

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Klaus Von Stosch / Ann-Christin Baumann (eds.), *Ehe in Islam und Christentum*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?

in: Klaus Von Stosch / Ann-Christin Baumann (eds.), *Ehe in Islam und Christentum*, pp. 85–103

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie 19)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657782550\\_007](https://doi.org/10.30965/9783657782550_007)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Klaus Von Stosch / Ann-Christin Baumann (Hrsg.), *Ehe in Islam und Christentum* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?

in: Klaus Von Stosch / Ann-Christin Baumann (Hrsg.), *Ehe in Islam und Christentum*, S. 85–103

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie 19)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657782550\\_007](https://doi.org/10.30965/9783657782550_007)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

## Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?

Blickt man sich in unserer Gesellschaft um, so wird man schnell sehen, dass es auch Christinnen und Christen gibt, die in ihren Ehen unglücklich sind. Ganz offenbar ist der christliche Glaube kein Patentrezept für eine glückliche Ehe. Trotzdem ist es für die christliche Erlösungsbotschaft zentral, dass die in Jesus Christus den Menschen erreichende Erlösung nicht erst im Jenseits wirksam wird, sondern schon jetzt das Leben der Glaubenden heilsam verwandelt. Das Reich Gottes beginnt eben schon in dem menschlichen Leben Jesu von Nazaret (vgl. Mk 1,15). Und wenn die Kirche die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen will, die in der Begegnung mit Jesus erfahrbar wird, dann kann auch sie Ort der heilsamen Präsenz von Gottes Beziehungswilligkeit sein. Von daher darf auch die Ehe aus christlicher Sicht ein Ort sein, an dem etwas von Gottes Zusagewort an den Menschen sichtbar wird, so dass christliche Eheleute noch einmal aus einer anderen Zuversicht zueinander stehen können, als Menschen, die diese unbedingte Zusage für ihr Leben nicht glauben.

An dieser Stelle lasse ich die Frage ausdrücklich offen, ob nicht auch Muslime oder andere Nichtchristen aus dem Zusagewort Gottes heraus zueinander „Ja“ sagen können. Ich will das entscheidend Christliche hier nicht als das unterscheidend Christliche behaupten.<sup>1</sup> Vielmehr geht es mir darum, verständlich zu machen, warum so eine zentrale Lebensentscheidung wie die zur Ehe noch einmal tiefer verstanden und durch Zuversicht gestärkt werden kann, wenn sie vom Glauben an den Mensch gewordenen Gott getragen wird. Leitend ist für mich dabei die Einsicht Dietrich Bonhoeffers, der sich in einem immer wieder zitierten Plädoyer dafür einsetzt, in den Stärken des Menschen von Gott zu sprechen:

Sollen wir ein paar Unglückliche in ihrer schwachen Stunde überfallen und sie sozusagen religiös vergewaltigen? ... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.<sup>2</sup>

Entsprechend ist von Gott gerade in der Freiheit und Liebe zu sprechen und nicht nur im Scheitern und in der Schuld. Und entsprechend ist auch die Entscheidung zur Ehe und das immer noch so viele Menschen tragende Vertrauen in die Verheißungen partnerschaftlicher Liebe ein guter Ort, um von Gottes erlösender Nähe zu sprechen. Dass diese erlösende Nähe eine Ehe glücklich zu

---

<sup>1</sup> Vgl. JÜRGEN WERBICK, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992.

<sup>2</sup> DIETRICH BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hrsg. v. E. Bethge, Gütersloh <sup>15</sup>1994, 139, 141 (Eintrag vom 30.04.44).

machen oder zu ihrem Glück beizutragen vermag, ist zumindest ein sehr nahe liegender Gedanke, der eine genauere Exploration verdient.

Ich will in meinem Beitrag also zu zeigen versuchen, inwiefern man tatsächlich davon sprechen kann, dass der christliche Glaube eine beglückende Wirklichkeit für Liebende bedeutet, die dazu beitragen kann, dass Ehe gelingt. Dabei will ich in einem ersten Schritt das neuzeitliche Freiheitsdenken als kriterialen Rahmen meiner Überlegungen ins Feld führen (1.). Danach will ich zeigen, wie die christliche Erlösungsbotschaft gerade vom Freiheitsdenken her so verstanden werden kann, dass sie die Haltung der Liebenden in der Ehe in einer beglückenden Weise verändert und selbst im Scheitern noch einmal neue Zuversicht zu geben vermag (2.). Schließlich will ich in einem kürzeren dritten Schritt auf Chancen und Schwierigkeiten einer religionübergreifenden Eheschließung eingehen (3.).

### 1. Die Denkform der Freiheit und das Ausgreifen des Menschen nach letztem Sinn

Will man im Sinne Dietrich Bonhoeffers die christliche Erlösungsbotschaft nicht auf den Schwächen des Menschen aufbauen, sondern ihn da treffen, wo er sich am stärksten fühlt, liegt es nahe, die Soteriologie in Kategorien der Freiheit zu explizieren. Gerade im Blick auf eine moderne Eheologie dürfte dieser Ansatzpunkt besonders fruchtbar sein, weil Ehe ja seit der Romantik immer stärker als Freiheitsakt verstanden wird, in dem die Liebenden in der wechselseitigen Hingabe füreinander frei werden. Ich gehe deswegen im Folgenden von den Analysen des Freiheitsgedankens aus, die der Münsteraner Theologe Thomas Pröpper im Anschluss an Hermann Krings vorgelegt und für die christliche Soteriologie und Anthropologie fruchtbar gemacht hat.<sup>3</sup>

Pröpper geht davon aus, dass die Voraussetzung jeder konkreten Freiheitsthat der ursprüngliche unableitbare Entschluss der Freiheit zu sich selbst ist, der rein formell jedem Freiheitsakt transzendental zugrunde liegt. Dass ich mich ursprünglich zur Freiheit entschließen und meine jeweilige Handlung wollen kann, dass ich also auch anders wollen kann, nennt Pröpper die formell unbedingte Freiheit des Menschen (E 184). Pröpper selbst betont immer wieder, dass er die Existenz eines solchen Vermögens im Menschen nicht beweisen kann. Denn gerade wenn man Freiheit beweisen wollte, wäre sie als „das Bewiesene, in keiner Hinsicht mehr unbedingt, also nicht Freiheit“ (A 508). Man kann Freiheit also nicht beweisen bzw. aus irgendetwas ableiten, wohl aber

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu THOMAS PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München <sup>3</sup>1991, 182-194 (im Folgenden im Fließtext zitiert mit E plus Angabe der jeweiligen Seitenzahl); DERS., Theologische Anthropologie. Erster Teilband, Freiburg-Basel-Wien 2011 (im Folgenden im Fließtext zitiert mit A plus Angabe der jeweiligen Seitenzahl), 488-656.

kann man versuchen, argumentativ auf sie aufmerksam zu machen. Pröpper schlägt hierfür die Methode der transzendentalen Reduktion vor, die zeigen soll, dass Freiheit als *conditio sine qua non* humaner Grundvollzüge zu gelten hat – etwa von „Moralität, Verantwortung, Recht und Gesetz, Kommunikation, Anerkennung, alltäglicher Interaktion usw.“ (A 510).

Es geht also nicht darum, die Existenz der Freiheit zu beweisen, sondern auf sie hinzuweisen und ihre menschliche Gegebenheitsweise zu analysieren. In diesem Kontext kann man dann einsichtig machen, dass Freiheit, wenn sie sein soll, nicht anders gedacht werden kann, als transzendental bzw. formal unbedingt (E 184f.). Denn wenn man nicht davon ausgeht, dass Freiheit in ihrem eigenen, durch nichts von außen determinierten Entschluss gründet, gibt es keine Freiheit – zumindest dann, wenn man Freiheit im neuzeitlichen Sinn als Selbstbestimmung versteht.<sup>4</sup>

Pröpper optiert also für ein Denken, „das sich der Unbedingtheit der Freiheit verpflichtet“ (A 495). Bewusst wird uns diese Freiheit dadurch, dass wir uns in unserer Freiheit zu uns und zu allem, was uns begegnet, verhalten können (vgl. A 501). Doch auch wenn wir in formeller Hinsicht unbegrenzt viele Möglichkeiten haben, uns zu bestimmten Situationen zu verhalten, können wir Freiheit und damit auch den ursprünglichen Entschluss zur Freiheit nur realisieren, indem wir eine bestimmte Handlung vollziehen oder unterlassen. Wenn Freiheit konkret wird, verliert sie also ihre ursprüngliche Unbedingtheit und wird gewissermaßen bedingt; sie kann sich nur vollziehen, indem sie aus der unbegrenzten Möglichkeit ihrer Vollzugsformen eine auswählt, deren Wahl dann notwendig bestimmten Bedingungen unterliegt. Aus dem Ineinander beider Komponenten der Freiheit – der formell unbedingten und unableitbaren Selbst-Ursprünglichkeit der Freiheit bei gleichzeitiger materialer Bedingtheit, also konkret geschichtlicher Realisierung ihrer Wirklichkeit – leitet Pröpper das Grunddilemma menschlicher Freiheit ab (vgl. E 185f.; A 47f.). Es besteht darin, dass der Mensch von der Wesensstruktur seiner Freiheit her eigentlich auf etwas Unbedingtes angelegt ist, diese Unbedingtheit aber nicht realisieren, sondern nur nach ihr ausgreifen kann.

