

Die Ehe als Sakrament

Karl Rahner SJ, Münster i. W.

Ehe ist heutzutage innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche eines der gängigsten Gesprächsthemen. Allerdings geht es dabei – selbst bei innerkatholischen Auseinandersetzungen und auch bei kontroverstheologischen und ökumenischen Gesprächen – nur selten um die Ehe als Sakrament. Genau über diese unaktuelle, „theoretische“ Frage der Dogmatik soll hier gehandelt werden. Darüber und über sonst nichts. Das Vergessene, Nichtbeachtete und Unscheinbare muß ja noch lange nicht unwichtiger sein als dasjenige, was die Zeitungen und die Kirchenblätter füllt oder selbst Thema einer päpstlichen Kommission ist. Vielleicht ist es auch „praktisch“ nicht ohne Nutzen, wenn nach der innersten Mitte von Ehe *in einem christlichen Sinne* gefragt wird. Was heißt es, daß die eheliche Liebe durch Gottes Gnade geheiligt ist? Wie wird das, was jede Ehe schon von ihrem Wesen her ist, durch das *sakramentale* Geschehen vertieft und radikaliert? Was hat eine so verstandene Ehe für eine theologische und glaubensmäßige Funktion in der Kirche? Muß nicht die Ehe wieder zurückgestellt werden in ihren verborgenen theologischen und geistlichen Ursprung, von woher allein im tiefsten die konkreten Lebensprobleme durchgetragen werden müssen und gelöst werden können? Ein erster Schritt in dieser Richtung soll mit dem folgenden Beitrag versucht werden*.

Die gültige Ehe unter zwei getauften Christen ist ein Sakrament, eines der sieben Sakramente der Kirche Christi. Über diesen schlichten, definierten Glaubenssatz der katholischen Kirche¹ soll im folgenden ein wenig nachgedacht werden. Denn es ist ja nicht gesagt, daß man diese Aussage darum schon wirklich verstanden hat, weil man um sie „weiß“, weil sie einem bekannt und gewohnt vorkommt und sich so fest im Repertoire unseres gedruckten und unseres ungedruckten Katechismus befindet. Es ist nicht unsere direkte und eigentliche Absicht, diesen Satz als in den „Quellen“ der Offenbarung enthalten nachzuweisen²; er soll auch nicht kontro-

* Vorstehende Abhandlung ist die gründlich überarbeitete Fassung eines gleichlautenden Vortrages, den der Verfasser am 7. März 1967 im Musikvereinssaal in Wien auf Einladung des Bildungswerkes der Katholischen Aktion der Erzdiözese Wien gehalten hat.

¹ Vgl. DS 1001, 1801. Dazu Näheres (mit Lit.) bei P. Adnès, *Le Mariage: Le Mystère chrétien. Théologie Sacramentaire* (Tournai 1963) 100–104; H. Rondet, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage: Théologie, Pastorale et Spiritualité. Recherches et Synthèses* 6 (Paris 1960) 97 ff., 175 ff.; H. Volk, *Das Sakrament der Ehe* (Münster 1952); M. Schmaus, *Katholische Dogmatik IV/1* (München 1964) 767–828; E. Schillebeeckx, *Le Mariage I* (Paris 1967).

² Vgl. dazu die Handbücher der Dogmatik, z. B. P. Adnès, *Le mariage*, a. a. O. 135 ff.;

verstheologisch gegen die reformatorische Theologie verteidigt werden³. Es soll nur schlicht versucht werden, zu verstehen, *was* diese Aussage wirklich meint und sagt. Es ist mit der Sache selbst unvermeidlich gegeben, wenn wir uns dabei mit sehr schwierigen und mit sehr dunklen Fragen beschäftigen müssen.

I.

Die Zeichenhaftigkeit von Sakrament und Ehe

Wir fragen zuerst kurz nach dem *Sakrament im allgemeinen*. Wir sind uns dabei bewußt, daß wir damit dogmengeschichtlich und auch sachlich-methodisch einen gefährlichen Weg einschlagen. Der allgemeine Begriff „Sakrament“ ist nämlich – geschichtlich und sachlich gesehen – eine nachträgliche und relativ späte Abstraktion aus jenen sieben heiligen Geschehnissen in der Kirche, die eine doch sehr verschiedene Natur zeigen, wenn man sie untereinander vergleicht. Eine indirekte Anwendung dieses nachträglichen Begriffes als eines Modells, das nur sehr sekundäre Abwandlungen erführe, kann darum die Eigenart des einzelnen Sakramentes sehr verdecken. Wenn dennoch zunächst über das Sakrament im allgemeinen gehandelt wird, so hat dies nur eine vorläufige Orientierung zum Zweck; es bedeutet eine gewisse Absicherung dagegen, daß bei der Behandlung der Ehe als solcher bestimmte Aspekte von vornherein übersehen werden könnten⁴.

Sakrament ist zunächst ein wesentlich *kirchliches* Geschehen, d. h. nicht nur etwas, was die Kirche gleichsam von außen her an bestimmten Einzelnen bewirkt, sondern ein Ereignis, in dem die Kirche ihr eigenes Wesen vollzieht und sich so selbst aktualisiert. Ein Sakrament ist ein Geschehen in jener Öffentlichkeit, die zum Wesen der Kirche gehört, nie eine „Privatangelegenheit“, an der die Kirche nur in irgendeiner Weise mitwirkt. Dieses Geschehen ist kultische Erscheinung, Realsymbol, Leibhaftigkeit, geschichtlich raumzeitliche Greifbarkeit sowohl der Selbstmitteilung Gottes in Gnade an den Menschen⁵ als auch des Wesens der Kirche, die in Chri-

M. Schmaus, a. a. O. 781 ff., vgl. auch J. Michl – H. Volk, *Ehe*: LThK III (Freiburg 1959) 677–684; W. Molinski, *Ehe*, in: *Sacramentum mundi* I (Freiburg 1967) 961–998 (Lit.)

³ Darstellung bei P. Adnès, a. a. O. 95 ff. (Lit.). Vgl. dazu P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers* (Gütersloh 1965), 88 ff.; O. Lähteenmäki, *Sexus und Ehe bei Luther*: Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft (Turku 1955).

⁴ Genaueres zur Entstehung des allgemeinen Begriffs „Sakrament“ bei G. van Roo, *De sacramentis in genere* (Romae 1957) 1–61; J. Finkenzeller, *Sakrament III*: LThK IX (Freiburg 1964), 220–225 (Lit.). Speziell über das Problem der Sakramentalität der Ehe vgl. P. Adnès, a. a. O. 43 ff., 71 ff. (Väter), 89 ff. (Mittelalter), 104 ff. (nachtridentinisch), 132 ff., 134 ff. (systematisch); H. Rondet, a. a. O. 79 ff. (Mittelalter), 97 ff. (Trient), 145 ff., 153 ff. (systematisch); H. Volk, a. a. O. 7–18; M. Schmaus, a. a. O. 787 ff.

