

THOMAS KNEIPS-PORT LE ROI

DIE EHE – EIN AMT IN DER KIRCHE?¹

Über die längste Phase ihrer Geschichte hinweg hat die katholische Kirche ihr Verständnis von der Ehe durch die Gegenüberstellung zum ehelosen Lebensstand gewonnen. War schon Jesus ehelos geblieben, so empfahl auch Paulus den Christen in Korinth unverheiratet zu bleiben, um der neu gewonnenen Freiheit in Christus besser entsprechen zu können (vgl. 1 Kor 7, 25-38). Paulus aber war Realist genug um zu begreifen, dass es sich bei der Ehelosigkeit um eine charismatische Gabe handelt, die Gott einzelnen Menschen verleiht und nicht einfach auferlegt werden kann. Diese Einsicht bewahrte ihn letztlich davor, die Ehe als minderwertig gegenüber der Jungfräulichkeit zu betrachten. Spätere christliche Autoren allerdings vertraten mehr oder weniger unverhohlen die Überzeugung, die Ehelosigkeit sei der vollkommenere Weg der Christus-Nachfolge, nicht zuletzt deshalb, da sie die einzige Möglichkeit biete, der sündhaften sexuellen Begierde und ihren verheerenden Auswirkungen zu entgehen. Erst das II. Vatikanische Konzil hat die Ehe als eine originäre Form des christlichen Lebens aufgewertet, indem es die Berufung aller zum Heil unmissverständlich herausstellte. Die jüngere lehramtliche Verkündigung versteht denn auch Ehe und Ehelosigkeit als komplementäre christliche Lebensweisen, die einander ergänzen und deshalb unverzichtbar für

Dr THOMAS KNEIPS-PORT LE ROI – kierownik Katedry Studium nad Małżeństwem i Duchowością Katolickiego Uniwersytetu w Leuven; adres do korespondencji: Instytut Nauk o Rodzinie KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin.

¹ Der Artikel ist in englischer Übersetzung erschienen, vgl. *Sacramental Marriage and Holy Orders: Towards an Ecclesial Ministry for Married People*, [in:] T. Salzman, T. M. Kelly, J. O'Keefe (Eds.), *Marriage and the Catholic Church: Scripture, Tradition, and Experience*, New York: Crossroad 2004, s. 134-143.

die kirchliche Sendung sind² Einer gängigen theologischen Argumentation zufolge lassen sie sich so unterscheiden und in ihrer Eigenheit fassen, dass in der Ehelosigkeit die *Universalität* der göttlichen Zuwendung zur Welt zum Ausdruck kommt, während die Ehe für die *Intensität* von Gottes Liebe zu einem spezifischen Menschen steht.

In den folgenden Überlegungen möchte ich eine andere Perspektive einnehmen und die Ehe nicht in ihrem Verhältnis zur Ehelosigkeit erörtern, sondern sie mit dem Weiheamt in Verbindung bringen. Mein Interesse richtet sich deshalb auch nicht primär auf die Ehe als spezifische Lebensform der Nachfolge Christi, sondern vielmehr auf ihren sakramentalen Charakter und auf ihre damit einhergehende ekklesiologische Funktion. Es hat lange gedauert, bis die Kirche die eheliche Lebensform als vollwertige Berufung anerkannt hat; aber möglicherweise hat auch die heutige Theologie noch nicht hinreichend bedacht, welche ekklesiologischen Konsequenzen sich daraus ergeben, dass die mittelalterliche Kirche die Ehe in die Reihe der Sakramente aufnahm. Tatsächlich bilden sich die ekklesiologischen Konturen der Ehe schärfer heraus, wenn man sie neben das Weihesakrament stellt, von dem stets angenommen wurde, dass es zu einem Amt befähigt, das mit der kirchlichen Sendung in einem unmittelbaren Zusammenhang steht. Es soll deshalb im Folgenden gezeigt werden, dass die sakramentale Ehe den Eheleuten ein spezifisches, aber wahres Amt verleiht, das dem ordinierten Amt nicht unter- oder nachgeordnet ist, sondern gleichwertig und komplementär neben ihm steht. Da diese Schlussfolgerung auf der neueren ekklesiologischen Einsicht beruht, dass die Kirche selbst Sakrament des Heils ist, möchte ich in einem ersten Schritt entfalten, was sich daraus für die Einzelsakramente ergibt, und dann in einem zweiten Schritt aus dieser Perspektive das Weihesakrament und das Ehesakrament beleuchten.

