



JULIA KNOP · FREIBURG

EINSTIMMEN IN DIE VERHEISSUNG

Zur Theologie des Ehesakraments

1. Das Gesetz der Liebe

Menschen heiraten, weil sie (einander) lieben. Sie gehen auseinander, weil sie (nicht mehr oder eben einen anderen) lieben – nicht, «um die Last der Liebe endlich abzustreifen, sondern weil das Gesetz der erfüllten Liebe dies verlangt. Der späte Turmbau zu Babel, aus Scheidungsurteilen errichtet, ist ein Denkmal der enttäuschten, überhöhten Liebe.»¹

Das Gesetz der Liebe ist in gegenwärtiger Beziehungsrealität ambivalent geworden. Es erlaubt und rechtfertigt die Bindung zwischen zwei Menschen, deren soziale, religiöse oder nationale Verschiedenheit es noch vor wenigen Jahrzehnten ausgeschlossen hätte, dass sie einander überhaupt näher kennen lernen. Es gibt einer Partnerschaft ihr Maß und ihr Recht, es überwindet alle Differenzen. Das Gesetz der Liebe wird allerdings auch bemüht, wenn es darum geht, sich aus den Fesseln einer alten Bindung zu befreien und der Verheißung einer neuen Partnerschaft zu folgen. Fast jeder Liebesfilm folgt dieser Logik, nach der «nur die Liebe zählt», die bisweilen eben auch dazu zu drängen scheint, den ehemals Geliebten zugunsten einer neuen Liebe zu verlassen. Das Gesetz der Liebe wird tragisch, wo es die Treue zum Partner und allzu oft auch die Verlässlichkeit gegenüber den gemeinsamen Kindern aufkündigen lässt. Es sanktioniert den Bestand ebenso wie die begrenzte Haltbarkeit von Partnerschaft und Familie, die nicht nur als Faktum anzuerkennen sei, sondern die frühzeitig und fair zu regeln längst zur Norm ehelicher wie nichtehelicher Lebensformen geworden ist. Denn Gefühle, so heißt es, kann man nicht versprechen,² und so wird noch im Scheitern einer Partnerschaft das Gesetz der Liebe bemüht, das einer erkalteten Beziehung ein einvernehmliches, «ehrliches» Ende setzt. Die Liebe, so scheint es, verlangt unbedingt ihr Recht, auch wenn an ihre Unsterblichkeit kaum noch jemand glauben mag. Liebe ist alles – und weil sie «Alles» ist, ist sie selbst nicht justiziabel.

JULIA KNOP, geb. 1977, Dr. theol., 1995-2001 Studium der Kath. Theologie und Germanistik in Bonn und Münster; Wiss. Assistentin an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br.

Das allgemeine Bedürfnis nach Liebe in ihrer romantischen, gefühlbetonten Gestalt ist geschichtlich ebenso beispiellos wie die Variabilität der Lebensformen, die als Massenphänomen zur Signatur der modernen westlichen Gesellschaften geworden ist. Brüchigkeit und Vergötzung der Liebe und ihrer institutionalisierten Form, der Ehe, fallen zeitgeschichtlich zusammen und hängen wohl auch sachlich zusammen. Denn dieselben Faktoren, die die Bedeutung der Zweierbeziehung so immens erhöhen, drohen ihren Bestand unmöglich zu machen: An die Stelle der Enge, wenn auch Verlässlichkeit eines einheitlichen, lebensumgreifenden Ethos und einer linearen (Aus-)Bildungsbiographie sind Möglichkeit und Zwang zur dauerhaft flexiblen Wahlbiographie getreten, ob es sich nun um Beruf oder Wohnort, um Partner, Nachwuchs oder Lebensform handelt. Persönliche Beziehungen werden ausschlaggebende, oft ausschließliche Schutzfaktoren der eigenen Identität, die in früheren Generationen homogenere Gruppen in Familie und Arbeitswelt sowie soziale Institutionen und Prägungen mit abfederten.³ Leitbild dieser personbezogenen Stabilität des Einzelnen und seiner Sinnerfahrung ist die Intimität der erfüllten Zweierbeziehung.

Da Gefühle vermeintlich nicht trügen, steht die romantische Liebe damit unter einem ungeheuren Anspruch und Erfolgsdruck. Vor allem der Geliebte ist es, der mich «Ich» sein lässt, *weil* er mich liebt. Als diesen brauche ich ihn – als Mich-Liebenden. Jean-Paul Sartre spricht in diesem Zusammenhang von der Paradoxie, um der Liebe willen die Freiheit des anderen in Fesseln zu wünschen. Der Liebesbedürftige braucht die Liebe des anderen *als* Liebe, als frei geschenkte, doch soll sie dauern, vor allem die eigene Veränderung unverändert überdauern. Sie soll verlässlich sein, ohne das Risiko der Flexibilität auch des Anderen, des Verlustes und der Gleichgültigkeit.⁴

2. Gefühlsvertrag – Ehevertrag – Vertragsehe

Die große Chance der modernen Partnerschaft, dass sie weitgehend unabhängig von ökonomischen, sozialen und religiösen Bindungen, Bedürfnissen und Erwartungen eingegangen werden kann, ist zugleich ihre Schwierigkeit: Worauf der gemeinsame Lebensentwurf gründet, ist – fast nur noch – Liebe.⁵ Auf dieser Basis müssen zwei Wahlbiographien zusammenfinden und ihr bleibendes Bedürfnis nach Flexibilität und Authentizität austarieren, sich selbst ihre Rollen und Aufgaben geben, ihre Gemeinsamkeit regeln. Alles ist verhandelbar und deshalb verhandlungsbedürftig. Das Konfliktpotenzial eines gemeinsamen Alltags zweier Lebenspartner ist gegenüber früheren Generationen um ein Vielfaches gestiegen. Schwimmweste der modernen Gefühlsbeziehung jenseits überkommener Rollen und Sicherheiten ist der Vertrag, der in unterschiedlicher Gestalt die Beziehungsrealität prägt: als notariell geschlossener Ehevertrag zur Vermögensregelung, als stan-

desamtliche Regelung der zwei Namen, als alltagspragmatische Vereinbarung der zwei Konten, Telefonnummern, Türschilder und Arbeitszimmer, oder im Fall der Elternschaft jenseits der Ehe als ausdrücklich anerkannte Vaterschaft bzw. als ausdrücklich geregeltes gemeinsames Sorgerecht. Ob man diese ausgesprochene oder stillschweigende Einhegung einer Partnerschaft nun nüchtern als pragmatische Reaktion auf äußere Anforderungen und Bedingungen der Beziehungsrealität zur Kenntnis nimmt oder negativ als moderne Degression personaler Bindungsfähigkeit qualifiziert – «die Vertragsehe – der ‹Gefühlsvertrag› – ist die Antwort auf die Probleme, vor denen sie schützen soll. Aber sie enthält auch Momente, die ihre Auflösung beschleunigen. Interessen werden nun einklagbar und aufrechenbar, wo bislang der Ausgleich gerade nicht den Maximen des Tausches gehorchte.»⁶

