Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 10 (1932)

Artikel: Vertrag und Band der christlichen Ehe als Träger der sakramentalen Symbolik

Autor: Ternus, J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762518

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Vertrag und Band der christlichen Ehe als Träger der sakramentalen Symbolik.

Von Jos. TERNUS S. J., Professor an Sankt Georgen, Frankfurt a. M.

I.

Die Theologie der Ehe unterscheidet an dem Fall der christlichen Ehe herkömmlicherweise das ‚officium naturae' von der ‚ratio sacramenti'. Der Grund dieser Unterscheidung liegt in der besonderen Eigenart des Ehesakramentes. Bei den übrigen Sakramenten sind dingliche Elemente, Handlungen, Worte aus dem Bereich der Natur in jenen der sakramentalen Übernatur erhoben. Diese Erhebung besteht darin, daß die Elemente, Handlungen, Worte, wie sie dem Bereich der Natur entstammen, vom Stifter der Sakramente mit einem ganz neuen Sinn- und Wesensgehalt erfüllt worden sind. Es wäre irreführend, eine solche Erhebung — mit einem Ausdruck der mystischen Theologie — als ‚Überbildung' von Natur durch Übernatur bezeichnen zu wollen. Wasser und Waschung z. B. sind ja dort, wo sie in die Übernatur des Taufsakramentes aufgenommen sind, nicht eigenständiger Gegenstand und Naturvorgang. Das Element und die mit dem Element vollzogene Handlung sind Kunde und sichtbare Darstellung — Bildgleichnis — eines realen Geschehens, das jenseits aller Sichtbarkeit und jenseits aller Natur überhaupt gelegen ist. Selbst die Sinnbildung ist nicht einmal aus der Natur geschöpft. Sie verdankt ihr Entstehen und ihre Geltung der freien Einsetzung des gottmenschlichen Stifters der Sakramente. Dem widerspricht es auch nicht, daß Christus — wie im Fall der Taufe — zum Träger der einzusetzenden Zeichenbedeutung ein Element und einen Vorgang wählte, die durch ihren natürlichen Zeichenwert wie von Haus aus geeignet erschienen. Kirchenväter und Theologen haben es immer als eine besondere Liebenswürdigkeit des einen und gleichen Schöpfers der sichtbaren und unsichtbaren Dinge, der natürlichen und übernatürlichen Ordnung gepriesen, daß er nicht verschmähte, Analogien der Natur gleichsam als Muster in den Teppich seiner Offenbarungswerke hineinzuwirken. Der absoluten Transzendenz der Übernatur war das in keiner Weise abträglich.

Wo ein naturhaft innewohnender Zeichenwert in den Dienst sakramentaler Zeichenbedeutung aufgenommen wurde, bedurfte es immer noch der ganz freien und allein bestimmenden Einsetzung durch den göttlichen Stifter der Sakramente. [1] Die Einsetzungsautorität kann in Anbetracht dessen, was durch die Sakramente erreicht werden soll, nur Gott, dem Urquell der Gnade zugeschrieben werden. [2] Christus hatte aber nicht bloß als Gott schlechthin unbegrenzte Autorität und Gewalt über die Sakramente ; auch als Mensch stand ihm eine ganz eigene Souverängewalt über die Sakramente zu, die in theologischer Schulsprache kurz als ‚potestas excellentiae' bezeichnet wird. Sie besagt Freiheit und Selbstherrlichkeit im Rang der geschöpflichen Ursachen. Sie bleibt aber im Dienst und in der wirkursächlichen Abhängigkeit eines Instrumentes von der sakramentalen Gnadenurheberschaft Gottes. Weil Gnade als Teilnahme am Gottesleben an Gottes selbsteigenem Leben nur den lebendigen Gott selbst zum Ursprung und spendenden Urquell haben kann, konnte selbst schon die Menschheit Jesu Christi nur mehr als Mittel und Werkzeug dienen, das uns Gnade verdiente und wie ein Kanal zuleitete. Sie war aber immerhin ein unmittelbar mit der Gottheit in Person verbundenes Werkzeug und ragt als solches an Würde und Stellung über den Dienst der getrennten Werkzeuge — Sakramente und Sakramentenspender — hinaus. [3] Aus den Erlöserwunden strömt uns das Gnadenblut durch die Sakramente zu, deren Aufgabe es ist, gleichsam den Kontakt herzustellen, wie der hl. Thomas sagt [4], zwischen der Seele als Gnadenempfänger und dem Leiden Christi als quellenden Born der Gnade.

Es kann natürlich für die Theologie nicht die letzte Antwort sein, wenn die Sakramente — als seinsgetrennte Instrumente der göttlichen

[1] S. Th. III, q. 64, a. 2 ad 2 : « Dicendum quod res sensibiles aptitudinem quandam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura ; sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina. »

[2] S. Th. III, q. 64, a. 2 c : « Cum virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est quod solus Deus sit sacramentorum institutor. »

[3] S. Th. III, q. 64, a. 3 c : « Quia (humanitas Christi) est instrumentum coniunctum divinitati in persona, habet quandam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiae. Et ideo sicut Christus, in quantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita in quantum homo habet potestatem ministerii principalis sive potestatem excellentiae. »

[4] S. Th. III, q. 62, a. 5 c : « Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per suceptionem sacramentorum. »

Heilswirkung — gegenübergestellt werden dem personal verbundenen Heilsorgan der Menschheit Jesu Christi. Die Sakramente sollen ja nicht bloß Werkzeuge in der Hand Gottes sein bei Hervorbringung der Gnade [1], sondern knüpfungsweise Verbindung mit dem Erlöserleiden Jesu Christi herstellen. Der verborgene Ratschluß Gottes, der uns in der Menschwerdung und Erlösung kundgemacht worden ist, war ja der, in Christus « als dem Haupte alles zusammenzufassen », « in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen und durch ihn alles mit sich zu versöhnen ».[2] Es ist nur ein Korollar daraus, wenn die Theologen mit dem hl. Thomas lehren : « Oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. » [3]

Der organische Anschluß an die Menschheit Jesu Christi, den uns die Sakramente vermitteln, ist bei jedem Sakrament wieder besonders geartet. Diese Eigenart zu erfassen, gewährt tiefe Einsicht in die besondere Heilsbedeutung der einzelnen Sakramente. Ihr nachzuspüren zählt darum zu den vornehmsten Aufgaben der Sakramententheologie. So hat ja auch der hl. Paulus uns den tiefsten Einblick in die Taufe vermittelt, als er uns darauf hinwies, daß der untertauchende und emporsteigende Täufling geheimnisvollen Anteil nimmt an Christi Tod und Begräbnis samt Auferstehung und neuem Leben. [4]

Bei der christlichen Ehe liegt nun der Fall zunächst so, daß eben jene natürliche Einrichtung, die seit Menschengedenken Ehe heißt, unter die besonderen Heilsgüter des Neuen Bundes aufgenommen worden ist, die wir Sakramente nennen. Die Ehe ist auch im Sakrament das, was sie schon immer als Natureinrichtung war, aber sie ist mehr. Und doch ist sie mit Würde und Wesen eines Sakramentes nicht bloß überkleidet, überbildet worden, sondern die Ehe selbst, so wie sie war, ist zum Sakrament gemacht worden. Bei der Taufe hat der natürliche Vorgang der Waschung nicht mehr seine natur-reale Bedeutung, sondern hat nur noch einen rein bildlichen Sinn, ist reines Symbol. Die Ehe

[1] Vgl. dazu S. Th. III, q. 62, a. 1, wo den Sakramenten Mitursächlichkeit zugeschrieben wird, die Hervorbringung der Gnade also nicht als Schöpfung im strengen Sinne aufgefaßt wird. Im Sentenzenkommentar (In IV, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 1), ja noch in der Untersuchung ‚De potentia' (q. 3, a. 4) hatte Thomas mit der damals herrschenden Lehre eine wahre Mitursächlichkeit der Sakramente nicht angenommen.

[2] So der hl. Paulus, Eph. 1, 10 ; Col. 1, 19 und ähnlich, in verschiedenen Wendungen, besonders im Epheser- und Kolosserbrief.

[3] S. Th. III, q. 62, a. 5 c.

[4] Vgl. Rom. 6, 4 ; Col. 2, 12.

hingegen bewahrt im christlichen Ehesakrament ihre volle Naturwirklichkeit und nicht bloß nebenher und gleichsam außerhalb des Sakramentes. Sie wird zum Sakrament nicht durch ein Noch-obendrein, sondern durch ihren selbsteigenen Inhalt als Ehe.