I. DIE SAKRAMENTALITÄT DER KIRCHE

Mit der Aussage, dass die Kirche selbst ein universales Sakrament des Heils ist, hat das II. Vatikanische Konzil unbestreitbar einen Umbruch und eine Neubesinnung im katholischen Verständnis von Kirche eingeleitet. Es löste damit ein Kirchenbild ab, das sich im Laufe des 2. Jahrtausend in der

² Vgl. *Familiaris consortio*, 16; *Katechismus der Katholischen Kirche*, 1620.

westlichen Kirche durchgesetzt hatte und von der Auffassung geprägt war, dass der irdische Jesus die Kirche in ihrer konkreten institutionellen Verfasstheit eingesetzt habe, um sein Wirken auf Erden fortzusetzen. Die Kirche wurde von daher als eine Art fortlebender Christus oder seine in der Geschichte fortdauernde Inkarnation gesehen. Diese Identifikation der Kirche mit Jesus Christus führte vor allem dazu, ihre hierarchische Struktur mit dem Papst als „Stellvertreter Christi“ und als Spitze einer Ämterpyramide zu mystifizieren. Als die Theologen der Reformation aufgrund offenkundiger Missstände gegen diese Vergöttlichung der Kirche protestierten, unterschieden sie zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche. Während die sichtbare oder äußere Kirche sich in ihren institutionellen Strukturen und Bestimmungen bekundet, lebt die wahre, aber unsichtbare Kirche allein im Glauben ihrer Glieder und bleibt deshalb auch allein Gott bekannt. Die Reformatoren entgingen dabei nicht der Versuchung, die sichtbare Kirche gegen die unsichtbare Kirche auszuspielen und ihre Bedeutung schließlich rein funktional zu bestimmen. Demgegenüber beharrte vor allem die nachtridentinische Ekklesiologie darauf, die Einheit von äußeren, institutionellen Strukturen und der inneren, spirituellen Dimension von Kirche zu behaupten. Insofern beide Aspekte hier beinahe ununterscheidbar zusammenfielen, erschien die Kirche stets mehr als eine vollkommene Heilsanstalt, eine *societas perfecta*, die von Christus mit allen notwendigen Mitteln zum Heildienst ausgestattet war. Ihr institutionell-rechtliches Gefüge mit einer auf Jesus zurückgehenden Ämterhierarchie sowie einer göttlich geordneten Sakramentenpraxis stellte alles bereit, um den Auftrag zu erfüllen, den sie von Christus erhalten hatte, nämlich das Heil in eine Welt zu vermitteln, die ihr als heillos und unbegnadet erscheinen musste.

Gegen diese verengte Sichtweise stellt das II. Vatikanum in seiner Kirchenkonstitution die programmatische Aussage, dass die Kirche selbst Sakrament des Heils ist. Im Rückgriff auf die Patristik und die neuere Theologie wendet das Konzil den Begriff „Sakrament“, der bis dahin zur Bezeichnung der Einzelsakramente gedient hatte, auf die Kirche selbst an. Sie ist „in Christus gleichsam das *Sakrament*, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“³ Damit vollzieht das Konzil eine grundlegende Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Heilshandeln Gottes in Christus und der Kirche. Die Kirche

³ *Lumen gentium*, 1 (Hervorhebung vom Verf.).

ist damit fortan nicht mehr einfach die Fortsetzung oder Verlängerung des Heilshandelns Christi mit anderen Mitteln. Sie ist vielmehr „Vergegenwärtigung“ dieses Heilshandelns für die Menschen. Versteht man diese Vergegenwärtigung zeichenhaft oder eben: sakramental, dann verweist die Kirche in ihrer Verkündigung und ihrem Heiligungsdienst nicht einfach wie ein Wegweiser auf das Heil, das andernorts, getrennt und unabhängig von ihr gefunden werden kann (etwa im anonym bleibenden Glauben der Glieder der wahren, aber unsichtbaren Kirche). Andererseits aber kann die Kirche die Heilssuche der Menschen auch nicht einfach auf sich selbst hinlenken, als ob sie schlechterdings mit dem Heil, dem real anwesenden Christus oder dem angekommenen Reich Gottes identisch wäre. Indem das Konzil die Kirche selbst als Heilssakrament bzw. als sakramentale Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes bezeichnet, wendet es sich ebenso gegen einen überzogenen kirchlichen Triumphalismus wie gegen eine funktionale Abwertung der Kirche.

Noch in einer weiteren Hinsicht hat die Rede von der Sakramentalität der Kirche eine grundlegende Umorientierung in die Wege geleitet, nämlich im Hinblick auf das Verhältnis der Kirche zur Welt. In der vorkonziliaren Ekklesiologie musste die sich als Heilsinstitut verstehende Kirche wie ein Fremdkörper in einer gottlosen und profanen Welt erscheinen. In einem absteigenden Prozess der Heilsvermittlung gelangte die Heilsgnade von Christus unmittelbar zur Kirche, die sie wie einen Schatz verwahrte und gegebenenfalls in ihren sakramentalen Handlungen an eine Welt austeilte, die auf andere Weise nicht mit dem Heil in Berührung kommen konnte. Indem die Kirche sich nunmehr selbst als Sakrament versteht und nicht mehr nur als Spenderin sakramentaler Gnade, steht sie selbst mitten in einer Welt, in der und für die sie vergegenwärtigendes Zeichen des göttlichen Heilshandelns zu sein hat. Das Konzil hat hier einen entscheidenden Zusatz hinzugefügt, indem es davon spricht, dass Christus durch seinen Geist „die Kirche zum *allumfassenden* Sakrament des Heils (*universale salutis sacramentum*) gemacht“ habe⁴ Indem die Bezeichnung „universal“ bewusst auf den Begriff des Sakrament bezogen wird, kommt zum Ausdruck, dass die Kirche nicht nur an einem universalen Heilsgeschenk Gottes partizipiert, sondern selbst zum *universal* anwesenden Zeichen der Liebe Gottes in der Welt eingesetzt ist. Dies aber bedeutet nichts anderes, als dass sie die Grenzen dessen, was man