Albert Camus diagnostiziert das menschliche Dasein genau wegen dieser Daseinsstruktur als absurd, weil der Mensch sich nach einer unbedingten Fülle und einem grenzenlosen Verstehen sehnt, dieses aber nie verwirklichen kann.<sup>5</sup> Gerade im Blick auf partnerschaftliche Liebe macht er deutlich, dass es die Erfüllung in der Liebe, die sich Eheleute wünschen, sowieso nicht geben kann, so dass es nur konsequent sei, wenn man wie Don Juan nur nach einer Quantifizierung von Verliebtheitserlebnissen sucht, statt der unerreichbaren wahren Liebe vergeblich hinterherzulaufen.<sup>6</sup> Und in der Tat gibt es viele, die von den

<sup>4</sup> Vgl. zur Verteidigung des hier von Pröpper vorausgesetzten libertarischen Freiheitsbegriffs KLAUS VON STOSCH, Freiheit als theologische Basiskategorie? In: MThZ 58 (2007) 27-42.

<sup>5</sup> Vgl. ALBERT CAMUS, Le mythe des Sisyphe. Essai sur l'absurde, Paris 1942.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 99-107.

Verheißungen der Liebe so sehr enttäuscht und verletzt sind, dass sie sich fragen, ob nicht die letzte Sehnsucht nach wirklichem Verstehen, die viele Liebende bewegt, ins Leere zielt. Kann der Mensch vielleicht gar keine Erfüllung der Träume finden, die ihn immer wieder auf andere Menschen zugehen lassen? Ist sein Ausgreifen nach einer Liebe, die auch in schlechten Tagen wirklich zu tragen vermag, nicht die Jagd nach einer romantischen Illusion – eben weil die formelle Unbedingtheit, die die menschliche Freiheit prägt, sowieso nicht konkret eingeholt werden kann? „Ist der Mensch womöglich eine Fehlkonstruktion? Eine absurde, ruhelos-unerfüllbare Sehnsucht? Ein konstitutioneller Selbstwiderspruch?“ (A 640)

Will der Mensch aus dieser drohenden Absurdität herausfinden, muss er Pröpfer zufolge eine Möglichkeit finden, sich in seiner Freiheit auf etwas zu richten, das Freiheit wirklich erfüllt. Er muss also nach einem Weg suchen, die Unbedingtheit, die Freiheit in ihrer transzendentalen Struktur ausmacht, tatsächlich zum Gehalt von Freiheit zu machen. Da nur Freiheit selbst unbedingt ist, kann also nur sie selbst ein adäquater Gehalt von Freiheit sein. Oder in den Worten von Thomas Pröpfer: „Maßstab für den gesuchten, ihr angemessenen Inhalt (der Freiheit kann; Vf.) nur wieder sie *selbst* sein.“ (A 640) Wie kann ich aber Freiheit zum Gehalt meiner Freiheit machen bzw. wo begegnet meiner Freiheit Freiheit? Nur in der Freiheit des Anderen, so dass gilt: Um dem eigenen Wesen gerecht zu werden, muss Freiheit die Freiheit des Anderen zum Gehalt der eigenen Freiheit machen, da nur in der Unbedingtheit der Freiheit des Anderen ein Gehalt gegeben ist, der der eigenen Würde von Freiheit entspricht.

Aber wie kann ich mich in meinem Handeln auf die Freiheit des Anderen beziehen und diese affirmieren, wo doch jede Form der Konkretisierung der Anerkennung auch eine Festlegung des Anderen bedeutet und dadurch gerade die Unbedingtheit seiner Freiheit zerstört? Wie kann ich immer wieder die Bilder zerstören, die ich mir von dem Anderen mache und die ihn verendlichen, ohne aufzuhören, ihn an mich herankommen und konkret werden zu lassen? Ist nicht die Suche nach der Anerkennung der Freiheit des Anderen in seiner formellen Unbedingtheit nichts anderes als das vergebliche Streben der Freiheit nach dem Unerreichbaren, das sie gerade in ihrer Unerfüllbarkeit absurd macht?<sup>7</sup>

Pröpfer beharrt an dieser Stelle darauf, dass die Unbedingtheit der Freiheit des Anderen nur auf transzendentaler Ebene zu unterstellen und anzuerkennen sei. Realität könne diese auf das Unbedingte zielende Anerkennung also nur durch einen symbolischen Akt werden und damit auf bedingte Weise. Allerdings wäre diese symbolische Darstellung der Anerkennung von Freiheit als realsymbolische Darstellung zu denken, in der also in der bedingten Gestalt

---

<sup>7</sup> In den folgenden Abschnitten übernehme ich einige Formulierungen aus meinem Aufsatz KLAUS VON STOSCH, Über Erlösung reden. In: rhs 52 (2009) 80-87.

das angezielte Unbedingte bereits aufscheint.<sup>8</sup> In diesem Akt gelte es mit der eigenen bedingten Freiheit die bedingte Freiheit des Anderen zu würdigen, anzuerkennen und zu bejahen und ihr in dieser Anerkennung zweierlei symbolisch deutlich zu machen. Einerseits, dass ich sie in ihrer Selbst-Ursprünglichkeit und dem damit verbundenen Anderskönnen respektiere und sie also nie auf bestimmte Formen der Selbstverwirklichung festlege, sondern ihr immer noch einmal mehr und anderes zutraue, als das, was sie ist. Es geht also einerseits darum, bedingungslos versöhnungsbereit, den Anderen nie auf seine Schuld und sein Sosein festzulegen. Andererseits darf diese Bereitschaft zum ständigen Ikonoklasmus der Bilder des Anderen nicht dazu führen, ihn nicht mehr wahrzunehmen, wie er oder sie ist. Die Anerkennung muss erst einmal würdigen und annehmen, wie die Andere ihre Freiheit realisiert. Es geht also um eine Form von Anerkennung, die das Unbedingte in der Freiheit der Anderen in ihrer bedingten Gestalt auf bedingte Weise anerkennt und sich doch auf das Unbedingte in ihr richtet.

Dieser Versuch ist aporetisch, wenn er nicht auf eine Freiheit verweisen kann, die tatsächlich auch in konkreter, geschichtlicher Weise im Bedingten unbedingt Ja sagen kann. Eben die Idee einer solchen Freiheit sieht Pröpfer in der Idee einer Menschwerdung Gottes gegeben. Denn nur Gott sei unbedingte Freiheit, die auf unbedingte Weise einen unbedingten Gehalt anerkennen könne. Und so könne nur Gott die Wirklichkeit sein, die im Bedingten, die Inanspruchnahme unbedingter Anerkennung anderer Freiheit sinnvoll erscheinen lasse.

Dabei ist erst einmal vorausgesetzt, dass Gott als vollkommene Freiheit gedacht werden kann, also als eine Freiheit, die unbedingte Anerkennung zu geben und in unbedingter Weise auszudrücken vermag. Ihre Allmacht bestünde darin, dass sie diese ihre Freiheit auch im Bedingten zuzusprechen vermag. Der christliche Inkarnationsglaube wäre dann also so zu explizieren, dass in ihm eben diese Zusage unbedingter Liebe in endlicher Gestalt Wirklichkeit werde.