Wir wissen, daß bis herauf zum Syllabus Pius IX. und in Schulen rechtgläubiger Theologen Meinungsverschiedenheit herrschte über das Verhältnis, in dem Kontrakt und Sakrament bei der christlichen Ehe zueinander stehen. Gewiß lauerten im Hintergrund der Kontroverse vielfach laizistisch-regalistische Interessen. Aber von der verdächtigen Theologie des Gallikanismus, Josephinismus und verwandter Richtungen abgesehen, schienen doch auch in den Augen einwandfreier Theologen recht beachtliche Gründe für die realgeschiedene Zweiheit von Kontrakt und Sakrament zu sprechen.

Man könnte zunächst darauf hinweisen, daß die christliche Ehe — weil Gnade ja die Natur nicht auslöscht — immer noch einen echten Fall von Naturehe darstellen müsse. Ehe aber als naturgeforderte und naturgebaute Einrichtung war da, bevor Christus die Ehe zum Sakrament erhob. Christus hat auch in der sakramentalen Erhebung der Ehe die Naturinstitution der Ehe nicht aufgehoben, sondern mitaufgenommen. Es schien also die Ehe geblieben zu sein, was sie als « officium naturae » immer war, d. h. seinsfrüher und seinsunabhängig von Ehe als Sakrament.

Dafür schien auch die Tatsache zu sprechen, daß neben der christlich-sakramentalen Ehe immer noch Ehe als wahre und legitime Naturehe fortbestand. Für die Ehen der Heiden und der Juden mußte das jeder Theologe zugeben. Man stritt ja über die Art und Weise, wie im Falle gemeinsamer Bekehrung und Taufe der beiden Ehegatten der Übergang in eine sakramentale Ehe zu denken wäre. Auch die Kontroverse über das «matrimonium claudicans» schien zum mindesten nicht gegen die Annahme einer Realunterscheidung von Vertrag und Sakrament zu sprechen.

Hinzu kam, daß sowohl der Vertrag wie das Sakrament der Kundgabe durch ein sichtbares Zeichen bedurften. Zeichen und Zeichenwert des Vertrages aber mußten den Mitteln einer natürlichen oder menschlich-willkürlichen Verlautbarung entnommen sein. Zeichen und Zeichenwert des Sakramentes hingegen konnten nur in positiver Einsetzung und Festlegung von Christus im Offenbarungsweg der Kirche anvertraut worden sein. [1]

[1] S. Th. III, q. 60, a. 5 ad 1 : « Quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem. Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res

Gerade weil die Ehe unmittelbar in der Menschennatur angelegt und ihrem Wesen nach vorgezeichnet ist — was ja die Bezeichnung « officium naturae » zum Ausdruck bringen will — hat ihre vorbehaltlose Anerkennung als Sakrament im strengen Sinne bis hoch ins Mittelalter herauf manchen Widerstand bei Theologen und vor allem Kanonisten überwinden müssen. Daß aber der natürliche Abschluß der Ehe, also die gegenseitige Bindung im Vertrag schon wesentlich — vollwesentlich- das Sakrament sein sollte, hat bekanntlich noch den Widerspruch so großer Thomisten wie Melchior Cano [1] und Sylvius [2] hervorgerufen, — um Theologen anderer Richtung zu übergehen. Ihnen schien eine eigene sakramentale Form über den ehelichen Konsens hinaus für die Ehe als Sakrament unerläßlich und einem priesterlichen Spender vorbehalten zu sein.

Wieder andere Theologen [3] wiesen auf die grundverschiedene Ordnung hin, der die Ehe als natursittliche Einrichtung und die Ehe als Sakrament des Neuen Bundes angehört, und zogen daraus den Schluß : « Si quis solum vellet contrahere nec confuse saltem intentionem haberet, faciendi id quod facit Ecclesia, nempe faciendi matrimonii, non tamen sacramentum quod gratiam conferret. » So Vasquez. [4]

sensibiles in sacramentis, et per verba similitudinaria in Scripturis. Et ideo sicut iudicio Spiritus sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturae locis res spirituales significentur, ita etiam debet esse divina institutione determinatum, quae res ad significandum assumantur in hoc vel in illo sacramento. »

[1] De locis theologicis, lib. VIII, cap. 5. — Für Cano handelt es sich dort um ein zu erbringendes Musterbeispiel, wie vielfach ein vergeblicher « consensus theologorum » weder tatsächlich noch rechtlich einwandfrei sein kann. Für unsere Darlegungen hier können wir jedenfalls daraus entnehmen, daß nach Canos eigenem Geständnis der Eindruck einer recht geschlossenen Phalanx von Theologen bestand, die für die reale und ganz deckende Identität von Kontrakt und Sakrament eintraten.

[2] In Suppl. q. 42, a. 1, q. 1 sq. — An anderer Stelle (In II-II, q. 100, a. 2, in resp. ad 6) äußert Sylvius seine Vermutung dahin : « Non immerito dubitari potest si Summae theologicae partem tertiam S. Thomas absolvisset, an non scripsisset ministrum sacramenti matrimonii esse sacerdotem. » — Bei Sylvius ist übrigens das Aufgebot an Beweis erstaunlich. Er bemüht sich, neben den spekulativen Argumenten vor allem die positiven Beweise zu stützen und zu vermehren. Nicht nur das Rituale Romanum, sondern auch die Ritualien von Arras (1600), Ypern (1576), Mecheln (1589) u. a., sowie die Synodalbeschlüsse, nicht nur des Kölner Provinzialkonzils, sondern auch die von Cambrai und Mecheln werden als Beweise angezogen.

[3] Von der Sondermeinung eines Ambrosius Catharinus (Gott = Stifter und Spender ; Worte der Einsetzung = Worte der Spendung), die weiter keinen Anklang gefunden hat, kann hier füglich abgesehen werden.

[4] De sacramentis in genere, Disp. 138, cap. 5, n. 63 sq.

Und in der hochangesehenen und weitverbreiteten ‚Theologia Wirceburgensis' vertritt P. Holtzclau [1] dieselbe Sentenz und nimmt sie gegen Einwände in Schutz, die deutlich erkennen lassen, wie lebhaft damals die Frage kontrovertiert worden sein muß.

Seit Pius IX. herrscht über die Frage keine Meinungsverschiedenheit mehr. Sein Syllabus bezw. die ihm zugrundeliegenden päpstlichen Kundgebungen haben nicht nur die Übergriffe der ‚regia potestas' in Schranken gewiesen und die unzulässigen Ansprüche einer jeden ‚civilis potestas' ein für alle mal abgeschnitten; gleichzeitig ist durch die Verurteilung der betreffenden Sätze im Syllabus eine einheitliche und sichere theologische Lehre hingestellt. Die zwei wichtigsten Sätze aus dem Proskriptionsdokument, auf die es hier ankommt, sind einer Verurteilung des Jahres 1856 und einer solchen im Schreiben an den König von Sardinien aus dem Jahre 1852 entnommen

« Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eo separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est » (Denz. 1766).

« Vi contractus mere civilis potest inter christianos constare veri hominis matrimonium, falsumque est, aut contractum matrimonii inter christianos semper esse sacramentum aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur » (Denz. 1773).

Die eindeutige Lehre der Kirche, wie sie aus dem Syllabus Pius IX. erhellt, hat ihre prägnante Fassung im can. 1012 des neuen kirchlichen Gesetzbuches gefunden: « Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos. » Daß die zwei großen Eheenzykliken Leo's XIII. und Pius XI. auf dieser Grundanschauung aufbauen, ist nicht anders zu erwarten. « Christus hat gerade den gültigen Ehevertrag zwischen Gläubigen zum sakramentalen Gnadenzeichen bestimmt. » [2] Der Theologie des Ehesakramentes ist damit nicht nur ein fester Stützpunkt gegeben, sondern auch eine neue Aufgabe und Anregung. Es zu gilt zeigen, inwiefern und in welcher eigentümlichen Weise Ehe, so wie sie war und ist, nunmehr ein sakramentales Zeichen, Sinnbild übernatürlicher Wahrheit und Wirklichkeit, ein « signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum » ist. [3]

Einerseits steht seit Pius IX. als sichere theologische Lehre fest,

[1] De sacramento matrimonii, n. 300 sqq.
[2] Encycl. ‚Casti Connubii', n. 39.
[3] Vgl. S. Th. III, q. 60, a. 3.

daß Ehekontrakt und Sakrament akteins sind. Es bleibt aber ebenfalls gewiß, daß Kontrakt und Sakrament an der christlichen Ehe virtuell verschieden sind. [1] Es handelt sich um ein ganz eigenartiges Verhältnis, in dem hier Natur zu Übernatur steht. Zwei Punkte verdienen besondere Aufmerksamkeit: Zunächst ist das eheliche Ja im Ehevertrag seinem Sinne, seiner Verantwortung, seiner Gültigkeit nach eine unvertretbare persönliche Angelegenheit der ehelichen Partner. Sodann ist das gleiche eheliche Ja als Spendakt des Ehesakramentes überpersönliche Symbolsetzung in Christus mit sakramentaler Wirkung.

