

Ist die Ehe ein Sakrament?

Die Sakramentalität der Ehe im Kontext einer zeitgenössischen Sakramententheologie

Ralf Miggelbrink, Warburg

1. Die Fragestellung und ihre Bedeutung

Die Ehe ist eines der sieben Sakramente. Spätestens seit dem 2. Konzil von Lyon (1276) ist die Siebenzahl der Sakramente in der Kirche festgelegt und die Ehe wird zu den sieben Sakramenten gezählt.¹ Hier soll *nach der Verstehbarkeit und den inneren Geltungsgründen* gefragt werden, die das Verständnis der Ehe als Sakrament rechtfertigen. Diese Frage nach der *Verstehbarkeit und den inneren Geltungsgründen* ist eine theoretische, aber überhaupt nicht *praxisfern*. Nur wenn Christen wissen, was es bedeutet, daß die Ehe ein Sakrament sei, können sie die Ehe *bewußt als ein Sakrament leben*. Sakramente aber sind keine *magisch-selbstwirksamen Rituale, sondern zeichenhafte Verleiblichungen des Glaubens*. Und Glaube realisiert sich im bewußten Selbstvollzug des Gläubigen.

Die Frage nach der Sakramentalität der Ehe verlangt zunächst die Klärung der Frage, was denn ein Sakrament sei.

2. Klassische Wesensmerkmale des Sakraments

2.1 Sakramente sind schöpferische Zeichen, Realsymbole

Der erste Begriff, der stets zunächst herangezogen wird, um zu beschreiben, was nach christlichem Verständnis ein Sakrament sei, ist derjenige des *Symbols oder des Zeichens*.

Der Begriff des Symbols bezeichnet eine ganz bestimmte Art und Weise, *einen handgreiflich gegebenen Gegenstand zu verwenden: Das Sinnlich-Konkrete wird zur anschaulichen Vergegenwärtigung des sinnlich nicht Faßbaren*. Wenn wir von den Sakramenten als Symbolen reden, sprechen wir nicht von solchen Vertretungssymbolen. Sakramente sind *Realsymbole*

¹ DH 860; CcC 1055.

² Sent. IV, d. 1, Cap. 4, 2: „Sacramentum [...] proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei [...], ut ipsius imaginem gerat et causa existat.“

oder *realisierende Zeichen*. Die Symbole stehen nicht einfach stellvertretend für eine abstrakte Wirklichkeit. *Sie verwirklichen diese Wirklichkeit*. Wenn in einem bestimmten geregelten und organisierten Zusammenhang der Mann zur Frau spricht:

„Ich nehme dich an als meine Frau.
Ich will dich lieben, ehren und achten, solange ich lebe“,

dann wird *durch diese symbolische Handlung die Wirklichkeit einer Ehe realisiert* und nicht einfach repräsentiert. Das Zeichen stellt nicht die Ehe dar, sondern die Ehe entsteht durch den Vollzug des Zeichens.

Die große theologische Tradition seit Petrus Lombardus († 1160) gebraucht zur Bezeichnung *der realisierenden Dimension des Zeichens* den Begriff der *Kausalität*: Ein Sakrament, so der Lombarde, ist *zugleich Bild und Ursache der Gnade: sacramentum imago et causa gratiae*.²

2.2 Kirchlichkeit und Jesusbezug der Sakramente

Zwei Menschen tauschen Ringe aus als Zeichen ihrer treuen Verbundenheit. Die junge Frau schneidet sich zum Zeichen eines Neuanfangs die Haare ab. Beide Handlungen können, wenn sie wirklich für die Beteiligten eine *lebensverändernde Zäsur* konstituieren, Realsymbole sein. Realsymbole kann es also in großer Zahl geben. Sie helfen Menschen dabei, ihr Leben bewußt in die Hand zu nehmen.

Der Austausch eines Symbols der Freundschaft kann jedoch höchst Verschiedenes bedeuten. Je nachdem, welche *Kultur der Freundschaft* die betreffenden Personen leben, kann sehr viel durch ein solches Symbol ausgedrückt und begründet werden. Es kann aber auch so gut wie nichts bedeuten.

Sakramente sind *Symbole im Kulturbereich der Kirche*. Sakramentales Handeln setzt voraus, daß die Handelnden *tun wollen, was die Kirche tut*.³ Das verbindende kirchliche Verständnis dessen, was eine lebenslange Partnerschaft ist, ermöglicht es Menschen, ihr Konzept von Partnerschaft im verbindenden Raum einer kirchlichen Kultur der Zeichen zu entwerfen.

Seit dem 12. Jahrhundert erkennt die christliche Theologie als ein unverzichtbares Prinzip, daß es in der Kirche kein im engsten Sinne sakramentales Handeln geben kann, das sich nicht auf Jesus von Nazareth berufen könnte.

³ Das Trienter Konzil faßt mit dieser Formel die Notwendigkeit einer mindestens *habitualen Bereitschaft* der Sakramentenspenden, im Rahmen des Glaubens der Kirche zu handeln, in ein Axiom: „Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia: anathema sit“.

Der normative Rückbezug auf Jesus von Nazareth soll garantieren, daß Menschen mit ihren Ritualen sich nicht nur selbst feiern, bestätigen, aufrecht erhalten, was grundsätzlich wichtige Funktionen menschlichen Feierns sind. In den Ritualen der Kirche soll das menschliche Feiern *durch die Nähe und Gnade Gottes inspiriert und beseelt* sein. Das Feiern der Kirche soll die menschliche Wirklichkeit *erlösen* und nicht einfach nur bestätigen. Rituale der Selbstbestätigung finden wir überall unzählige. Erlösung aber findet statt, wo Menschen in eine sie qualitativ verwandelnde Beziehung zu Gott treten.

Eros und Thanatos – Liebe und Tod haben die kultschöpferischen Kräfte der Menschen immer schon mobilisiert. Die Bibel aber verändert die Perspektive, mit der der Mensch seine stärksten Kräfte, Eros und Thanatos, anschaut. *Das Christusergeignis ist für Christen der hermeneutische Maßstab*, den sie anlegen, wenn sie zu bestimmen versuchen, ob eine bestimmte Praxis, ein bestimmter Kult, ein bestimmtes Sakrament wirklich ein *heiliges Zeichen* sein kann, das Heiligung bewirkt, oder ob es nur ein Zeichen ist, in dem der Mensch sein Fasziniertsein von sich selbst als einem Wesen, das „tötet und lebendig macht“, vollzieht.