Allerdings folgt aus der Analyse menschlicher Freiheit natürlich nicht, dass es diese vollkommene Freiheit Gottes tatsächlich gibt und dass das Ausgreifen menschlicher Freiheit nach letztem Sinn auf eine Antwort trifft. Im Gegenteil: „Der transzendente Charakter der Idee Gottes als vollkommener Freiheit verbietet es jedenfalls, schon aus ihr auf Gottes für die Menschen entschiedene Liebe oder auch nur auf seine Wirklichkeit zu schließen.“ (A 647) Es geht also Pröpfer erst einmal nur darum, eine begriffliche Möglichkeit zu schaffen, wie Gott und die Unbedingtheit seiner Zuwendung zum Menschen zu denken sind. Ob Gott dann tatsächlich in dieser Weise dem menschlichen Ausgreifen nach Sinn und Liebe entgegenkommt oder ob der Mensch nur eine nutzlose Leidenschaft ist, kann nicht mit Mitteln der philosophischen Analyse der Freiheit be-

---

<sup>8</sup> Vgl. KLAUS VON STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn u.a. 2009, 260.

stimmt werden. Wohl aber kann der Begriff eines letztgültigen Sinns mit der autonom philosophischen Vernunft gebildet werden, dessen Erfüllung dann glaubend bezeugt wird (A 650). Dieser Begriff bestünde in der Wirklichkeit einer vollkommenen Freiheit in mitmenschlicher Gestalt, die die unbedingte Anerkennung zu verbürgen vermag, auf die alle menschliche Sehnsucht abzielt.

## 2. Konsequenzen einer Soteriologie in Freiheitskategorien für eine Theologie der Ehe

Mit allem bisher Gesagten haben wir eine Rahmentheorie gewonnen, die es uns erlaubt, die christliche Erlösungsbotschaft im Rahmen des Freiheitsdenkens zu entfalten und zugleich auf eine Theologie der Ehe anzuwenden. Wichtig ist es dabei, von der soeben explizierten Freiheitsanalyse auszugehen und zu zeigen, inwiefern die christliche Botschaft als Antwort auf das Dilemma menschlicher Freiheit gedeutet werden kann.

Nach christlichem Zeugnis ist in Jesus Christus die unbedingte Liebe Gottes vollmächtig in der Geschichte Wirklichkeit geworden. Gott offenbart sich demnach in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu in mitmenschlicher Weise als bedingungslose Liebe (E 197). Präpper wörtlich:

In Jesu Tod und Auferweckung wird also bewährt und als endgültig sichtbar, was schon mit Jesu Verkündigung begann: Gottes Selbstoffenbarung als unbedingte Liebe zum Menschen. Und *diese Offenbarung ist unsere Erlösung* – vorausgesetzt nur, dass man Offenbarung als das Freiheitsgeschehen begreift, in dem Gottes Selbstbestimmung für den Menschen durch die ihr entsprechende Freiheit Jesu Wirklichkeit für uns wird. (E 59)

In der Gegenwart kann diese Erlösung allein im darstellenden Tun des Menschen sichtbar werden. Denn Liebe ist nur Wirklichkeit, wenn sie geschieht, d.h. nur durch Menschen kann die Liebe Gottes bei uns ankommen und bleiben (E 210). Diese Realisierungsversuche bleiben natürlich immer symbolische Inanspruchnahme dessen, was in Jesus Christus endgültig zum Durchbruch gekommen ist, das zugleich aber noch in eschatologisch gespannter Hoffnung und Erwartung ersehnt wird: der unbedingten und geschichtlich allumfassenden Selbstzuwendung Gottes (E 215ff.).

In die Gebrochenheit unserer Freiheit hinein ist uns also das unbedingte „Ja“ der Liebe Gottes zugesprochen. Zugleich sind wir ermächtigt, das unbedingte „Ja“ Gottes füreinander symbolisch in Anspruch zu nehmen, weil nur so Gottes unbedingte für den Menschen entschiedene Liebe heute noch erfahrbare Wirklichkeit werden kann. Die Gegenwart der Erlösung geschieht also im darstellenden Tun des Menschen. Damit ist auch ein erster Sinn von ehelicher Liebe deutlich: Sie ist ein solches darstellendes Tun der konkret beim Menschen ankommenden Liebe Gottes.

*a) Ehe als Zeichen der Unbedingtheit der Liebe Gottes*

Wenn in Jesus Christus die allen Menschen geltende Liebe Gottes offenbar geworden ist, darf ich auch für meine Partnerin glauben, dass sie unbedingt von Gott geliebt ist. Wenn ich mir zugleich klar mache, dass die Unbedingtheit der göttlichen Zuwendung nur in der bedingungslosen mitmenschlichen Zuwendung erfahrbar werden kann, darf ich diese Liebe Gottes für meine Partnerin in Anspruch nehmen, ohne sie selber garantieren zu können. Ich darf vertrauen, dass ich mich ihr auch ohne Vor- und Nachbedingungen hingeben darf, weil mich in allen Unwägbarkeiten Gottes Treue tragen wird und ja nur in diesem bedingungslosen Vertrauen das Ausgreifen nach dem göttlichen Grund aller Liebe erfahrbar werden kann.

Dieser christliche Blick auf die Ehe hat zunächst einmal etwas sehr Entlastendes. Nicht ich und meine Liebe sind der Fels, auf den die Ehe gebaut ist, sondern Gottes Zusage zum Menschen. Die christliche Eheschließung ist so – wie Rupert Scheule es völlig zu Recht ausdrückt – „ein erfrischend klares Statement gegen die Übersteigerungen und Zumutungen romantischer Liebe“<sup>9</sup>. Sie ist erfreulich realistisch und entlastet mich von der Überforderung aus eigener Kraft unbedingt zu lieben. Aus menschlich, allzu menschlicher Sicht kann ich allenfalls momenthaft die unbedingte Liebe im zwischenmenschlichen Bereich aufblitzen sehen. Als rein menschliche Wirklichkeit ist ihre Unbedingtheit nur eine Illusion, der ich mich momenthaft hingeben, auf die ich mich aber nicht ein für alle Mal verlassen kann. Und doch wünsche ich mir nichts mehr, als dass diese Wirklichkeit tatsächlich im Leben und Sterben zu tragen vermag und die Geliebte im Tod zu retten vermag.

Der christliche Glaube sagt mir in diese Sehnsucht hinein zu, dass unbedingte, im Tod noch einmal rettende Liebe für meine Geliebte von Gott her bleibend verbürgt ist. Und ich darf mit meiner Liebe in diese Liebe einstimmen, so dass wir uns in unserer Liebe tragen lassen, von dem, der die Liebe ist und der ihr dauernde Geltung verheißt. Statt bereits vor der Eheschließung in einem Ehevertrag zu regeln und zu bedenken, wie man mit dem Scheitern der Ehe umgeht – wie es aus rein menschlich, allzu menschlicher Sicht alternativlos notwendig wäre –, darf ich rückhaltlos auf das Gelingen der wechselseitigen Zuwendung vertrauen, weil ich weiß, dass sie in einer bleibend geglückten Zuwendung gründet, die ich nicht herstellen, sondern nur darstellen muss. Gerade die dabei zutage tretende Rückhaltlosigkeit ist in aller ihrer scheinbaren Naivität Zeichen der Unbedingtheit der Liebe Gottes. Gerade die Restlosigkeit des Einsatzes der eigenen Existenz in der Partnerschaft macht sie zum Zeichen von Gottes rückhaltlosem Beziehungswillen.

Ehe wird so zu einem Grundvollzug dessen, was Kirche ausmacht. Denn die Eheleute sagen sich wechselseitig: „Du bist unbedingt von Gott geliebt,

---

<sup>9</sup> RUPERT SCHEULE, Sakrament der Schwierigkeiten. Schlaglichter auf den aktuellen Ehediskurs in der katholischen Theologie. In: *Una Sancta* 69 (2014) 207-220, hier 218.

und ich vertraue Gott, dass ich Dir das zeigen darf und zeigen kann!“ Christliche Eheleute sind tatsächlich so verwegen zu glauben, dass in ihrer Liebe und Treue etwas vom Einsatz Gottes für den Menschen deutlich werden kann. Sie sind damit Abbild der Kirche, die ja auch nichts anderes sein soll als eine Gemeinschaft von Menschen, die in ihrer wechselseitigen Liebe die Zusage Gottes zur Welt verkörpern wollen.