Was sakramental durch die Ehe bezeichnet und im Zeichen bewirkt werden soll, hängt vom Einsetzungswillen Christi ab. In seiner freien Wahl hat er den natürlichen Ehevertrag selber als sichtbares Zeichen für das Ehesakrament erkoren ohne irgend ein Zusatzstück. Damit war die Zeichenbedeutung und Zeichenwirkung des Sakramentes auf jene Möglichkeiten beschränkt, die in dem Ehevertrag zur Darstellung kommen konnten.

Der natursittliche Wesenskern jeder Ehe ist der beiderseitige Ehekonsens. Nicht als ob das Wesen der Ehe in freier Vereinbarung bestimmt würde. Ob im Vertrag auch das Wesen dessen, worauf der Vertrag sich erstreckt, erst bestimmt werde, ist nicht aus dem Vertrag als solchem zu ersehen. Vom Ehevertrag aber gilt: « Das Wesen der Ehe ist der menschlichen Freiheit vollständig entzogen, sodaß jeder, nachdem er einmal die Ehe eingegangen, unter ihrem von Gott stammenden Gesetz und wesentlichen Eigenschaften steht. » [2] Die Ehe hat ihre gottgesetzte Wesensform. Sie ist ein Naturheiliges und bietet dem Menschen formende Kräfte dar, die ihn an den Schöpfer der Ehe und den Urschöpfer des Lebens nahe heranzuführen vermögen. Den wohltätigen Einfluß dieser Kräfte müssen selbst die noch an sich erfahren, die in der Ehe den Schöpfer-Gott nicht mehr suchen. Es ist ja nicht

[1] « Quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum: quia non solum ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacrae, sed etiam ut sit in officium naturae » (Suppl. q. 49, a. 2 ad 7). Um dieser Verschiedenheit willen wird die ‚sacramentalitas' unter den ‚bona ab extrinseco honestantia' mitaufgezählt: « Quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium et aliud est ei esse sacramentum: quia non solum ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacrae, sed etiam ut sit in officium naturae. Et ideo ratio sacramenti est quaedam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo honestatem etiam habet. Et ideo sacramentalitas eius, ut ita dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium » (Suppl. q. 49, a. 2 ad 7).

[2] Encycl. ‚Casti Connubii', n. 6.

von ungefähr, daß gerade in der Familie, die auf der Ehe steht, so geheimnisvoll, zart und stark die Fäden von ‚pietas' und ‚religio' verschlungen liegen. [1]

Hat Gott auch das Wesen der Ehe festgesetzt und unter unverbrüchliches Sittengesetz von Natur und Offenbarung gestellt — die Freiheit der Eheschließung tastet der Schöpfer nicht an. « Die einzelne Ehe entspringt, sofern sie die eheliche Verbindung zwischen diesem Manne und dieser Frau ist, dem freien Jawort der beiden Brautleute. Diese freie Willenserklärung, durch die jeder Teil das der Ehe eigentümliche Recht gibt und nimmt, ist zu einer wahren Eheschließung derart notwendig, daß sie durch keine menschliche Macht ersetzt werden kann. [2] Hohe Ehrfurcht vor der Anordnung Gottes und vor der Würde der menschlichen Person zugleich ist es, daß die Kirche mit peinlichster Sorgfalt bei schwebenden Eheverfahren vor allem auf die Tatsache und Gültigkeit der Eheeinwilligung achtet. Fehlte sie, so bliebe ja selbst eine ‚convalidatio' und eine ‚sanatio in radice', wie Schale ohne Kern. Das freiwillentliche Ja der beiden Ehepartner ist es, was allein letztlich Ehe schafft. [3] Die Ehe unter fürstlichem Gepränge hat da nichts voraus vor der Ehe der Armen. Ehe bleibt immer das Reservat persönlichster Freiheit und Entscheidung. Sie ist wesensmäßig jeder Entpersönlichung entzogen.

Die eheliche Verbindung ist immer zuerst eine innige Verschmelzung der Seelen, obwohl sie wesenhaft eine Ehe im Fleische sein will — im Gegensatz zu einer rein geistigen Ehe (übertragener Bedeutung), von der z. B. Mystiker reden. « Durch die Ehe werden die Gatten der Seele nach verbunden und verschmolzen, und zwar eher und inniger als dem Leibe nach, und nicht durch vorübergehende Sinneserregung oder bloße Gemütsbewegung, sondern durch überlegten und festen Willensentschluß. » [4] Ehedem hatten Kirchenväter und Theologen gegenüber irrigen Anschauungen aus Kreisen der Gläubigen die Josephsehe als wahre Ehe in Schutz zu nehmen. Sie taten es mit dem Hinweis, daß nicht der ‚concubitus', sondern der ‚consensus' das Wesen der Ehe schon voll begründet. [5] Heute ist an der Wage unserer gepriesenen

[1] Vgl. S. Th. II-II, q. 101 ; q. 121.

[2] Encycl. ‚Casti Connubii', n. 6 ; vgl. CJC 1081, § 1.

[3] « Matrimonium *facit* partium consensus ... » (CJC 1081, § 1).

[4] Encycl. ‚Casti Connubii', n. 7.

[5] *Augustinus*, De nuptiis et concupiscentia, lib. I, cap. 11 : « Quibus placuerit ex consensu ab usu concupiscentiae in perpetuum continere, absit ut inter illos

Kultur der Kult der Triebe umso höher gestiegen, je mehr der Kult der Geistigkeit gesunken ist. Selbst Einsichtige außerhalb der Kirche klagen bewegt über die schmähliche — weil grundsätzliche — Preisgabe des person-geistigen Eros an die wechselnde Laune ungeistiger Triebgewalten. Mehr denn je hat die Kirche heute die Aufgabe, für den geistigen Ursprung und sittlichen Gehalt des Ehevertrages einzutreten. Glaube steht gegen Unglaube ; prahlende Mutlosigkeit mit Sittenlosigkeit gegen Treue zu den Gedanken Gottes und Treue zu den ewigen Gesetzen Gottes.

Zwischen der natürlichen Sittlichkeit und den ehrlichen Regungen des Gewissens besteht eine Wahlverwandtschaft von Gott her. Ehe ist immer als ein Heiliges empfunden worden. Sie hat sich den Menschen immer dargestellt als bevorzugte Pflanzung des Schöpfers, über die er mit besonderem Auge wacht. Schon der Quell zeugenden Lebens, den die Ehe umschließt, mußte die Menschen an dieser geheimnisvollen Stätte die Schöpfernähe Gottes in besonders wirksamer Weise inne werden lassen. Als heilig mußte aber auch die Ehe schon erscheinen, weil darin Mensch zu Mensch sich gesellt in einer so vorbehaltlosen Weise, wie es in keiner anderen irdischen Gemeinschaftsform geschieht und geschehen darf. Darüber hinaus liegt ja nur noch die Angehörigkeit des Menschen an Gott, die allein noch die eheliche Zugehörigkeit übertrifft und zugleich begrenzt.

« Consortium omnis vitae » — so hat römische Juristensprache (Ulpian) die Ehe bezeichnet. Es sollte damit das Umfassende an der Gemeinschaft der zweigeschlechtlichen Lebensform zum Ausdruck gebracht werden. Diese Kennzeichnung darf aber nicht quantitativ verstanden werden. Sie wäre sonst recht äußerlich und irrig zugleich. Es gibt wesentliche Bezirke des Lebens, die auch für die Ehegatten untereinander beiderseitig hinter Schlagbäumen Gottes zu verbleiben haben. Und es können in berechtigtem Vorbehalt wertvolle Lebensgüter von der ehelichen Gütergemeinschaft getrennt gehalten werden, die darum doch nicht den Wert der Ehe herabdrücken, geschweige denn das Wesen der Ehe aufzuheben brauchen. Nicht die Größe des umspannenden Radius ist es, die eindeutig die Ehegemeinschaft kennzeichnet. Auch die Intensität der Liebe, die zu einem so restlosen Zusammenschluß führt, ist nicht das Entscheidende. Die Eigenart der

vinculum coniugale rumpatur, immo firmius erit, quo magis ea pacta secum inierint, quae carius concordiusque servanda sunt, non voluptariis nexibus corporum, sed voluntariis affectibus animorum » (ML 44, 420).