⁵ Vgl. dazu K. Rahner, *Wort und Eucharistie*, in: *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln 1964) 313–335. – Der Hinweis auf eigene Arbeiten im Fortgang dieser Abhandlung soll

stus das eschatologisch siegreiche und unzerstörbare Grundsakrament eben dieser Selbstmitteilung Gottes ist⁸, und schließlich auch der freien Tat der Annahme dieser gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes durch denjenigen, der das Sakrament an sich geschehen lässt und es durch seine Tat mitkonstituiert. Dementsprechend ist beim Sakrament zu unterscheiden zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, zwischen der Erscheinung und dem sich offenbarend und verhüllend in der Erscheinung Bekundenden. Beide Momente sind in der Ordnung der leibhaften, raum-zeitlichen Person von Freiheit und in der Ordnung der Inkarnation wesenhaft aufeinander bezogen, sind aber nicht miteinander identisch⁹. Vom wahrhaften Heilswillen Gottes und vom Wesen der Kirche als eschatologisch siegreichem und unzerstörbarem Grundsakrament der Gnade Gottes her ist das sakramentale Zeichen immer „exhibitiv“, wirksam, unbedingtes Heilsangebot Christi und der Kirche und in diesem Sinn „opus operatum“¹⁰; da aber Gnade nur das gewirkte Ereignis des Heiles ist, wenn sie in Freiheit angenommen wird, und diese freie Annahme eben vom Menschen versagt werden kann, bleibt die sakramentale Erscheinung der Gnade *vom Menschen her* grundsätzlich zweideutig: sie kann „leere“ Erscheinung bleiben, ungültiges oder unwirksames Sakrament sein oder wirklich „exhibitives“ Wort, das selbst mitbringt, was es aussagt, in dem und durch das in aller Wahrheit sich ereignet, was es bedeutet. Damit ist die Wesensbeschreibung des Sakramentes im allgemeinen zwar nicht erschöpft¹¹, dennoch sind einige Gesichtspunkte angedeutet, die in einer Betrachtung der Ehe als Sakrament beachtet werden müssen.

Die Ehe ist ein *Zeichen*. Sie hat diesen Charakter schon im voraus zu einer theologischen Betrachtung und ihrer Beziehung auf das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche, denn sie hat eine leibhafte und gesellschaftliche Wirklichkeit an sich. Diese ist die Verleiblichung, das Real-symbol, die Erscheinung, die Raumzeitlichkeit, der Ausdruck der innersten, personalen Liebeseinheit zweier Menschen im Grunde ihres in Freiheit auf Gott hin verwiesenen Wesens. Hier schon ist also jene Differenz

dem Leser die Möglichkeit geben, ungewohnte und schwierige Gedankengänge im Zusammenhang des theologischen Gesamtentwurfs des Autors besser zu verstehen.

⁸ Dazu K. Rahner: *Handbuch der Pastoraltheologie I* (Freiburg 1964) 118 f., 121 ff., 132 ff. Vgl. auch Anm. 7, 20, 21, 22. Vgl. außerdem E. Schillebeeckx, *Christus, Sakrament der Gottbegegnung* (Mainz 1960) 17–95.

⁹ Außer den in Anm. 5 u. 6 genannten Abhandlungen vgl. dazu auch K. Rahner, *Kirche und Sakamente: Quaestiones disputatae 10* (Freiburg 1963) 34 ff., ders., *Handbuch der Pastoraltheologie I*, 323 ff.

¹⁰ Vgl. K. Rahner, *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, in: *Schriften zur Theologie II* (Einsiedeln 1964) 115–141; ders., *Kirche und Sakamente* 22 ff.

¹¹ Vgl. G. van Roo, a. a. O. 62 ff., 82 ff.; K. Rahner, *Sakrament IV: LThK IX* (Freiburg 1964) 225–230.

und Einheit des Sakraments gegeben, insofern auch dieses das leibhaftig-gesellschaftliche Zeichen des personalen Glaubens und Liebens in der Übernahme der im Sakrament zugesagten Gnade Gottes ist. Die Ehe rein in sich ist schon eine solche Einheit in Differenz von personaler Liebe und ihrem leibhaftig-gesellschaftlichen Zeichen¹⁰. Dieses Zeichen ist darum sowohl das „andere“, in dem und durch das hindurch sich die personale Liebe selber setzt, anzeigt und sich zur Erscheinung bringt, wie auch unter Umständen bloßes Zeichen, das ohne seinen wahren Grund „leer“ bleibt und *nicht* mit sich bringt, was es bedeutet. Das gilt selbstverständlich von der Ehe sowohl als Bundesschluß und „Vertragsabschluß“ (wie die Kanonisten sagen) als auch vom ehelichen Leben als solchem. In beider Hinsicht kann von Einheit und Unterschied zwischen Zeichen und Bezeichnetem gesprochen werden.

II.

Eheliche Liebe als Zeichen der Gemeinschaft mit Gott und der Menschheit

Wir bleiben zunächst noch in dieser Dimension der Ehe an sich, ohne uns ausdrücklich auf die genaue *sakramentale* Deutung dieses Zeichens zu beziehen; wir fragen also, *was* denn so in der Ehe zur leibhaften, raumzeitlichen und gesellschaftlichen Erscheinung kommt. Wir haben bisher gesagt: die innerste, personale Liebeseinheit zweier (geschlechtsverschiedener) Menschen. Diese Aussage muß nun noch vertieft werden. Das könnte freilich in verschiedener Weise und in vielen Dimensionen geschehen. Die personale, im Innersten zweier Menschen Einheit stiftende Liebe müßte z. B. in dem ihr eigenen Wesen bedacht werden. Jedes Wort dieser Bestimmung kann tiefen Aufschluß geben über den Sinn der Ehe. Hier sollen drei andere einzelne Aspekte besonders hervorgehoben werden: die Beziehung dieser Liebe auf Gott; die Radikalisierung dieser personalen Liebe durch das, was wir Gnade nennen; die personale Liebe als Einheit mit der ganzen Gemeinschaft der Menschen.

1. Wenn zunächst etwas über die Beziehung der personalen, einenden Liebe zu Gott gesagt werden soll, dann müßte das ganze theologische Problem der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, von Bezogenheit auf Gott und Interkommunikation zur Sprache kommen, was hier natürlich nicht möglich ist¹¹. Gottes- und Nächstenliebe bedingen sich *gegenseitig*, auch wenn wir vorerst nicht ausdrücklich auf die Radikalisierung beider

¹⁰ Gerade das wird mit „Realsymbol“ umschrieben. Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln 1964) 275–311.

¹¹ Vgl. K. Rahner, *Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe*, in: *Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln 1965) 277–298; ders., *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*: Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge Nr. 47 (Wiesbaden 1967).