Während der «*Gefühlsvertrag*» die Bedingungen des Gelingens einer Partnerschaft und damit ihren Verlauf in den Blick nimmt, betrachtet der *Ehevertrag* die Partnerschaft aus der Perspektive des möglichen und vertraglich projizierten Scheiterns. In beiden Fällen geht es um eine individuelle Regelung der Bedingungen, die die Partnerschaft konstituieren. Die *Konsens-* bzw. *Vertragsehe*, die seit etwa dem 12. Jh. für Jahrhunderte das kirchliche Eheverständnis prägte, setzt demgegenüber bei der Frage nach Beginn und Gültigkeit des Eheschlusses an. Dem privaten Charakter des Ehe- wie des «Gefühlsvertrags», die die individuelle Zuordnung zweier Wahlbiographien traktieren, steht im kirchlichen Eheverständnis der öffentliche, vorgegebene und in seinen Wesenseigenschaften nicht verhandelbare Charakter der Ehe als «Institution göttlichen Rechts» gegenüber.⁷ Die Kategorie des Vertrages betrifft hier gerade nicht die individuellen Bedingungen des Gelingens der Partnerschaft oder die Abwicklung ihres möglichen Scheiterns. Sondern sie betrifft die Frage, ob es sich überhaupt um eine Ehe handelt oder nicht: ob der Wille, den anderen bzw. die andere als Ehepartner(in) im Sinn der «Institution Ehe» anzunehmen, gegeben ist und ob diesem Ehemillen keine indispensable Ehemhindernisse im Weg stehen.

Was aber macht eine Ehe zur Ehe? Die Überlegungen, die kirchlicherseits zur Beschreibung der Ehe als *Vertrag* führten und die im Zweiten Vatikanum (GS 47-52) dieses Modell unter Aufgriff biblischer Bilder in die Kategorie des *Bundes* transformierten, markieren den *Konsens* der Brautleute als entscheidendes Konstitutiv einer christlichen Ehe. Der *Vertrag* ist im kirchlichen Eheverständnis nun zunächst und über Jahrhunderte die Gestalt, die dem ehethologischen Anliegen des *Konsenses* eine justiziable Form gab, indem er gemeinsame Rechte und Pflichten sowie den Zweck der Partnerschaft festschrieb.

Diese Bindung der Eheschließung an das Ja von Bräutigam und Braut bedeutete für das christliche Mittelalter und die beginnende Neuzeit eine epochale Personalisierung und Demokratisierung der Ehe (freie Partner-

wahl, Ehefreiheit auch für Unfreie), die sich nur langsam und gegen Widerstände derjenigen durchsetzten, die vormalig Ehen arrangierten oder eben verhinderten. Selbst das ebenso rezipierte⁸ wie gescholtene *ius in corpus*, das nicht allein der Mann über die Frau erwarb, sondern das die Brautleute durch ihre Eheschließung *einander* übertrugen, kann in einer wohlwollenden Lesart der Geschichte als Beleg für die Aufwertung der weiblichen Personalität und für das Mühen um Abgrenzung gegen die starken leibfeindlichen Strömungen angesehen werden, die die Kirche von Beginn an herausforderten.⁹ Diese Abgrenzung von allzu leibfeindlichen Positionen bedeutete gleichwohl noch keine positive Integration der Sexualität und Geschlechterdifferenz in die Dimension des Personalen, die die Ehe aus ihrer therapeutischen Rolle zur Einhegung der Sexualität und aus ihrer einseitigen Funktionalität auf die Zeugung von Nachwuchs befreit hätte.¹⁰

3. Vom Gut der Ehe

Augustinus betont in seiner antimanichäischen Schrift *De bono coniugali*¹¹, «dass die eheliche Verbindung von Mann und Frau etwas Gutes ist» (3). Gut ist die Ehe für Augustinus, weil sie auf die Zeugung von Kindern und auf die in sich erstrebenswerte, auf Treue angewiesene Freundschaft und Gemeinschaft zwischen Mann und Frau hingeordnet ist. Seine Zusammenstellung der «Ehegüter» – Nachkommenschaft, Treue/Monogamie, Unauflöslichkeit – und sein Verständnis der christlichen Ehe als Symbol für das Verhältnis Christus-Kirche bzw. als Darstellung der Einheit der Menschheit auf Christus hin sollten die kirchliche Eheologie nachhaltig prägen.

Seiner Hochschätzung der Ehe als Gut steht die Bedeutung gegenüber, die Augustinus der Ehe wegen ihrer therapeutisch-medizinalen Kraft zummaß: Die Ehe sei *remedium*, also Heilmittel gegen die Konkupiszenz: ein Instrument, das die leibliche Begierde «in die rechte eheliche Fessel» zu schlagen und so «zur Ordnung keuscher Zeugung» zu bringen vermag (5). Der geschlechtliche Umgang ist für ihn unter der doppelten Bedingung schuldlos/entschuldigt, dass er *innerhalb der Ehe* und *auf Nachkommenschaft hin* vollzogen wird. Kriterium seiner Sittlichkeit ist also, dass er nicht dem *appetitus carnalis*, sondern dem *appetitus parentum* geschuldet ist (11).

Dass die Geschlechtlichkeit des Menschen stets in der Gefahr steht, sich gegenüber dem Personalen und sittlich Geordneten zu verselbständigen, gehört für Augustinus zum *status naturae lapsae* – zur ursündlich gebrochenen menschlichen Natur. Schlüssel für das Verständnis der augustiniischen Eheologie ist deshalb die Unterscheidung der supralapsarischen Perspektive: an sich, unabhängig von der Ursünde, ist die Ehe eindeutig ein *bonum* – von der infralapsarischen: faktisch steht die menschliche Natur als Ganze unter dem Zeichen der Sünde, faktisch ist daher die Ehe *als Heilmittel* gegen die

Konkupiszenz ein Gut, die Augustinus vor allem in der geschlechtlichen Begierde verortete. «Die Sexualität ist auf diese Weise als positive Wirklichkeit [aber] ebenso ausgeschaltet wie der Eros, beide werden nur gleichsam auf dem Wege eines Tauschverfahrens zugelassen»¹², welches das Ungeordnete, Unwillkürliche und Lustvolle der geschlechtlichen Antriebe zugunsten eines guten Zwecks, der Zeugung von Kindern, entschuldigend zulässt.