Lebensgemeinschaft, wie Ehe sie mit sich führt, kann nur von ihrem Kern der miteinbezogenen Geschlechtsgemeinschaft her eindeutig gekennzeichnet werden. Die Geschlechtsgemeinschaft ist dabei in dem menschlich-sittlichen Sinne und dem leib-seelischen zugleich zu fassen. Diese Geschlechtsgemeinschaft ist es, von der her die eheliche Lebensgemeinschaft erst ihre eindeutige Gestalt empfängt. Damit ist nicht gesagt, daß die Lebensgemeinschaft der Ehegatten in allem oder gar notwendig eine Geschlechtsbeziehung darstelle. Über den Beziehungen der Gatten als Geschlechtswesen stehen Beziehungen persönlichkeitlicher und leibseelischer Mannigfaltigkeit, die vom Geschlechtscharakter so gut wie unberührt bleiben. Von sich aus ist ja der Geist und die geistige Seele überhaupt geschlechtsindifferent, wenn auch die Ausstrahlung des geschlechtlichen Unterschiedes bei Mann und Frau bis an die höchsten Wipfel des Geistes hinaufreicht. Mit Recht hat eine gesunde Theologie immer daran festgehalten, daß auch die Einwilligung ins eheliche Leben, wie sie die Brautleute beim Eheabschluß zum gegenseitigen Ausdruck bringen, nicht unmittelbar die geschlechtlichen Akte, sondern zunächst nur das gegenseitig zugebilligte Recht zum Gegenstand ihrer Willenserklärung hat. Und wiederum nicht so, als ob das ‚ius ad corpus' den alleinigen oder vorzüglichsten Inhalt der gegenseitigen Erklärung bilde. Wohl aber ist es jenes inhaltliche Moment der Willenserklärung, das allein der gemeinten Lebensverbundenheit seinen ganz eindeutigen Sinn verleiht. In diesem Sinne ist es richtig zu sagen : Lebensgemeinschaft, wie Ehe sie meint, ist um Geschlechtsgemeinschaft wie um ihren Kern gelagert und geordnet. Die Geschlechtsbeziehung strahlt gleichsam radial in die übrigen Gemeinschaftsbeziehungen hinein und wird hinwiederum ihrerseits von den mehr geistigen Kräften der Lebens- und Liebesgemeinschaft umhegt, geformt, geadelt. Selbst bei der Josephsehe ist diese naturhafte Anordnung der zweigeschlechtlichen Beziehungen in der ehelichen Gemeinschaft gewahrt, wenn auch der Gebrauch der Geschlechtsgemeinschaft in frei gewolltem gegenseitigen Enthaltsamkeitsverzicht nicht in Anspruch genommen wird.

Hieraus ist ersichtlich, welchen Sinn demnach die sogenannte « eheliche Pflicht » in der Lebensgemeinschaft Ehe hat. Einen Widerspruch zwischen der herkömmlichen Bezeichnung und dem Wesen der Ehe als Liebesgemeinschaft sehen zu wollen, heißt, sowohl den Takt der Sprache wie den Sinn der ehelichen Natur verkennen. Auch die heute so gewaltsam in den Vordergrund gerückte Unterscheidung vom ‚Sinn' der Ehe und dem ‚Zweck' der Ehe, die manchen wie eine

Befreiung neuzeitlichen Denkens und Empfindens erscheint, übersieht doch offenbar die tieferen Zusammenhänge von Lebensgemeinschaft und Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe, die beide in Sinn- und Gesetzeszusammenhängen stehen, die über den zweiindividuellen Lebensverband hinausreichen. Eine klar und folgerichtig durchdachte Wesensbestimmung der ehelichen Gemeinschaft kann der eindeutigen Begriffsbestimmung vom Zweck her schlechthin nicht entbehren. [1]

Die Gestalteinheit an dem Wesensbild der Ehe war allem Anschein nach einer früheren Zeit, die die Dinge mehr naiv unmittelbar nahm, viel mehr selbstverständlich. Die Heraushebung gesonderter und einander übergeordneter Zweige an der vollen Sinngestalt der Ehe, sollte ihr nur zu einer theoretischen Betrachtung und systematischen Auseinanderfaltung dienen, bei der die innere und naturhafte Verbundenheit wie selbstverständlich vorausgesetzt blieb. Die Dreigüterlehre von der Ehe (proles, fides, sacramentum), die man von Augustinus übernahm und als köstliches Lehrgut weitergab, hatte bei ihrem Urheber wie bei den Erben der Schule immer der innern Zusammengehörigkeit der auseinandergehobenen Momente Rechnung getragen. Wohl keiner auf diesem langen Weg der Schultradition hat es unterlassen, beim Ehezweck erster Ordnung (proles) mit der Zeugung zugleich — und wie im gleichen Atemzug — die Erziehung als fortgesetzte Zeugung in der Familie herauszustellen und mit dem Kind somit den ganzen Lebenskreis der Gattenschaft, Elternschaft und Familiengemeinschaft mitzubezeichnen. Und wenn unter den Ehezwecken zweiter Ordnung die gegenseitige Unterstützung (mutuum adiutorium) in den Vordergrund gestellt wurde, so war damit keineswegs nur eine vermehrte Leistungsfähigkeit gemeinsamer Schulter gemeint, sondern in kurzem Ausdruck das bezeichnet, was Gen. 2, 20 ff. von der Ergänzung des Mannes durch das Weib gesagt ist. Eine Gehilfin und Gefährtin ist dem Manne an die Seite gestellt, für die ein Mann dort nicht stehen und gleiche Erfüllung einer Lebensgemeinschaft geben könnte — und umgekehrt. Das ist auch der Sinn an der bekannten Stelle des römischen Katechismus, die neuerdings so besondere Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hat : « Diversi sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata. » [2] Und was endlich die heilende Bedeutung der Ehe für den gefallenen Menschen betrifft — als « remedium concupiscentiae », so ist das durch-

[1] Vgl. dazu *Franz Huerth*, in der Zeitschrift Schol 4 (1929) 634 f. und 5 (1930) 588 ; ferner *Ivo Zeiger*, in « Periodica de re morali, canonica, liturgica » (1931) 37* ff.

[2] Catech. Rom., Pars II, cap. 8, q. 13.

aus nicht rein negativ zu verstehen im Sinne einer bloßen Indulgenz und Behütung vor Schaden. Man lese darauf nur einmal aufmerksam den für das ganze Mittelalter so grundlegenden Text des Sentenzenmeisters im IV. Buch, Abschnitt 26, durch. Dort heißt es bemerkenswerterweise nicht einfach « ut vitium cohiberetur », sondern an erster Stelle « ut natura exciperetur ». Und wenn vom Meister der Sentenzen die augustinische Formel eingeflochten wird: « excipitur honestate nuptiarum », so lag für ihn wie für Augustinus selber die Anschauung zugrunde, daß es sich eben um eine sittigende Institution für ein im Grunde immer noch sittiges Gebilde und sittigen Naturdrang handle. Gewiß ist die Ehe für das gefallene Menschengeschlecht Deich und Damm einer entfesselten Sinnlichkeit. Und weil auch der Christ nicht von allen Schäden der Natur erlöst ist, hat auch die christliche Ehe immer noch den Samariterdienst an der Wunde zu leisten. Aber was dem Mißbrauch zuvorkommt, und das, woran es dem Mißbrauch begegnen will, sind beide doch im Grunde etwas durchaus Positives an Wert und Weg der Geschlechterbegegnung und -ergänzung. Gerade auch Augustinus hat das in oft wiederholtem und weitausgesponnenem Gedankengang gegenüber Pelagianern — besonders denen um Julian von Eclanum — zum Ausdruck gebracht. [1]

Den Ehereformern außerhalb der Kirche kann man aber vielfach mit Recht den Vorwurf machen, daß sie Gottverbundenes in der Ehe widernatürlich zerreißen und voneinander trennen. Ihrer zerstörenden Tendenz gegenüber hat die Darstellung der christlichen Ehe in der Enzyklika « Casti Connubii » mit besonderem Nachdruck die Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft der Ehe in ihrer organischen Verbundenheit, weschelseitigen Beziehung, ihrem gegenseitigen Vorrang unter verschiedenen Gesichtspunkten betont und grundsätzlich klar hingestellt. Die Auffassung der Kirche sollte damit endgültig geschützt dastehen gegen den Vorwurf, als habe sie die Geschlechtsgemeinschaft in übertriebener Weise unter den Zwecksinn Kind und zu wenig unter den Personsinn der Gatten gestellt, oder als habe sie den Personsinn der Ehe zu erbsündig aufgefaßt.

Wenn Ehe das ist, was hier noch einmal in großen Zügen zur

[1] Man überzeugt sich davon leicht aus den 2 Büchern ‚De nuptiis et concupiscentia' und aus dem ‚Opus imperfectum contra Julianum' (besonders Buch 4 und 5). — Von den Neueren hat über dieses Kapitel Dietrich von Hildebrand tiefe Gedanken in edler Sprache niedergelegt in seinem Werkchen « Reinheit und Jungfräulichkeit » (München 1928), besonders im 3. Teil (S. 89 ff.).