durch die Gnade reflektieren. Die Nächstenliebe ist nicht nur eine sittliche Aufgabe und eine Pflicht, die von der Gottesliebe gefordert wird, vielmehr ist sie die Vermittlung, ohne welche die Gottesliebe, das rechte Wissen um Gott und um unsere wahre und volle Beziehung zu ihm, gar nicht möglich ist. Die transzendentale Verwiesenheit des Menschen auf Gott kann nur zu sich selbst kommen, sich selbst erfahren und in Freiheit angenommen werden in der Erfahrung des Nächsten in Liebe. Denn die „Welt“, an der nach christlicher Philosophie und Theologie Gott „erkannt“ werden kann, ist eben im tiefsten nicht die sachhafte Umwelt allein, sondern zuerst und zuletzt die personale Mitwelt. Nur wer dieser Welt in Erfahrung begegnet, sie liebend angenommen hat und sich in Freiheit in sie hineingewagt hat, kann jene transzendentale Verwiesenheit des Geistes als Erkenntnis und Freiheit realisieren und frei annehmen, deren letzter ermöglicher Grund und absolutes Woraufhin jenes abgründig gründende Geheimnis ist, das wir „Gott“ nennen. Dabei ist es eine – auf das Letzte gesehen – zweitrangige Frage, wie weit es einem liebenden freien Sicheinlassen auf die interpersonale Mitwelt, das eine mindestens einschlußweise Erfahrung der eigenen Transzendenz und darin auch Gottes ist, gelingt, diese so, nämlich einschlußweise realisierte und angenommene Verwiesenheit auf Gott thematisch-begrifflich zu objektivieren und satzhaft auszulegen. Auch der wahrhaft liebende Atheist macht in seiner Liebe – so sie nur ist, was sie sein muß – eine Gotteserfahrung, ob er das sich selbst reflex zu sagen vermag oder nicht¹². Auch bei ihm sagt die Absolutheit personaler Liebe zum anderen Du verschwiegen zu Gott ja, hat das Loslassen seiner selbst, das in der Liebe geschieht und geschehen muß und nur darin sich ereignen kann, erst sein Ende und seinen Ursprungsgrund in dem, den wir Gott nennen. Oder anders gesagt: In eben dieser Verwiesenheit auf Gott ist die letzte Wesenstiefe solcher zwischenmenschlichen Liebe begründet: ihr Vermögen, den anderen in seiner letzten personalen Tiefe und Einmaligkeit zu erreichen; die Hoffnung der Endgültigkeit der beiden Existzenzen, die in solcher Liebe mitbejaht wird; die radikale Treue solcher Liebe.

2. Diese personale Liebe, die sich in der Ehe ihre Erscheinung schafft, ist aber in der gegenwärtigen Heilsordnung faktisch¹³ von der Gnade Gottes getragen, die diese Liebe *immer* heilt, erhöht und auf die Unmittelbar-

¹² Genaueres darüber nun vom Vf. in: „Atheismus und implizites Christentum“: Handbuch des Atheismus, hrsg. v. J. Girardi (Verlag Hueber – München 1967), zugleich in: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967), vgl. vorläufig K. Rahner, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus: Concilium III (1967) 171–180.

¹³ Die Unausweichlichkeit dieser faktischen Situation zerstört nicht den ungeschuldeten Charakter dieser Gnade und kann dafür auch vom naturalen Wesen des Menschen her nicht als eine „Forderung“ erhoben werden. Vgl. dazu vom Vf. Über das Verhältnis von Natur und Gnade: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1964) 323–345; Natur und Gnade: Schriften zur Theologie IV, 209–236; ebd., 261 ff. Vgl. auch Anm. 37.

keit Gottes selbst öffnet. Das geschieht nicht erst dann, wenn diese Liebe der ausdrücklichen, als solche sich im Wort kundgebenden Botschaft des Evangeliums begegnet.

Wir können diese These hier nicht eigentlich begründen. Wir setzen sie hier vielmehr als Anwendung eines allgemeineren theologischen Satzes voraus¹⁴. Dieser kann so formuliert werden: *In der gegenwärtigen Heilsordnung ist ein wahrhaft positiver sittlicher Akt („actus honestus“) faktisch wegen der ihn immer erhöhenden Gnade, die durch den allgemeinen Heilswillen Gottes jedem immer angeboten wird, auch ein Heilsakt („actus salutaris“) im eigentlichen Sinn*. Dieser allgemeinere Satz ist zwar in der katholischen Theologie nicht allgemein angenommen, wurde aber in verschiedenen Variationen schon lange vertreten, z. B. von Vasquez und Ripalda¹⁵, und dürfte sachlich durchaus in der Verlängerung dessen liegen, was das Zweite Vatikanum über die Heilsmöglichkeit des Nichtchristen und des schuldlosen Atheisten lehrt¹⁶. Dieser Satz wurde auch bisher in der Theologie nur angezweifelt oder bestritten, weil man sich nicht recht denken konnte, wie außerhalb des Bereiches der *ausdrücklichen* Verkündigung des Evangeliums jener eigentliche Glaube möglich sei, der heilsnotwendig und auch zum Zustandekommen eines eigentlichen Heilsaktes nötig ist. Setzt man aber aus Gründen, die hier jetzt nicht behandelt werden können¹⁷, voraus, daß Offenbarung und somit Glaube auch für den gegeben sein können, der nicht unmittelbar von der geschichtlichen Botschaft des AT oder NT erreicht wird, dann macht der genannte allgemeine Satz und seine Anwendung auf unsere spezielle Frage keine unüberwindliche Schwierigkeit mehr. Wir können mit anderen Worten sagen: In der faktisch bestehenden Heilsordnung gibt es keine bloß „natürlich“ sittlichen Akte des Menschen; diese sind, wo sie gegeben sind, faktisch auch von der Gnade getragene, übernatürlich auf den Gott unmittelbarer Selbstmitteilung hin finalisierte, ja selbst schon von solcher Mitteilung ermöglichte Akte, auch wenn dies im objektivierenden und reflektierenden Bewußtsein des Menschen nicht thematisiert ist.

Der erwähnte Sachverhalt gilt vor allem von der zwischenmenschlichen Liebe, wo diese als personale, selbstlose Einheit zweier Menschen realisiert wird. Das heißt aber: *Echte Liebe ist faktisch immer jene gnadenhaft durch*

¹⁴ Vgl. dazu K. Rahner, zur *Theologie des Todes: Quaestiones disputatae* (Freiburg 1965) 79 ff., 85 ff.

¹⁵ Vgl. dazu: Patres Societatis Jesu in Hispania professores, *Sacrae Theologiae Summa III* (Matriti 1956) 516–521 (Lit.).

¹⁶ Genaueres in den Anm. 12 angezeigten Studien.

¹⁷ Außer den in Anm. 12 genannten Arbeiten vgl. K. Rahner (– J. Ratzinger), *Offenbarung und Überlieferung: Quaestiones disputatae 25* (Freiburg 1965) 11–24; ders., *Zur Theologie des Todes*, 80 ff.

Gott selbst getragene theologische „caritas“, in der Gott und Mensch, beide in gegenseitigem Bedingungsverhältnis, geliebt werden, so daß der Liebende darin im Ereignis der Rechtfertigung sein Heil vollzieht, den anderen in seinem Heil will und in beidem Gott als dieses Heil in Person in Unmittelbarkeit erreicht wird. Die menschliche Liebe, von der hier die Rede ist, „meint“ also Gott nicht bloß als transzendentales (unthematisches) Woher und Woraufhin in seiner unendlichen Ferne, sondern erreicht Gott in jener absoluten Nähe, in der er sich selbst – und nicht in einer bloß kreatürlichen Gabe – als das innerste Geheimnis und Leben des Menschen mitteilt. Sie ist also als „caritas“ auch das Ereignis der liebenden Selbstmitteilung Gottes zu uns, die unsere Liebe zu Gott und zum Menschen erst ermächtigt. „Caritas“ ist somit das Ereignis der Liebe Gottes zu uns und unserer Liebe zu Gott in einem. Leider müssen wir uns hier den Versuch versagen, diese Aussage, die sehr abstrakt von theologischen Daten her gemacht wurde, gleichsam phänomenologisch und existential-ontologisch zu übersetzen, um von der Erfahrung dieser radikalen Liebe selbst her diese theologischen Implikationen der Liebe als in ihr gegeben nachzuweisen oder wenigstens als möglich darzutun.