Ungeachtet seiner Engführung der Konkupiszenz auf die Geschlechtlichkeit und seiner negativen Wertung des Eros bringt Augustinus aber eine wegweisende Dimension in die Theologie der Ehe und des Menschen ein: «Menschlich» ist nicht einfach das Walten der (animalischen oder ursündlich gebrochenen) Natur, nicht allein die «Chemie», die zwischen den Partnern «stimmt», sondern ihre personale Formung – etwa durch das Institut der Ehe, das dem zwischengeschlechtlichen Umgang der Menschen eine spezifische Ordnungsgestalt gibt. Es ist dem Menschen gemäß, sich selbst mit Leib und Seele Gestalt zu geben und in diesem Sinn seine natürlichen Regungen zu humanisieren: «Des Menschen Natur ist es, nicht bloße Natur zu sein.»¹³

Die Geschlechtlichkeit, die sexuellen Antriebe und die Differenzierung in Mann und Frau, ist weder als bloß sekundäres, konstruktiv zu überwindendes Additum des Menschen zu vernachlässigen noch auf bloßen Trieb oder bloße Natur zu reduzieren. Sie ragt vielmehr hinein in den Raum des Personalen und damit in die Dimension, die den Menschen über sich hinaus auf das andere seiner selbst verweist.¹⁴ Die leibliche Selbsterfahrung als Mann oder Frau kann als ausgezeichnete Ort seiner Transzendenz- und Kontingenzerfahrung bestimmt werden: Im Bewusstwerden der Geschlechtlichkeit erfahren wir unsere Begrenztheit («Ich bin nicht alles – es gibt ein anderes Geschlecht»), die Nicht-Notwendigkeit, Verdanktheit und Unverfügbarkeit unseres Lebens («Es muss mich nicht geben»; «Ich wurde geboren»), den Zusammenhang von Fortpflanzung und Tod («Ich wurde gezeugt»; «Ich empfangen mich»; «Ich werde mir einmal entzogen»), unsere Bedürftigkeit («Ich allein bin nicht genug»; «Ich begehre den anderen») und unsere geschlechtliche Besonderheit («Ich bin Mensch *als* Mann *oder* Frau, gezeugt von einem Mann *und* einer Frau»).¹⁵ Angelo Scola spricht in diesem Zusammenhang¹⁶ von der grundlegend sponsalen Dimension des menschlichen Wesens (35), die mit dem Bewusstwerden der geschlechtlichen Identität aufscheine. Die kreatürliche Kontingenz und Bedürftigkeit werde nicht nur als Begrenztheit und Verdanktheit, sondern zugleich als Verwiesenheit auf Gegenseitigkeit, als Hinordnung auf den geschlechtlich Anderen deutlich, der ebenso fremd und unerreichbar wie faszinierend und attraktiv ist.

Im Rahmen einer solchen – hier nur angedeuteten – bipolaren Anthropologie wird der Leib des Menschen als «Ausdruck der Person» und seine Sexualität als «ursprüngliche, nicht abgeleitete Dimension» (12) deutlich. Theologisch bedeutet dies die Integration der Geschlechterdifferenz und

Geschlechtlichkeit in die Gottebenbildlichkeit (44–74) und die «Unfähigkeit des Menschen [...], die *imago Dei* allein, [abstrakt-leiblos,] außerhalb der Beziehung zum Anderen, zu verwirklichen» (59). Auf dieser Grundlage wird die Ehe in der Tat als *bonum* deutlich: Sie erscheint als wahrhaft humane Gestalt der entschiedenen Zwischenmenschlichkeit. Denn hier entfalten und ergänzen sich Bedürftigkeit und Hingabefähigkeit, die als Grundgegebenheiten der kreatürlichen Selbsterfahrung bestimmt wurden, auf einem Niveau, das der menschlichen Person entspricht: als *ungeteilte* und *in Freiheit verbindlich gewordene* Zuwendung zu dem bzw. der einen konkreten anderen; als Zuwendung, die alle Dimensionen des Menschlichen umgreift und das Gegenüber *als Person*, damit als Zweck an sich selbst, meint, ohne es auf austauschbare, für mich nützliche Qualitäten zu reduzieren.¹⁷

Die klassischen Ehegüter, Einheit und Unauflöslichkeit, existentiell gewendet: die gelebte Treue eines Mannes zu einer Frau, einer Frau zu einem Mann, die sich frei zu gegenseitiger Verbindlichkeit entschieden haben, erscheinen so als Implikate des *bonum coniugum*, der personalen Zuwendung zum Wohl des Partners, die das Zweite Vatikanum der Hinordnung der Ehe auf die Zeugung und Erziehung von Kindern beigesellte (GS 48). Dass dieser ganzheitlichen Sicht der Ehe die personale Kategorie des *Bundes* angemessener ist als die rechtliche Kategorie des *Vertrages* samt gegenseitiger Übereignung des *ius in corpus*, leuchtet unmittelbar ein;¹⁸ ebenso die konziliare Wertschätzung der geschlechtlichen Begegnung, der, human vollzogen, ohne weitere Entschuldigungsgründe sittliche Würde zuzusprechen ist (GS 49).

Zu bedenken ist auch, dass die Einführung der Bundeskategorie keine bloß terminologische, sondern durchaus eine sachliche Entwicklung des kirchlichen Eheverständnisses darstellt:¹⁹ Während ein Vertrag konsensual zwischen zwei «Kontrahenten» zur Erreichung eines gemeinsamen «Zwecks» (*proles*) geschlossen wird, Rechten und Pflichten der Partner benennt (*ius in corpus*) und Bedingungen («Güter») festschreibt, unter denen der Vertrag gültig ist (*Einheit, Unauflöslichkeit*), ist der Bund nicht auf ein Rechtsverhältnis zu reduzieren, sondern er beschreibt eine personale und religiöse Wirklichkeit. Im *Vertragsdenken* ist der Konsens der Partner notwendiges und hinreichendes Konstitutiv, was immer wieder zu dem Kurzschluss einer Totalidentifikation von Ehesakrament und Vertrag führt, wonach nicht nur Sakrament und Vertrag untrennbar seien, sondern das Sakrament nichts anderes sei als der Vertrag (und umgekehrt). Zur Stiftung der Ehe als *Bund* bedarf es des «*Zusammenwirken[s]* des Konsenses der Brautleute mit der Bundesstiftung durch Gott»²⁰, die in der sakramentalen Feier unter Mitwirkung eines *minister ecclesiae* zeichenhaft sichtbar wird. Das Konzil, das die Ehe als Bund betrachtet, spricht konsequenterweise nicht mehr von Ehe*zwecken*, sondern von Hinordnungen: Der Ehebund ist

gerichtet auf das Wohl der Gatten (*bonum coniugum*) und die Zeugung und Erziehung von Kindern (*proles*).²¹