Darstellung gekommen ist, dann ergibt sich von selbst, wie tief das eheliche Ja im Ehevertrag gebend und nehmend hineingreift in den allertiefsten Personenbestand der beiden ehelichen Partner. Es geht fürwahr um einen Einsatz sondergleichen — inhaltlich gesehen und gesehen als unwiderruflich fürs Leben. Was da aus Liebe heraus gegenseitig eingeräumt und als Recht entgegengenommen wird, reicht in einem an letzte Körperlichkeit, an die tiefste Geistigkeit, an die innerste Substanz der Persönlichkeit heran. Die Liebeszuversicht zweier Menschen zueinander, die sich hier in klarbewußtem freiwillentlichem Entscheid Personenrechte allerhöchster Ordnung einräumen, tastet der Herrgott durch Dazwischenkunft nicht an, und hat erst recht das Gesetz unter Menschen in aller Ehrfurcht zu achten

Wenn irgendwo unter Menschen, so hat vor allem im feierlichen Augenblick des Ehevertrages das Ich und Du für die Ehegatten einen sonst kaum so tieferfüllten und schenkenden Vollgehalt Man hat gemeint, es sei nicht angemessen, den Liebesbund, den die Brautleute in der Ehe eingehen, einen Ehevertrag zu nennen. [1] Gewiß handelt es sich da nicht um einen Sachvertrag oder Personleistungsvertrag, über den sonst gegenseitige Willensvereinbarung übereinkommt. Hier bindet sich vielmehr Person an Person zu einer Zweieinheit engster Lebensgemeinschaft. Beide Teile muten einander zu, die Selbständigkeit ihrer Person in gewisser Weise aufzugeben mit dem wagenden Vertrauen, im Anschluß an den ehelichen Lebensgefährten emporzuwachsen und die eigene Persönlichkeit ergänzt, bereichert und vertieft auf höherer Stufe wiederzufinden im Lebenskreis der Familie. So wie es der Gattenschaft in der Ehe vorbehalten ist, daß der Mann das Weib « erkennt », das Weib den Mann « erkennt », so tritt auch für den Mann in der Ergänzung mit dem Weibe — und für das Weib in der Ergänzung mit dem Manne — schlummerndes eigenes Leben zur entfalteten Erscheinung, die weder der Mann für sich allein noch das Weib für sich allein hätte zum Erlebnis bringen können. Diese schlummernden Kräfte sind es ja, die das tiefe Sehnen im zweitstärksten aller Naturtriebe aus sich hervortreiben : « Relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori et erunt duo in caro una » — so klingt die Stimme der Offenbarung durch

[1] Auch Formen, wie die ‚Manus'-Ehe sind — wofern echte Ehe überhaupt — im Grunde auch immer einschlußweise Vertrags-Ehe. « Dicendum quod sicut dicit Hugo de Sancto Victore (Summa Sent. VII, 6), eos qui coniunguntur, sic oportet consentire, ut invicem se spontanee recipiant, quod indicatur fieri, si in desponsatione non contradicant » (Suppl. q. 45, a. 2 ad 3).

das ganze Alte und Neue Testament. Diese Triebstärke, die das Band mit der elterlichen Familie trennt, um dem Weibe der Sehnsucht anzuhangen, ist das Werk der Natur und ihres Schöpfers. Daß es nicht freisinnliche Natur bleibe, sondern aus dem geistigen Zentrum der Person her gestaltet und verantwortet werde, das ist es, was Ehen unter Menschen begründet und sittigt im Gegensatz zum instinktgeleiteten Paarungstrieb der Tierwelt. Die klarbewußte, freie Zustimmung im ehelichen Vertrag ist der entscheidende Akt, in dem das ehefähige und eheberechtigte Menschenpaar Lust und Last, Recht und Pflicht, Güter und Aufgaben der Ehe auf sich nimmt. Die Freiheit der Liebe, die einmal den Schritt in die Ehe getan hat, ist ein für allemal unter ein Gesetz getreten, das ihr ein « Nein » oder « Anders » verbietet. Das frei liebende « Ja » verbleibt ihr ungeschmälert wie im Augenblick der Zustimmung zum Ehevertrag, aber der volle ernste Einsatz der eigenen Persönlichkeit, so wie er im feierlichen Augenblick der « celebratio matrimonii » im aufrichtigen Ja des Herzens sich ausgesprochen und hingegeben hat, kann nicht wiederkehren. Er fordert aber die Einlösung des gegebenen Wortes bis zum Tode dessen, der das Wort und seine Gabe entgegengenommen hat.

II.

Der Ehevertrag kommt durch den ureigensten und freien Entschluß zweier Persönlichkeiten zustande. An den freipersönlichen Ursprung und Weg dieser Willensentschließung reicht kein Arm, keine List und Gewalt der Menschen heran. Und Gott der Schöpfer tastet dieses heilige Eigenrecht, das er dem Menschen anvertraut hat, nicht an.

Der Wille zum ehelichen Ja und seine Kundgabe sind die entscheidende Ursache für das Zustandekommen des Vertrages — die ‚causa principalis et adaequata' —, um mit der Schule zu reden. Das Sakrament fällt mit der Setzung des Vertrages zusammen. Die Kontrahenten des Ehevertrages sind zugleich Empfänger und Spender des Ehesakramentes. « Causa efficiens matrimonii regulariter set mutuus consensus per verba de praesenti expressus. »[1] Ein dingliches Element fehlt beim Sakrament. Wie das Bußsakrament, vollzieht es sich in rein persönlichen Akten. « Sicut poenitentia non habet aliam materiam, nisi ipsos actus sensui subiectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est

[1] Concilium Florentinum (D. 702).

de matrimonio.»[1] Die Wesensform des Sakramentes besteht in der Kundgabe der beiderseitigen ehelichen Einwilligung. «Verba quibus consensus exprimitur matrimonialis, sunt forma huius sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale.»[2] Die Eheleute spenden sich also das Sakrament in selbsteigenem Spendeakt. Daß dieser Akt in dem bekundeten Willen zur Ehe, wie er von den Brautleuten ausgesprochen wird, liegen soll, bereitete lange Zeit dem theologischen Denken einen ernsten Anstoß. «Sacramenta non sunt a voluntate humana, sed ab institutione divina. Sed consensus ad voluntatem humanam pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.»[3]

Die Ehe, so wie sie sichtbar vor dem irdischen Auge der Menschen dasteht, ist unter Gläubigen — und nur erkennbar von gläubigem Auge — schon das Sakrament. Das kann sie nur sein, sofern jenes irdische Bild der Ehe Sinnbild ist. Sinnbild nicht im natürlichen oder menschlich willkürlichen Sinn, sondern Sinnbild kraft freien und ausgesprochenen Willens Christi. Sinnbild übernatürlicher Wirklichkeit, um die nur die freie Wahl und Offenbarung Gottes wissen konnte. Die im Symbol des Sakramentes leibgewordene *Idee* ist in der übernatürlichen Heilsökonomie des Neuen Bundes zugleich im Bild geschehende und erscheinende *Wirklichkeit.*[4] Am Täufling, der ins Bad der Taufe steigt, vollzieht sich kraft des sinnbildlichen Vollzugs die innere, übernatürliche Reinigung. Und am Täufling, wie er aus dem Wassergrab emportaucht, erscheint sinnbildlich die innere Wirklichkeit der übernatürlichen Wiedergeburt und Auferstehung.

Der sichtbare sakramentale Zeichenvorgang beim Ehesakrament, wie Christus es eingesetzt hat, besteht restlos in dem gleichen Akt, in dem auch Ehe unter Menschen sonst zustande zu kommen pflegt: in der Kundgabe gegenseitiger Eheeinwilligung. In der Ordnung des natürlichen menschlichen Geschehens ist dieser Akt ein hauptursächlicher Vorgang mit alleinursächlicher Wirkung einer natürlichen Eheverbindung unter den Brautleuten. In der Ordnung des übernatürlich-sakramentalen Geschehens ist der gleiche Akt ein nicht allein- und nicht hauptursächlicher Vorgang, sondern ein dienstursächliches Mitbeteiligtsein — nach Weise eines lebendigen Werkzeuges. Der Akt bleibt auch als solcher ein vollmenschlicher und höchstpersönlicher, aber

[1] Suppl. q. 42, a. 1 ad 2.
[2] Suppl. q. 42, a. 1 ad 1.
[3] Suppl. q. 45, a. 1, obi. 1.
[4] Vgl. S. Th. 3 q. 84 a. 3 ad 5.

ein Akt der an Christus, den Höheren und Bestimmenden, frei sich hingebenden Persönlichkeit, die in ihrem Willen nicht selbsteigen wollen und handeln will, sondern wollen und handeln im Auftrag, Sinn und Willen Christi, wie er hier und jetzt, aktuell und unmittelbar in der menschlichen Verlautbarung sich ausdrückt. Die Lehre vom Haupt und den Gliedern am einen geheimnisvollen Leib Christi gibt dafür die organische Gesamtanschauung.