⁴ *Lumen gentium*, 48 (Hervorhebung vom Verf.).

begrifflich und soziologisch als Kirche bestimmen kann, übersteigt. Wir finden hier die Dialektik von Identität und Differenz wieder, die uns im Verhältnis der Kirche zum Heil bereits begegnet ist: in ihrer partikulären, geschichtlichen Gestalt ist sie das Zeichen des allumfassenden Heilsgeschenk Gottes und Werkzeug seines universalen Heilswillens; und doch eröffnet sich ihr die universale Weite der Wirklichkeit, die zum Heil berufen ist, erst, wenn sie den engen und wohl definierten Rahmen ihrer geschichtlichen Verfasstheit relativiert und überschreitet.

Diese Öffnung hat das Konzil auch durch die Bestimmung der Kirche als „Volk Gottes“ zum Ausdruck bringen wollen. Schon seit Anbeginn hat Gott sich ein heiliges Volk versammeln und die Menschen zur Teilhabe am göttlichen Leben erheben wollen. Die Schöpfung selbst steht bereits unter den Vorzeichen der göttlichen Selbstmitteilung, die erst dann an ihr Ziel und zu ihrer Erfüllung kommt, wenn die ganze Menschheit zur Einheit mit Gott und untereinander versammelt sein wird. Deshalb gibt es nicht nur von allem Anfang an – noch vor und außerhalb des geschichtlichen Auftretens Christi und der Gründung der Kirche – auch schon „Kirche“ als den Ort des aus freier Gnade geschenkten und angenommenen Heils. Auch die eschatologische Endgestalt der universalen „Kirche“ wird erst dann erreicht sein, wenn sie mit der ganzen versöhnten Menschheit zusammenfällt. Indem die in der Geschichte und in der Welt lebende Kirche also die Sendung empfängt, „das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen“⁵, mit anderen Worten „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ zu sein, nimmt sie das Reich Gottes einerseits zeichenhaft schon vorweg und bleibt doch andererseits in ihrer menschlich-sündigen Begrenztheit auch radikal verschieden von diesem Reich. So bleibt sie als die pilgernde und suchende Kirche auf dem Weg zur Vollendung, zusammen mit all jenen, die sich von der heilenden und befreienden Liebe Gottes ergreifen und umgestalten lassen. Dieses Kirchenverständnis hat die „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ auf eindrucksvolle Weise durchbuchstabiert.

⁵ *Lumen gentium*, 5.

II. SAKRAMENTE ALS GRUNDVOLLZÜGE VON KIRCHE

Was bedeutet die Sakramentalität der Kirche nun im Hinblick auf die Einzelsakramente? Natürlich lag es nicht in der Intention des II. Vatikanums, der auf dem Trienter Konzil festgelegten Siebenzahl der Sakramente mit der Kirche ein achttes hinzuzufügen. Vielmehr sollte gerade der Zusammenhang der Kirche mit jenen sieben Sakramenten aufgezeigt werden. Es war vor allem Karl Rahner, der aus der These von der Sakramentalität der Kirche den Umkehrschluss gezogen hatte und von den Sakramenten als spezifischen Lebens- und Grundvollzügen der sakramentalen Kirche sprach⁶ Rahner hatte in seiner Theologie darauf hingewiesen, dass die Kirche nicht bloß vergegenwärtigendes Zeichen eines von Gott der ganzen Schöpfung *angebotenen* Heils sei, sondern eschatologische Präsenz des angekommenen, angenommenen und damit *siegreichen* Heils. Denn die Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit, von der auch das Konzil gesprochen hat, sei nicht mehr offen, sondern endgültig entschieden, weil Jesus Christus sie in seiner Menschwerdung und durch seine Auferstehung vom Tod zum irreversiblen Sieg geführt habe. Wenn Rahner dementsprechend von der Kirche als der Präsenz der irreversibel siegreichen Gnade sprach, widersprach er damit keineswegs der Auffassung des Konzils, dass diese Gnade sich auch außerhalb der geschichtlichen Verfasstheit der Kirche manifestiere. Ganz im Gegenteil, in seiner Sicht war dieser siegreich sich durchsetzende Heilswille Gottes, mit anderen Worten der in Christus unverlierbar an sein Ziel gekommene Selbstmitteilungs willen der Menschheit insgesamt und auch trotz ihrer sündhaften Verweigerung von vornherein eingestiftet. Rahner konnte allerdings auf die Art, wie er die Sakramentalität der Kirche verstand, deutlicher zum Ausdruck bringen, dass die Kirche jene Gemeinschaft ist, in der dieses siegreiche Heil deshalb auf besondere Weise greifbar wird, weil Menschen es für ihr individuelles Leben angenommen und in Erscheinung haben treten lassen. Genau an dieser Stelle aber leuchtet dann auch die Funktion der sakramentalen Einzelvollzüge und ihr unlösbarer Zusammenhang mit der Sakramentalität der Kirche auf. Denn wirklich siegreich kann das Heil beim Menschen nur ankommen, wenn es von diesem auch angenommen wird und sich in seinem Leben auswirken kann. "Insofern ist die Kirche als geschichtliches Zeichen der siegreichen Gnade nur dann im höchsten Akt des

⁶ Vgl. K. R a h n e r, *Kirche und Sakramente*, Freiburg etc.: Herder 1960.