Diese Hinordnungen der Ehe können als irreduzible Dimensionen der einen Ehwirklichkeit verstanden werden. Eine Ablösung des einen Ehezwecks (*proles*) durch einen neuen (*bonum coniugum*) ist nicht gegeben, wohl aber eine qualitative Transformation der Ehezwecklehre in die Kategorie des Bundes. Wie Kindschaft und Partnerschaft ist auch Elternschaft etwas, das nur empfangen werden kann: Einer allein ist nicht genug. Dies gilt bis in Formen der heute möglichen Trennung der Zeugung neuen Lebens von der Geschlechtlichkeit hinein (158–160). Hier zeigt sich die Verwiesenheit (Sponsalität) auf den Partner anderen Geschlechts deutlicher als in anderen Formen der mitmenschlichen Gemeinsamkeit. Die Bewegung von Gabe und Empfang, Hingabe und Erfüllung der Sehnsucht, geliebt zu werden, ist eine Bewegung, in der beide sich auf den anderen hin verlassen und gemeinsam über sich hinaus wachsen. Die anthropologische Grundsituation, der sich jeder Mensch verdankt, ist das Ja der Eltern zum gemeinsamen Überschreiten ihrer selbst auf neues Leben hin.²² Noch das Ja der ungewollt Schwangeren zur Geburt ihres Kindes, das ohne den Vater getroffen werden kann, und sogar das Ja der Schwangeren, die gezielt keinen Vater, sondern einen Erzeuger wollte, ist ein Ja zum empfangenen Kind, zur empfangenen Mutterschaft.

4. Der Konsens und seine Form

Seit dem tridentinischen Dokument *Tametsi* (1563, DH 1813–1816), in allgemeiner Form formuliert im Dekret *Ne temere* (1907, DH 3468–3474), ist die Einhaltung der kirchlichen Eheschließungsform nicht nur geboten, sondern Gültigkeitskriterium einer Ehe. Diese Bestimmung ist in einer gegenüber heute verschiedenen Zuordnung gesellschaftlicher und kirchlicher Instanzen in der Frage der Personenstandsregelung verortet und v.a. dem damaligen Problem der klandestinen Eheschließungen geschuldet, deren sozialen Folgen sie wehren soll (vgl. DH 1814). Sie bindet die Eheschließung trotz der Fokussierung der Eheologie auf rechtliche Fragen in einen liturgischen Kontext ein, der einer sakramentalen Handlung zukommt.

Entsprechend der Bestimmung des Konsenses als Ehekonstitutiv steht dessen Erfragung, Austausch und Bestätigung im Mittelpunkt der kirchlichen Trauung, die nun nicht mehr Vermählung vor der Kirchtür mit anschließender Brautmesse, sondern Trauungsfeier in der Kirche ist. Dass Vertrag und Sakrament aber als «faktisch identisch»²³ erscheinen, ist damit noch nicht gesagt, zumal der Trauungssegen konstitutives Element der Feier ist. Gleichwohl entwickelt sich die kirchliche Eheschließung zu einer sakra-

mentalen Feier eigener Art, in der die Frage nach dem Spender des Sakraments durch das Konsens- und Vertragsdenken geprägt ist. Das Ehesakrament, das die Brautleute doch gemeinsam empfangen, spenden sie sich einander, indem sie vor der Kirche ihren Ehwillen erklären – so die allgemeine Auffassung der lateinischen Kirche²⁴ im Unterschied zur orthodoxen Tradition.

Die Assistenz des Priesters oder Diakons besteht darin, dass er den Ehwillen erfragt, den Konsens der Eheleute entgegennimmt (*Ordo celebrandi matrimonium: Receptio*) bzw. bestätigt (Die Feier der Trauung: *Confirmatio*) und den Brautleutesegen erteilt. Dieses Segensgebet schließt im deutschsprachigen Rituale wie zuvor in der *Collectio Rituum* von 1950 unmittelbar an Konsens und *Confirmatio* an. «Liturgietheologisch konstituiert sich das Sakrament der Ehe [...] darum keinesfalls allein aus dem Konsens der Eheleute [...], sondern aus dem Zusammenspiel von Ja des Menschen und Heilshandeln Gottes, von Konsens und anamnetisch-epikletischem Segensgebet über dem Brautpaar.»²⁵ Im lateinischen Rituale geschieht die Bestätigung des Konsenses ebenso wie die in die Eucharistiefeyer eingegliederte *Benedictio nuptialis* gegenüber den Eheleuten (*sponsi*), nicht gegenüber den Brautleuten (*nupturientes*) und ist dem vollzogenen Konsens ausdeutend nachgeordnet. Das deutschsprachige Rituale spricht bis zum Ende der Feier durchgehend von Brautleuten. Im lateinischen Rituale erfolgt die *Confirmatio* deprekativ («*Hunc vestrum consensum ... Dominus confirmet*») nach Konsensaustausch und vor Ringsegnung und -tausch; im deutschen Trauungsritus als schlichte Feststellung («Gott, der Herr, hat euch ... verbunden») nach vollzogener Zeichenhandlung des Ringtausches. Das römische Rituale enthielt als *Confirmatio* noch die Formel «*Ego vos coniungo* – Ich verbinde euch zur Ehe», die Adolf Adam wohl wegen der eigenen Stellung, die das Ehesakrament hinsichtlich der Spender- und Assistenzfrage einnimmt, als «theologisch missverständlich» bewertet.²⁶ Die *Collectio Rituum* band den Konsens der Eheleute und die Bestätigung durch den Priester durch das Umwinden der Hände mit der Stola in einer Zeichenhandlung zusammen. Im gegenwärtig geltenden Rituale geschieht diese Zeichenhandlung nur zur *Confirmatio*.

Diese Verschiebungen und Varianten in Rollenverteilung, Zeichen und Handlungsfolge indizieren auf liturgischer Ebene eine gewisse Ratlosigkeit in der Zuordnung von Konsens, Vertrag, Bund und Sakrament, von Spender und Assistent, Form und Materie, Konsens, *Confirmatio* und Segen sowie in der Bestimmung von individuellen und öffentlichen Momenten der Eheschließung. Diese Ratlosigkeit haftet der theologischen Deutung des Ehesakraments in der westlichen Kirchengeschichte insgesamt an, da sie sich dem entwickelten sakramententheologischen Instrumentarium wenigstens teilweise entzieht und, anders als etwa die Entwicklung in der Ortho-

doxie, über weite Strecken stärker von rechtlichen als von liturgischen und systematisch-theologischen Erwägungen geprägt war.