Dabei ist zu bedenken, dass die Eheschließung nicht nur besagt, dass ich mich meiner Partnerin hingebende und ihr eine Liebe erfahrbar machen will, die auch im Tod noch einmal zu tragen vermag. Vielmehr enthält sie auch eine umgekehrte Bewegungsrichtung. In ihr sage ich meiner Partnerin: „Du zeigst mir durch Dein Lieben die Liebe Gottes!“ Sie ist also auch ein Bekenntnis dazu, dass mir die geliebte Person mehr zu geben hat als sich selbst. Gerade wenn sie sich mir ganz gibt, gibt sie mir eben auch das Geben selbst. Gerade in der letzten Hingabe an die Liebe wird eben die Liebe selbst erfahrbar. Liebe als die wechselseitig frei gewählte Hingabe aneinander, ist genau die realsymbolische Erfüllung von Freiheit, in der sich Freiheit zum Gehalt der Freiheit macht. Denn Liebe ist nur sie selbst, wenn sie aus Freiheit erfolgt und sie tatsächlich die ursprüngliche Selbstsetzung der Freiheit an das geliebte Du heran trägt.

Gerade wegen ihrer ekstatischen Unbedingtheitsstruktur kann eheliche Liebe nicht bei einer Zweisamkeit stehen bleiben, sondern will sich noch einmal für mehr öffnen. Sie ist gewissermaßen eine Sendung zur Welt und auch eine Wahrnehmungsschule für die Welt. Gerade Verliebte können bezeugen, wie das Gefühl der Liebe dazu führt, dass die Welt insgesamt liebenswert wird. Ist es bei einer solchen Verliebtheit allerdings oft mehr eine rosarote Verfärbung der Welt, die sich einzustellen droht und die die Welt gerade nicht in ihrer Eigenheit wahrzunehmen vermag, geht es bei der ehelichen Liebe darum, dass ich tatsächlich lerne, neue Aspekte der Welt wahrzunehmen und wertzuschätzen. Das hat damit zu tun, dass meine Partnerin die Welt anders sieht als ich, und ich durch die Liebe zu ihr auch die Art zu lieben lerne, wie sie die Welt sieht. Ich werde mir diese Weltsicht in der Regel zwar nicht zu eigen machen, aber sie wird dennoch zu einer Sicht, die mich bereichert und deren Recht ich zu würdigen vermag.

Wenn meine Partnerin beispielsweise das Hobby hat, Schuhe zu kaufen oder Handtaschen zu betrachten, bedeutet das nicht, dass ich selber damit beginne, mein Schuharsenal zu erweitern oder Schaufenster anzusehen. Aber es kann bedeuten, dass ich in meiner Liebe zu ihr auch ihr Verhältnis zu Schuhen und Taschen liebe und dadurch selbst eine neue Wertschätzung für Taschen und Schuhe habe, ohne dass ich diese für mich haben will. Oder wenn meine Partnerin eine Leidenschaft für das Klettern hat, bedeutet das nicht, dass ich selber in einen Kletterverein gehen muss. Aber ich werde nicht mehr gleichgültig sein können, wenn ich eine Kletterhalle sehe, oder ich werde einen Berg neu und anders zu sehen lernen. Gerade eine lange Partnerschaft kann so zu einer echten Wahrnehmungsschule werden und mir helfen, mehr zu sehen als

es mir alleine möglich wäre. Ja, sie kann mir helfen, Dinge mit den Augen der Liebe zu betrachten, die mir eigentlich fremd sind, so dass diese Art der Liebe tatsächlich etwas von dem liebenden Blick auf die Welt zu schenken vermag, mit dem Gott auf sie sieht.

Die Öffnung für die Welt wird in der ehelichen Liebe dann besonders leicht, wenn man Kinder bekommt und wenn man in dem gemeinsamen Lieben der Kinder erfährt, wie sehr die Öffnung der Liebe auf ein Drittes diese bereichert und dynamisiert. Natürlich ist eine solche Dynamisierung immer auch eine Gefahr, weil sie Menschen dazu bringen kann, sich fremd zu werden oder sich selbst zu vergessen. In der Tat sind Kinder ja so fordernd, dass die Herausforderung durch sie aus der Bereicherung der ehelichen Liebe eine Reduktion der Liebe auf Kindererziehung machen kann. Aber wenn Eltern aufeinander achten und sich daran erfreuen, wie sie sich wechselseitig immer mehr zu geben haben, weil sie immer reicher durch ihre Kinder werden, dann kann die Öffnung auf Kinder gerade die Bedingungslosigkeit der wechselseitigen Hingabe, um die es in der Ehe geht, bereichern – so sehr, dass es ganz schwer ist, unglücklich zu sein, wenn man sich nur vor Augen hält, welche großartige Frucht der Liebe Kinder zu sein vermögen.

Aber natürlich kann die Öffnung zur Welt in der ehelichen Liebe auch in vielen anderen Weisen Ausdruck finden – etwa in einem gemeinsamen sozialen Projekt oder in der Hinwendung zur je neuen Familie. Wichtig ist nur, dass die Unbedingtheit der Hingabe, um die es in der ehelichen Liebe geht, dazu führt, dass ich nicht nur die mir zugewandte Freiheit meiner Partnerin liebe, sondern auch ihre mir nicht zugewandten Freiheitsverhältnisse, so dass sich die Öffnung auf die Welt gewissermaßen notgedrungen aus dem radikalen Ernst der Liebe ergibt. Gerade die Bejahung ihrer Freiheitsverhältnisse bedeutet die Anerkennung ihrer Freiheitsmöglichkeiten und damit der formellen Unbedingtheit ihrer Freiheit. Eheliche Liebe bedeutet also auch einzuwilligen, dass meine Partnerin Beziehungen lebt, die ich nicht in der Hand habe und in keiner Weise kontrollieren kann. Nur so kann sie symbolischer Ausdruck der Unbedingtheit und Allumfassendheit der Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit Gottes sein.

### *b) Ehe als Ermutigung zu Vergebung, Neuanfang und Freisetzung*

Doch Ehe will nicht nur die Unbedingtheit der Liebe Gottes zum Ausdruck bringen, sondern auch Mut machen angesichts von Erfahrungen des Scheiterns und Versagens. Denn natürlich wissen auch Christinnen und Christen, dass ihre Liebe zerbrechen kann, und auch wenn ich noch so sehr die Unbedingtheit der Liebe Gottes für meine Partnerin in Anspruch nehmen will, so bleibe doch ich es, der dieses Ansinnen hat. Und ich erlebe mich oft als Mensch, der nicht tut, was er will (vgl. Röm 7,14f.). Die menschliche Darstellung der unbedingten Liebe Gottes bleibt fehlbar und ambivalent, so dass es auch in noch so in-

niger ehelicher Liebe zwangsläufig zu wechselseitigen Verletzungen kommt, zu Missverständnissen und zu Schuld.

Gerade wenn Menschen sich einander rückhaltlos öffnen, machen sie sich extrem verletzlich und bereits Kleinigkeiten können sehr wehtun. Gerade wenn Menschen viel Zeit miteinander verbringen und sehr aufmerksam füreinander sind, kann die Lust aufeinander erschaffen und Gewohnheit die Liebe ersticken. Gerade wenn Menschen besonders viel zeigen wollen, können sie sich wechselseitig überfordern und scheitern. Von daher ist es eine sehr wichtige Frage, wie christliche Eheleute damit umgehen, wenn sie aneinander schuldig werden oder sich wechselseitig entfremden. Ist es nicht vielleicht die sicherste Zerstörung des Glücks der Liebe, diese sichern zu wollen und sie in die Form einer Institution zu bringen?

An dieser Stelle scheint mir alles darauf anzukommen, dass es nicht die Menschen sind, die sich durch die Institution der Ehe Sicherheit geben wollen, sondern dass Gott sich in seiner Treue und Menschenfreundlichkeit den Menschen gerade in ihren Ängsten und Unsicherheiten als tragender Grund anbietet. Als unbedingte Liebe vergibt Gott bedingungslos jede Schuld und spricht sein „Ja“ gerade in die Ambivalenz der Freiheit des Menschen hinein. Thomas Pröpper spricht hier gerne im Anschluss an Gotthard Fuchs vom kategorischen Indikativ der Zusage Gottes (E 202). „In Jesus Christus vermag der Sünder ... mit Gott gegen sich selbst zu stehen, weil Gott sich schon zu ihm gestellt hat.“ (E 203) Damit wird zugleich deutlich, dass es hier nicht um eine billige Vergebung geht, die das Geschehene einfach ungeschehen machen oder nicht ernst nehmen will. Vielmehr geht es darum, die Punkte, in der ich meine Partnerin verletzt habe, mit der Hilfe von Jesus Christus noch einmal mit ihren Augen sehen zu können. Gerade weil ich weiß, dass Gott mich wegen meiner Schwäche und Schuld nicht aufgibt, kann ich sie ehrlich betrachten und immer wieder nach Neuanfängen suchen.