3. Diese Liebe bedeutet aber zugleich auch eine Einheit mit der Menschheit als ganzer. Das ist unter verschiedenen Aspekten zu zeigen. Wir sind gewohnt, der ehelichen Liebe den Charakter einer besonderen Intimität und Exklusivität gegenüber anderen als den Ehepartnern zuzuerkennen. Wir sehen darin sogar gerade das Eigentümliche der ehelichen Liebe gegenüber anderen Gestalten der Liebe, wie Nächstenliebe überhaupt, Kameradschaft, Freundschaft usw.

Dieser Charakteristik soll nun keineswegs widersprochen werden. Sie trifft sicher mit das Wesen der ehelichen Liebe. Dennoch müßte gefragt werden, *woher* genauer der Charakter dieser etwas schillernden Exklusivität stammt: ob er das letzte Wesen dieser personalen Liebe zum Grunde hat oder *auch* aus vorletzten Gründen kommt, die eher mit der konkreten, raumzeitlich begrenzten, leibhaften Gestalt und Erscheinung dieser Liebe zu tun haben oder sogar noch kultur-, sozialgeschichtlich und soziologisch bestimmte, also auch wandelbare Bestimmungen an sich trägt¹⁸.

Ein solcher Hinweis muß aber auf jeden Fall schon deswegen erfolgen, weil es falsch wäre, wollte man die eheliche Liebe von vornherein als Akt der Verschanzung in eine – im Grunde egoistische – Zweisamkeit verstehen. Ehe ist nicht der Akt, in dem zwei ein „Wir“ bilden, das sich gegen

¹⁸ Von hier aus müßte man sich mit einigen Aspekten der „Krise“ der Ehe beschäftigen, wie diese hauptsächlich von Soziologen ausgesprochen wird. Erst in der Distanz zu bestimmten sozialgeschichtlichen Modellen der Ehe kann sich das wahre Wesen der christlichen Ehe in seiner ursprünglichen Mächtigkeit bewähren.

„alle“ absetzt und verschließt, sondern der Akt, in dem ein „Wir“ konstituiert wird, das sich liebend *allen* öffnet. Dieser Aspekt des Grundwesens solcher Liebe „erscheint“ schon in der Tatsache, daß die ehelich Liebenden bereits aus einer Gemeinschaft her kommen, diese in ihrer Liebe nicht verlassen und auch nicht verlassen dürfen, und ihre Liebe im Kinde fruchtbar wird, das seinerseits wiederum nicht in diesem Wir verschlossen werden darf, sondern in die größere Gemeinschaft aller hinaus entlassen werden muß. Eheliche Liebe ist also schon in ihrer leibhaften Gestalt Herkunft von und Aufbruch zu größerer Gemeinschaft und muß also auch von Anfang an diese selbst meinen.

Dieser Gedanke muß noch vertieft werden. Eheliche Liebe kann nicht so intim und exklusiv sein, daß sie aufhört, Liebe zu sein. Liebe ist sie aber von ihrem Wesen her nur, wenn sie nicht ausschließt, sondern eröffnet und einschließt, wenn sie sich wirklich an den unerforschten und undurchschauten Fremden immer neu wagt, wenn sie das wirklich „andere“ des Geliebten unbedingt als das Eigene anzunehmen sich traut (was ja wirklich sich auch immer dem intimen Partner der Ehe gegenüber ereignen muß). An der *bestimmten* Liebe zum *konkreten* Menschen soll der Mensch gerade *erfahren*, was „Liebe“ überhaupt ist, daß sie möglich ist, wirklich als Liebe und nicht als Heuchelei, hinter der sich – gegen allen Schein – nur Egoismus und Selbstbehauptung tarnen, um vor dem anderen sich zu sichern. Dann aber darf sie nicht umschlagen in einen Egoismus zu zweit; sie darf nicht für sich die Berechtigung sein wollen, andere *nicht* zu lieben; sie muß sich offen halten für alle, sosehr ihre endliche Kraft und Möglichkeit auch faktische Grenzen auferlegen mag.

Auch die eheliche Liebe ist Bereitschaft, Einübung, Verheißung und Auftrag, *den Menschen zu lieben* – was mehr ist als ihn bloß zu „respektieren“, ihm bloß „das Seine“ zu geben, anstatt bereit zu sein, ihm sich immer wieder *selbst* anzuvertrauen, sich selbst an ihn zu wagen „von ganzem Herzen und aus allen Kräften“. Wir sind uns immer allen schuldig, vielleicht oft dem Fernsten mehr als dem Nächsten. Ehe ist der konkrete Anfang, diese unendliche Schuld abzuzahlen, nicht die Dispens von dieser unendlichen Aufgabe, die nur erfüllt werden kann von Gott her.

Zu dem eben Gesagten kommt ein weiterer Aspekt. Jene Gnade, die, wie wir sahen, die eheliche Liebe trägt und auf Gott hin eröffnet zu radikaler Unmittelbarkeit, ist die Gnade des Bundes, die die innerste Dynamik der Welt und der Geschichte der einen Menschheit ist, Gnade, die die eine Gottesherrschaft über alle herstellt. So individuell Gnade, die im tiefsten Gott selbst ist, den Einzelnen in seiner Einmaligkeit meint, so sehr ist sie ja auch in einem damit ein „universale concretum“: einigende Gnade, durch die der Einzelne *in der einen Menschheit*, im Volk Gottes gemeint

ist¹⁹. Das ist nicht verwunderlich; denn die wahre jeweilige Einmaligkeit des Daseins ist, wenn sie echt zum Vollzug kommt und nicht zum egoistischen Selbstgenuss der eigenen „Persönlichkeit“ führt, die einmalige Einzigkeit, mit der einer alle *liebt*. Ist so die Gnade das Ereignis, in dem Gott für einen „*sein* Gott“ wird, so ist sie eben dadurch auch das Geschehnis, in dem Gnade den Egoismus nicht nur in einem vordergründig „moralischen“ Sinn sprengt, sondern so, daß dadurch der Mensch über die Möglichkeiten seines Wesens hinaus in die Unendlichkeit der Freiheit Gottes *befreit* wird, in der *alle* von der Wurzel ihrer Existenz her liebend umfaßt sind und in Gott so auch von der Kreatur geliebt zu werden vermögen. Eheliche Liebe ist somit – trotz und in ihrer Intimität bzw. Exklusivität – aus ihrem eigenen Wesen heraus und auf dem Grunde der sie tragenden Gnade Gottes Einheit mit der von derselben Gnade bewegten Menschheit.

Eheliche Liebe ist also von ihrem Grund her, wenn sie wirklich ihr eigenes Wesen einholt, auch Beziehung zu Gott, Ereignis der Gnade, liebende Eintracht mit jener Grundbewegung, in der durch die Gnade die Menschheit als Volk Gottes zur Einheit des Reiches Gottes in Liebe kommt.

Die Ehe, so haben wir eingangs (I) gesagt, ist die leibhaftige Erscheinung, das Zeichen, das Realsymbol und die Leibhaftigkeit dieser ehelichen Liebe, die durch ihre Erscheinung sich selbst setzt. Die Ehe, so müssen wir nun sagen, ist das Zeichen *der* Liebe, die vor Gott gerät, die Ereignis der Gnade und offene Liebe zu allen ist. – Doch bewegt sich diese Sicht noch im Vorläufigen. Die Zeichenstruktur selbst ist nun genauer zu untersuchen in ihrem *sakumentalen* Charakter. Dies geschieht zunächst durch einen Vergleich der sakumentalen Struktur von Kirche und Ehe überhaupt.