Vollzuges des eigenen Wesens da, wenn sich die Gnade als in diesem Sinn siegreiche begibt, und zwar so, dass sie geschichtlich erscheint und zugleich sich wirklich als Heil des einzelnen ereignet. Das aber geschieht gerade in den Sakramenten”⁷

Mit dieser Konzeption zeigte Rahner auch eine Möglichkeit auf, um den Zusammenhang zwischen der objektiven Wirksamkeit der Sakramente – ein Lieblingsthema klassischer Sakramententheologie – mit der subjektiven Aneignung auf Seiten des Empfängers besser zu verdeutlichen. Als Zeichen der irreversibel siegreichen Gnade enthalten die Sakramente eine absolute und unbedingte Heilszusage von Seiten Gottes her. Sie bewirken demnach von sich her, was sie bezeichnen, und sind deshalb – wie die scholastische Theologie formuliert hatte – ein *opus operatum*. Insofern aber die objektive Heilszusage Gottes nur siegreich im Menschen ankommen kann, wenn dieser die Tat Gottes annimmt, kann das Sakrament nur unter der sich öffnenden Freiheit des Empfängers, also in Glaube, Liebe und Hoffnung wirksam werden.

Von hierher wird auch deutlich, dass die bleibende Präsenz der göttlichen Liebe nicht nur abstrakt am einzelnen Menschen, sondern auch in ganz bestimmten Situationen seines Lebens greifbar wird. Die sieben Sakramente beschreiben solche Orte der menschlichen Existenz, an denen der einzelne des göttlichen Heilshandelns bedarf und es, sofern er es frei annimmt, tatsächlich in Erscheinung treten lassen kann. Hier ergibt sich ein wichtiger anthropologischer Anknüpfungspunkt der Sakramente zu bestimmten Grund- und Entscheidungssituationen des Lebens wie Geburt und Tod, Erwachsenwerden und Krankheit, Mahlhalten und Geschlechtlichkeit, in denen Menschen zu allen Zeiten mehr gesehen haben als bloß biologische Vorgänge. Hier entscheidet sich das Glücken des Lebens, theologisch ausgedrückt: das Heil des Menschen. Und doch hat, was sich von dieser Perspektive aus als individuelles Heilsgeschehen zu verstehen gibt, immer auch eine ekklesiale und ekklesiologische Dimension. Denn indem die Kirche das Heilshandeln Gottes auf einen einzelnen hin aktualisiert, realisiert sie darin auch immer ihr Wesen und ihre Sendung als Grundsakrament des Heils. Dies gilt es nunmehr für Ehe und Ordination zu zeigen.

⁷ Ebd., 69.

III. WEIHESAKRAMENT UND EHESAKRAMENT IM DIENST FÜR DIE KIRCHE

In der Tradition gelten Ordination und Ehe von jeher als sogenannte „Standessakramente“, die zu einer bestimmten Funktion in der kirchlichen bzw. menschlichen Gemeinschaft befähigen. Auch der neue *Katechismus der Katholischen Kirche* behandelt sie nach den Sakramenten der Initiation (Taufe, Firmung, Eucharistie) und den Sakramenten der Heilung (Buße, Krankensalbung) unter einer gemeinsamen Überschrift als „Sakramente der Sendung“, bzw. des „Dienstes für die Gemeinschaft“⁸ Rein soziologisch betrachtet handelt es sich bei Ehe und Ordination tatsächlich um konstitutive Funktionsübertragungen, mittels derer die kirchliche Gemeinschaft sich aufbaut und erhält. Das gilt im gleichen Maße für die Ordination, mittels derer die Kirche ihre grundlegenden Funktionen als Ämter überträgt, wie für die Ehe, mit der nicht nur der Auftrag verbunden ist, der Gemeinschaft neue Mitglieder zuzuführen, sondern die als Urform menschlicher Vergemeinschaftung angesehen werden kann. Doch in solcher Betrachtungsweise erschließt sich noch nicht, weshalb dieser Akt, durch den die Kirche ihre Ämter verleiht bzw. zwei Menschen den Liebesbund eingehen, ein Akt ist, der auf die individuelle Heiligung der Menschen, die das Amt empfangen bzw. sich einander versprechen, hinzielt und der deshalb auch Sakrament genannt werden kann. Und schließlich: in welcher Weise vollzieht und aktualisiert sich in diesen beiden Akten die die Wirklichkeit des Heils gegenwärtigsetzende Sakramentalität der Kirche?

