaler» als die Sünde ist. Henri de Lubac hat einmal gesagt, selbst wenn man für einen Augenblick das «immer wieder dazwischenkommende» Problem der Sünde beiseite ließe, selbst dann müsste die paradiesisch-ungefallene, heile Natur «eine Art Tod» erleiden, um ihr Schicksal in Liebe zu erfüllen.³⁰ Dieser Tod ist notwendig wegen der unendlich großen «Distanz» zwischen der menschlichen Natur und ihrem Schicksal in Gott. Doch letztlich verlangt auch jede Liebe nach diesem Sterben. In ihrem innersten Wesen ist Liebe so beschaffen, dass sie gewissermaßen sich selber leer machen muss, um dem geliebten Wesen den Freiraum für seine Entwicklung als ein Anderer zu schaffen, dessen bloße Existenz einen Anspruch darstellt. So musste sogar der noch nicht gefallene Adam den «Tod» des Schlafes und die «Wunde» seiner geöffneten Seite erleiden, damit ein anderes «Ich» selbständig atmen konnte.

Die Frage nach dem «Ort» des sakramentalen Bundes setzt die Möglichkeit der Freiheit in ihrer wichtigsten und radikalsten Tiefe aufs Spiel. Unter der wohlmeinenden Maske der Förderung menschlicher Freiheit und Autonomie und um dringende seelsorgerliche Probleme zu lösen, beraubt die Neigung zur Moralisierung des sakramentalen Bundes die menschliche Freiheit ihrer zentralen Rolle, nämlich den Menschen seinem Schicksal in Christus zuzuführen. Bei einem solchen Verständnis des sakramentalen Ehebundes ist gerade die Freiheit, sich selbst zu verschenken, nicht mehr möglich, – sie wird allerdings auch dann bedeutungslos, wenn dies nicht auf unwiderrufliche Weise geschieht. Doch gerade diese Unwiderruflichkeit ist das innerste Wesen der von Christus und Maria gestifteten christ-

lichen Freiheit. Die Moralisierung des Bundes hat zur Folge, dass der Konsens der Eheleute von der zentralen Achse der Einheit des Menschen mit Gott gelöst wird. Die sakramentale Ehe wird somit radikal ihres christlichen Kerns beraubt. In einem falschen Bemühen, der Lehre von der Ehe Bedeutung zu geben in einer Welt, so wie wir sie «sehen» möchten, lösen wir gerade den Bund von der Welt, wie sie wirklich ist.

ANMERKUNGEN

¹ Siehe Carlo Caffara: «Marriage as a Reality of the Order of Creation and Marriage as a Sacrament», in: *Contemporary Perspectives on Christian Marriage*, hrsg. v. Richard Malone und John Connery (1984), S. 119–180, für einen historischen Überblick über die Schwierigkeiten, den sakramentalen Charakter der christlichen Ehe mit der Institution der Ehe als einem natürlichen und zivilrechtlichen Vertrag zu vereinen.

² Siehe z.B. Ladislav Orsy: *Marriage in Canon Law* (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1988), S. 271.

³ Siehe z.B. Michael Lawler: «Blessed Are the Spouses Who Love, For Their Marriages Will Be Permanent: A Theology of the Bonds in Marriage», *The Jurist* 55 (1955), S. 218–242, 21.

⁴ Siehe z.B. Kenneth Himes und James Coriden: «The Indissolubility of Marriage: Reasons to Reconsider», *Theological Studies* 65, 3 (September, 2004), S. 453–499, 486.

⁵ Vgl. *Lumen gentium*, 11.

⁶ Balthasar: *Der Laie in der Kirche*. In: H.U. von Balthasar: *Sponsa Verbi*, 332–348.

⁷ Jean-Pierre Batut: «The Chastity of Jesus and the «Refusal to Grasp»», in: *ICR Communio* 24, Spring 1997: 5–13, 11.

⁸ ebd.

⁹ *Christlicher Stand*, S. 189

¹⁰ z.B. *Hos* 1–3; *Is* 54,1–17; *Is* 62, 1–5; *Jer* 3; *Ez* 16.

¹¹ Siehe J. Martínez Camino, «Through Whom All Things Were Made: Creation in Christ», in: *ICR Communio* 28 (Summer 2001), 214–229, 226.

¹² *Summa Theologiae*, III, q. 30, a.1.