Natürlich ist die Suche nach einem solchen Neuanfang immer ein Wagnis, dessen Erfolg ich nicht garantieren und auch nicht aus eigener Machtvollkommenheit aus mir hervorbringen kann. Die Bitte um und die Annahme von Vergebung ist immer auch ein Wunder, weil sie mir eine Form von Öffnung meiner Freiheit ermöglicht, die ich weder machen noch erwarten kann.

Und doch kann ich erkennen, dass Vergebung und Versöhnung frei machen. Sie sind Ausdruck einer Öffnung meiner Freiheit für die formelle Unbedingtheit der Freiheit der Anderen, weil ich meine Partnerin eben nicht auf ihre Schuld reduziere, sondern ihr neue Freiheitsmöglichkeiten eröffne. Es kommt also darauf an, sich wechselseitig immer noch einmal aufregend größer und anders zu sehen, als es mir im Alltag bewusst ist. Es kommt darauf an, sich nicht auf die Punkte zu reduzieren, in denen wir uns wehtun. Und es kommt darauf an, wahrzunehmen, dass in Christus die Macht der Schuld gebrochen ist, „weil Vergebung für jeden verbürgt ist, der sie nur anerkennen will“ (E 207). So wie die Not der Gott-Ferne in die Beziehung Jesu zu seinem Vater aufgehoben ist, kann auch die Not in der Beziehung von Eheleuten sich

so verwandeln lassen, dass sie neu in eine wechselseitige Bejahung führt, in der ich Gottes „Ja“ in der Bejahung des Anderen in Anspruch nehme. Auf diese Weise verspreche ich symbolisch eine Wirklichkeit, die ich nicht herstellen kann, die vom Unbedingten selbst her aber als letzte, auch den Tod noch einmal überwindende Wirklichkeit für meine Partnerin verbürgt ist. Ich brauche meine Partnerin also nicht auf die Erlebnisse festzulegen, in denen sie mich verletzt hat, sondern darf immer neu entdecken, wie sie mir etwas von der Liebe Gottes zu zeigen vermag.

*c) Ehe in der Spannung zwischen Ikonoklasmus und Verbildlichung sowie Sehnsucht und Fülle*

Die die eheliche Liebe prägende unbedingte Vergebungsbereitschaft korrespondiert mit der Bereitschaft, immer neu die Bilder zu zerstören, die ich mir von meiner Partnerin gemacht habe. Meine Partnerin ist eben mehr als die Bilder, die ich von ihr habe. Sie ist anders, als ich in meiner Verletztheit denke, wenn sie mir wehgetan hat. Aber sie ist auch noch einmal größer und kleiner, als ich es in meiner Liebe wahrzunehmen bereit bin, wenn ich gerade mit Begeisterung für sie erfüllt bin. Von daher ist Liebe immer von einem Ikonoklasmus erfüllt, der unerlässlich ist, wenn Liebe tatsächlich Verpflichtung auf die formelle Unbedingtheit der Freiheit einer anderen Person ist.

Zugleich kann Liebe aber auch nicht aufhören, sich Bilder von dem geliebten Du zu machen. Es ist wichtig, diese Bilder ernst zu nehmen und sie immer wieder auf die Wirklichkeit der Geliebten zu beziehen. Natürlich muss ich bereit sein, meine Bilder von der Wirklichkeit zerstören zu lassen. Aber ich muss auch aufpassen, dass ich wirklich die andere Person vor Augen behalte und immer neu entdecke, wieso sie liebenswert ist. Diese Liebenswürdigkeit in wirkmächtigen Symbolen und Bildern zum Ausdruck bringen zu können, ist eine wichtige Frucht der Liebe und auch eine wirksame Folge von Versöhnung.

Von daher steht die eheliche Liebe wie jede Form von Liebe vor der Herausforderung, einerseits immer eine Form von Sehnsucht zu kultivieren, die weiß, dass sie das geliebte Du nie ganz hat, und immer noch mehr zu entdecken vermag als sie derzeit sehen kann. Die andere Person bleibt immer ein Geheimnis und es hieße, die Liebe für immer zu zerstören, wenn ich meinte, dieses Geheimnis ergründet zu haben oder es besitzen zu können. In jeder Liebe bleibt also ein Moment unerfüllter Sehnsucht, das sie am Leben hält und das gerade in der erotischen Liebe dazu führt, den Anderen immer weiter zu begehren. Die Kultivierung dieser Sehnsucht kann Mut machen, erfinderisch zu sein in der Liebe. Ich darf immer neu Symbole für sie finden und die Liebe zu meiner Partnerin in immer neuen Weisen zeigen und sie in der Liebe immer neu entdecken. Dieses Entdecken kann sich genauso in einer fantasievollen

Sexualität zeigen wie in Momenten stillen Zusammenseins oder in der Gestaltung des gemeinsamen Lebensraums. Denn Liebe ist nur Wirklichkeit, wenn sie geschieht, und so braucht auch eheliche Liebe immer wieder neue Durchbrüche, die von einer ständigen Sehnsucht nach mehr genährt wird.

Wichtig ist es allerdings, durch diese Sehnsucht nicht blind zu werden für die Fülle der Liebe, die uns schon geschenkt ist. Das Reich Gottes, das auch in der Liebe erfahrbar wird, ist auf dieser Welt eben immer in einer eschatologischen Spannung gegeben, die einerseits noch Ausstehendes ersehnt, sich aber andererseits auch des schon Geschehenen, endgültigen Durchbruchs der Selbstzuwendung Gottes erfreut. Ich brauche von meiner Partnerin also nicht alles zu verlangen und darf realistisch sehen, dass sie mir nicht alle Sehnsüchte, die mich treiben, zu erfüllen vermag. Ich weiß, dass es auch Liebe außerhalb von der Beziehung zu ihr gibt. Aber zugleich sollte meine Sehnsucht immer auch kultiviert werden als eine Sehnsucht nach ihr, die erfreut wahrzunehmen bereit ist, was ich durch sie bereits an Gutem erfahren habe.

#### *d) Ehe als Einübung in eine Haltung der Verletzlichkeit*

Ein letzter Aspekt christlicher Soteriologie scheint mir noch für eine Theologie der Ehe wichtig zu sein. Hierbei handelt es sich um einen Punkt, dem Pröpper in seiner Entfaltung der Soteriologie nicht so viel Raum gibt. Mir geht es hier um das bleibende Recht einer Soteriologie des stellvertretenden Sühneleidens Jesu Christi.<sup>10</sup>

Harald Schöndorf fasst den hier zentralen Gedanken so:

Gott setzt sich den Wirkungen der Sünde aus, um vergeben zu können. Gott tat alles, ja ‚er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben‘ (Röm 8,32), um uns auf eine wirksame und glaubwürdige Weise vergeben zu können.<sup>11</sup>

Eben dadurch, dass Gott sich in einem Menschen ansprechbar macht und sich den Sünden der Menschen aussetzt und unter ihnen auch körperlich leidet, wird Gottes Vergebung zu einer Vergebung mit der Autorität eines ‚Menschen, der voll und ganz von den Folgen des Bösen betroffen wird‘<sup>12</sup> und der dadurch mit der Autorität des Leidenden für Versöhnung werben kann.

Wichtig ist es an dieser Stelle, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus nicht exklusiv, sondern inklusiv zu deuten. Denn Gott wird ja nicht nur in Jesus von Nazaret Mensch, sondern durch, mit und in ihm weiß ich, dass – mit

<sup>10</sup> Vgl. hierzu meine etwas ausführlicheren Überlegungen in Kapitel 4 meines oben zitierten Aufsatzes K. v. STOSCH, Über Erlösung reden. Aus diesem Kapitel übernehme ich im Folgenden einige Formulierungen.