Eine Theologie des Ehesakramentes muß deshalb deutlich machen können, ob und wie die christliche Praxis der Ehe die menschliche Wirklichkeit im Sinne Jesu Christi verändert.

So aber nur kann der Aufweis der „Einsetzung durch Jesus Christus“ (a Iesu Christo Domino nostro instituta“: DH 1864 = Glaubensbekenntnis des Konzils von Trient) gelingen, denn daß Jesus die Ehe als Institution exklusiver, lebenslanger Bindung von Mann und Frau in einem formellen Akt der Rechtssetzung eingeführt hätte, konnte und kann niemand behaupten. Die *Einsetzung (institutio) durch Jesus Christus* war immer schon eine theologische Überzeugung, die in der katholischen Kirche über den Präskriptionsbeweis mit Jesus in Verbindung gebracht wurde.⁴ Einsetzung kann in Bezug auf die Ehe nicht verstanden werden als äußerlich-geschichtliche Gründung, sondern als *innere Inspiriertheit und Geprägtheit der christlichen Ehe durch das Christusergeignis als von den Christen erkannte und im Glauben bekannte Wirklichkeit*.⁵

Die Frage nach dem konstitutiven Christusbezug führte in der Theologiegeschichte zur Bestreitung der Sakramentalität der Ehe.

⁴ Tertullian, *De praescriptionibus*, c. 28: „Ceterum quod multos unum invenitur, non erratum, sed traditum.“

3. Ist die Ehe ein Sakrament? Die Theologiegeschichte der Fragestellung

3.1 Der lange Weg der Ehe zur Sakramentswürde

Jesu Lebensform des Wanderpredigers widerspricht den Erfordernissen eines geregelten Familienlebens. Auch in nachjesuanischer Zeit wird das Christentum durch Wanderprediger verbreitet. Neben den radikalen Wanderpredigern gab es jedoch auch familiär gebundene Christen in Ortsgemeinden. Allerdings änderte sich unter der *frühchristlichen Naherwartung* die jüdische Hochschätzung von Ehe und Familie: War dem Judentum das Eheleben die *Teilhabe am abrahamitischen Mehrungssegen*, so verdrängt bei den ersten Christen die *apokalyptische Grundhaltung* diese optimistische, volkbezogene Sicht. An ihre Stelle tritt die durch Jesus selbst bezeugte und gelebte *Gottesunmittelbarkeit*.

Die Ehe erscheint bei Paulus⁶ unter diesen Prämissen als ein *rechtliches Gegenmittel*, ein *Remedium*, gegen die *Unzucht* (διὰ δε τὰς πορνείας: 1 Kor 7, 2). Die Ehe ist positiv nur als Gegenmittel gegen ein Übel.

Aber Paulus kann es schon im Korintherbrief nicht bei der negativ-abwehrenden Funktionsbestimmung der Ehe bewandt sein lassen. *Unzucht nämlich ist kein Unwert in sich ist*. Zur Bestimmung der Unwerthaftigkeit der Unzucht bedarf es des *positiven Wertes gelingender menschlicher Geschlechtlichkeit*, also der Zucht.

Um gelingende menschliche Geschlechtlichkeit als positiven Wert denken zu können, muß Paulus auf sein jüdisches Erbe zurückgreifen: Im zweiten Schöpfungsbericht heißt es nach der Schilderung der Erschaffung Evas aus dem Adam:

„Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an eine Frau und sie werden ein Fleisch.“ (Gn 2, 24)

Die Exegeten deuten diesen Vers als eine uralte *Ätiologie sowohl des geschlechtlichen Begehrens als auch der Ehe*. Die Scholastik nahm die Textstelle als Beleg für die Synchronie von Menschenschöpfung und Stiftung des Rechtsinstituts der Ehe.

⁵ Diese Deutung der Trienter Lehre von der Einsetzung (institutio) der neutestamentlichen Sakramente durch Jesus Christus ist in der neueren Sakramentenlehre einschlägig (F.-J. Nocke, *Sakramententheologie. Ein Handbuch*. Düsseldorf 1997; Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*. Mainz ⁷1996, S. 19–24; H. Vorgrimler, *Sakramententheologie*. Düsseldorf 1987, S. 92f.)

⁶ Zum folgenden: 1 Kor 6, 12–7, 7.

Paulus konzentriert sich bei seiner Rezeption der Stelle auf die Formel „und die zwei werden ein Fleisch“ („οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν“). Diese Formel ist für Paulus *Chiffre für die innige Verbindung der Eheleute*. Unabhängig von der bewußten Bejahung dieser innigen Verbindung entsteht durch geschlechtliche Gemeinschaft immer Bindung, ereignet sich wechselseitige Prägung. Dies gilt nach Paulus auch für Prostituierte (1 Kor 6, 16). *Sexualität kann nach Paulus nicht praktiziert werden, ohne daß sie den Menschen verändert. Wenn aber der Christ durch seine gläubige Beziehung zu Christus ganz der Gestalt Christi angepaßt wird, dann muß es für diejenigen, die nicht sexuell enthaltsam leben⁷, eine Gestalt geben, in der sie ihr unausweichliches Geformt- und Geprägtwerden durch die geschlechtliche Gemeinschaft als Moment an ihrer Angleichung an die Gestalt Christi leben können. Geschlechtlichkeit als wesentlich zum Menschen dazugehörige Wirklichkeit muß in die Kirche als dem Leib Christi integrierbar sein, muß so lebbar sein, daß sie als gewaltige Kraft des Menschen auf das Leben in Christus ausgerichtet werden kann.* Das wäre das positive Konzept gelingender Geschlechtlichkeit, von dem sich die Unzucht (πορνεία) als ihr Gegenteil absetzt.

Es ist wichtig, in diesem Zusammenhang wahrzunehmen, daß der Begriff der πορνεία damit vom *moralischen Begriff zur Bezeichnung von bestimmten Delikten aufgestiegen ist zum theologischen Begriff zur Bezeichnung einer menschlichen Grundhaltung der Abkehr von Gott*. πορνεία bezeichnet also nicht diese oder jene verbotene Handlungsweise, sondern vielmehr *die Auswirkung einer verkehrten menschlichen Grundhaltung auf die geschlechtliche Aktivität*.