Einen Hinweis darauf, wie wir die Sakramentalität zunächst im Fall des Amtes zu verstehen haben, liefert die schon in der frühen Kirche gegen den Donatismus errungene Überzeugung, dass das Amt seine Gültigkeit und sein Inhaber seine Vollmacht behält, auch wenn er als einzelner ein Sünder ist und das Amt unwürdig verwaltet. Der Priester empfängt ja das Weihesakrament nicht primär aufgrund seiner persönlichen Qualifikation, sondern kraft des durch die Weihe übertragenen Amtes wird er zum Heildienst an den anderen beauftragt. Dabei wird schon deutlich, dass im Fall des Weihesakraments die Anwesenheit und Erscheinung des eschatologisch siegreichen Heils zwar auf einen einzelnen hin, aber wesentlich doch im Hinblick auf die Identität und Integrität der kirchlichen Sendung als solche aktualisiert werden. Die Kirche

⁸ *Katechismus der Katholischen Kirche*, 1210-1211.

legt ihre Heilssendung so in die Hände einzelner, dass sie sich in diesem Akt nochmals ganz und radikal engagiert. Sie sagt mit anderen Worten das Heil und die Heiligkeit einer einzelnen Person zur Übernahme einer ekklesialen Grundfunktion zu, in der sich, aufs Ganze und auf die Dauer gesehen, die Heiligkeit der Kirche selbst ausdrückt und vollzieht. Deshalb kann auch auf Dauer und aufs Ganze gesehen das Amt nicht unheilig ausgeübt werden, weil dadurch die Sakramentalität der Kirche selbst auf dem Spiel stünde.

Sollte man in analoger Weise schlussfolgern können, dass auch die Eheschließung zu einer ekklesialen Grundfunktion beauftragt, bei der die Kirche sich in ihrer Heiligkeit ganz engagiert, und dass deshalb das Eheleben, aufs Ganze und auf die Dauer gesehen, unter der permanenten Zusage des Heils steht, selbst dann, wenn die Eheleute hinter der Liebe zurückbleiben, die zu schenken und zu bezeugen sie berufen sind? Doch bleiben wir zunächst noch beim geistlichen Amt.

IV ORDINATION – VERGEGENWÄRTIGUNG DES HEILSGRUNDES

Einer traditionellen Argumentationslinie zufolge kann die Kirche die bleibende Präsenz Jesu Christi in Raum und Zeit nur sein und als wirksames Heil den einzelnen nur zusagen, wenn sie sich aus der Gestalt des menschgewordenen Wortes her versteht und nährt, wenn sie – in der Logik des paulinischen Bildes vom „Leib Christi“ (vgl. Röm 12, 5; 1 Kor 12, 12-27; Kol 1, 18; 2, 19; Eph 1, 22f.; 4, 1-16) – sich als Leib *vom Haupt* her versteht und aufbaut. Weil sie unaufgebbar an die Vorgabe Jesu Christi gebunden ist, weil sie allein von seiner Sendung her lebt und mit seinem „Amt“ betraut ist, das in ihm ein für allemal errungene Heil wirksam zuzusagen, darum gibt es in ihr ein Amt, das diese Stellung Christi selbst repräsentiert. Die katholische Tradition hat hier stets auf ein strukturelles Gegenüber von Amt und Gemeinde hingewiesen und damit zum Ausdruck gebracht, dass das Amt nicht nur ein Charisma unter anderen ist und nicht einfach aus der charismatischen Gemeinde als dem Werk des Geistes hervorgeht, sondern den einzelnen Charismen und der Gemeinde als ganzer verbindlich und „amtlich“ *gegenübersteht*, weil es befähigt ist, „*in persona*

Christi capitis"⁹, in der Person Christi als des Hauptes der Kirche zu handeln.

Man wird allerdings gut daran tun, diese christologische Begründung des Amtes nicht überzustrapazieren. Gerade das II. Vatikanum hat in Ergänzung zu dieser Christus-zentrierten Sicht zum Ausdruck gebracht, dass die amtliche Repräsentanz Christi der Gemeinde gegenüber nur auf der Basis der geistgewirkten Gleichheit aller Gläubigen und ihres in der Taufe gründenden *gemeinsamen* Gegenübers zu Jesus Christus bestehen kann. Der Amtsträger darf nicht mit Christus identifiziert werden, er ist kein *alter Christus*. Seine Leitungskompetenz, die ihm aus dem Gegenüber zur Gemeinde erwächst, begründet nicht eine Stellung *über* der Gemeinde, sondern kann allein als Dienst an der Einheit der Gemeinde gedeutet und ausgeübt werden. So sehr er den anderen Getauften gegenüber Christus repräsentiert, so sehr nimmt er doch auch selber teil an der Sendung der ganzen Kirche. So sehr das Amt also Position bezieht *gegenüber* der Gemeinde, so sehr erwächst es doch *aus* der Gemeinde und so sehr bleibt es auch *in* der Gemeinde verwurzelt. Sehr prägnant bringt der hl. Augustinus diese Spannung zum Ausdruck, wenn er an seine Gemeinde gerichtet formuliert: „Wo mich erschreckt, was ich *für euch* bin, da tröstet mich, was ich *mit euch* bin. *Für euch* bin ich Bischof, *mit euch* bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade. Jenes die Gefahr, dieses das Heil"¹⁰