<sup>11</sup> HARALD SCHÖNDORF, Warum musste Jesus leiden? In: Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) 440-467, hier 462.

<sup>12</sup> Ebd., 455.

Karl Rahner gesprochen – in jedem Menschen die Selbstmitteilung Gottes da ist<sup>13</sup>, so dass also tatsächlich die Auswirkung jeder Peinigung Gott selbst betrifft.

In Jesus von Nazaret wird also erkennbar, wie Gott auf die Sünde der Welt reagiert. Das Kreuz ist das sichtbare Zeichen dafür, wie Gott sich an allen Enden dieser Erde vom Leiden der Menschen betroffen lässt und es von innen zu verwandeln versucht, wo eine äußere Heilung nicht gelingen kann. Das Leiden und Sterben Jesu kann in diesem Blickwinkel offenbar machen, dass Gott tatsächlich in jedem Leiden mitleidet – eben weil hier der Logos in ganz anderer Selbstoffenbarung intention präsent ist als in seinen Gestaltwerdungen in uns. Der Blick auf das Kreuz kann uns von daher helfen, die Vergebung mitzuvollziehen, die von Gott her durch sein Handeln in Logos und Geist für alle verbürgt ist. Gerade die Körperlichkeit des Schmerzes des Gekreuzigten zeigt uns die bedingungslose Leidens- und Liebesbereitschaft Gottes und kann uns so in erlösender Weise dazu befähigen, selbst in seine versöhnende Liebe einzustimmen.

Soll die eheliche Liebe auch Ausdruck dieser Versöhnungsbereitschaft sein, ermutigt sie dazu, die Verletzlichkeit Gottes auch im Umgang mit meiner Partnerin zu bezeugen. Ich darf mich von den Katastrophen in ihrem Leben wirklich affizieren und bewegen lassen. Ich darf sie aber auch so an mich heranlassen, dass sie mir wirklich wehtun kann und auch wehtut.<sup>14</sup> Nichts kann so wehtun, wie der Schmerz, den meine Partnerin mir zufügt, wenn sie mich genau und bewusst an der Stelle trifft, die mich am meisten verletzt. An dieser Stelle nicht zu verhärten und sich nicht innerlich von ihr abzuwenden, sondern vergebungsbereit und verletzlich zu bleiben, ist fast unmöglich. Da wo es gelingt, weil die Eheleute sich nach solchen Verletzungen weiter lieben und einander neu zu vertrauen lernen, wird sie zum Zeichen der bedingungslosen Liebe und Treue Gottes, die sich eben immer wieder in ihrem Schmerz dem Menschen zeigt, um ihn zur Umkehr einzuladen. Gerade die Größe und der Überschwang der Liebe, der Liebende dazu bringt, heiraten zu wollen, kann ihnen helfen, die Ehe auch als Ort zu entdecken, an dem eine Haltung der Empathie und der Verletzlichkeit eingeübt wird.

Natürlich kann ein solches Plädoyer auch ideologisch missbraucht werden und ist oft missbraucht worden – gerade Frauen gegenüber, deren Leiden an ihren Ehemännern so als Kreuzesnachfolge verbrämt wurde. Auch eine christliche Ehe kann scheitern, und es kann ein Grad an Verwundung in der Ehe eintreten, der es Menschen unmöglich macht, noch zueinander zu halten. Es kann Grade der Verwundung geben, die es mir unmöglich machen, weiter ver-

<sup>13</sup> Vgl. KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien <sup>5</sup>1984, 134.

<sup>14</sup> Ann-Christin Baumann verdanke ich den berechtigten Hinweis, dass ich gerade in dieser Verletzlichkeit besonders offen dafür bin, mich wahrhaft von meiner Geliebten berühren zu lassen. Erst so nehme ich sie in ihrer Andersheit ernst und gebe ihr die Möglichkeit mich zu verändern.

letzlich zu bleiben. Vor allem aber kann Ehe nur dann wirkmächtiges Zeugnis der göttlichen Liebe sein, wenn beide Seiten dies wollen und sich entsprechend verhalten. Mit einem Monster kann auch eine Heilige keine christliche Ehe führen. Denn erotische Liebe ist nur Wirklichkeit, wenn die in ihr angestrebte Hingabe von beiden Seiten vollzogen wird. Von daher ist es wichtig, auch das Scheitern von Ehen in einer christlichen Eheologie zu reflektieren.

### *e) Ehe und die Erfahrung menschlichen Versagens*

Auch wenn die Ehe das Ziel in sich trägt, zeichenhaft die Wirklichkeit einer erlösten Welt zu vergegenwärtigen und von daher auf nicht endende Dauer angelegt ist, gibt es die Erfahrung von Ehen, die scheitern und deren Fortführung alles andere als Zeichen einer erlösten Welt wäre. Im Gegenteil kann es auch eine Erlösungserfahrung sein, endlich voneinander lassen zu können. Selbst wenn zumindest aus katholischer Sicht das Scheitern einer Ehe immer auch mit menschlichem Versagen zu tun hat, ändert das nichts daran, dass es dieses Scheitern in der Ehe auch unter Christen gibt. Eben wegen dieser Möglichkeit des Scheiterns ist die Ehe ja ein Wagnis des Vertrauens, das gerade in seiner Zerbrechlichkeit Zeugnis der Verletzlichkeit der Liebe Gottes sein kann.

Gerade die katholische Kirche tut sich an dieser Stelle schwer damit, mit dem Scheitern von Menschen in der Ehe umzugehen. Insbesondere fällt es ihr schwer, Wege zu finden, um Menschen, die nach dem Scheitern ihrer ersten Ehe neue Hoffnung schöpfen und noch einmal das Wagnis einer Eheschließung eingehen wollen, in diesem Neuanfang zu begleiten. Diese Schwierigkeit hängt damit zusammen, dass die Ehe aus katholischer Sicht ein Sakrament ist und von daher nicht einfach wiederholbar ist.<sup>15</sup> Die hinter dieser Überzeugung stehende Lehre von der Unauslöschlichkeit des Sakraments wird man im katholischen Kontext nicht aufgeben können und auch nicht aufgeben wollen, weil ihre Preisgabe ja gerade das Vertrauen in die Ehe erschüttern würde, das durch Sakramentspendung eröffnet werden soll.

Nimmt man also mit der großen Mehrheit der katholischen Theologie an, dass man ein Sakrament wie das der Ehe nur einmal gültig empfangen kann, bleibt nur die (gegenwärtig einzig als Ausweg gangbare) Möglichkeit, die geschiedene Ehe zu annullieren. Jüngst haben Heidi und Thomas Ruster noch eine andere Möglichkeit ins Gespräch gebracht, der auch bis zu einem bestimmten Punkt auch Markus Knapp in diesem Band folgt. Diesem Vorschlag zufolge wird auf die Annullierung der ersten Ehe verzichtet und es wird die Möglichkeit einer zweiten Eheschließung ohne sakramentale Wirkung ins Au-

---

<sup>15</sup> Vgl. hierzu ausführlicher den Beitrag von Thomas Knieps-Port Le Roi in diesem Band.

ge gefasst.<sup>16</sup> Eine solche, offen von der Kirche gebilligte nichtsakramentale Eheschließung scheint mir allerdings noch mehr Probleme aufzuwerfen als die bisherige Annullierungspraxis. Denn der Pfiff des katholischen Eheverständnisses scheint mir darin zu bestehen, dass christliche Eheleute sich nur im Vertrauen auf den Segen Gottes lebenslange Treue und Liebe versprechen können. Die Ehe kann nur dann Zeichen der Unverbrüchlichkeit der Liebeszusage Gottes zur Welt werden, wenn Eheleute bereit sind, sich ihm vertrauend hinzugeben, so dass aus dieser Offenheit für Gott und seine Begleitung die Kraft entsteht, in der Ehe liebend verbunden zu bleiben – in guten wie in schlechten Tagen.