¹³ *For the Life of the World* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000), S. 83.

¹⁴ Hans Urs von Balthasar, *Der Laie in der Kirche*. In: H.U. von Balthasar: *Sponsa Verbi*, 332–348; ebenso: *Christlicher Stand*, S. 164. Vgl. Auch Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis; Schmemmann *For the Life of the World*, S. 83.

¹⁵ *Familiaris consortio*, 11 (1981).

¹⁶ Balthasar, *Christlicher Stand*, S. 169.

¹⁷ *The Laity and the Life of the Counsels: The Church's Mission in the World* S.13–35.

¹⁸ Vgl. *Familiaris consortio*, 11.

¹⁹ *Gaudium et Spes*, 48.

²⁰ Z.B. *CIC*, 1134; dieselbe Stelle wird auch im Katechismus der katholischen Kirche, 1638, zitiert («in einer christlichen Ehe werden die Ehegatten (...) durch ein besonderes Sakrament gestärkt und gleichsam geweiht für die Pflichten und die Würde ihres Standes»). Gleichwohl wird die eheliche «Weihe» von der Kirche durchgängig mit Formulierungen wie «nach der Art/Weise» oder «gleichsam» qualifiziert. Siehe z.B. *Casti conubii* (S.23); *AAS* 22 (1930), S. 555 («Durch das Sakrament der Ehe werden die Eheleute gestärkt, geheiligt und gleichsam geweiht») sowie *Gaudium et Spes*, 48 («Durch ein besonderes Sakrament werden die Ehegatten gestärkt und gleichsam geweiht für die Pflichten und die Würde ihres Standes»). Diese Beschreibungen weisen darauf hin, dass die Modalität und Ordnung der ehelichen Weihe anders ist als die Weihe der Jungfräulichkeit. Wenn geweihte Jungfräulichkeit – der umfassendste Sinn der Weihe – eine direkte Weihe an Gott nach der

Art Jesu und Marias ist, dann ist die analoge Bedeutung der in der sakramentalen Ehe gefundenen Weihe eine wechselseitige Weihe der Ehegatten in Gott, und nur durch ihre gegenseitige Vermittlung wird sie eine Weihe an Gott.

²¹ Siehe Angelo Scola, *The Nuptial Mystery* (Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005), S. 104. [Deutsche Ausgabe in Vorbereitung]

²² Johannes Paul II., *Veritatis splendor*, 48 (1993).

²³ *Dominum et vivificantem*, 50 (1986).

²⁴ Siehe *Lumen gentium*, 35.

²⁵ Der Katechismus der Katholischen Kirche, 1627: «Dieser Konsens, der die Brautleute aneinander bindet, wird dadurch vollzogen, dass die beiden «ein Fleisch werden» (Hervorhebung durch den Verfasser). Siehe auch *Casti connubii*, AA 22 (1930), S. 552 (die eheliche Selbsthingabe wird «vollendet» [plene perficitur] im Vollzug der Ehe); *Gaudium et spes*, 49 («Haec dilectio proprio matrimonii opere singulariter exprimitur et perficitur»).

²⁶ Pius XII.: «*Christian Widowhood: An Address to the World of Family Organizations*», *The Pope Speaks*, 4 (Winter, 1957–58), S. 287–292, auf S. 289.

²⁷ z.B. Johannes Paul II., *Vita consecrata*, 32 (25. März 1996). Siehe auch das Ökumenische Konzil von Trient, Session XXIV (2. November 1563), Kanon 10 (DS, 1810); Johannes Paul II., *Familiaris consortio*, 16, (21. November 1981).

²⁸ Siehe Balthasar, *Christlicher Stand*, S. 75–81, für einen Überblick über das patristische und mittelalterliche Denken über die Einheit von Ehe und Jungfräulichkeit im Paradies.

²⁹ Siehe Johannes Paul II., Generalaudienz 9. Januar 1980.

³⁰ *Le Mystère du surnaturel* (Édition Montaigne, 1965), S. 52: «... le passage à l'ordre surnaturel, même pour une nature innocente et saine, ne pourrait jamais s'accomplir sans une sorte de mort». De Lubac qualifizierte diese Behauptung in einer Fußnote: «On devrait en ce cas distinguer la mort comme porte d'entrée nécessaire à la vie, et cette forme de mort que nous connaissons, qui est la suite du péché» (ibid. S. 52, Nr. 1).