Was bei Paulus noch in der Form der negativen Abwehr entwickelt wird, gestaltet der deuteropaulinische Epheserbrief (Eph 5, 25–33) positiv:

Hier ist nicht die Rede davon, daß das Heiraten der Abwehr der Unzucht diene. Hier ist vielmehr die Fragestellung leitend, worin denn die Zucht bestehe, was also von Christus und seiner Kirche her gesehen als gelungene Sexualität zu gelten habe. Wieder wird wie bei Paulus Gn 2, 24 als Bezugspunkt gewählt: Mann und Frau werden ein Fleisch. Den Begriff des Fleisches deutet der Epheserbrief als Chiffre für den Leib. Mann und Frau werden ein Leib. Die Sorge für den Leib des anderen ist ein Moment an der Sorge für den eigenen Leib.

Dieses Bild gelungener Sexualität als *gelebter Fürsorge* für einander verknüpft der Epheserbrief mit der Leibmetapher als einem Bild für *gelingendes Kirchesein*: Die Kirche als Leib Christi ist aufgebaut aus Ehen, in denen

⁷ 1 Kor 7, 9: „Diejenigen, die keine *geschlechtliche Enthaltensamkeit üben* (οὐκ ἐγκρατεύονται), sollen heiraten; denn besser ist es zu heiraten, als *dem Brand ausgeliefert zu sein* (πυρρῶσθαι)“.

Leiblichkeit als Fürsorge füreinander verwirklicht wird. *Die christliche Ehe ist eine Form des Vollzuges der Kirche. Diese Einheit der Kirche ist zugleich Verleiblichung Christi.*

Das nun nennt der Epheserbrief in jener Stelle, die für die dogmengeschichtliche Auseinandersetzung über die Sakramentalität der Ehe so wichtig wurde, ein „μυστήριον μέγα“, ein „großes Geheimnis“ (Eph 5, 32).⁸

Das Neue Testament kennt den Begriff des Sakramentes noch nicht. Als die Theologie späterer Jahrhunderte nach Hinweisen für die Einsetzung eines Sakramentes in neutestamentlicher Zeit sucht, hält sie im Neuen Testament Ausschau nach dem lateinischen Begriff „sacramentum“. Der griechische Begriff μυστήριον wird in der Vulgata mit „sacramentum“ übersetzt. Eph 5, 32 lautet somit im lateinischen Text: „Sacramentum hoc magnum est.“ Hier also hatte man scheinbar das direkte Zeugnis der Hl. Schrift für die Sakramentalität der Ehe.

Gesucht wurde nach diesem Zeugnis der Schrift allerdings erst im zwölften Jahrhundert. Dabei spielen zwei Motive eine tragende Rolle:

- (1) Die Kirche war über die Jahrhunderte für den Ehekontrakt zwischen den Eheleuten immer wichtiger geworden. Ging es in der Antike (Tertullian († 220) zunächst darum, Ehen zwischen Christen zu fördern (kirchliche Ehevermittlung), so übernimmt die Kirche ab dem frühen Mittelalter mit dem Zerfall staatlicher Autorität zunehmend die Aufgaben der Ehestiftung und der ehelichen Rechtspflege.
- (2) Das 12. Jahrhundert bringt ein Aufblühen gerade der systematisch-philosophischen Herangehensweise an den Glauben mit sich (Geburt der Scholastik). Ihr lag an einer klaren Bestimmung des Begriffsgehaltes des Wortes „*Sakrament*“. Mit Petrus Lombardus († 1160) ist es einer der frühen Väter der Scholastik, der die Systematik der Siebenzahl der Sakramente verfestigt.

⁸ Das „große Geheimnis“ erblickt auch R. Schnackenburg (*Der Brief an die Epheser*. Zürich, Einsiedeln, Köln 1982 (=EKK 10), S. 261) in der ekklesiologischen Dimension der Ehe. Schnackenburg bestimmt diese als *abbildliche Darstellung*. Die Ehe stellt dar, was die Kirche wesentlich ist: Gemeinschaft mit Christus. Solche Darstellung des Wesens der Kirche aber, so ist hier ergänzend zu sagen, ist die Ehe nicht naturgegeben, sondern indem sie im christlichen Leben als solches Zeichen vollzogen wird. Darstellung bedeutet nach der hier gebotenen Deutung ein *aktives Zur-Erscheinung-Bringen*. Solches aber geschieht nie aus der Macht des Menschen, der sich selbst zum Zeichen göttlichen Handelns an seiner Kirche machen könnte. Authentische Darstellung des Handelns Gottes ist immer selbst Handeln Gottes. Gott schafft sich in christlichen Ehen selbst das Zeichen seiner Gemeinschaft mit der Kirche, die auf diese Weise durch ihre Realisation repräsentiert wird.

3.2 Die entscheidende Bestreitung der Sakramentswürde

Martin Luther spricht der Ehe energisch den Charakter eines Sakramentes ab. Als Exeget, der nunmehr am griechischen Text des Neuen Testaments arbeitet, entgeht ihm nicht, daß der Epheserbrief von der Ehe als einem „μυστήριον“, einem Geheimnis also und nicht einem Sakrament, spricht.⁹ Es sind jedoch innere, theologische Gründe, die Luthers Kampf gegen die Sakramentalität der Ehe den Zunder geben: Sakramente sind für Luther *vollmächtige Vergegenwärtigungen der Heilszusage Gottes, wie sie durch Jesus Christus dem Gläubigen zugesprochen wird*. Genau das aber kann das Ehewort seiner Meinung nach nicht sein: Die Ehe nämlich ist eine *rechtliche Institution*, die älter ist als die Erlösungsordnung in Jesus Christus. Der Ehe ist der Mensch in ethisch-moralischer Hinsicht unterworfen. Sie hat als rechtliche Institution keine spezifisch theologische Qualität. *Die Rechtsordnung aber rettet und erlöst niemanden*, sondern führt im Gegenteil allen nur um so mehr vor Augen, wie sehr der Mensch vor Gott im Unrecht steht.¹⁰ Die Sakramente sollen Gottes Heilswort an den Menschen sein. Genau das aber kann eine moralische Institution niemals sein. In ihr nämlich erfahren Menschen nicht den Frieden Gottes, sondern ihr eigenes Scheitern und Angewiesensein auf Versöhnung.