Dies spiegelt auf andere Weise die protestantische Sicht, nach der die Ehe als Schöpfungsinstitut und mangels expliziter Einsetzung²⁷ nicht in die Sakramente des Neuen Bundes eingeordnet ist. Hier setzt die liturgische Handlung, genauerhin der kirchliche Segen, den die protestantischen Eheleute erbitten, keine neue Ehe-Wirklichkeit, sondern sie ist, so die EKD-Schrift *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung* (1997)²⁸, die geistliche Dimension des Eheschlusses, der in Deutschland vor dem Standesbeamten geschieht. Der Unterscheidung, die Luthers Traubüchlein (1529) zwischen der Brauttorvermählung und dem Gottesdienst traf, *entspreche* heute diejenige zwischen Standesamt und kirchlichem Traugottesdienst. «In beiden Dimensionen wirkt Gott durch sein Wort – freilich in je verschiedener Weise» (II.3.1). Der weltliche Bereich betreffe die öffentliche Rechtsfigur der Ehe, der geistliche Bereich die individuelle Dimension des Glaubens und des subjektiven Entschlusses. Die kirchliche Handlung wird hier vor allem anthropologisch begründet: Sie sei bewusstes Einrücken des wechselseitigen Entschlusses in den Horizont Gottes und entspreche dem menschlichen Bedürfnis, zentrale Punkte der eigenen Lebensgeschichte in Fest und Ritual zu verdeutlichen. Auffallend ist in dem betreffenden Papier die strikte Zuordnung von weltlichem Eherecht, das immer auch Scheidungsrecht impliziere und dem Prinzip des «fairen Interessenausgleichs am besten Rechnung» (II.3.2.1) trage, und der geistlichen Dimension, für die man auf Hos 1–3 rekurriert, als zwei Seiten ein und desselben Geschehens. «In dieser Asymmetrie und Gebrochenheit [der Ehe Hoseas, die das Missverhältnis Israels zu Gott symbolisiert,] ist die Ehe als dauerhafte und verlässliche Beziehung durch den Widerspruch menschlicher Treulosigkeit hindurch ein Gleichnis der Treue Gottes zu den Menschen» (II.3.2.1).

5. Vor Gottes Angesicht

Was bei Luther der Pfarrer tut, wenn er den Konsens der Eheleute bestätigt («So spreche ich sie ehelich zu samen»²⁹), vollzieht nach der EKD-Schrift der Standesbeamte (II.3.2). Der Öffentlichkeitscharakter des Konsenses der Brautleute ist ebenso auf kommunale Instanzen übertragen wie die Frage seiner Justiziabilität (II.3.1). Die geistliche Dimension hat im Wesentlichen subjektive Bedeutung – hier geht es darum, ob und wie die Eheleute ihre Ehe unter den Segen Gottes stellen wollen. Demgegenüber verweist die katholische «Formpflicht», so sehr sie in ihrer Entstehung vertragsrechtlichen Überlegungen geschuldet ist, auf eine liturgische Feier, also einen theologischen Gehalt, der nicht auf eine subjektive Dimension engzuführen ist, die der Glaubende der vollzogenen Institutionalisierung seiner

Partnerschaft zumessen kann oder eben auch nicht. In der Feier der Trauung wird Ehe als unverfügbare Wirklichkeit gesetzt. Die Brautleute, die die Kirche betreten, verlassen sie als Eheleute. Das Institutionelle, Öffentliche und das Unverfügbare der Ehwirklichkeit ist hier in der Liturgie, nicht auf dem Standesamt verortet.³⁰

Die sakramentale Eheschließung ist Eintritt in einen Lebensstand in der Kirche, d.h. in eine Gestalt christlicher Existenz, in eine konkrete Form der Christusbefolgung und der Teilhabe am Kreuzesgeheimnis. Hans Urs von Balthasar entfaltet das Ehesakrament im Ausgang von Kategorien wie Ent-eignung und Hingabe des Christen als Gattin und Gatte an Christus. Das Objektive, Unverfügbare der christlichen Ehe wie auch ihres Pendantes, der Jungfräulichkeit, geschieht für ihn gerade in der Gestalt des Subjektiven: in Gestalt der Hingabe, des ganzpersonalen Gehorsams, des Gelöbnisses. Diese Form der Hingabe ist ermöglicht und getragen von der Hochzeitlichkeit der Wirklichkeit, die wiederum über eine trinitarische Ontologie und Logik entfaltet wird.³¹

Ehe ist in dieser Perspektive einerseits anthropologisch grundgelegt, da sie als personale Gestaltung der Verwiesenheit auf den Anderen erscheint, die dem Menschen als Mensch entspricht. Diese anthropologische Fundierung wiederum sehen von Balthasar und Scola christologisch vermittelt: Die Analogie zwischen der Ehe einerseits und der bräutlichen Bezogenheit von Christus und Kirche andererseits (Eph 5,31-33) ist keine bloße Dekoration, sondern sachliche Entsprechung: Erlösung muss sich geradezu im Symbol dieser Urform der Ehe als der ersten Vermittlung von Gnade und Heil darstellen. Sie stellt das Sakramentale der Ehe, die zeichenhafte Präsenz und Vermittlung des Heils, das ihr von Beginn aneignen sollte, wieder her.³² Auf dem Boden einer solchen trinitarisch fundierten Schöpfungstheologie ist einer Entgegensetzung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, die die Ehe nur schwer als Sakrament wahrnehmen kann, der Boden entzogen. Ehe ist eingeschrieben in die Grundbewegung alles Wirklichen, die in der Kenosis des Sohnes sachlogisch ihre Bedingung und realgeschichtlich ihren letzten und tiefsten Ausdruck gefunden hat. Als solche ist sie Sakrament. Vor Gottes Angesicht schließen Mann und Frau ihren Bund, der sie als Paar hineinstellt in die Vertikale des Kreuzes.