Der Theologe kann aber nicht dabei stehen bleiben, an dem einen Akt der gegenseitigen Einwilligung [1] die hauptursächlich-natürliche Funktion und die dienstursächlich-übernatürliche Funktion zu unterscheiden. Das bloße Nebeneinander und Zugleich gibt den Offenbarungsgedanken Gottes an diesem Sakrament nur unzulänglich wieder. Was antreibt, weiter zu fragen, ist der allgemeine Satz der Sakramententheologie : « Causae sacramentales significando efficiunt. » [2] In der Kundgabe des Ehewillens muß der sakramentale und eigensakramentale Symbolwert des Ehesakramentes beschlossen liegen. Hier liegt geformter und geoffenbarter Zusammenhang vor. « Cum in matrimonio sit quaedam spiritualis coniunctio, in quantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturae et civilis vitae, oportet, quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina. » [3]

Das Wesen der Ehe besteht formell im Ehebund als dem bestehenden Band der Einigung. [4] Die willentliche Erklärung und Bindung zum ehelichen Lebensbund liegt jenem Wesen als die hervorbringende Ursache zugrunde und voraus. Auf die sakramentale Ehe als Sakrament angewandt heißt das : « Matrimonium non est ipse consensus, sed quaedam unio ordinatorum ad unum, quam consensus facit. Nec consensus, proprie loquendo, coniunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem eius, qua factum est, ut Ecclesiae coniungeretur. » [5]

Sakramental ist an der Ehe nicht bloß ihr formelles Wesen, sondern

[1] Die Sprechweise vom « einen » Akt ist so gemeint und gerechtfertigt, wie Thomas sagt : matrimonium non claudicat quantum ad vinculum, sed quandoque claudicat quantum ad effectum » (Suppl. q. 59, a. 5 ad 3 ; cf. q. 44, a. 1 ad 3).

[2] Suppl. q. 45, a. 3 c. [3] Suppl. q. 45, a. 1 c.

[4] Vgl. Suppl. q. 44, a. 1, a. 2, a. 3.

[5] Suppl. q. 45, a. 1 ad 2. — Man übersehe nicht, daß Thomas als formelles Ordnungsprinzip der Einheit des Ehebandes angibt : das eine Ziel der Erzeugung und Erziehung der Kinder und die gemeinsame Lebensform der einen häuslichen Gemeinschaft. Von der Verbindung dem Leib und der Seele nach sagt er : « coniunctio corporum et animorum ad matrimonium consequitur » (Suppl. q. 44, a. 1 c). Weiter unten wird auf diesen Gedanken noch einmal zurückzukommen sein.

auch die erzeugende Ursache des menschlichen Setzungsaktes. Es ist ja die besondere Weise, wie sakramentale Ursachen überhaupt wirksam sind : « significando efficiunt ». Träger sakramentaler Zeichenbedeutung ist bei der Ehe sowohl der natürliche Ehevertrag wie auch das aus dem Vertrag entspringende natürliche Eheband.

Es wäre irrig, wollte man Natur und Übernatur am einen und selben Ehevertrag bezw. am einen und selben Eheband als seinsmäßig getrennt ansehen. Eheschließung und Eheband stellen vielmehr je für sich ein einziges Reale dar, das der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zugleich angehört. Die Doppelzugehörigkeit läßt sich — und mit gutem Recht — in Gedanken auseinanderheben, aber auch nur in Gedanken. Das Zugleich und Ineinander der Zweiordnungsnatur der Ehe stellt sich in dieser gedanklichen Zerlegung so dar : materiell gesehen ist Natur der Träger von Übernatur ; formell gesehen ist Natur in den einen Akt übernatürlichen Seins am Sakrament mitaufgenommen.

Das werdende und das bleibende Sakrament an der einen Ehe und der vom werdenden und bleibenden Sakrament jeweils versinnbildete Inhalt stehen analog zueinander wie Ehevertrag und Eheband aufeinander bezogen sind, sofern das Band aus dem Vertrag hervorgeht.

Die inhaltliche Bestimmung des sakramentalen Sinnbildgehaltes an der Ehe wollen wir hier einstweilen noch etwas zurückstellen. Sie wird vom Sinn des sakramentalen Ehebandes als dem eigentlichen Kern und Wesen des Sakramentes auszugehen haben, um von dort den sakramentalen Bewirkungssinn des Ehevertrages wirklichkeitsgemäß darzustellen. Hier sei nur rein formell vom sakramentalen Spendeakt noch Einiges vorwegbemerkt.

Jedes Sakrament fordert seinem Wesen nach eine sinnfällige Zeichengestalt und einen sichtbaren Spendeakt. Dem Sakrament gehören beide an insofern sie handeln und spenden bezw. anzeigen und wirken nach Weise eines Instrumentes in der Hand Christi des Gottmenschen. Dabei ist die instrumentale Entäußerung, Erhebung und Erfüllung für den Spender und seinen Akt einerseits, andererseits für das Symbol und seine wirkende Kraft keineswegs identisch oder auch nur gleichförmig.

Dem Spender obliegt in Hinsicht des Sakramentes eine dreifache im Akt nicht getrennte Aufgabe : erstens der menschliche Vollzug des Aktes, zweitens die Eindeutung des an sich vieldeutbaren Aktgeschehens, drittens die Hingabe des Aktes seiner ganzen naturhaften und personalen Substanz nach an Christus zu eigen, so wie er lebendig als Gottmensch durch den Leib seiner Kirche wirkt. [1] Der Spender ist die setzende Ursache des

[1] Vgl. III, q. 64, a. 8.

Sakramentes in seiner sichtbaren Erscheinung. Die Absicht seines Tuns hat aber jeweils die zu sein : das zu tun, was Christus und seine Kirche tut. Die seelische Wirkung dieser Absicht geht jedoch nicht über den Vorhof des Sakramentes hinaus. Sie schafft die geforderte Disposition und eine notwendige Voraussetzung, hat aber keine seinsgebende Innen-Bedeutung für das Wesen des Sakramentes und seine Gnadenwirkung.

Anders hingegen beim symbolischen Akt des Sakramentes selber. Auch er ist Christo zu willen und zu eigen. Aber er schafft nicht bloße Disposition und Voraussetzung, sondern ist selber das Bild am Sakrament und im Bild die Erscheinung des Wesens am Sakrament. Die symbolische Gestalt des sakramentalen Aktes ist ja Ausdruck des sakramental sichtbar werdenden Christus — des taufenden, des freisprechenden, des konsekrierenden, des begnadenden Christus.

Ihrer sichtbaren Gestalt nach scheiden sich die sieben Sakramente des Neuen Bundes zunächst in zwei Gruppen, deren eine und größere ihre sakramentale Gnade jeweils an ein körperdingliches Element knüpft, während die andere Gruppe — sie umfaßt nur das Buß- und das Ehesakrament — in bloßen Akten sich vollzieht. [1] Der Unterschied ist nicht von ungefähr und nicht ohne tieferen Grund. Er hat die Aufmerksamkeit eines Thomas — noch in der letzten Fassung seiner Lehre in der Summa — auf sich gelenkt. Er glaubt den Unterschied theologisch so deuten zu müssen : Wo die sakramentale Gnade an ein Körperding als sakramentales Mittel gebunden ist, sind die dabei tätigen Akte der Menschen am eigentlichen Wesen des Sakramentes unbeteiligt. Es ist nichts im Wesen des Sakramentes zu entdecken, das Züge von einem beteiligten menschlichen Akte an sich trüge. Gott allein ist es eben, der in jenen Sakramenten einzig durch die Menschheit Jesu Christi und das ihr in der Kirche « einverleibte » dingliche Symbol hindurch sakramental wirkt. « Est attendendum, quod in illis sacramentis, in quibus confertur excellens gratia, quae superabundat omnem facultatem humani actus, adhibetur aliqua corporalis materia exterius. ... Unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia sacramentorum, sed dispositive se habent ad sacramenta » (III, q. 84, a. 1 c).

Wesentlich anders hingegen bei jenen Sakramenten, in denen zum inneren Aufbau der sakramentalen Wesensgestalt menschliche Akte erfordert sind. Das Erscheinungsbild des Sakramentes trägt dort wesentlich menschliche Züge an sich. So gehört zum Versöhnungssakrament der Buße Reue und Bekenntnis des verlorenen Sohnes ins Gestaltbild des Sakramentes mit hinein. Und wie bei jedem Sakrament das sinnfällige Zeichen durch sein Zeichen-sein wirksam ist, so trägt auch die Aussöhnungsgnade des Bußsakramentes gleichsam das Mal der Wiedererweckung an sich — zur Freude Gottes und Mitfreude seiner Engel und Heiligen : « Dieser mein

[1] In der Schulsprache der Sakramententheologie werden auch diese Akte — um ihrer Sinnfälligkeit und analogen Stellung willen — als körperliche Seite am Sakrament, ja schlechterdings als das « Körperding » am Sakrament bezeichnet. Vgl. III, q. 84, a. 1 ad 1.

Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden, er war verloren und ist wieder gefunden worden » (Lc. 15, 24).