Die Tatsache, daß Luther die Ehe als ein „weltlich Ding“ bezeichnet, bedeutet nicht, daß Luther der Ehe jede religiöse Qualität abspricht. Allerdings ist die religiöse Qualität der Ehe *zunächst* einfach nur Folge der Tatsache, daß sie dem guten Willen des Schöpfers für seine Geschöpfe entspricht. In der Erlösungsordnung wird die Rechtsordnung des Schöpfers nicht aufgehoben. In der Erlösungsordnung erfährt jedoch die Rechtsordnung eine *existentielle Neuinterpretation*. Anfang und Mittelpunkt des Lebens ist nicht länger das rechtliche Weisungswort, *sondern das rechtfertigende Gnadenwort*, daß Gott das Heil jedes Menschen unabhängig von dessen Moral wirken will und wirkt. Ja, der Mensch ist nicht einmal in der Lage, irgendetwas anderes zu seinem Heil beitragen zu können als alleine das Vertrauen auf den absolut vorbedingungslos gnädigen Gott. Und auch dieses Vertrauen noch wirkt Gott in dem Wort, mit dem er sich dem Menschen zusagt.

⁹ WA 6, 550f.

¹⁰ Diese Grundbestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, die sich anschließt an Rö 3 und Gal 3, 19–25, entfaltet Luther unter anderem im zweiten Hauptteil seines Kommentars zum Galaterbrief (WA 2, 505–573): S. 514–531: „Das Gesetz ist gut, recht und heilig (Röm 7, 12), aber es macht nicht gerecht. Es zeigt mir, wer ich bin: einer, der durchs Gesetz angestachelt wird und die Gerechtigkeit mehr haßt als vorher, die böse Lust mehr liebt als vorher [...]“

Dieses Wort von der Rechtfertigung alleine aus Glauben ist für Luther der zentrale Glaubenssatz, mit dem die Kirche als Kirche steht und fällt.¹¹ In der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre vom 31. Oktober 1999 erkennt auch die Katholische Kirche diese Vorrangstellung des Rechtfertigungssatzes für alles kirchliche Denken und Handeln an.¹²

Die Botschaft von dem Vorrang der Gnade in allem und über alles hatte Luther als die Kraft erlebt, aus der heraus Gott das Leben des Christen zum Guten verändern kann. Die Ehe aber ist notwendig und unausweichlich ein Rechtsinstitut.

Erklärt man nun ein Rechtsinstitut, das notwendigerweise dem Menschen primär mit Sollensansprüchen begegnet, zu einem Sakrament, zu einem wirksamen Zeichen der rechtfertigenden Gnade Gottes, so wird das Ereigniswerden des Heils wiederum geknüpft an menschliche Leistungen. Dadurch aber wird der Wirksamkeit der Gnade nach reformatorischem Verständnis der Weg versperrt.

Die Kirche kann einen Trauritus vollziehen. Allerdings kann dieser nur den Sinn haben, daß kirchlicherseits dem rechtlichen Ehebund Segen verkündet wird.¹³

Wo die Kirche den Kardinalfehler begeht, aus dem Recht statt aus der Gnade das Heil zu erwarten, muß das unvollkommene, durch den sündhaften Menschen immer korrumpierte Recht zu etwas Vollkommenem stilisiert werden. Die Kirche macht es sich konsequenterweise zur Aufgabe, mit einem ausgefeilten Eherechtsinstrumentarium in die Ehen hineinzuregieren, um deren Vollkommenheit aufscheinen zu lassen. So aber macht sie nach Luther die gute Institution der Ehe ebenso wie die Gnade Gottes selbst zum Gespött.¹⁴

Gerade weil die Ehe Sakrament ist, verschärfen sich die moralischen Standards, die an sie anzulegen sind. Dabei müßte doch nach Luther das Sakrament Gottes verwandelnde Macht zum Guten wirksam werden lassen, statt verkrampfte Gesetzesobservanz zu fördern. Genau diese Aufgabe verfehle jedoch die Kirche *durch* die sakramentale Interpretation eines Rechts-

¹¹ E. Jünger, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. Tübingen 1998, S. 13: Der von Luther geprägten reformatorischen Theologie galt die Rechtfertigungslehre denn auch als „Mitte und Grenze“ aller Theologie. Als bekanntester Ausdruck für die Hoch- und Höchstschätzung der Rechtfertigungslehre gilt die Bezeichnung dieser Lehre als „Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt“, als „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“.

¹² Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche. Nr. 18.

¹³ B. Jordahn, *Die Trauung bei Luther*, in: *Mitteilungen der Luthergesellschaft* 24 (1953), S. 26.

¹⁴ WA 6, 551.

instituts, die die Ehe durch permanente Erwartungsüberfrachtung zum Hemmschuh der Gnade macht.¹⁵

3.3 Die Sakramentalität der Ehe im Verständnis des Konzils von Trient

Das Konzil von Trient bekräftigt den katholischen Glauben an die Sakramentalität der Ehe: Die Ehe „in lege evangelica“ übertrifft die „alten Eheverbindungen“ an Gnade¹⁶. Die Frage nach dem Wesen des Ehesakramentes allerdings wird vom Konzil nicht sehr eindringlich behandelt.¹⁷

Das Konzil beschränkt sich auf die Deutung von Eph 5, 25. 32: Das Sakrament der Ehe *vervollkommnet* die natürliche Gattenliebe, *festigt* die unauflösliche Einheit und *heiligt* die Ehegatten.¹⁸

Die ersten beiden Bestimmungsaspekte zur Wirkung der Gnade des Ehesakramentes erwecken den Eindruck, das Ehesakrament bewirke eine *besondere helfende Gnade*, die den natürlichen Ehezwecken koordiniert wäre. Der dritte Aspekt der Heiligung bezieht das *allgemeine sakramententheologische Axiom*¹⁹, daß durch das Sakrament eine innere Heiligung bewirkt wird, auf die Ehe.

Wer gegen die Einwände Luthers die Sakramentalität der Ehe verteidigen will, der muß erklären, wie die Ehe trotz ihres Rechtscharakters von der Botschaft und Praxis Jesu her gesehen *die Erfahrung von Gnade, von Rechtfertigung und Heiligung* vermitteln kann.