Sollte dieses Wagnis misslingen, sehe ich nicht, wie ich den Bund der zwei Personen überhaupt als Heilszeichen der unverbrüchlichen Liebe Gottes sehen kann. Im Gegenteil ist es ja durch die Ehescheidung eindeutig dokumentiert, dass diese Ehe eben kein bleibendes Heilszeichen war und also auch keine sakramentale Gültigkeit hatte.<sup>17</sup> Statt die Ungültigkeit der Ehe in einem Gerichtsverfahren festzustellen, scheint es mir deshalb völlig ausreichend zu sein, wenn die betroffenen Eheleute – nach einer Zeit der Einkehr<sup>18</sup> – vor einem Pfarrer erklären, dass sie ihre Ehe nicht für sakramental gültig halten. Die Eheleute müssten also nach reiflicher Überlegung mit ihrem eigenen Gewissen

---

<sup>16</sup> Vgl. HEIDI RUSTER/THOMAS RUSTER, Bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag. Mit einem Geleitwort v. Karl Kardinal Lehmann, Mainz 2013. In eine ähnliche Richtung argumentiert aus kirchenrechtlicher Sicht SABINE DEMEL, (K)ein Widerspruch? Unauflöslichkeit der Ehe und Zulassung zu einer Zweitehe. In: HerKorr 68 (2014) 303-307. Konkret schlägt sie vor, dass unter bestimmten Bedingungen die Möglichkeit eröffnet wird, dass „die Rechtswirkungen der Eheschließung aufgehoben und eine zweite Eheschließung gewährt werden könne.“ Ähnlich wie das Ehepaar Ruster möchte sie also „zwischen der Unauflöslichkeit der (konkreten) Ehe einerseits und der Aufhebbarkeit der rechtlichen Wirkungen der unauflöselichen Ehe andererseits“ unterscheiden (jeweils ebd., 306).

<sup>17</sup> Etwas weiter gehen an dieser Stelle Peter Knauer und Rupert Scheule, die davon ausgehen, dass eine Ehe gewissermaßen sterben kann. „Wenn eine kirchliche Institution dies feststellte, bedeute dies gerade nicht, sie scheidet oder annulliere diese Ehe; so wenig ein Arzt, der einen Totenschein unterschreibt, den Patienten umgebracht haben muss.“ R. SCHEULE, Sakrament der Schwierigkeiten, 215. In ähnlicher Stoßrichtung macht auch Johannes Günter Gerhartz deutlich, „dass man da nicht mehr vom Sakrament der Ehe sprechen kann, wo die Ehegemeinschaft gar nicht mehr oder nicht mehr aus dem Glauben gelebt wird.“ JOHANNES GÜNTER GERHARTZ, Wirklich unauflöslich? Die Ehe in Lehre und Praxis der katholischen Kirche. In: HerKorr 68 (2014) 389-393. Von daher könne die Binde- und Lösegewalt des Amtes durchaus so verstanden werden, dass es die Lösung vom sakramentalen Band feststellen könne, das faktisch nicht mehr mit Leben gefüllt ist – ganz unabhängig von der Frage, ob es einmal mit Leben gefüllt war. Diese Lösung scheint mir dogmatisch freilich wegen der Unverbrüchlichkeit der Liebeszusage Gottes nur schwer durchzuhalten zu sein. Wie soll ein Sakrament sterben? Und wenn es sterben kann, wie kann ich dann darin noch die Liebe Gottes erkennen und im Leben und Sterben auf sie vertrauen?

<sup>18</sup> Diese Zeit der Einkehr wird interessanterweise auch aus muslimischer Sicht für notwendig erachtet, so dass auch hier eine erneute Partnerschaft erst nach einer Zeit der Neubesinnung möglich ist. Vgl. die entsprechenden Überlegungen von Hamideh Mohagheghi in diesem Band.

ausmachen, ob ihre Ehe „im Himmel geschlossen wurde“<sup>19</sup> und sie bleibend miteinander verbindet. Wenn sie dieser Auffassung sind, können sie keine neue Verbindung eingehen und sind lebenslang auch nach dem Scheitern ihrer Ehe auf diese verwiesen.

Aber wenn zumindest einer der Eheleute vor seinem Gewissen zu der festen Auffassung kommt, dass seine Ehe „nicht im Himmel geschlossen wurde“, also keine sakramentale Wirklichkeit hat, sehe ich nicht, wie die Kirche diese Wirklichkeit gegen sein oder ihr Zeugnis weiterbehaupten soll. Sicher wird der zuständige Pfarrer sorgfältig prüfen müssen, ob der Verweis auf die Gewissensentscheidung der einzelnen nicht zu einem allzu sorglosen Umgang mit dem Sakrament der Ehe führt. Es bleibt von daher in der Letztverantwortung des jeweiligen Priesters, ob er eine Wiederheirat ermöglicht und also die Gewissensentscheidung des oder der Geschiedenen anerkennt. Aber wenn es zu einer Wiederheirat kommt, kann diese Wiederheirat in meinen Augen nur wieder als sakramentale Verbindung gedacht werden bzw. erst das Vertrauen in diese Sakramentalität kann den Eheleuten den Mut und das Vertrauen geben, gegen alle Evidenz scheiternder Ehen an die dauerhafte Wirksamkeit ihrer Verbindung zu glauben. Zumindest verstehe ich nicht, wieso man nicht von Anfang an nur standesamtlich heiraten sollte, wenn dies von der Kirche für eine Wiederheirat in Aussicht gestellt wird.

Mit anderen Worten führt in einer katholischen Eheologie in meinen Augen an einer Ehenichtigkeitserklärung als *conditio sine qua non* für eine Wiederheirat kein Weg vorbei. Allerdings scheint es mir überfällig zu sein, auf gerichtliche Verfahren zur Prüfung dieser Ehenichtigkeit zu verzichten. Stattdessen gilt es, die Gewissensentscheidung der Gläubigen grundsätzlich zu respektieren, zugleich aber die pastorale Verantwortung des eheschließenden Priesters zu stärken, damit er in der Begleitung der Geschiedenen mithilft, sie zu einem ehrlichen Umgang mit eigener Schuld und eigenem Versagen zu ermutigen. Zugleich sollte man die Bezeichnung „Ehenichtigkeit“ revidieren, weil sie wie die ja offensichtlich unmögliche Annullierung der gemeinsamen Biografie der geschiedenen Eheleute klingt. Die entsprechende Feststellung, dass eine Ehe „nicht im Himmel geschlossen“ wurde, bedeutet ja nicht, dass sie gar nicht geschlossen wurde, so dass es ja nur darum geht, die bleibende Unfruchtbarkeit und Unwirksamkeit des Sakraments festzustellen, nicht aber die gemeinsame Biografie zu tilgen.

Der gegenwärtige Streit um den richtigen Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen in der katholischen Kirche sollte aus meiner Sicht also kein Grund sein, die katholische Eheologie gänzlich neu auszurichten. Vielmehr geht es darum, kirchliche Verfahren und Prozesse menschlicher zu gestalten und der autonomen Gewissensentscheidung der Gläubigen mehr zuzutrauen.

---

<sup>19</sup> Ich greife hier eine mündlich geäußerte Idee meines Doktorvaters Karl-Heinz Menke auf, dessen sehr bildliche Formulierung ich hier wörtlich übernehme.

### 3. Ausblick: Probleme und Chancen religionsverbindender Ehen

Ich werde im Rahmen meines Beitrags nicht mehr im Einzelnen entfalten können, was eine katholische Ehetheologie von muslimischen Zugängen zur Ehe lernen kann. Sicher kann die typisch muslimische Fokussierung auf die Ehe als rechtlichem Vertrag und die weitgehende Abwesenheit einer dogmatischen Bestimmung der Bedeutung der Ehe helfen, die katholisch-dogmatische Aufladung der Ehetheologie heilsam zu relativieren. Insbesondere die Möglichkeit der Wiederheirat auch in einer religiösen Eheschließung wird von Muslimen bemerkenswert gelassen gesehen, so dass man katholischerseits durch das Gespräch mit Muslimen Mut finden kann, pragmatisch gangbare Wege für in der Ehe Scheiternde auch in der katholischen Tradition zu suchen.