III.

Die Gleichheit der Zeichenfunktion in Kirche und Ehe

Was eben von der Ehe als „Realsymbol“ der so bestimmten Liebe gesagt wurde, kann nun aber auch von der *Kirche* gesagt werden. Natürlich gilt bei dieser Gleichheit der Unterschied, der zwischen dem Einzelnen (oder wenigen Einzelnen) und der Gemeinschaft aller obwaltet. Aber dieser Unterschied ist bei den Menschen von vornherein nicht der zwischen einem bloß zahlhaft Einen und einer zahlhaften Menge. Der einzelne Mensch und die Menschheit verhalten sich anders zueinander: In jedem Menschen ist alles („*homo quodammodo omnia*“) und kommt das Ganze zu seiner je einmaligen Erscheinung; die Gemeinschaft der Menschheit ihrerseits ist nicht die Menge der vielen allzuvielen, sondern die Einheit der je Ein-

¹⁹ Diese Perspektive ist durch die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ (Kap. I-II) wieder deutlich ins Bewußtsein gerückt worden.

maligen in der Liebe, die in das Eigene freigibt, dieses sammelt und so wieder eint. Von da aus ist es nicht verwunderlich, wenn von der Kirche und von Einzelnen dasselbe ausgesagt wird, zumal wenn es sich auch auf der Seite der Einzelnen um eine echte Gemeinschaft handelt.

Die allgemeine Unterschiedenheit des Verhaltens des Einzelnen und der Gemeinschaft aller zueinander vorausgesetzt, sagen wir also: Dieselbe Zeichenfunktion, die der Ehe zukommt, ist auch in der Kirche gegeben. Denn die Kirche ist in Christus, dem Ursakrament, das Grundsakrament: in ihm kommt Gottes ihn selbst mitteilende Liebe zur Menschheit in der liebenden Einheit der Menschheit durch die Gnade zur geschichtlichen Erscheinung²⁰. In dieser Gleichheit der Zeichenfunktion bei Ehe und Kirche müssen noch ein besonders bemerkenswertes Moment dieser Gleichheit und ein für unsere spätere Überlegungen wichtiger Unterschied hervorgehoben werden. Der besondere Aspekt dieser Gleichheit ist folgender: Wir haben gesagt, daß bei der Ehe eine Differenz obwaltet zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, der leibhaftig-gesellschaftlichen Ehe und der ehelichen Liebe; diese Differenz kann so weit gehen, daß die beiden Wirklichkeiten im Einzelfall – wenn auch gegen die beiderseitige Wesensbeziehung – auseinandergerissen werden. Das gleiche ist auch bei der Kirche gegeben. Auch hier sind Zeichen („Kirche als Grundsakrament“) und Bezeichnetes nicht einfach identisch – denn die Kirche zeigt nicht sich selbst an, sondern als Zeichen, d. h. als gesellschaftlich organisierte Gemeinschaft des Bekenntnisses, des Kultes und der Liebestat ist sie gerade das Zeichen jener geheiligt und durch die Gnade (in innerem Glauben und in Rechtfertigung) verbundenen Menschheit, deren gnadenhafte Einheit weit über das gesellschaftliche Gefüge der Kirche hinausreicht²¹. Anderseits ist inmitten dieser gleichen Differenz auch ein wesentlicher Unterschied gegeben. Die einzelne Ehe kann schuldhaft aus ihrer Zeichenfunktion eine Lüge machen, indem in ihr selbst nicht gegeben ist, was sie anzeigen und gegenwärtig setzen soll: die gnadenhaft einende Liebe. Bei der Kirche als ganzer ist durch den eschatologischen Sieg der Gnade in Christus die innere Zusammengehörigkeit von Zeichen und Bezeichnetem nicht mehr radikal zerstörbar. Dennoch bleibt die Grundgleichheit zwischen Ehe und Kirche bestehen. Wie von der Ehe, so läßt sich von der Kirche sagen: Sie ist das Zeichen in geschichtlich-gesellschaftlicher Greifbarkeit dafür, daß sich die Liebe in der ganzen Menschheit wirksam und

²⁰ Vgl. dazu J. Alfaro, *Cristo, Sacramento de Dios Padre. La Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado*: Gregorianum 48 (1967) 5–27; P. Smulders, *Die Kirche als Sakrament des Heils*; in: G. Barauna (Hrsg.), *De Ecclesia I* (Freiburg 1966) 289–312, ders., *Sacramenten en Kerk*: Bijdragen 17 (1956) 391–418.

²¹ Vgl. dazu K. Rahner: *Handbuch der Pastoraltheologie I* 121 ff., 132 ff.; ders., *Das neue Bild der Kirche*: Geist und Leben 39 (1966) 4–24, bes. 12–21.

siegreich ereignet, die die Liebe Gottes zu uns und unsere zu Gott ist, die alle umfaßt und einigt, so sich nicht einer schuldhaft ihr versagt.

Wir können hier die Lehre von der Kirche als dem Grundsakrament des Heiles (also der Liebe, die das Heil ist) nicht weiter entfalten²². Das Gesagte muß hier genügen, da es uns auf die Gleichheit zwischen Ehe und Kirche ankommt. Wenn wir einfach die Kirche mit der Ehe vergleichen, so ist die Kirche gemeint, wie sie ist: Kirche, die nur durch die gegenseitige Liebe zwischen ihr und Christus sie selber ist. Aber ist so Christus eingeschlossen, so ist es doch nicht *nur* eine Kurzrede, wenn wir einfachhin „Kirche“ sagen. Denn sie ist Grundsakrament der Gnade und der alle verbindenden Liebe eben auch dadurch, daß in ihr eine *gesellschaftliche* Einheit der Wahrheit, Hoffnung und Liebe unter den Menschen selbst gegeben ist. Dieser Aspekt gehört ebenso zu ihrem Charakter als Grundsakrament wie ihre Einheit mit Christus, die sie im Bekenntnis und Kult vollzieht und so die Erscheinung ihrer Einheit mit Christus im Pneuma ist.

Ja, wir können sogar unbefangen einen Schritt weitergehen: Die Einheit der Kirche, die sie zum Vorausbild und Grund der Einheit der Ehe macht – in der Dimension des Zeichens sowohl wie des Bezeichneten –, ist doch faktisch hinsichtlich des Aspektes, den wir eben betrachten, durch die Liebe der Menschen in der Kirche und deren gesellschaftliche Erscheinung konstituiert. Diese Liebe ist aber nicht eine Sondersache, sondern genau die Liebe, die die Ehegatten eint – einschließlich der ganzen dazugehörigen theologischen Tiefendimension. Dann aber können wir auch sagen: *Die Liebe der Ehegatten trägt zur Einheit der Kirche selbst bei, weil sie eine der Verwirklichungen der einenden Liebe der Kirche ist; sie ist ebenso kirchenbildend, wie von der Kirche getragen.* Das Wort von der „Haus-Kirche“, die von der Familie gebildet wird, ist mehr als nur ein frommes Bild²³.