Dieser kurze Einblick in die Amtstheologie lässt bereits erkennen, dass sich die Kirche im sakramentalen Amt unter einem ganz bestimmten Aspekt konstituiert und für ihre Heilssendung zurüstet. Das Amt bezeichnet nämlich jene Stelle, die die kirchliche Gemeinde nicht aus sich heraus füllen kann, die sie vielmehr bleibend daran erinnert, dass sie das Heil nicht aus sich selbst heraus hat und dass sie trotz ihrer heilbringenden Sendung nicht selbst das Heil ist. Das Amt repräsentiert mit anderen Worten (nicht allein Christus als das Haupt, sondern umfassender) den absoluten Vorrang des göttlichen Handelns und damit die Unverfügbarkeit eines Heils, das von Gott her durch Jesus Christus im Geist wirksam zugesagt wird. Im Amt versichert sich die Kirche auf diese Weise des alleinigen Grundes und der einzigen Legitimation ihres Heildienstes. Dass sie in diesem Geschehen dem Amtsträger in einem sakramentalen Akt das Heil für diese Aufgabe zusagt, geschieht eben im

⁹ *Presbyterorum ordinis*, 2; *Lumen gentium*, 10 und 28.

¹⁰ A u g u s t i n u s, *Sermo* 340,1 (PL 38, 1483).

Hinblick auf die Unversehrtheit ihrer eigenen Sendung, die sie mit diesem Akt in dessen Hände legt. Aber es geschieht damit eben zugleich etwas in der individuellen Heilsgeschichte des einzelnen, der sich für diese Aufgabe bereitstellt und dem dafür die Gnade Gottes zuteil wird. Wen könnte das wundern angesichts der Aufgabe, als Mensch unter Menschen und als Gemeindeglied in der kirchlichen Gemeinschaft die Stelle Gottes und Christi freizuhalten. Den hl. Augustinus jedenfalls schreckte diese Aufgabe.

V EHESAKRAMENT – VERGEGENWÄRTIGUNG DER HEILSWIRKUNG

So wie zum kirchlichen Amt spezifische Akte gehören, in denen der Amtsträger einzelnen Menschen das Heil wirksam zusagt, so gibt es auch im Eheleben ausgezeichnete Momente, in denen die Ehepartner sich in gegenseitiger personaler Liebe annehmen und so füreinander das Heil bedeuten können. Doch wie die Sakramentalität des Amtes sich nicht in solchen Einzelvollzügen erschöpft, so ist auch das Ehesakrament noch grundlegender in der Heilssendung der Kirche verankert. Dies belegt bei näherem Zusehen auch die neutestamentliche Haustafel in Eph 5, 21-33 mit ihrer Parallelisierung der Verbindung zwischen Christus und der Kirche einerseits mit der ehelichen Beziehung andererseits, die in der kirchlichen Tradition bei der Frage nach der Sakramentalität der Ehe immer eine bedeutende Rolle gespielt hat.

Heute ist unbestritten, dass der bloße Wortlaut von Eph 5, 32 („Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche“) kein Beweis für die Sakramentalität der Ehe ist. Das „Geheimnis“ (griech. *mysterion*, lat. als *sacramentum* wiedergegeben) bezieht sich auf die Zuwendung Christi zur Kirche und nicht auf die Ehe, die hier lediglich als Abbild dieser Verbindung erscheint, aber gerade auf diese Weise in das Heilsgeschehen eingebunden wird. Betrachtet man nämlich die Basis, von der aus der Vergleich sich legitimiert, so wird man im Kontext der Verse 29-32 auf die einende Liebe „in einem Fleisch und Leib“ verwiesen, die dem Zitat aus Gen 2, 24 zufolge („Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein“) schon in der Schöpfung grundgelegt ist, aber eben auch in dem Verhältnis Christus-Kirche zum Tragen kommt. Letztlich also waltet zwischen der Christus-Kirche-Einheit und der Ehe-Einheit dasjenige Bedingungsverhältnis, das zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung herrscht: Der Bund ist der Grund für die Schöpfung, und er ist ihr Ziel insofern, als er die Schöpfung als Setzung der

Bedingung der Möglichkeit, als Setzung des Bundespartners trägt und umfasst. Schöpfung ist nur, weil Gott den Bund wollte, und der Bund kann nur sein, weil mit und in der Schöpfung der Bundespartner da ist. Im Blick auf die Ehe besagt die Epheser-Stelle entsprechend: Die Liebe zwischen Mann und Frau als Schöpfungswirklichkeit gibt es nur, weil Gott in Christus den Bund mit den Menschen schließen wollte; und umgekehrt: Christus kann die Kirche nur zum Liebesbund mit sich bestimmen, weil Gott die einheitsstiftende menschliche Liebe in der Schöpfung grundgelegt hat. Darum besteht nicht nur eine äußere Ähnlichkeit zwischen der Einheit der Liebe zweier Menschen und der Einheit zwischen Christus und der Kirche, sondern ein ursächliches Bedingungsverhältnis. Die Ehe-Einheit gründet in der Christus-Kirche-Einheit, und die Einigung Christi mit seiner Kirche vollzieht sich in der Liebeseinheit zweier Menschen im dem Maße, in dem diese menschliche Liebe ihrer schöpfungsgemäßen (also auch durch die Erlösungsgnade überformten) Bestimmung entspricht.