Hierbei hilft ein Blick auf neuere Ansätze in der Gnaden- und Sakramententheologie:

4. Neuere Zugänge zum Begriff des Sakramentes

4. 1 Ein verändertes Verständnis von Gnade

Gnade stellte man sich in der katholischen Sakramententheologie lange wie ein kausales Einwirken Gottes auf den Menschen vor. Für die neuscholasti-

¹⁵ „Die katholische Kirche, das will Luther sagen, gründe ihr Recht nicht auf die Schöpfungsordnung, sondern auf das Sakrament. Deshalb sei das kanonische Eherecht nicht ein kirchliches Zivilrecht, sondern ein Sakramentsrecht. Ein Sakramentsrecht sei aber nicht imstande, sich um des gemeinen Wohles willen der Logik des Faktischen zu beugen, die gerade im Falle der Ehe oft Kompromisse und pragmatische Lösungen aufnötige. Das katholische Eherecht pervertiert –das wirft Luther der Kirche vor– die Erlösungswirklichkeit wieder zum Gesetz.“ (U. Baumann, *Ist die Ehe ein Sakrament?* Zürich 1988, S. 40).

¹⁶ DH 1800f.

¹⁷ Ebd. S. 69.

¹⁸ DH 1799.

¹⁹ DH 1606; 4112.

sche Theologie war es deshalb kein Problem, zahlreiche göttliche Gnaden zu unterscheiden und entsprechend jedem Sakrament eine eigene Sakramentsgnade (*gratia sacramentalis*) zuzuordnen, die durch das jeweilige Sakrament zugewendet wird. Bei der Ehe macht diese Systematik Schwierigkeiten: Will man die Sakramentsgnade in den *helfenden Gnaden*, die das Trienter Konzil erwähnt, erblicken, also in der *Vertiefung der Gattenliebe* und der *Festigung der Unauflöslichkeit*, so widerlegt die Erfahrung die *Überzeugung von der unfehlbaren kausalen Wirksamkeit der Sakramente*. Auch christliche Ehen sind nicht immer geprägt von tiefer Liebe der Gatten zueinander und auch katholische Eheleute können mit ihrem Eheprojekt scheitern. Leicht kann hier die Lehre von der Sakramentalität der Ehe zum Mittel gegen das Ehesakrament werden, wenn nämlich der Glaube an die Sakramentalität zum Anlaß eines gesteigerten moralisch-rechtlichen Drucks auf die Ehen wird.

In der neueren Gnadentheologie allerdings überwiegt die Vorstellung, Gott suche und ermögliche *in seiner Gnade als er selber die liebende Kommunikation mit dem Geschöpf*.²⁰ Diese liebende Kommunikation Gottes mit dem Menschen verwandelt den Menschen, gestaltet ihn innerlich neu, macht ihn zu einem liebenden Menschen. Als solcher wird er im Prozeß seines Lebens mit Gott dem Urbild des liebenden Menschen, also Jesus von Nazareth, angeglichen. *Angleichung an die Liebe Jesu* aber nennt bereits Thomas von Aquin als die entscheidende Gnadenwirkung des Ehesakramentes.²¹

Die neuere Sakramententheologie sieht die Diversität der Sakramente nicht als eine Folge unterschiedlicher göttlicher Entschlüsse und Handlungen dem Menschen gegenüber, sondern als Folge der Unterschiedlichkeit menschlicher Lebenssituationen, in denen ihnen die Gnade Gottes durch die Kirche zugesprochen wird.²² Gott will und wirkt in allen Sakramenten immer das eine: seine liebende Begegnung mit dem Menschen, in der der Mensch sich zu einem liebenden Menschen wandelt und so Jesus ähnlich und zur Kommunikation mit Gott immer fähiger wird. Weil dies für den Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen geschieht, geschieht es in unterschiedlicher Gestalt. Gemeint und gewollt aber ist immer die Angleichung an Christus, der Eintritt des Menschen in die liebende Kommunikation mit Gott. Das Modell des Wachstums der heiligmachenden

²⁰ Entscheidend für die Neuinterpretation der Gnade Gottes als Gott selbst, der sich dem Menschen zu liebender Kommunikation anbietet, war Karl Rahner (z. B.: *Über den scholastischen Begriff der ungeschaffenen Gnade*, in: ders., *Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln 1954), 347–376).

²¹ U. Baumann, a. a. O., S. 246–262.

²² K. Rahner, *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 2. Einsiedeln 1955, S. 115–141; ders., *Wort und Eucharistie*, in ebd., Bd. 4. Einsiedeln 1960, S. 313–355.

Gnade durch jedes Sakrament wird zum Leitmodell der Sakramententheologie.

Die Frage in Bezug auf die Ehe muß also nicht lauten: *Kann die Ehe erkannt werden als eine besondere Gestalt, in der Menschen unter dem Beistand des sie in Liebe begleitenden Gottes zu liebenden Menschen werden können, die so Christus angeglichen werden und hineinwachsen in die liebende Kommunikation mit Gott selber?*

Die neuere katholische Gnadentheologie hat sich weitgehend von der forensischen Perspektive der Reformation gelöst. In der forensischen Perspektive kann menschliches Handeln nur erlebt werden als das Versagen vor göttlichen Rechtsansprüchen. Die katholische Sicht der Rechtfertigung hat demgegenüber immer festgehalten, daß es ein gelingendes Handeln des Menschen in dem durch die Gnade Gottes ausgespannten Handlungsraum geben könne, daß der Mensch durch sein Handeln im Raum der Gnade sich selbst zum Guten hin verändern kann, nicht aus sich heraus und in eigenmächtiger Vollmacht, sondern weil Gott ihn dazu befähigt, sich selbst zu transzendieren.

4.2 Institution als Handlungsraum

Eine sakramentale Handlung besteht immer aus einer Geste und einem Wort.²³ Die klassische katholische Theologie neigt dazu, das Wort als *Wort über die Materie*, mit der die Geste vollzogen wird, zu deuten. Durch das Wort verändert sich auf erfahrungsjenseitige, aber höchst effiziente Weise die Materie, über die das Wort gesprochen wird.

Heute deuten wir das sakramentale Wort wieder als das, was ein Wort dem Wesen nach ist, *eine kommunikative Handlung gegenüber Menschen*. Die Sprechhandlungstheorie (Sprechakttheorie) hat uns zu sehen gelehrt, daß ein kommunikatives Wort nicht immer nur *eine Mitteilung* ist, die Information über einen Sachverhalt. Bei der Mehrzahl der Sprechakte handelt es sich vielmehr um eine *kommunikative Veränderung der Welt*.

Wer seinem Nachbarn „Guten Tag“ sagt, sagt nicht, daß der Tag gut ist, sondern er erzeugt im Nachbarn Befriedigung und Wohlbefinden dadurch, daß er ihm Achtung und Wertschätzung bezeigt. Ein Gruß verändert am Morgen die Welt!