Diese Gleichheit zwischen Kirche und Ehe ist somit nicht nur eine äußere Ähnlichkeit zwischen zwei Größen, die, je in sich stehend, voneinander unabhängig wären, sondern eine Gleichheit von derselben Wurzel her. Denn die Ehe als solche ist im ganzen die Erscheinung, die *diejenige* Liebe sich schafft, die als Liebe Gottes und zu Gott in der Selbstmitteilung Gottes die in sich und mit Gott geeinte Menschheit und deren Grundsakrament, die Kirche, bildet. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Kirche und die in ihr erscheinende geheiligte und geeinte Menschheit keine mythischen Größen sind, sondern eben die konkreten Menschen selbst, die

²² Vgl. dazu die in den Anm. 6, 7, 20, 21 zitierten Abhandlungen; außerdem K. Rahner, *Kirche und Sakamente* 11–22.

²³ Vgl. dazu die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ Nr. 11. – Dieser Text bedürfte nicht nur in unserem Zusammenhang – größerer Beachtung.

Gott und in Gott lieben und ihre innere Einheit in der einenden Gesellschaftlichkeit der Kirche zur geschichtlichen Erscheinung bringen²⁴.

Was geschieht nun, wenn bei dieser fundamentalen Gleichheit die Ehe gerade im Raum der Kirche gegeben ist? Sie wird genau das, was wir sagen wollen, wenn wir erklären, sie sei ein „Sakrament“. Von unserem Ansatz her wird diese Aussage nicht nur erreicht als ein Satz, den wir schon wissen und verstehen, sondern der Satz wird erst eigentlich verständlich in dem, was er sagen will, ohne daß bloß ein abstrakter Begriff Sakrament nur von außen auf die Ehe bezogen wird. Das ist nun deutlich zu machen.

IV.

Das Gnadenereignis der Ehe als Sakrament der Kirche

Zwei Getaufte verbinden sich zur Ehe. Damit geschieht aber etwas in der Kirche. Wir brauchen hier nicht kirchenrechtlich zu fragen, welche genaueren Bedingungen vom göttlichen oder menschlichen Recht der Kirche und der Natur der Sache her gegeben sein müssen, damit ein solcher Ehebund (nennen wir ihn nicht: „Vertrag“!) in der Kirche geschieht und inmitten ihrer „Öffentlichkeit“. Aber im Grunde ist das schon gegeben durch die Tatsache, daß es sich um zwei Getaufte handelt und um eine Ehe, die immer eine gesellschaftliche Relevanz hat. Durch den Verweis- und Zeichencharakter der ehelichen Liebe ist die Ehe nie ein bloß „weltlich Ding“. Denn diese Liebe selbst ist kein weltlich Ding, sondern das Ereignis der Gnade und Liebe, die Gott und Menschen eint. Wenn *solche* Ehe darum in der Kirche geschieht, ist sie ein Moment des Selbstvollzuges der Kirche als solcher, der von zwei getauften Christen vollbracht wird, die durch die Taufe zur aktiven Teilnahme an diesem Selbstvollzug ermächtigt sind²⁵. Sie tun darum als Getaufte gerade das, was der Kirche selbst eigentümlich ist: sie machen das Zeichen der Liebe deutlich, in dem die Liebe zur Erscheinung kommt, die Gott und Menschen eint.

Wo aber ein *wesentlicher* Selbstvollzug der Kirche in die konkrete, entscheidende Lebenssituation eines Menschen hinein zur Wirkung kommt, da ist ein Sakrament gegeben²⁶. Es bedarf dann dazu keines – historisch nicht nachweisbaren und nicht wahrscheinlichen – ausdrücklichen Stiftungswortes Jesu, wie es z. B. beim Abendmahl gegeben ist²⁷. Das hier gegebene

²⁴ Zum konkret damit gestellten Problem vgl. K. Rahner: *Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln 1965) 342 ff.

²⁵ Vgl. dazu K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie I*, 146 ff., 151 ff.; ders., *Kirche und Sakamente* 78 ff.

²⁶ Vgl. K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie I* 323–332; ders., *Kirche und Sakamente* 68–104.

²⁷ Zur Problematik vgl. K. Rahner, *Kirche und Sakamente* 37–67, 69 f.; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik IV/1* 75 ff.; E. Schillebeeckx, a. a. O. 117 ff.

„Stiftungswort“ besteht einerseits in der Anerkennung der religiösen Relevanz der Ehe, wie sie auch durch das Wort und die Tat Jesu erfolgt²⁸, und in der Stiftung der Kirche als eschatologischem Heilszeichen für das Reich Gottes (als absolute Nähe Gottes) bis zum Ende²⁹. Die Ehe bringt anderseits ihre theologische Tiefendimension schon mit.

Weil man das nicht deutlich sehen konnte, war die Theologie, die sich für die Sakralität der Ehe auf Eph 5 berief, immer ein wenig in einer zutiefst gar nicht notwendigen Verlegenheit. Das dort zitierte Wort aus Gen 2, 24 schien nämlich die Ehe *überhaupt* – nicht bloß die der Christen – zum Zeichen der Einheit zwischen Christus und der Kirche zu erheben und man glaubte das nicht leicht zugestehen zu können. In Wirklichkeit ist dies durchaus möglich, wenn genau bedacht wird, was wir über den Zeichencharakter der Ehe in Beziehung auf die eheliche Liebe und deren eigene theologische Dimensionen gesagt haben. Wir haben ja in der christlichen Theologie nicht zu behaupten, eine sakramentale Ehe verhalte sich zu einer nicht-sakumentalen Ehe wie ein Sakrament zu einem profanen menschlichen Vollzug. Die beiden verhalten sich vielmehr zueinander wie das „opus operatum“ zu einem „opus operantis“, das durchaus auch ein Ereignis der Gnade ist³⁰. Es ist eine ähnliche Zuordnung wie z. B. eine sakramentale Schuldvergebung zu einer außersakumentalen durch bloße Reue, die auch aus Gnade und in Gnade geschieht³¹. Die Ehe wird nicht erst *Gnadenereignis* dort, wo sie „Sakrament“ wird, sondern das Gnadenereignis der Ehe wird *sakmentales Gnadenereignis* als „opus operatum“, wo sie als die zweier Getaufter in der Kirche geschieht, genau wie Glaube, der von sich her *vor* der Taufe rechtfertigt, „opus operatum“ in der Taufe wird³². Man hat bisher bei der Ehe, wenn ich recht sehe, in einer seltsamen theologischen Naivität nur jenen Unterschied und jene Einheit nicht reflex herausgearbeitet, die jedem Theologen bei Glaube-Taufe, Buße-Bußsakrament auch nicht erst beim Sakrament als solchem, sondern schon bei

²⁸ Vgl. dazu die kurze Übersicht von J. Michl, *Ehe*: LThK III (Freiburg 1959) 677–680 (Lit.). P. Adnès, a. a. O. 7–42; M. Schmaus, a. a. O. 781 ff.; J. Dupont, *Mariage et divorce* (Bruges 1959); P. Grelot, *Le couple humain dans l'Ecriture* (Paris 1962). Vgl. auch Anm. 34.

²⁹ Vgl. dazu K. Rahner, *Kirche und Parusie Christi*: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 348–367.

³⁰ Dazu K. Rahner, *Schriften zur Theologie* II, 121–141; ders., *Handbuch der Pastoraltheologie* I, 330 ff.; ders., *Kirche und Sakamente* 22 ff.; (zus. mit A. Häussling), *Die vielen Messen und das eine Opfer*: Quaestiones disputatae 31 (Freiburg 1960) 80 ff.