So gehört — um gleich das andere Beispiel zu nennen — zum Sakrament der Ehe wesensnotwendig und wesensinnerlich der sinnfällige Ausdruck der Schenkungsliebe und Bindung zweier Geschlechter. Ihr Jawort knüpft das Band, das sie für Leib und Seele unzertrennlich miteinander verknüpft. Weil sakramental das bindende Jawort, ist auch sakramental das umschlingende Eheband. Welches ist näherhin der sakramentale Sinn und Sinnwirkungsgehalt ?

Der sakramentale Sinn des christlichen Eheabschlusses muß sich seinem wesentlichen Gehalt nach in den Akten der Brautleute, sofern sie jetzt und hier Ehe eingehen, darstellen. Wie an jedem sinnfälligen Zeichen, so muß sich auch an dem sakramentalen Eheabschluß der Brautleute ‚Materie' und ‚Form' unterscheiden und real aufweisen lassen. Das allein ist ja der tiefere, unbestreitbare und allgemeingültige ‚Hylemorphismus', vor dessen Anwendung auf das Sakrament der Ehe die Theologie nicht zurückschreckt. Es handelt sich um den Aufweis der bestimmbaren und bestimmenden Komponente an der sakramentalen Gestalt der Ehe, wie sie sich in den Akten gegenseitiger Einwilligung der Brautleute als bedeutungsvolles Zeichen eines geoffenbarten Geheimnisses darstellt.

Die Zuordnung von Materie und Form ist — wo immer sie vorliegt — eine gegenseitige, wesensmäßige, ungleiche. Den metaphysischen Vorrang und physischen Entscheid hat die Form. « In omnibus compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae, et ideo principalius requiritur ad ‚esse' rei determinata forma quam determinata materia ; materia enim determinata requiritur ut sit proportionata determinatae formae » (III, q. 60, a. 7 c). [1]

Beim Aufbau des sakramentalen Zeichens aus ‚quasi-materia' und ‚forma' ist die Form das sinnprägende Element, das der sakramentalen Zeichengestalt seine Sinnsprache erteilt. Wie der sakramentale Sinn, so muß auch das sinnformende Gestaltmoment am sakramentalen Zeichen restlos übernatürlichen Ursprung im Einsetzungswillen Christi haben. « Forma sacramenti et virtus ipsius totaliter est ex institutione Christi » (III, q. 84, a. 7 c). Der materielle oder gleichsam-materielle Bestandteil kann hingegen in Naturbereitschaft oder Menschenbrauch vorgelegen haben, konnte also aus der Natur übernommen werden, wenn auch die Hereinnahme und die damit gewährte sakramentale Bestimmung eine übernatürliche Erwählung und Weihe durch den Sakramentenstifter Christus zur Voraussetzung hat. [2]

[1] Vgl. dazu aus dem Comp. theol. cap. 71 : « Non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formam ; nam actus melior est potentia ; id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae, ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis. »

[2] « Materia in aliis (quibusdam) sacramentis praeexistit a natura, ut aqua ; vel ab arte, ut panis ; sed quod talis materia ad sacramentum assumatur, institutione indiget hoc determinante » (III, q. 84, a. 7 c).

Für den besonderen Fall des Ehesakramentes hat nun Christus den natürlichen Ehevertrag, der ein in sich geschlossener Zweieinheitsakt ist, zum Sakrament erhoben. Den Wesensbestand « Ehevertrag » hat er durch keine Veränderung — weder Schmälerung noch Ersatz noch Zutat — sakramental gewandelt. Er hat ihn unversehrt als solchen zum Sakrament seines Neuen Bundes eingesetzt. Die Zeichennatur des Sakramentes ließ eine solche Erhebung zur übernatürlichen Bedeutung und Bedeutungswirksamkeit zu. [1] Es genügte die stifterische Intention Christi, dem kraft seiner souveränen Gewalt in Einsetzungsfragen des Neuen Bundes auch diese Stiftungsgewalt eigen war. Einer besondern sakramentalen Umformung des natürlichen Wesensbestandes « Ehevertrag » bedurfte es nicht.

Es war aber ein Fehlschluß, mit Ambrosius Catharinus [2] daraus schließen zu wollen : Christus hat keine eigene Form für das Ehesakrament aufgestellt. Die Erscheinungsseite des Sakramentes ist einzig die Zweieinheit der eheschließenden Akte, von denen die Theologie sagt : « ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae » (III, q. 84, a. 1 c). Die heiligende Form muß von oben kommen. Das formgebende Element ist demnach für die Naturheiligkeit der Ehe ihre Einsetzung im Paradies, für die Sakramentalität ihre ein für allemal vollzogene, virtuell bleibende, jeweils neu wirksame Erhebung zur Sinnbildwürde und Gnadenwirksamkeit eines Sakramentes.

Gegen diese Auffassung erhebt sich vor allem das eine grundsätzliche Bedenken, daß der sichtbare Wesenszug am Sakrament —

[1] Unabhängig von der Frage nach der physischen oder nur moralischen Wirksamkeit der Sakramente ist es richtig und lehrreich, wenn *Billot* (De Ecclesia sacramentis II (Romae 1929), pag. 369), die Erhebung natursittlicher Potenzen zu übernatürlicher Aktwirksamkeit und die Erhebung naturbedeutsamer Zeichen zu übernatürlicher Zeichenbedeutung gegenüberstellt. « Nota quod de sacramentalibus elementis oportet proportionaliter ratiocinari sicut de physicis principiis supernaturalium actuum. Semper enim ipsa naturalis facultas, ut elevata per habitum infusum vel transeuntem Dei motionem, vere est principium actus supernaturalis ; sed superaddi debet physicum accidens, quia ad physicum actum supernaturalem natura per se est physice impotens. Nunc autem cum causalitas in sacramentis non consideretur nisi in ordine intentionali, non oportet addere naturalibus rebus, quae in sacramentalia signa assumuntur, aliquid physicum, sed solum aliquid intentionale de institutione divinae legis descendens. » Die spenderische — und im Fall der Ehe selbstspenderische — Intention « faciendi quod facit Christus et Ecclesia » gewährleistet die Wirksamkeit jener Intention des Sakramentenstifters und eigentlichen Sakramentenspenders.

[2] De matrimonio, q. 1. — Ich habe die Urstelle nicht nachprüfen können, weil sie mir nicht zugänglich ist.

die sinnfällig geformte Zeichengestalt — nicht gewahrt wäre. Thomas betont mit Vorliebe den Anpassungscharakter der Sakramente an die leibgeistige Natur des Menschen und seinen naturgemäßen Erkenntnisaufstieg aus der Sinnesanschauung. Die Sakramente haben ja auch eine providentielle Bedeutung, die sie praedefinitorisch an die Menschwerdung des Wortes anschließt. So wie das ‚Verbum incarnatum' dem Menschengeist im Fleische auf dem Weg seiner Sinne entgegenkam, so führt der gottmenschliche Heiland durch den ‚fleischgewordenen' Sinn der Sakramente in die heiligsten und tiefsten Geheimnisse ein. [1] « Effectus autem sensibilis per se habet, quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo et per se homini innotescens, quia omnis nostra cognitio a sensu oritur. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius, nisi in quantum sunt per aliud manifestati, id est per aliqua sensibilia » (III, q. 60, a 4 ad 1)

Die Theologie der Ehe überspannt also kein hylemorphistisches Prinzip, sondern hält sich nur an die sakramentale Natur der Ehe, wenn sie im Ehevertrag als sakramentalem Zeichen nach dem formgestaltenden Element des ehesakramentalen Zeichens sucht. Nicht als ob es von außen und oben erst hineingelegt, hinzugetan worden sei. Aber wenn der zum sakramentalen Zeichen erhobene Vertrag, so wie er ist, nunmehr Zeichenbedeutung hat, so ist eines darin Substrat oder Materie, ein anderes die aktgebende Form des Zeichens. Denn diese Potenz-Aktunterscheidung hat an jedem Zeichen ihr wohlbegründetes Recht. Die Sinnfälligkeit der Form kann in der Breite einer schier unübersehbaren Mannigfaltigkeit liegen. Als Willenskundgabe unter Menschen wird sie für gewöhnlich — wie Innocenz III. und Eugen IV. ausdrücklich betonen [2] — in Worten ihren Ausdruck finden müssen. Doch steht grundsätzlich nichts im Wege, daß ein anderes geeignetes Ausdrucksmittel das sinnliche Gewand hergebe.

Die Meinung der Theologen ist immer mehr dahin übereingekommen, daß die Willenskundgebung der Ehekontrahenten eine — virtuell wenigstens — deutlich unterscheidbare Zweiheit von gegenseitiger Willenserklärung in sich enthalte : die Erklärung der Bereitschaft bezw. das Schenkungsangebot (die ‚oblatio', ‚donatio', ‚traditio') und die Erklärung der Annahme oder das « Es gelte ! » (die ‚acceptatio' oder

[1] Siehe III, q. 60, a. 1, a. 2, a. 4, a. 6.
[2] Denz. 404 und 702.