Voraussetzung dafür, daß das so funktionieren kann, ist die *Existenz der Sitte des Grußes*. Diese Sitte ermöglicht es, mit zwei regelrecht geäußerten Worten sehr viel Wirkung zu erreichen. Voraussetzung ist die Beachtung eines *Regelsystems*, das der Grammatik und der Semantik vorausliegt, ein Re-

²³ F. J. Nocke, *Wort und Geste. Zum Verständnis der Sakramente*. München 1985.

gelsystem, das die Handlung des Grußes als eine sinnvolle menschliche Handlungsmöglichkeit eröffnet.

Sakramente lassen sich als Handlungen deuten, die ihre Wirksamkeit innerhalb des Regelsystems Kirche entfalten.

Gerade für die Ehe ist diese Sichtweise sakramentaler Kausalität besonders einleuchtend: Wer die Eheschließungsformel im Regelsystem Kirche äußert, begründet dadurch eine Wirklichkeit, die ohne dieses Regelsystem so nicht erreichbar wäre. Mit der sakramentalen Eheschließung bejahen die beiden Eheleute den *hohen Anspruch an die wechselseitige Treue und Verlässlichkeit der Gatten, den sie von der Kirche als Traditionsgemeinschaft übernehmen und den ihnen die Kirche als Lebens- und Glaubensgemeinschaft in gelebten Beispielen vor Augen stellt*.

Dadurch, daß Menschen sich auf diesen Weg einlassen, erfahren sie durch die Vermittlung der Kirche eine gesteigerte Möglichkeit ihres eigenen Existenzvollzuges. Zwischenmenschliche Liebe kann in einer Qualität der Treue und Verlässlichkeit gelebt werden, die ohne dieses spezifisch christliche Regelsystem der Ehe nicht erreichbar wäre.

Die sprechhandlungstheoretische Betrachtungsweise sakramentalen Handelns führt so zu einer institutionentheoretischen Betrachtungsweise: Sakramentale Sprechhandlungen vermögen die Lebenssituation von Menschen wirksam zu verändern, weil sie eingebettet sind in eine Institution, die den Handlungsrahmen für das sakramentale Handeln aufrichtet.

Diese institutionentheoretische Betrachtungsweise von Sakramenten bezieht ihre theologische Dignität aus der ekklesiologischen Sicht der Sakramente: Die Kirche ist nicht einfach eine Institution, die menschliches Handeln angenehmer oder erfolgreicher zu gestalten ermöglicht. Sie ist Wirksamkeit Gottes unter den Menschen. Hier liegt die Aktualität des klassischen Präskriptionsbeweises für die Sakramentalität der Ehe.

Diese ihr zugesprochene theologische Würde ist zugleich ihre theologische Infragestellung: Ist die Kirche wirklich Wirksamkeit Gottes unter den Menschen? Die höchste Würde der Kirche als Institution, daß sie nämlich Wirklichkeiten zu erschaffen befähigt ist, die Menschen nicht einfach aus sich heraus setzen und machen können, ist zugleich die radikalste Infragestellung von Kirche. Beides gehört zum Vollzug des Kircheseins: Kirche weiß, daß sie Stifterin heilschaffender Institutionen und so selbst heilschaffende Institution ist. Als Spenderin der Sakramente ist sie das Grundsakrament, aus dem alle Sakramente entspringen. *Die Kirche muß aber zugleich diese positive Selbstwahrnehmung negieren, weil sie im gläubigen Vollzug erlebt und verkündet, daß all dieses Positive abhängt alleine von der Wirksamkeit Gottes, dessen geheimnisvoll unter den Menschen wirksame Gnade sich seiner Kirche als eines instrumentellen Zeichens, als eines Werkzeuges,*

bedienen möge. Für das Erleben und Feiern von Sakramenten bedeutet dieser Wesenszug aller echten Sakramente, daß sie keine hermetisch-selbstgefällige, innerkirchliche Angelegenheit sein dürfen. Vielmehr muß die *vorrangige Bedeutung des göttlichen Handelns* in der Ästhetik sakramentalen Handelns hervortreten (Thomas Freyer), indem zum Beispiel im konkreten Vollzug der Sakramente der Gebetscharakter der Handlung betont wird.

Erfahrbarkeit des Wirkens Gottes im Sakrament steht zum Wirken der Kirche in einer inneren Spannung: Die Kirche kann ihr Handeln rechtlich und rituell präzise festlegen. Das ergibt sich aus ihrem Wesen als Institution und ist somit sinnvoll. Gott aber übersteigt in seiner Souveränität alles menschliche Handeln und Verfügen. Das bedeutet nicht, daß er die eigene Bindung an seine Kirche und ihre sakramentalen Vollzüge verneinte. Aber er wäre nicht Gott, erfüllte er diese Vollzüge nicht *in seiner ihm ganz eigenen Weise*. Gott bindet sich an die Kirche und ihre sakramentalen Vollzüge. So erhebt er die Kirche zum *Grundsakrament*, zum Quell, aus dem alles durch die Sakramente vermittelte Leben Gottes entspringt. Aber wo er selber als der Grund allen sakramentalen Lebens, als der Kern seiner Lebendigkeit in den Sakramenten anwesend ist, da geschieht dies immer in einer letzten Unverfügbarkeit.

4.2 Ehe – Handlung, Institution und Geheimnis

Die hier entwickelten Merkmale des Sakramentalen können auf die Ehe bezogen werden anhand der Begriffe: *Handlung, Institution, Geheimnis*.

Die Eheschließung ist *Gottes Handeln am Menschen im Handeln der Menschen*. In der Eheschließung unternehmen es zwei Menschen jeweils ihr ganzes Leben, seine Herkunft, seine Gegenwart, seine Zukunft in einem mutigen Akt in die Hand zu nehmen und einem anderen Menschen zuzusagen.

*Dieses In-die-Hand-nehmen des eigenen Lebens ist nur möglich, wo Menschen ihr Leben auf Gott hin vollziehen. Gott ist der Name dafür, daß es überhaupt so etwas wie die Einheit des Lebens gibt, daß das Leben eines Menschen nicht nur ein un verstehbarer Fluß von Zuständen und Beziehungen ist, sondern daß es Sinn macht „Ich“ zu sagen.*²⁴

Jeder gelingende Vollzug auf Gott hin aber setzt voraus sein *Getragensein von Gott her*. Wo ein Mensch sich in Glaube und Liebe auf Gott hin aussagt,

²⁴ Cees Noteboom beschreibt einen solchen un verstehbaren Fluß von Zuständen und Beziehungen als das Lebensgefühl des Romanhelden Inni Wintorp: Die Zeit erscheint Inni als eine „amorphe Masse“, die es zu durchqueren gilt, klebrig, zähflüssig. Die Ereignisse in der Zeit sind „formlose[s] Zeug“, gleichgültig, ob sie vergessen oder ins Gedächtnis gerufen werden. (Ders., *Rituale*. Frankfurt 1998, S. 37).

auch, wo dies auf den anderen Menschen hin geschieht, da lebt er bereits von Gott her.