³¹ Vgl. dazu K. Rahner, *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*: Schriften zur Theologie III (Einsiedeln 1964) 211–225; ders., *Die Priesterbeichte*, in: *Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum* (Freiburg 1967).

³² Außer den in Anm. 30 genannten Untersuchungen vgl. K. Rahner, *Wort und Eucharistie*: Schriften zur Theologie IV, 313–355, bes. 313–348; ders., *Kinder und Sakamente* 78 ff.

Glaube und Reue. *Anderseits* erhält dieses Zeichen in der Dimension der geschichtlichen Erscheinung als solcher erst den Charakter einer von Gott her *unbedingten Gnadenzusage*, also den des „opus operatum“ und so des „Sakramentes“, wenn es in der Kirche auftritt und konkret an der geschichtlichen Erscheinung solcher Zusage teilnimmt, die die Kirche als Grundsakrament selber ist. Weil die Ehe der Getauften in der Kirche ein partizipatives Moment des Grundsakramentes der Kirche ist, da beide die einende Liebe der Gnade Gottes zur Erscheinung bringen und solche Ehe es tut *als* Moment an der gesellschaftlichen Einheit der Kirche selbst, darum wird aus der Ehe als Gnadenereignis ein *sakmentales* Gnadengeschehen, in welchem dieses Zeichen teilnimmt an der unwiderruflichen, stets gültig, reuelos bleibenden Erscheinung der Gnadenzusage Gottes an die Menschen, welche Erscheinung die Kirche selbst ist.

Von einer solchen Vorstellung der „Stiftung“ dieses Sakramentes her kann auch der dogmengeschichtliche Befund hinsichtlich der Lehre von der Ehe als Sakrament unbefangener gewürdigt werden. Man braucht nicht mit Gewalt eine ausdrückliche Lehre von Anfang an zu postulieren oder zu konstruieren, in der die Ehe immer ausdrücklich als „Sakrament“ unter einen allgemeinen Sakramentsbegriff subsumiert worden wäre. Je weniger man einen solchen Begriff braucht und doch das „sakmentale“ Wesen eines Heilszeichens in der Kirche erfaßt und erlebt, um so besser ist es. Wenn also dies auch dogmengeschichtlich sich bestätigt, dann ist es nicht verwunderlich oder anstößig³³.

V.

Die Herkunft der Liebeseinheit der Ehe aus der Einheit Christus–Kirche

Das Gesagte ist aber noch etwas auf das hin zu verdeutlichen, was uns vom Katechismus her als Formulierung für die Ehe als Sakrament bekannt ist. Man sagt gewöhnlich, die Ehe sei ein Abbild der Einheit von Christus und

³³ Vgl. zur Dogmengeschichte der Sakramentalität der Ehe bes. P. Adnès, *Le Mariage* 43 ff., 71 ff., 76–110; H. Rondet, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, a. a. O., 11–135; E. Schillebeeckx, *Le Mariage I* (Paris 1967). – Von unserem Ansatz aus wäre auch ein neuer ökumenischer Versuch zu beginnen. Wenn von manchen evangelischen Theologen die Ehe zwar nicht für ein „Sakrament“, aber doch für ein „Sanctum“ (z. B. E. Brunner) gehalten wird, so wäre – jenseits einer Polemik gegen einen falsch interpretierten römischen „Sakramentalismus“ – doch die Frage zu stellen, ob es nicht eine ernsthafte Diskussion oder sogar eine gegenseitige Übereinkunft geben kann, sofern man katholischerseits die Sakramentalität der Ehe richtig zu interpretieren versteht. Man darf jedenfalls nicht einen allgemeinen und abstrakten Begriff von „Sakrament“ übertragen. Das tut z. B. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik IV/1*, 806 ff. und wohl auch Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts II* (Paderborn ¹⁰1960) 238, 249, wenn sie – in Parallelität zu anderen Sakramenten – die Funktion des assistierenden Priesters dogmatisch aufwerten zu müssen glauben. Ich kann nur den hier vorliegenden Entwurf im ganzen und in vielen Einzelpunkten als Gegenvorschlag anbieten.

Kirche und darum sei sie ein Sakrament. Wenn man Eph 5, 22–33 liest³⁴, erhält man zunächst vielleicht den Eindruck, der entscheidende Gleichheitsgrund zwischen Christus-Kirche einerseits und Ehe anderseits liege darin, daß der Mann Christus repräsentiere und die Frau die Kirche; die Einheit der Ehe als solche selbst wäre dann eine relativ sekundäre Spiegelung der Einheit von Christus und Kirche, die auf einer Spiegelung basiert, in der die Ehepartner gerade mit verschiedenen Rollen getrennt betrachtet werden. Aber man wird doch wohl sagen dürfen, daß auch bei Paulus selbst diese Betrachtungsweise sekundär ist, vielleicht durch den paränetischen Kontext bedingt und in etwa auch sozialgeschichtlich eingefärbt. So wäre also nicht einfach der ganze zitierte Text theologisch zentrale Aussage, sondern darin vor allem 5, 29–33, in der die Einheit der Liebe als solche in *einem Fleisch* und Leib die Parallele zwischen Christus-Kirche und Ehe konstituiert. Das Verhältnis der Überordnung und Unterordnung durch sorgende, helfende Liebe einerseits und durch Gehorsam, Untertänigkeit und „Furcht“ anderseits ist nicht die entscheidende Sach-Parallele³⁵. Setzen wir dies hier voraus, dann braucht hier nur verdeutlicht zu werden, wo genauer in der in dieser Überlegung vorgetragenen Grundkonzeption Christus einzutragen ist. Zunächst ist bei Paulus deutlich, daß er in Gen 2 die Schöpfungsordnung in die Gnaden- und Erlösungsordnung einbezogen sieht³⁶, so daß jene von Anfang an und so auch von der Ehe Adams an eine Vorbedeutung für diese hatte. Das ist bei uns – wenn auch von ganz anderen theologischen Ansätzen her – mitgesagt, wenn betont wurde, daß alles sittliche Verhalten des Menschen (und somit auch dessen

³⁴ Exegetisch vgl. bes. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1958) 252–280.

³⁵ Eine exegetische Einzelauseinandersetzung kann hier angesichts der Fülle der Untersuchungen nicht unternommen werden. Vgl. dazu N. A. Dahl u. a., *Kurze Auslegung des Epheserbriefes* (Göttingen 1965) 68–72; F. Foulkes, *The Epistle of Paul to the Ephesians* (Michigan 1963) 154–163; H. C. G. Moule, *Ephesian Studies* (Michigan 1965) 281–296; F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians* (London 1961) 114–120; J. N. Sanders, *The Theology of the Church*; F. L. Cross (Hrsg.), *Studies in Ephesians* (London 1956) 64–75, bes. 71 ff.; H. Schlier – V. Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief* (Münster 1949) 25 ff.; H. Conzelmann: *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*: NTD 8 (Göttingen 1962) 86–88; F. Mußner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*: Trierer Theolog. Studien 5 (Trier 1955) 147–153; E. Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen* (Zürich 1960) 88 ff.; J.-J. von Allmen, *Maris et femmes d'après Saint Paul*: Cahiers théologiques (Neuchâtel–Paris 1951) 28 ff.; P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture* (Paris 1962); P. Adnès, *Le Mariage* 39 ff.; H. Greeven, *Zu den Aussagen des NT über die Ehe*: Zeitschrift f. evangel. Ethik 1 (1957) 109–125, bes. 121 ff.; P. Colli, *La pericopa paolina Ad. Eph. V 32 nella interpretazione dei SS Padri e del Concilio di Trento* (Parma 1951). Vgl. auch Anm. 36.