Dann aber wird man sagen müssen, dass im Ehesakrament eine weitere Konstitutionsbedingung des Grundsakramentes Kirche ansichtig wird. Wenn das sakramentale Wesen von Kirche darin besteht, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ zu sein, dann ist die einende Liebe zwischen zwei Menschen in der Ehe derjenige Grundvollzug, in dem diese Sakramentalität der Kirche sich nur ausdrücken und vollziehen kann. In dem Maße also, in dem Eheleute sich in Endgültigkeit einander zusagen, stellen sie sicher, dass die Kirche ihren Heilsauftrag als Einigung der Menschen mit Gott und untereinander nach Art der Liebe Christi vollziehen kann. Wird die Ehe also sakramental geschlossen, so geschieht dabei unzweifelhaft etwas in der individuellen Heilsgeschichte zweier Menschen, die sich der Gnade Gottes für ihr Vorhaben sicher sein dürfen. Aber es ereignet sich eben auch etwas Entscheidendes in und für die Kirche.

VI. SCHLUSSFOLGERUNG:

EHE UND ORDINATION ALS KOMPLEMENTÄRE DIENSTÄMTER

Wir haben zu zeigen versucht, dass die Kirche das Heilswirken Gottes in Jesus Christus auf sakramentale Weise vergegenwärtigt und deshalb als Grundsakrament gelten kann. Ihr Wesen und ihre Sendung als universales Heilssakrament vollzieht sie in jenen sakramentalen Handlungen, in denen sie

das in Christus errungene siegreiche Heil auf den Einzelnen in dessen entscheidenden Heilssituationen hin aktualisiert. Von den sieben Sakramenten interessierten uns dabei besonders die beiden Sakramente, die in spezifischer Weise im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft stehen. So wurde deutlich, dass die Sakramentalität von Ehe und Weiheamt von den Grundfunktionen herrührt, die beide in der Kirche zu ihrer vollen Konstitution und zum authentischen Vollzug ihrer Heilssendung erfüllen. Im Weiheamt versichert die Kirche sich des *Grundes* und der *Legitimation* ihrer Sendung, die darin besteht, ein Heil zu vergegenwärtigen, das durch Christus und im Geist allein von Gott kommt und über das sie nicht einfach selbst verfügen kann. In der Ehe aber vergegenwärtigt sie sich der *Weise des Vollzugs* dieser Sendung *in der einheitstiftenden und heilbringenden Liebe Gottes bzw. Christi*. Dass sie beide Funktionen auf der Ebene der für die Vergegenwärtigung des Heils konstitutiven Strukturen, also *sakramental* verleiht, besagt schließlich, dass sie im Amt Grund und Legitimation und in der Ehe den Vollzugsmodus ihres Heilsauftrags wirksam gegenwärtig setzt. Die Heilsszusage, die im Weiheamt und in der Ehe liegt, trägt damit zur authentischen Erfüllung der Heilssendung, kurz zur Heiligkeit der Kirche bei. Weil die Kirche aber ihre Sendung und Sakramentalität ganz in die Hände von konkreten Menschen legt, deshalb hängt ihre Heiligkeit auch von der subjektiven Heiligkeit derer ab, die das Amt ausüben bzw. die eheliche Gemeinschaft leben. Das Amt büßt seine Heiligkeit zwar nicht ein, wenn der Amtsträger es im Einzelfall sündig ausübt, aber die Kirche wäre eben nicht mehr heilig und könnte auch ihre Glieder nicht mehr heiligen, wenn alle ihre Amtsträger unheilig wären. Ebenso ist es auch mit der Ehe: Das Eheleben von Getauften steht unter der permanenten, wirksamen Heilsszusage, auch wenn die Eheleute hinter der Liebe zurückbleiben, die nach Eph 5 die Liebe ist, mit der Christus die Kirche liebt. Würde aber in keiner ehelichen Verbindung mehr die wahrhaft einende Liebe gelebt, so müsste die Kirche ihre Heilssendung zwangsläufig verfehlen. Daraus ergibt sich für die Ehepartner wie für die Amtsträger die Verpflichtung, der objektiven sakramentalen Heilsszusage auch subjektiv in einem lebensgeschichtlichen Prozess stets mehr und angemessener zu entsprechen.