Das Handeln Gottes als Möglichkeitsbedingung menschlichen Handelns wird unter anderem aktuell in der Kirche als Institution. Hier liegt der dogmatische Wahrheitskern der Geltungsansprüche des Kirchenrechts. Das Kirchenrecht formuliert die Regeln, nach denen die Institution Ehe funktioniert.

Der *Begriff des Geheimnisses* relativiert den Geltungsanspruch des Rechts: Alle Sakramente müssen *Zeichen Gottes als des Geheimnisses* sein. Hier liegt wohl der tiefste Wahrheitskern des Einspruches Martin Luthers gegen die katholische Ehelehre: *Die Ehe einerseits bloß als Rechtsinstitut zu beschreiben, um sie andererseits als Sakrament zu feiern, ist ein Kardinalfehler, der nichtsdestoweniger immer noch unterläuft.*

Gott selber aber ist das unbegreifliche Geheimnis. Eine Sakramentenpastoral und Liturgie, die dieser Einsicht Rechnung trägt, ist *mystagogisch*, weil sie weiß, daß sie Gott Raum geben muß, daß sie zur Aufmerksamkeit, zum Hinhören, zu religiöser Sensibilität kultivieren muß.

4.4 Die biographische Perspektive

Wo die Vorstellung einer effizienten Kausalität in der Sakramentenlehre abgelöst wird durch die Vorstellung einer *wahrhaft schöpferischen Kausalität*, die immer eine exklusive Kausalität Gottes ist, da muß der Kategorie des Werdens, der Entwicklung in der Sakramentenlehre viel mehr Rechnung getragen werden. Die Vorstellung einer sakramentalen Kausalitätsmechanik ist *un-theo-logisch*. Zu einer Werdegeschichte gehören Entscheidungen, die durchgehalten werden wollen. Nichts wirklich Substantielles kann im Raum der reinen Unverbindlichkeit werden.

Wo aber stärker als früher auch die Offenheit menschlicher Werdegeschichten wahrgenommen wird, besteht die Chance, daß auch Neues und Unerwartetes verstehbar wird als *Moment der einen Werdegeschichte eines Menschen vor Gott*.

Der Aufmerksamkeit auf den biographischen Prozeß der Selbstwerdung in der Selbstaussage des Menschen Gott gegenüber entspricht es, daß die Sakramentalität der Ehe heute nicht mehr ausschließlich im Abschluß des Ehevertrages erblickt wird, sondern im alltäglichen Eheleben²⁵, in dem dieser Vertrag, den das neue Kirchenrecht nun auch „*Bund*“ und nicht mehr einfach nur „Vertrag“ nennt²⁶, mit Leben erfüllt wird.

²⁵ Th. Schneider, a. a. O., S. 295.

²⁶ CIC, can. 1055 spricht vom „matrimoniale foedus“.

Der biographischen Perspektive entspricht die Wahrnehmung der *Dynamik des sakramentalen Geschehens*. Sakramente ziehen *Menschen in einen Prozeß der heilenden Begegnung mit Gott*, in dem Menschen auf Gott hin verändert und neu geformt werden. Sakramente sind, wie die Scholastik klassisch formulierte, „*signa configurativa Christi*“.²⁷

4.5 Die dramatische Perspektive

Alles kirchliche Handeln ereignet sich unter dem Symbol des Kreuzes. Das Kreuz ist Zeichen der Erfahrung, daß Gottes Wort in dieser Welt mit ihren eigenen Gesetzen nicht unwidersprochen bleibt. Gottes Wort läßt sich in das tödliche Drama dieser Welt hineinziehen. Deuten wir die Ehe als Sakrament, als Heilshandeln Gottes am Menschen, so bedeutet diese Einsicht, daß auch die Ehe gekennzeichnet ist durch den Widerspruch Gottes zu dieser Welt.

Sexualität wird heute medial vermittelt wieder im engen Konnex mit Gewalt dargestellt. Das menschliche Sexualverhalten trägt von seiner gattungsgeschichtlichen Herkunft her auch noch die Merkmale der Gewalt und des Tötens. Liegt hier möglicherweise der empirisch-theologisch tiefere Grund für die Ablehnung der Sexualität in der Väterzeit?²⁸

Begreifen wir Sexualität im Spannungsfeld von Gewalt und Liebe, dann bedeutet die christliche Ehe wesentlich, daß in ihr sich zwei Menschen einander zusagen, *um darin ihren gottgetragenen Werdeprozeß auf Gott hin zu leben*, indem sie in einer Abkehrung von Dispositionen der Gewalt einander in eine „Zivilisation der Liebe“²⁹ einführen.

Das aber bedeutet nun wieder, daß die Ehe nicht einfach nur Werdeprozeß ist, daß die Ehemetaphorik in Theologie, Predigt und Verkündigung nicht einfach nur bestimmt sein darf von den positiven Bildern gelingenden, sich entfaltenden Lebens. Vielmehr muß dann auch realistisch und ehrlich zur Sprache kommen, daß das Eheleben auch geprägt sein wird von Erfahrungen des Leids, des Unterganges, des Scheiterns, ja schließlich des Todes.

Luther hat diese Dimension der Ehe überdeutlich gesehen: Er begreift die Ehe gar als ein *exercitium mortis*, als eine Einübung in das Sterben³⁰. In der

²⁷ Alexander von Hales, *Summa theologica*, p. 4, q. 19, m. 2; Thomas von Aquin, *In IV. Sent.*, dist 4, q. 1, a. 1.

²⁸ So der Verdacht von Raymund Schwager zur Sexualitätsfeindlichkeit bei Origenes, Gregor von Nysa und Maximus Confessor: R. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalypik*. Münster 1996, S.85f.

²⁹ Der Begriff einer „Zivilisation der Liebe“ (civilis cultus amoris) spielt in der Lehrverkündigung Johannes Pauls II. eine herausragende Rolle: DH 4776; 4815.