³⁶ Vgl. dazu H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* 262 f., 276 ff.; neuestens bes. R. Batey, *The πία συνέ Union of Christ and the Church*: NTS 13 (1967) 270–281; N. A. Dahl, *Christ, Creation and the Church*; W. D. Davies – D. Daube (Hrsg.), *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Festschrift für C. H. Dodd) (Cambridge 1965) 422–443, bes. 437.

Voraussetzungen) immer und überall getragen und umfaßt ist von der Gnadenmitteilung Gottes an die Kreatur. „Bund“ ist das Höhere und Letzte, das gegenüber der Schöpfung als Setzung nicht-göttlicher Kreatur nochmals den Charakter der ungeschuldeten Gnade hat³⁷. Aber gerade so ist „Bund“ das Ziel und das Umfassende, das die Schöpfung als Setzung der Bedingung der Möglichkeit, als Setzung des möglichen Bundespartners trägt und umfaßt. Damit hat objektiv alles sittlich-menschliche Geschehen eine verborgene Beziehung auf Christus, in dessen Sein und Tun eben diese Gnadenmitteilung ihre eschatologische Kulmination und Erscheinung findet. Er ist als Ziel Grund der ganzen durch die Gnade gegebenen Dynamik menschlicher Geschichte auf die Unmittelbarkeit Gottes hin.

Wo sich also Einheit in Liebe zwischen zwei Menschen ereignet, in einer Liebe, die nicht bloß eine Zweckeinheit zu irdischen Zielen ist, sondern die Personen selbst in ihrer ewigen End-Gültigkeit meint, da ist Wirkung und Erscheinung jener Gnade, die die eigentlichste Einheit der Menschen bildet. Aber auch umgekehrt: Eben diese selbe Gnade als einheitstiftende zwischen Gott und Mensch erscheint in der Einheit zwischen Christus und der Kirche, und zwar in einer Erscheinung, die absolut, eschatologisch und als Ziel der Grund aller übrigen Gnade und deren einheitstiftender Funktion in der Welt ist. Darum besteht nicht nur eine äußere Ähnlichkeit zwischen der Einheit in der Liebe zweier Menschen und der Einheit Christus–Kirche, sondern auch ein Bedingsungsverhältnis zwischen beiden Einheiten: Jene ist, *weil* diese ist. Ihr gegenseitiges Ähnlichkeitsverhältnis ist nicht beiden nachträglich, sondern ein echtes Partizipationsverhältnis durch ursächliche Herkunft der Eheeinheit von der Christus–Kirche–Einheit her.

Von da aus ist es auch verständlich, daß die genauere Eigenart des Verhältnisses zwischen Christus als dem *übergeordneten Haupt* und Kirche als der *gehorsamen, untertanen Braut* nicht einfach in genau demselben Sinn übergeht auf die Einheit der ehelich in Liebe Geeinten. Die Einheit zwischen Christus und Kirche ist der Grund der Einheit zwischen Mann und Frau im voraus zur Frage, ob und wieweit diese bewirkte Einheit auch alle Eigentümlichkeiten der bewirkenden Einheit an sich trägt. Insofern die Einheit Christus–Kirche selbst dem gnadenhaften Willen Gottes zur Selbstmitteilung entspringt, gründen *diese Einheit und die Einheit der Ehe* in derselben Gnade Gottes, die die Menschen mit Gott und die Menschen untereinander eint. Insofern die Ziele dieses *einen Gnadenwillens* untereinander ein Verhältnis von „Ursache“ und „Wirkung“ haben, weil *im Willen zu Christus und der Kirche alles andere gewollt ist*, ist die eine

³⁷ Vgl. dazu außer den in Anm. 13 genannten Aufsätzen bes. K. Rahner, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit: Sendung und Gnade* (Innsbruck 1966) 51–87, bes. 52–75 = Handbuch der Pastoraltheologie II/2 (Freiburg 1966) 203–228.

Wirkung dieses Gnadenwillens (eheliche Einheit) auch Wirkung des anderen Effekts (Einheit von Christus-Kirche).

Weil aber eben wegen dieses Beziehungsverhältnisses der beiden Einheiten die eheliche Einheit gerade in der Einheit Christus-Kirche zur *vollen* Erscheinung kommt, so läßt sich vieles, was sonst vielleicht an der ehelichen Liebeseinheit undeutlich und unerkannt bliebe, an der Einheit Christus-Kirche ablesen – trotz der Vorsicht, die dabei nötig ist. So hat ja schon Paulus ein gewisses Über- und Unterordnungsverhältnis zwischen Mann und Frau in der Ehe von daher mit Recht begründet, selbst wenn die zu begründende Beziehung teilweise eine *damals* und so nicht immer in gleicher Weise *sittliche Forderung* gewesen sein mag. Aber es könnten vom gleichen Ansatzpunkt her auch noch andere solche Parallelen bedacht werden: der Charakter des Kreuzes, der beide prägt; die Unwiderruflichkeit des Bundes; die Vorläufigkeit beider, gemessen am Endgültigen, auf das Kirche³⁸ und Ehe³⁹ noch warten. Doch läßt sich dies nicht mehr im Rahmen dieses Beitrags klären und abrunden. Auch hier muß vieles fragmentarisch bleiben.

Die Ehe ragt also in einem noch viel radikaleren Sinne in das Geheimnis Gottes hinein, als wir es schon aus der Unbedingtheit der menschlichen Liebe ahnen können. Zwar ist alles noch verborgen unter den Schleieren des Glaubens und der Hoffnung, und dies alles mag noch nicht aufgestiegen sein aus den heimlichen Tiefen unseres Daseins in unseren Alltag. Keine Frage, daß solche Wahrheit auch nicht geschieht über den Menschen und seine Freiheit und sein inneres Ja hinweg. Kein Zweifel also, daß die ehemalig Liebenden diese Wirklichkeit im selben Maße erfahren, wie sie dafür ihr Herz glaubend und liebend auftun. Es ist wohl deutlich geworden, daß eine solche Theologie der Ehe nicht in einem introvertierten und „privatisierten“ Sinne aufgefaßt werden darf, wie vielmehr die echte christliche Ehe zu allen Zeiten eine wirkliche Repräsentanz für die einende Liebe Gottes in Christus zur Menschheit hat. In der Ehe wird die Kirche präsent: sie ist wirklich die kleinste Gemeinschaft, die kleinste aber noch wahre Gemeinde der Erlösten und Geheiligten, deren Einheit noch auf demselben Grund aufbauen kann, auf dem die Einheit der Kirche gegründet ist, also die kleinste, aber wahre Einzelkirche. Wenn wir solches in der ganzen Bedeutung zu bedenken⁴⁰ und zu leben vermöchten, dann könnten wir etwas getroster und mutiger in wahrhaft christlicher Freiheit zu unseren drängenden und fast zu Tode geredeten „Ehefragen“ zurückkehren.

³⁸ Vgl. die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ Nr. 48.

³⁹ Vgl. ebd. Nr. 35.

⁴⁰ Vgl. dazu K. Rahner, *Glaubend und liebend* (München 1957); ders., *Vom Gottgeheimnis der Ehe: Geist und Leben* 31 (1958) 107–109.