Auf dieser Ebene ist die Kirchlichkeit des Ehesakraments verortet, die nicht die dekorative Seite der Familienfeier darstellt und die ebenfalls nicht auf Fragen der Kanonistik einzugrenzen ist. Wenn die Ehe Sakrament genannt werden darf, weil sie qualifizierte Christusbegegnung, konkretes Hineingestellt-Werden in die Lebenswirklichkeit Christi als Paar ist, dann ist auch die liturgische Handlung nicht bloßes Beiwerk,³³ das den Öffentlichkeitscharakter des an sich hinreichenden Konsenses der Eheleute sicherte, sondern der Ort, der den Bund der Partner in der Vertikale des Bundes Gottes

mit den Menschen verankert und ihnen Anteil gibt an der Sendung der Kirche.³⁴

6. Das Versprechen der Treue

«Dass du mich liebst, macht mich mir wert [...] du hebst mich liebend über mich» – so formuliert Friedrich Rückert in seinem Gedicht *An den Mond*. «Lieben überhöht den oder die Geliebte(n), verwandelt sie/ihn in Quellen von Möglichkeiten, wo andere nur Fettpolster, Barthaare und (wortreiche) Sprachlosigkeit bemerken.»³⁵ Dichter und Soziologe bringen, einmal auf den Flügeln der Poesie, einmal in der sarkastisch gewürzten Sprache des Beobachters, ins Wort, was wohl das Besondere des Liebens und Geliebtwerdens ausmacht – nicht nur in partnerschaftlicher Liebe, auch in intensiver Freundschaft oder in der Liebe von Eltern zu ihren Kindern, die sie befähigt, sich zu selbstbewussten Menschen zu entwickeln. Die biblische Synonymie von Liebe und Erkennen schließt sich entsprechend der verschiedenen Formen von Freundschaft und Liebe an. Erkennt, verstanden fühlen wir uns am ehesten dort, wo wir geliebt werden, und gegenläufig schmerzt gerade hier das Nicht-verstanden-Werden am meisten. Liebe ermöglicht Authentizität, befreit dazu, ich selbst zu sein. Die genuin menschliche Notwendigkeit und Aufgabe der Selbstüberschreitung, der Offenheit auf das Neue, auf das Andere hin wird hier zur echten Möglichkeit. Denn was der Mensch am nötigsten braucht, was ihm am ehesten entspricht, zu sich selbst kommen und über sich hinauswachsen lässt, kann er nur empfangen.³⁶ Wird es ihm als Liebe geschenkt, wächst er tatsächlich über sich hinaus. Insofern ist Liebe tatsächlich «Alles» – allerdings nicht in Gestalt der Reduktion auf Emotion und Romantik, von der in den gezielt einseitigen zeitdiagnostischen Bemerkungen am Anfang die Rede war. Liebe ist weder auf selbstvergessene Erotik noch auf weltvergessene Romantik einzugrenzen; beide gilt es um des Menschlichen des Menschen willen zu humanisieren.

Ein Modell hierfür gibt Thomas v. Aquin, dessen Analyse der seelischen Kräfte und Leidenschaften auch Jahrhunderte später das Phänomen zwischenmenschlicher Zuneigung trifft. Er unterscheidet verschiedene Stadien bzw. Modi der Liebe.³⁷ Immer wieder geht es um das Verhältnis von Aktivität und Passivität bzw. Wille und Affekt im Phänomen der Menschen- und Gottesliebe. Liebe nennt er das, was «das Prinzip der Bewegung ausmacht, die zum geliebten Ziel hinstrebt» (452). Diese Bewegung wiederum hat eine natürliche, eine sinnenhafte und eine verstandesmäßige Dimension, der die Bewegung des unfreiwilligen Angezogeneins durch das «attraktive» Gut über das «Wohlgefallen» bis hin zur wählenden Liebe entspricht, die schließlich in Freude mündet. Am Beginn einer jeden Liebesgeschichte steht demnach nicht Aktivität, nicht Freiheit, sondern ein «Erleiden», nämlich das Affiziertwerden durch ein Gut, das als ähnlich (konnatural) und



attraktiv wahrgenommen wird und auf das sich Sehnsucht und Bestreben des von ihm Berührten richten. In der Ausrichtung auf das begehrte Gut taucht dann Freiheitsmoment auf, das es schließlich ermöglicht, sich zu dieser Affektion zu verhalten, die «*Coaptation*», also das gefundene Zusammenstimmen beider in freie Wahl zu überführen (452), etwa im gemeinsamen Reifungsprozess der Partner in ein freies und bewusstes Ja zueinander zu münden. Hinter dem begehrten Gut steht für Thomas implizit immer das *Summum Bonum*, der Schöpfer. «Das Existieren dieser Bewegung wird der Freiheit durch die Natur geschenkt. Die Freiheit kann ihr zustimmen oder auch nicht, aber sie kann sie nicht auslöschen. [...] In dieser radikalen Bewegung des *amor naturalis* im Menschen gibt es weder Moral noch Freiheit. Sie ist aber das Fundament jeglicher Freiheit und jeglicher Sittlichkeit» (454).

Dass Liebe in ihrer horizontalen, zwischenmenschlichen und in ihrer vertikalen Dimension der Gottesliebe *Freiheits*geschehen sei, ist aus dieser Perspektive insoweit richtig, als sie in ihrer reifen und tragfähigen Form den Entschluss braucht, der aus Freiheit geschehen muss und nur in einem Raum der Freiheit geschehen kann. Was als Hingezogensein, sogar Verwundetssein durch den Anderen beginnt, kann und soll ganzpersonal integriert, bejaht werden, so dass das Bestimmtworden in *Selbstbestimmung* mündet. Doch menschliche Freiheit kann die Anziehung des Anfangs nicht hervorrufen, erfahrungsgemäß nicht einmal abstellen. Sie bleibt auch im tätigen (tagtäglichen) Entschluss verwiesen auf das Strebevermögen der Sinne und der Seele, die Thomas als Signum des Lebendigen bestimmt. Die Leibhaftigkeit der endlichen Freiheit trägt ihre Entscheidung und ermöglicht bereits das Bewusstwerden ihrer selbst. Zugleich wirkt das personale Element zurück auf die sensitive und natürliche Ebene. Denn Körper und Emotion sind kein Anderes unserer selbst, das Subjekt *ist* nur als Leibliches.³⁸ Eine Diffamierung der leiblichen und seelischen Antriebe gegenüber der Wahl aus Freiheit als dem eigentlich Personalen oder Humanen, etwa durch eine schroffe Entgegensetzung von Eros und Agape,³⁹ aber auch durch ihre seelenlose Reduktion auf bloße Chemie, wird dem Phänomen zwischenmenschlicher Zuneigung nicht gerecht.

So wenig also das Humane zwischenmenschlicher Bindung erst auf der Ebene des freiheitlichen Entschlusses beginnt, so wenig ist es auf der vorfreiheitlichen Ebene hinreichend gegeben. Liebe ist nicht nur Gefühl, so sehr sie hier geboren wird und so sehr die Faszination durch den Anderen weiterhin inspiriert. In ihrer humanen Vollgestalt, so könnte formuliert werden, ist Liebe ein Urteil: Ein Urteil, das in die Verheißung einstimmt, die das begehrte «Gut» und das «Wohlgefallen» am Anderen versprechen; ein Urteil, das die Verbindung, die als «erleiden» begann, in all ihren Dimensionen gutheißt und die Affektion in aktive Zuneigung überführt: «Ich will dich lieben alle Tage meines Lebens.» Gefühle kann man in der Tat nicht ver-

sprechen (allerdings pflegen). Doch der Entschluss, «in guten und bösen Tagen» der Verheißung zu trauen, ist mehr als Gefühl.