Zugleich wird man irritiert zurückfragen, ob Muslime denn gar keine theologische Bedeutung in der Ehe sehen wollen. Auch im Blick auf das muslimische Eherecht stellen sich viele Fragen, die die Reformbedürftigkeit einzelner Rechtsbestimmungen deutlich machen: So scheint es mir z.B. nicht einsichtig zu sein, dass muslimische Männer zwar nichtmuslimische Frauen heiraten dürfen, nicht aber muslimische Frauen nichtmuslimische Männer.<sup>20</sup> Zum einen scheint mir das eklatant der Gleichberechtigung von Mann und Frau zu widersprechen, die ja auch dem Koran sehr wichtig ist. Zum anderen weisen die auch in diesem Band dokumentierten empirischen Studien darauf hin, dass es eher die Mütter sind, die den Glauben der Kinder prägen und nicht die Väter. Wenn das muslimische Eherecht also an dieser Stelle auf der Sorge gründet, dass der nichtmuslimische Elternteil die Religion der Kinder bestimmt, wäre eigentlich eher eine umgekehrte Rechtsbestimmung nachvollziehbar, d.h. eigentlich müsste es gerade muslimischen Frauen erlaubt sein, nichtmuslimische Männer zu heiraten, weil sie dann ja auch eher für die muslimische Erziehung der Kinder Sorge tragen. Aber wie bereits angedeutet, scheint es mir deutlich fruchtbarer zu sein, christliche und muslimische Ehetheologien so weiterzuentwickeln, dass sie produktiv mit gemischt religiösen Eheschließungen innerhalb der abrahamischen Religionsfamilie umgehen können. Ich will einen solchen Umgang im Folgenden für die katholische Seite zu begründen versuchen.

Nimmt man das katholische Verständnis von der Ehe als Heilszeichen für die unbedingte Liebeszusage Gottes zur Welt ernst, wird sofort deutlich, dass eine Ehe von Christen mit Atheisten durchaus prekäre Seiten haben kann. Denn eigentlich geht es in der katholischen Auffassung ja darum, dass die Liebenden sich in ihrer wechselseitigen Liebe deshalb restlos vertrauen, weil

---

<sup>20</sup> Diese Frage stellt sich insofern nur für Sunniten, als Schiiten eine Eheschließung zwischen Muslimen und Christen generell ablehnen. Allerdings bietet die speziell schiitische Institution der Zeitehe eine Möglichkeit, dieses Verbot zu umgehen, weil Zeitehen zumindest nach der Auffassung einiger Rechtsgelehrter auch über Religionsgrenzen hinweg geschlossen werden können.

sie in diesem Lieben die Liebe selbst zu erkennen meinen und zugleich vertrauen, dass diese Liebe, eben Gott selbst, sie in ihrer Liebe begleiten und leiten wird. Da wechselseitige liebende Hingabe nicht von einem Partner alleine vollzogen werden kann, wirft es Probleme auf, wenn einer der beiden Partner sich einem letzten Vertrauen in die Liebe als tragender Grund aller Wirklichkeit verweigert.

Wie immer man dieses Problem im Blick auf eine Ehe zwischen Christen und Nichtglaubenden lösen mag, so ist es erst einmal wichtig festzustellen, dass ein derartiges Problem für die Ehe von Christen mit Muslimen nicht besteht. Denn Muslime glauben ja gerade an einen liebevoll-barmherzigen Urgrund aller Wirklichkeit, der sich den Menschen auch konkret in der Geschichte zuwendet und sie in ihrem Leben leitet und begleitet. Natürlich wird man im Einzelnen sehen müssen, ob ein muslimisch-christliches Paar sich in den jeweils abweichenden Glaubensvorstellungen wechselseitig respektieren kann und ob es ihm darüber hinaus gelingt, eine gemeinsame spirituelle Basis für ihre Ehe zu finden. Aber es gibt keinen prinzipiellen Grund, warum Muslimen und Christen das nicht gelingen sollte, so dass die Kirche allen Grund hat, sich über den Mut von Menschen zu freuen, die über Religionsgrenzen hinweg lieben und zu einer religionsverbindenden Ehe bereit sind. In der Liebe dieser Eheleute kann etwas von der Möglichkeit tiefer Liebe zwischen Christen und Muslimen insgesamt aufscheinen und es kann erfahrbar werden, wie gerade die bleibende Verschiedenheit zwischen beiden Religionen Anlass für liebende Zuwendung und Ermöglichung eines konstruktiven Miteinanders sein kann.

Wenn ich es richtig sehe, ist die Hauptsorge der Kirchen im Blick auf muslimisch-christliche Eheschließungen, dass die aus dieser Ehe hervorgehenden Kinder entweder ganz in die fremde Religion eintreten oder aber multiple religiöse Identitäten ausbilden. Insbesondere die Sorge vor multiplen religiösen Identitäten beschäftigt auch viele Eltern vor der Eheschließung und führt oft dazu, dass die Eltern sich entscheiden, das Kind in einer der beiden Religionen großzuziehen. Doch auch wenn die Eltern keinen Wert auf eine solche Entscheidung legen, ist es ganz offenkundig der Regelfall, dass man die Kinder in einer bestimmten religiösen Tradition großzieht – schon allein wegen der vielen kaum zu versöhnenden Widersprüche zwischen beiden Religionen.<sup>21</sup>

Allerdings braucht man die Entstehung hybrider oder multipler religiöser Identitäten auch nicht nur als Gefahr anzusehen, sondern könnte sie durchaus auch im Anschluss an Peter C. Phan als Reichtum für die eigene Religion würdigen. Phan versteht deshalb eine multiple religiöse Identität als besondere Gnade und Berufung Gottes, die man allerdings nicht suchen sollte, sondern zu

---

<sup>21</sup> Zumindest gilt das dann, wenn einer der beiden Partner stark religiös geprägt ist. Anders ist es, wenn beide Partner kaum religiös geprägt sind. Aber in diesem Fall findet ja auch bei zwei christlichen Ehepartnern nur selten eine geglückte religiöse Sozialisation der Kinder statt. Vgl. zum empirischen Befund den Beitrag von Huber/Schweizer/Huber in diesem Band.

der man erwählt werde – wie auch zum Martyrium.<sup>22</sup> Er sieht in ihnen ein prophetisches Hoffnungszeichen für den interreligiösen Dialog, weil sie scheinbar unveröhnbare Gegensätze in sich vereinen. Gerade diesen letzten Gedanken finde ich sehr überzeugend, da es ja gerade die bleibende Verschiedenheit der Partner und ihre wechselseitige Anziehungskraft ist, die ganz offensichtlich ihre Liebe ermöglicht. Wenn ein Kind tatsächlich zwei tiefreligiöse Eltern aus verschiedenen Religionen hat, die beide ihre Religion ihrem Kind mitgeben wollen, und das Kind beide Eltern liebt, so ist die Entstehung einer religiösen Identität, die beide Religionen miteinander versöhnt, ein Weg, der existenziell mehr als nachvollziehbar ist und den man nicht vorschnell theologisch ausschließen sollte.

Eine solche liminale Identität<sup>23</sup>, die sich gewissermaßen auf der Grenze zwischen Islam und Christentum bewegt und die zerfaserten Ränder und die bestehenden Familienähnlichkeiten zwischen beiden Religionen nutzt, um ihre Versöhnbarkeit existenziell zu leben, wird immer eine Sonderform von Religiosität bleiben, die sich im Blick auf Islam und Christentum nur schwer leben lässt. Zu stark sind die ausdrücklichen Widersprüche etwa in der Trinitätstheologie und Christologie. Doch gerade wenn man geschult durch die Methodik Komparativer Theologie entdeckt, dass diese Widersprüche nicht unüberwindbar sind<sup>24</sup>, kann man die Entstehung liminaler Identitäten zwischen beiden Religionen gelassen begleiten und sogar theologische Deutungsmuster bereitstellen, die aus einer existenziell erlebten Möglichkeit auch eine im Glauben reflektierte macht.

---

<sup>22</sup> Vgl. PETER C. PHAN, *Being religious interreligiously. Asian perspectives on interfaith dialogue*, Maryknoll/N.Y. 2004, 81.

<sup>23</sup> Vgl. zu diesem Begriff MONICA JUNEJA/MARGIT PERNAU (Hg.), *Religion und Grenzen in Indien und Deutschland. Auf dem Weg zu einer transnationalen Historiographie*, Göttingen 2008, und darin insbesondere den Beitrag von Shail Mayaram. Diesen Hinweis verdanke ich Nicole Priesching.

<sup>24</sup> Vgl. im Blick auf die Hauptstreitpunkte zwischen Islam und Christentum MUNA TATARI/KLAUS VON STOSCH (Hg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn u.a. 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 7); KLAUS VON STOSCH, *Jesus im Qurʾān. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer qurʾanischen Christologie*. In: DERS./MUNA TATARI (Hg.), *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*, Paderborn 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 11), 109-133.