³⁰ „Wer sich an den Ehestand bindet, der wandelt in den Mühen und Leiden dieses Standes. Er legt darin seiner Natur eine Last auf, damit sie Liebes und Leides gewohnt werde, die Sünde meide und sich umso besser zum Tode bereite; das könnte er außerhalb dieses Standes nicht so gut.“ (*Sermon vom heiligen Sakrament der Taufe*, 1519, WA 2, 727–737; hier: WA 2, 736).

Tat ist in den gängigen theologischen Reden über die Ehe zu wenig von der Leid- und Todgeprägtheit dieser Lebensform die Rede: Die feste Bindung an einen Partner kann auch erlebt werden als der Tod vieler möglicher anderer Beziehungen. Die Treue ist oft gerade auch Treue im Erleiden von mißlingendem und scheiterndem Leben. Wo diese Dimensionen des Ehelebens verdrängt werden, kann schwerlich Ehefähigkeit entstehen.

5. Gewinn und Grenzen der hier entwickelten Apologie der Sakramentalität der Ehe

Die Deutung der Ehe als Sakrament, wie sie hier vorgestellt wurde, ist im Kern ekklesiologisch: Als ein Vollzug der Kirche in der Treue gegenüber Jesus ist die Ehe Sakrament.

Daraus ergibt sich eine heilsökonomische Betrachtungsweise der Ehe: Die Ehen sind Träger des kirchlichen Lebens. Das 2. Vatikanum nennt sie deshalb auch „Hauskirche“.³¹ Diese heilsökonomische Betrachtungsweise entspricht der leibmetaphorischen Ehelehre des Epheserbriefes: Der Leib Christi als der eine Leib der Kirche wird aufgebaut durch die Ehen, in denen einer des anderen Leib als den eigenen erkennt und ehrt.

Sakramentalität der Ehe bedeutet die Chance, Eheleben als gnadengewirkten Aufbau der Kirche als Leib Christi deuten zu können. Dabei muß Sakramentenlehre immer unter dem Vorrang der Gnadenlehre stehen. Das heißt konkret, die Angst, die das legalistische Denken beherrscht, darf dem kreativen Mut weichen, den die Gnade Gottes wirkt.

Eine veränderte Perspektive sakramentaler Wirksamkeit gibt dem biographischen Werdeprozeß angemessenen Raum. Eheleute dürfen ihr Leben als sakramentalen Prozeß im Angesicht Gottes auslegen.

Wo dies geschehen kann, könnte das zentrale und gewichtige Argument Luthers gegen die Deutung der Ehe als Sakrament fallen.

Hier konnte nicht der Beweis geführt werden, daß die Ehe ein Sakrament ist. Wohl konnte gezeigt werden, warum es überhaupt fraglich wurde, daß die Ehe ein Sakrament sei. Und es wurde der Versuch unternommen, einen Sakramentsbegriff zu skizzieren, der es ermöglicht, die Ehe als Sakrament zu verstehen.

Es bleibt aber die Frage, inwiefern der hier skizzierte Sakramentenbegriff wirklich unser kirchliches Denken und Handeln schon bestimmt.

Wo dies der Fall ist, werden Sakramente nicht als Triumphzüge Gottes inszeniert, sondern als *Hoffnungszeichen*, auf die ein Mensch mehr und mehr sich zu verlassen lernen darf.

³¹ DH 4128.

Wo dies der Fall ist, dürfen Menschen sich mit den *Zweideutigkeiten ihrer Lebensgeschichte* auch in sakramentalen Kontexten angenommen wissen.

Wo dies der Fall ist, darf man auch aus einem so gefährlichen Projekt wie dem zweier bis zum Ende geteilter Leben die Verheißung der Gegenwart Gottes heraushören.

Ein Eheverständnis, das dem hier Skizzierten folgt, birgt die Chance, auch die Ehe als eine wirklich qualifizierte Form christlicher Existenz in der Kirche neu zu entdecken und so eine von der kirchlichen Lehrtradition nicht zu rechtfertigende Abwertung des Ehestandes zu überwinden.

Ein Eheverständnis wie das hier skizzierte bedarf einer entsprechenden pastoralen Aufmerksamkeit: Eine ausschließlich von den Regelsätzen des Kirchenrechts dominierte Sakramentspende- und Sakramentenvorbereitungspraxis ist zu mindest zu ergänzen um eine *Mystagogie, die den existentiellen Geheimnischarakter der Ehe erschließt*.

Wo ein neues Verständnis der Ehe als Sakrament kultiviert wird, wird die Unauflöslichkeit als wesentliche Eigenschaft der Ehe tatsächlich gestärkt. Diese Stärkung aber geschieht nicht ex negativo im Wege der möglichst harten Sanktion gegen diejenigen, die mit ihrem Eheprojekt scheitern. Eine Stärkung ist vielmehr daraus zu erwarten, daß eine wirklich mystagogische, praktische Theologie der Ehe den Christen dazu ermutigt und befähigt, die eigene Lebensgeschichte, die keinem Ideal und keinem Gesetz glatt gehorcht, dennoch vertrauend zu bejahen als die eigene Selbstaussage in der Begegnungsgeschichte mit Gott. Diese Selbstaussage bleibt immer zweideutig, brüchig, unvollkommen, aber sie steht als sakramentale Wirklichkeit unter der Zusage Gottes, daß sie gelingen wird als Heilsgeschehen zwischen Gott und dem Menschen.

Wo eine Sakramentskultur der Ehe wächst, die das Sakramentale der Ehe nicht in einer überlegenen ethischen Leistung der christlichen Gatten erblickt, sondern in der lebendigen Wirksamkeit Gottes in den Lebensgeschichten, da werden Ehen nicht mehr wahrgenommen als marginale Realitäten, die hoch zu schätzen sind bestenfalls wegen ihrer gesellschaftspolitischen Bedeutung. In einer solchen kirchlichen Ehekultur wird die Bedeutung der Ehe von der Mitte des christlichen Glaubens an die rechtfertigende und heiligende Gegenwart Gottes in jedem Menschenleben her wahrgenommen. Aus dieser Lebensmitte des Sakramentes erwächst tatsächlich die Festigung der unauflöslichen Einheit der Ehe, von der das Konzil von Trient spricht. Allerdings ist diese Festigung keine besondere Gnadengabe, sondern Konsequenz aus der Anwesenheit der heiligmachenden Gnade Gottes im Leben der Christen, das sie als eheliches Leben führen.