Während Augustinus die Einhegung und Personalisierung des «amor naturalis» im Blick hatte, steht gegenwärtig vor allem die emotionale Seite der Liebe im Vordergrund. Das Eheversprechen «Ich nehme dich an als meine Frau/als meinen Mann – Ich verspreche dir die Treue» zielt auf die Personalisierung von Affekt *und* Emotion. Es ist Selbstbestimmung der wählenden Liebe, Einstimmen in die Verheißung, Freiheitsakt, der Endgültiges setzt. Im Sakrament lassen sich die Partner in den Bund Gottes hinstellen, dessen Treue in Christus ein Gesicht und einen Namen trägt. Von ihm her lassen sie sich senden, um die Ausschließlichkeit und Unverbrüchlichkeit *seiner* Liebe zu bezeugen. Die «Ehe wird zur Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk und umgekehrt: die Art, wie Gott liebt, wird zum Maßstab»⁴⁰ und Ermöglichungsgrund menschlicher Liebe, die der in Christus verbürgten Verheißung traut, dass die Treue das letzte Wort hat, dass sie der Liebe ihre eigentliche Kraft gibt. Weil sie sich in den Bund dessen stellen lässt, der Immanuel – Gott ist treu – genannt wird, vertraut sie darauf, dass die Hypothek ihres Versprechens auf eine ungewisse Zukunft hin gedeckt ist. Gottes Liebe, die zu teilen und an der Anteil zu haben wir geladen und berufen sind, ist «souveräner Indikativ»⁴¹: in der Kenosis des Sohnes verbürgte Verheißung, die der Liebe die Treue als das andere ihrer selbst zur Seite stellt.

ANMERKUNGEN

¹ Ulrich BECK/Elisabeth BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt 1990, 20.

² Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA II), I,58: «Man kann Handlungen versprechen, aber keine Empfindungen; denn diese sind unwillkürlich. Wer jemandem verspricht, ihn immer zu lieben oder immer zu hassen oder ihm immer treu zu sein, verspricht etwas, das nicht in seiner Macht steht; wohl aber kann er solche Handlungen versprechen, welche zwar gewöhnlich die Folgen der Liebe, des Hasses, der Treue sind, aber auch aus anderen Motiven entspringen können: denn zu einer Handlung führen mehrere Wege und Motive. Das Versprechen, jemandem immer zu lieben, heißt also: solange ich dich liebe, werde ich dir die Handlungen der Liebe erweisen; liebe ich dich nicht mehr, so wirst du doch dieselben Handlungen, wenn auch aus anderen Motiven, immerfort von mir empfangen, so dass der Schein in den Köpfen der Mitmenschen bestehen bleibt, dass die Liebe unverändert und immer noch dieselbe sei. – Man verspricht also die Andauer des Anscheines der Liebe, wenn man ohne Selbstverblendung jemandem immerwährende Liebe gelobt.»

³ «Liebe und Identität werden unmittelbar ineinander verwoben.» BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 72; vgl. ebd., 66-73.

⁴ Vgl. Jean-Paul SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. von Traugott KÖNIG, dt. von Hans SCHÖNEBERG und Traugott KÖNIG (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften 3) Hamburg ¹²2006, 638-663.

⁵ Vgl. BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 105–134.

⁶ BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 207.

⁷ Vgl. etwa Pius XI., Enzyklika *Casti connubii*, 31.12.1930, in: AAS 22 (1930) 541–573 (DH 3700–3724); DH 3710–3713; Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, 07.12.1965, Nr. 48.

⁸ Vgl. z.B. Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, §24 (A 106f).

⁹ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 168–173; ders., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt²2005, 269–290.

¹⁰ Vgl. Waldemar MOLINSKI, *Theologie der Ehe in der Geschichte* (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie VII.7a/b) Aschaffenburg 1976, 100–105.

¹¹ Aurelius Augustinus, *De bono coniugali* [401] (PL 40, 373–396); dt: *Das Gut der Ehe*, übertragen und kommentiert von Anton MAXSEIN, Würzburg 1949. Angaben in Nummern im Text.

¹² Joseph RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, in: Gerhard KREMS/Reinhard MUMM (Hg.), *Theologie der Ehe*, Regensburg/Göttingen 1989, 81–115: 96.

¹³ RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, 106; vgl. ebd., 94–101. Ratzinger profiliert in diesem Aufsatz Augustins Deutung von Sittlichkeit und Geschlechtlichkeit gegenüber einer scholastischen Sichtweise, wonach Kriterium der Sittlichkeit die Natürlichkeit, konkret: der Gattungszweck sei, der sich im Geschlechtsakt realisiere, der wiederum, da man das Leben im männlichen Samen verortete, stets auf Zeugung angelegt sein müsse, um sittlich zu sein. «Das heißt aber: Das versittlichende Element wird nun nicht mehr aus dem personalen und sozialen Bereich, überhaupt nicht mehr aus dem Anthropologischen genommen, sondern letztlich aus dem animalischen Raum (Ulpian!), aus einer Natur, die einerseits ganz abstrakt gesehen ist, als Funktion der Gattung, andererseits aber geradezu krass physiologisch und naturalistisch gedeutet wird: Der Akt, so wie er verläuft, wenn man die bloße Natur walten lässt und keine menschliche Obsorge ihrem Wirken entgegenstellt. Das bedeutet: Sittlich ist nach dieser Auffassung, was natürlich ist.» (ebd., 98). Ratzingers Gegenüberstellung der augustianischen (personale Formung des Natürlichen) und scholastischen (dem Natürlichen, dem Gattungszweck entsprechend) mündet in eine kurze Diskussion einer rein «von der Physiologie her gesetzten Norm» (ebd., 110) für die verantwortete Zeugung von Nachkommenschaft.

¹⁴ Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est*; Nr. 5–8. – Zum Bezug zwischen Zweigeschlechtlichkeit und trinitarischem Gottesbild bzw. allgemein zwischen einer ontologischen Fundierung der Geschlechterdifferenz und der Gottesfrage vgl. Angelo SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis* (Theologia Romanica XXVII) Einsiedeln/Freiburg 2006, 13–17.