Ehe und Weiheamt wurzeln also beide gleichermaßen in der der Kirche von Jesus Christus anvertrauten Heilssendung und haben beide auf besondere, wenn auch unterschiedliche Weise teil an der Sakramentalität der Kirche. Sie bezeichnen komplementäre Funktionen und Kompetenzen, ohne die die Kirche ihren Auftrag, das Heil zu vergegenwärtigen, nicht erfüllen kann und die sie

deshalb auch sakramental verleiht. Dieser Zusammenhang ist allerdings in der nachkonziliaren Ekklesiologie und Sakramententheologie kaum beachtet worden. Noch stets herrscht die Auffassung vor, dass allein der priesterliche Dienst aufgrund seiner vertikalen Christusbezogenheit Gottes Heilswirken zu vergegenwärtigen vermag. Das Neue Testament aber lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass es auch eine Christusbezogenheit in der Horizontalen gibt, nämlich dort, wo der Mensch sich in die von Gott ausgehende Liebesbewegung hineinnehmen lässt und seinen Bruder und seine Schwester liebt (vgl. 1 Joh 4,11-12). Die eheliche Liebesgemeinschaft zweier Menschen ist das sakramentale Zeichen, in dem diese heilbringende Liebe nicht nur für die beiden, sondern für die Kirche als ganze greifbar wird. Sie hat deshalb einen amtlichen Charakter, der dem des priesterlichen Amtes durchaus vergleichbar ist. Wir ziehen daraus die Schlussfolgerung, dass die sakramentale Ehe zu einem „ehelichen Amt“ beauftragt und befähigt, das dem Weiheamt nicht unter – oder nachgeordnet, sondern gleichwertig nebengeordnet ist.

BIBLIOGRAPHIE

- A u g u s t i n u s, Sermo 340, 1 (PL 38, 1483).
- J a n P a w e ł II: Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” (22.11.1981), [w:] Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II, t. 1, Kraków 1996, s. 65-160.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- K n i e p s t T. Le Roi.: Sacramental Marriage and Holy Orders: Towards an Ecclesial Ministry for Married People, [w:] Marriage and the Catholic Church: Scripture, Tradition, and Experience, Ed. T. Salzman, T. M. Kelly, J. O’Keefe, New York: Crossroad 2004, s. 134-143.
- R a h n e r K.: Kirche und Sakramente, Freiburg etc.: Herder 1960.
- S o b ó r W a t y k a ń s k i II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”, [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje – Dekrety – Deklaracje, Poznań 1968, s. 105-166.
- S o b ó r W a t y k a ń s k i II: Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”, [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje – Dekrety – Deklaracje, s. 105-166.

MAŁŻEŃSTWO – URZĄD W KOŚCIELE?

S t r e s z c z e n i e

Przez długi czas małżeństwo było uznawane w tradycji chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej za przeciwstawne wobec bezżenności. Natomiast z perspektywy sakramentalno-teologicznej wskazane jest skonfrontowanie małżeństwa z sakramentem święceń kapłańskich, zwłaszcza że obydwa sakramenty mogą być uznane za sakramenty stanu, które zlecają funkcję kościelną i dlatego mają również szczególne znaczenie eklezjalne. Wychodząc od sposobu rozumienia Kościoła reprezentowanego przez Vaticanum II, wedle którego sam Kościół jest sakramentem zbawienia, a poszczególne sakramenty można zgodnie z tym uważać za podstawowe formy realizowania się Kościoła (Rahner), artykuł rozwija eklezjologiczną funkcję urzędu kapłaństwa, jak i sakramentalnego małżeństwa. Kościół zapewnia sobie przeto w sakramencie święceń *podstawę i legitymizację* swojego posłannictwa, polegającego na uświadamianiu zbawienia, które przychodzi przez Chrystusa i w Duchu od samego Boga, a którym Kościół nie może dysponować tak po prostu sam z siebie. W małżeństwie uświadamia sobie jednak *sposób realizacji* tego posłannictwa w miłości Boga, a dokładniej – w miłości Chrystusa, która *tworzy jedność i przynosi zbawienie*. To, że Kościół nadaje godność obydwom funkcjom na płaszczyźnie struktur ukonstytuowanych w celu uświadamiania zbawienia, a więc godność *sakramentalną*, oznacza, że w *urzędzie kapłańskim* prawnie umiejscawia on obecnie *podstawę i legitymizację*, a w *małżeństwie* – *sposób realizacji swojej zbawczej misji*. Małżeństwo i sakrament święceń zakorzeniają się zatem w równej mierze w zbawczym posłannictwie, które Jezus Chrystus powierzył Kościołowi oraz obydwa mają udział w sakramentalności Kościoła w szczególności, choć różny sposób. Dla małżonków i kapłanów wynika stąd zobowiązanie, aby coraz bardziej i właściwiej odpowiadać obiektywnej sakramentalnej obietnicy zbawienia subiektywnie w procesie własnej historii życiowej. Dlatego nasuwa się ostateczny wniosek, że sakramentalne małżeństwo zleca i uzdalnia do „urzędu małżeńskiego”, który nie jest podporządkowany urzędowi kapłańskiemu ani nie zajmuje niższego szczebla, ale jest stawiany obok jako równowartościowy.

Słowa kluczowe: sakrament małżeństwa, sakrament kapłaństwa, urząd w Kościele.

Key words: the Sacrament of Matrimony, the Sacrament of Priesthood, the Office in the Church.

Schlüsselwörter: das Ehesakrament, das Weihesakrament, ein Amt in der Kirche.