‚ratihabitio'). [1] Diese Auffassung wird sowohl dem zweiseitig bindenden Ehevertrag als auch dem (realidentischen) ehesakramentalen Zeichen gerecht.

Zum Unterschied von den sachdinglichen Sakramenten geht bei den aktdinglichen Sakramenten der Buße und Ehe die innere Gesinnung in die Zeichengestalt des Sakramentes mit ein. Taufe und Ehe stellen die reinsten Fälle dar. Von ihnen gilt : « Intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solum eliciens actionem agentis ; sed consensus est causa efficiens in matrimonio » (Suppl. q. 47, a. 3 ad 1). Die aufrichtige Reue bei der Buße, der ehrliche Wille zur Ehe beim Ehesakrament sind geradezu die Seele am lebendigen menschlichen Akt, der die sakramentale Gestalt aufbaut. So wie am gesprochenen Wort — um ein altes Beispiel zu wiederholen [2] — der Wortleib von der Sinnseele durchdrungen und durchwaltet ist, so ist die willentliche Gesinnung der Brautleute die Aktseele, die sich im sinnfälligen Leib ihres Jawortes den sichtbaren Ausdruck schafft. Am sinnfälligen Zeichen des Ehesakramentes lassen sich diese beiden Komponenten nur gedanklich voneinander abheben. Zeichendinglich sind sie eine ungeschiedene Einheit. Und in dieser Einheit sind die potentielle und die aktgebende Komponente der Gemeinschaftsbildung und -bindung ebenfalls nur gedanklich zu scheiden. Real ist es ein und derselbe Wille, der Liebe schenkt und Liebe unter sein Siegel nimmt. Denn die reale Zweiheit der Willen in den zwei geschiedenen Subjekten kommt ja für die Einheit des Sakramentes und seinen Gestaltausdruck nicht in Frage. « Sicut matrimonium est unum ex parte eius, in quod fit coniunctio, quamvis sit multiplex ex parte coniunctorum, ita etiam

[1] Die Kritik, die Vasquez, an der Gleichung : traditio = materia ; acceptatio = forma geübt hat, war für Lugo Anlaß, das Bindende an der ‚acceptatio' schärfer herauszustellen. Er spricht allerdings nicht — wie man geglaubt hat, ihm vorwerfen zu sollen — von der ‚obligatio' als dem ‚effectus formalis', sondern von den « verba indicentia obligationem personalem », die als ‚verba' gegenüberstehen, der ‚res', wie sie die ‚traditio' darstellt. Siehe *Lugo*, De sacr. in genere, Disp. II, sect. 1, n. 29. Immerhin befriedigt in der Auffassung des Card. Lugo nicht ganz die einseitige Heraushebung des Rechtsmomentes, wenngleich es im Sinne des Autors gewiß nicht die beseelende Liebe ausschalten will, die sich vielmehr im Recht nur ihre geistig währende und bewährende Gestalt geben will. Sofern der Liebeswille der zwei Individuen Ausdruck nach erfüllender Lebens- und Liebesgemeinschaft ist, hat er die unerfüllte Weise eines empfänglichen Prinzips (‚Materie') ; sofern er im Einklang der Willen und Ja der gegenseitigen Kundgabe die Gemeinschaftsform findet und gründet, ist er die aktgebende Form der ehelichen Gemeinschaft, des ‚vinculum matrimoniale active spectatum'.

[2] Siehe III, q. 62, a. 4 ad 1.

consensus est unus ex parte eius in quod consentitur, scilicet praedictae coniunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium » (Suppl. q. 45 a. 1 ad 3).[1]

Der im Wortleib durch die Sinnseele einheitlich geformte und über die Individuen hin zur Gemeinschaft zusammenschließende Zweiwillensakt ist die sakramentale Zeichengestalt, in der Christus — der in den Gliedern seines Leibes fortlebende Christus — sein übernatürliches Geheimnis ausspricht und wahrmacht. Der vollpersönliche Akt der Brautleute ist auf der Ebene des sakramentalen Seins und übernatürlichen Lebens und Wirkens nur wie das Werkzeug in der Hand eines schaffenden Künstlers. Es darf das nicht dahin mißverstanden werden, als ob der Akt der Brautleute, der auf einen Einsatz und eine Verantwortung zielt, wie sonst kaum je im natürlichen Leben, erst gleichsam seines vollen persönlichen Gehaltes entleert würde, um dem Christusinhalt Raum und Ausdrucksmöglichkeit zu geben. Nein, nicht Entleerung des vollen natürlichen Gehaltes ist gefordert, sondern gerade das natürliche Erfülltsein. In die Übernatur des Sakramentes erhoben ist gerade diese Erfülltheit der Bildausdruck, in dem Christus das Geheimnis ausspricht und aussprechend realisiert.

Noch mehr als beim Spendeakt eines jeden Sakramentes überhaupt trifft für den menschlichen Mitvollzug am Ehesakrament zu, was die Theologie mit Thomas immer wieder betont : « Instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, in quantum sua voluntate movet membra ad operandum » (III, q. 64, a. 8 ad 1). Die spezifische Akthandlung einer menschlichen Eheschließung macht nach dem Einsetzungswillen Christi das sakramentale Bild der Ehe aus. Die ihm eigentümliche menschliche Haltung sondert es von den übrigen Sakramenten z. B. von der spezifisch anders gearteten menschlichen Haltung und Handlung der Pönitenz.

In die unter den Theologen immer noch nicht beigelegte Schulstreitfrage über physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente brauchen wir nicht einzutreten. Uns genügt es hier, daß vom sakramentalen Zeichen, wofern es eben bei einer bloß erfüllten Bedingung nicht sein Bewenden haben kann, echtursächlich, wenn auch vom Menschen aus nicht hauptursächlich, die sakramentale Wirkung gesetzt und bestimmt wird. Gilt ja doch von einem Werkzeug so niederer Stufe, wie es z. B. ein Beil ist, daß es mit seiner natureigenen Weise der

[1] Vgl. ebenda a. 4 ad 2 ; q. 47, a. 4 c et ad 1.

Wirksamkeit an der Wirkung mitbeteiligt ist : « sciendendo enim lectum facit. »[1]

So wie es nun Christus ist, der tauft, wenn der irdische Täufer die Taufformel spricht[2], so ist es Christus, der Ehe spendet, nein — richtiger gesagt — ehelicht, wenn Brautleute am Altar ihr Jawort geben. Wenn im Bereich des natürlichen Geschehens die Brautleute sich die Ehe geben, wenn im Bereich der sakramentalen Ordnung der Übernatur die Brautleute sich selber das Sakrament spenden, so ist die sakramentale Gestalt der Ehe der Ausdruck eines geheimnisvollen Ehewillens, den Christus mit den Brautleuten und in den Brautleuten vollzieht.[3] Hat die Offenbarung uns den Schleier dieses Geheimnisses gelüftet ? Wenn wir « in Ehrfurcht danach forschen wollen »[4], so müssen wir immer vor Augen behalten, daß es sich um sakramentale Kundgebung handelt — paradox gesprochen — um ein Enthüllen im Verbergen. So wie der eucharistische Christus sich unter dem Sinnbild der Brot- und Weingestalt verbirgt und doch zugleich im Sinnbild als Speiseopfer sich offenbart, so verbirgt und offenbart sich der sakramentale Christus der Ehe — wenn auch nicht in physischer Realpräsenz, wie bei der Eucharistie, so doch in seiner geheimnisvollen Gegenwart in den Gliedern seines Leibes, der die Kirche ist, — unter der Erscheinung zweier Menschen, die sich jetzt und hier zur Ehe geben und nehmen.

(Schluß folgt.)

[1] Vgl. III, q. 62, a. 1 ad 2. — Nur scheinbar widerspricht dem Thomas, wenn er vorher sagt : « Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente » (III, q. 62, a. 1 c). Er will nur betonen, daß kein Quäntchen der instrumentalen Mitbeteiligung *selbsteigenes* Wirken des Werkzeuges ist. Deshalb heißt es an der angezogenen Stelle weiter : « Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti ; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis. »

[2] S. *Augustinus*, In Jo. tract. 5, et 6.

[3] Man darf es heute als Gemeingut der theologischen Schulen ausgeben, was Thomas über die werkzeugliche Verursachung der Sakramente an theologischer Metaphysik niedergelegt hat : « Ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicuius rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim non operatur nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur. Et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum ‚esse' in natura ; virtus autem instrumentalis habet ‚esse' transiens ex uno in aliud et incompletum — sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens » (III, q. 62, a. 4 c).

[4] Vgl Encycl. ‚Casti Connubii', n. 36.