¹⁵ Vgl. dazu: SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis*, 28–43. 124–134; Peter HENRICI, *Meta-Anthropologie der Geschlechter*, in: IkaZ 35 (2006) 319–327; Olivier BOULNOIS, *Haben wir eine geschlechtliche Identität? Ontologie und symbolische Ordnung*, in: IkaZ 35 (2006) 336–353; Jörg SPLETT, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt/M. 1978, 110–128 u.ö.

¹⁶ SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis*. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Veröffentlichung.

¹⁷ Vgl. dazu SPLETT, *Der Mensch ist Person*, 143–153.

¹⁸ Gleichwohl findet sich im selben can. 1055 CIC die Kategorie des Vertrages (§2). – Weiterhin scheint bis heute im kirchlichen Recht die unglückliche Kompromisskonstruktion durch, mit der Papst Alexander III. im 12. Jh. in der Frage nach dem Konstitutivum der Ehe zwischen Konsens- und Kopulatheorie vermitteln wollte. Zwar setzte sich in der kirchlichen Ehetheologie eindeutig die Überzeugung durch, dass nicht der Beischlaf, sondern der konsensuale Wille der Brautleute die Ehe konstituiere (*voluntas/consensus facit matrimonium*). Dennoch wurde der leibliche Vollzug der Ehe als Siegel der Unauflöslichkeit einbezogen. Unbeantwortet bleibt in dieser Kompromisskonstruktion bis heute die Frage nach der sachlichen Differenz zwischen der Unauflöslichkeit einer «lediglich gültigen», formentsprechend konsensual geschlossenen Ehe einerseits und der «endgültigen» Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen und leiblich vollzogenen Ehe andererseits (can. 1061 §1 CIC). – Vgl. dazu Markus KNAPP, *Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit*, Würzburg 1999, 83–86.

¹⁹ Vgl. exemplarisch den bereits etwas älteren Sammelband von Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989.

²⁰ Matthäus KAISER, *Spender des Ehesakraments*, in: Klerusblatt 70 (1990) 194–200: 197; Hervorhebung: J.K.

²¹ Kirchenrechtlichen Niederschlag findet dies in der Unterscheidung der Hinordnungen/ Ordinationen der Ehe (can. 1055 §1 CIC): Wohl der Gatten (*bonum coniugum*) und Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft (*prolis generationem et educationem*) einerseits und der *Wesenseigenschaften (proprietas)* der Ehe andererseits (can. 1056 CIC): Einheit (*unitas*) und Unauflöslichkeit (*indissolubilitas*).

²² Dazu: SPLETT, *Der Mensch ist Person*, 149 u.ö.

²³ So urteilt Markus KNAPP, *Glaube – Liebe – Ehe*, 103.

²⁴ Vgl. KKK 1623. – KAISER (*Spender des Ehesakraments*, 199) weist darauf hin, dass weder in den liturgischen Büchern noch im CIC von einem *minister* des Ehesakraments die Rede sei. «Interessanterweise werden in dem Index analytico-alphabeticus zum CIC/1983 unter dem Stichwort «ministri» in der Reihe der «ministri sacramentorum» auch die «assistentes matrimonii» aufgezählt. Darin kommt deutlich zum Ausdruck, dass es auch bei der sakramentalen Eheschließung eines Organs der Kirche bedarf, durch dessen Handeln das Handeln Gottes zeichenhaft dargestellt wird.» Vgl. zur Diskussion um den Spender bzw. *minister* des Ehesakraments auch die Beiträge von VORGRIMLER, PUZA und JILEK in: Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989.

²⁵ Matthias MÜHL, *Christsein und Lebensform. Vergewisserungen zu Ehe, Amt und Ordensleben*, Paderborn u.a. 2007, 369; vgl. ebd., 366–379.

²⁶ Adolf ADAM, *Grundriss Liturgie* (akzente) Freiburg 1998, 213.

²⁷ Vgl. hierzu aber Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, Göttingen 1993, 369–404 (Die Mehrdeutigkeit des Sakramentsbegriffs und der Sonderfall der Ehe).

²⁸ EKD, *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie* (1997); einsehbar unter: www.ekd.de/EKD-Texte/44601.html; Angaben in Nummern im Text.

²⁹ Zitiert nach: Karl-Heinrich BIERITZ, *Liturgik*. Berlin 2004, 667.

³⁰ Zum Problem der Differenzierung zwischen natürlicher und sakramentaler Ehe, das sich im heutigen Kontext neu stellt, insofern nicht jeder getaufte Katholik, der heiraten will, ipso facto die sakramentale Ehe meint, vgl. Richard PUZA, *Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum «Spender» des Ehesakraments*, in: Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989, 62–83.

³¹ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 180–202 (Der Ehestand); außerdem SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis*, bes. 114–151.

³² Vgl. Michael SCHULZ, *Rez. Angelo SCOLA, Il Mistero Nuziale*, in: ThRv 96 (2000) 509–511: 510.

³³ Vgl. hierzu VORGRIMLER, *Zur dogmatischen Einschätzung und Neueinschätzung der kirchlichen Trauung*, in: Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989, 42–61: 53, der die entsprechenden Diskussionen auf dem Tridentinum um Wesenseigenschaften und «decor» des Ehesakraments referiert.

³⁴ Vgl. MÜHL, *Christsein und Lebensform*, 373–379.

³⁵ BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 22.

³⁶ Vgl. Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München ⁴1968, 218: «Man kann nicht anders ganz Mensch werden, als indem man geliebt wird, sich lieben lässt. Dass die Liebe des Menschen höchste Möglichkeit und tiefste Notwendigkeit in einem darstellt und dass dies Nötigste zugleich das Freieste und Unerzwingbarste ist, das bedeutet eben, dass der Mensch zu seinem «Heil» auf ein Empfangen angewiesen ist. Lehnt er es ab, sich solchermaßen beschenken zu lassen, zerstört er sich selbst.»

³⁷ S.th. I-II, qq. 22–48; vgl. dazu die Interpretation SCOLAS: *Das hochzeitliche Geheimnis*, 81–99. 433–457. Seitenangaben im Text beziehen sich letztgenanntes Werk.



³⁸ Zur Leibhaftigkeit der Freiheit und des Selbstbewusstseins sei auf die subjekttheoretischen Ausführungen WENDELS verwiesen: Saskia WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung* (ratio fidei 15) Regensburg 2002, 246-291; vgl. auch meine eigenen anthropologischen Überlegungen: Julia KNOP, *Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart* (ratio fidei 31) Regensburg 2007, 310-332.356-358.

³⁹ Vgl. ausführlich dazu: Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 5-11.

⁴⁰ Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 1.

⁴¹ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Caritas fide formata. Die erste Enzyklika Benedikt XVI. – gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen*, in: IkaZ 35 (2006) 595-614.

