Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 11 (1933)

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

Autor: Ternus, J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762600

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: 15.07.2025

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.

(Schluß.)

III.

Auch am Ehesakrament lassen sich die drei Seiten unterscheiden, die man in der Sakramententheologie seit den ältesten Zeiten der Scholastik unter die Trilogie faßt von « sacramentum, res et sacramentum, res ». Nur-Sakrament sind die kontrahierenden Akte der Brautleute. Sakrament und schon Wirkung, noch wirksames Zeichen und schon zeichengewirkte Folge ist jenes heilige und unverletzliche Eheband, das aus der Bundschließung der Seelen erwachsen ist, das Pfand ihrer gegenseitigen Rechte und Pflichten darbietet und zugleich ein Unterpfand darstellt für den Schutz und Gnadenbeistand Gottes im Ehestand. Der dem Sakrament als Zeichen (sei es als Nur-Zeichen, sei es als Sachzeichen) entsprechende und als Erfüllung zugeordnete Inhalt ist beim Ehesakrament ein doppelter [1] : ein angezeigter Inhalt, der nicht im Empfänger gelegen ist, sondern unabhängig von ihm — als ‚res non contenta' — besteht ; und ein bezeichneter Inhalt, der zum Empfang von Seiten des Empfängers bestimmt ist — die ‚res contenta'. Jenen kann man — der Kürze des Ausdruckes halber — den transzendenten Inhalt der sakramentalen Anzeige, diesen hingegen den immanenten Inhalt des Sakramentes nennen.

Was zunächst den immanenten Gnadengehalt des Ehesakramentes betrifft, so stand bekanntlich noch der Sentenzenmeister unter der irrigen Anschauung seiner Zeit befangen, als habe das Sakrament der Ehe nur eine transzendente sakrale Zeichenbedeutung ; eine sakrale immanente Zeichenbedeutung gehe ihm ab. Das schien im Einklang zu stehen mit der Sonderstellung der Ehe in der Reihe der Sakramente

[1] Von der darunter mitbefaßten Dreiteilung beim hl. Thomas (III q. 60 a. 3) wird weiter unten zu handeln sein.

überhaupt. Die anderen Sakramente alle waren reine Erlösungszeichen und ausgesprochen übernatürliche Heilsmittel. Die Ehe aber war ein ‚Natursakrament', vor dem Sündenfalle schon da « ad officium », nach dem Sündenfall « ad remedium ». Es schien also bei dem bloß heilenden Zweck der Ehe als Sakrament sein Bewenden zu haben. « Magister erat huius opinionis, quod matrimonium non haberet rem aliquam contentam. » [1]

Thomas hat gegen die kanonistische Sentenz vom rein medizinellen Wert des Ehesakramentes mit Recht geltend gemacht, daß sie nicht nur die Ehe auf die Stufe alttestamentlicher Sakralriten herabdrücke, sondern auch eine theologisch unhaltbare Auffassung von der Wirksamkeit sakramentaler Gnade vertrete. « Dicunt quod matrimonium facit recedere a malo, in quantum constringit concupiscentiam, ne extra bona matrimonii feratur ; non autem per gratiam illam fit aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non potest stare, quia eadem gratia est, quae impedit peccatum et quae ad bonum inclinat. » [2]

Die Ehe im Neuen Bund ist nicht weniger gottgewollt und gotteingesetzt als die Ehe in der Natur und die Ehe im Gesetz des Alten Bundes. Die Bestimmung und Aufgabe der Ehe im Neuen Bunde geht aber nicht in der Naturbestimmung der Ehe auf. Wesentlich neue Ziele und Aufgaben sind ihr im Reiche Gottes gesetzt. Nicht nur die apostolische Sorge um die übernatürlichen Güter, die der Ehe im Neuen Bunde anvertraut sind, läßt das erkennen, sondern schon die naheliegende Überlegung, daß ja vom Naturzweck der Zeugung die Erziehung gar nicht getrennt werden darf, demnach die Ehe im Neuen Bunde schon deswegen vor ganz neue Aufgaben gestellt ist. So wie also dem Sakrament der Hierarchie und geistlichen Vaterschaft sakramentale Hilfe mitgegeben wird, so ist auch der Pflichtenlast leiblicher Elternschaft Heilsgnade des Neuen Bundes durch das Ehesakrament zugesichert. [3]

[1] Suppl. q. 42, a. 1 ad 4. — Mag. Sent. lib. IV, dist. 26. — Zu Durandus' Zeiten hatte sich unter den Theologen die Sentenz von der Gnadenwirksamkeit des Ehesakramentes durchgesetzt. Der Trennungsstrich verlief, wie es scheint und bezeichnend wäre, immer nur zwischen den Kanonisten und den Theologen : « aliter opinantur iuristae et aliter theologi » (In IV. Sent. dist. 26, q. 3 ad 1).

[2] Suppl. q. 42, a. 3 c.

[3] Diese Parallele mit dem Weihesakrament — übrigens vielfach in der Sakramenttheologie durchgeführt — entnehme ich dem hl. Thomas : « Cum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi uxore sua ad procreationem prolis, datur etiam gratia, sine qua id convenienter facere non posset, sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est » (Suppl. q. 42, a 3 c)

Der Theologie der Ehe, vor allem der scholastischen Schultheologie lag immer viel daran, auf das sakramentale Zwischenglied hinzuweisen, das zwischen dem äußeren Zeichenvorgang und der innern Letztwirkung der Gnade gelegen ist und von der Scholastik, seit ältesten Zeiten schon, « res et sacramentum » genannt wird. Der Fürst der Schule, der hl. Thomas, legt sogar sichtlichen Wert auf die Erkenntnis, daß in diesem sakramentalen Mittelglied das eigentliche sakramentale Wesen der Ehe beschlossen liegt. « 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 » (Suppl. q. 45, a. 1 ad 2). [1]

Das sakramental gewirkte und selbst noch erst sakramental bedeutsame Reale des Ehesakramentes ist ein bleibendes Zeichen, ein Bund und Siegel von unantastbarer Heiligkeit und unzerreißbarer Festigkeit, eine Ausstattung der Seele mit heiligen Gewalten samt Vorrechten und Verantwortung, ein Unterpfand und unausschöpfbarer Quell der ehesakramentalen Gnaden. Von einem sakramentalen Charakter zu reden liegt kein Recht vor. Das Wesen eines sakramentalen Charakters und das Wesen des sakramentalen Ehebandes liegen gar nicht in der gleichen Ebene. « In sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales, sed in matrimonio ad actus corporales » (Suppl. q. 49, a. 3 ad 5). [2] So hoch die Ehe als Hort so hoher Güter wie Gemahlschaft, Vaterschaft, Mutterschaft, die der Schöpfer hineingebettet hat, und um der sakramentalen Weihe willen, die Christus durch sie der Familie hat mitgeben wollen, in der Schätzung der Gläubigen dastehen muß, kultische Anteilnahme am Hohenpriester-

[1] Wenn gerade die beiden Sozial-Sakramente der Priesterweihe und der Ehe auch darin eine besondere Ähnlichkeit untereinander aufweisen, *daß* ihr eigentlichstes Wesen in dem Mittelglied « res et sacramentum » liegt (vgl. *Billot*, De Ecclesiae sacramentis II (Romae 1929), p. 355 = thes. XXXVI. ad 3), so darf das nicht den Unterschied des sondersakramentalen Grundes übersehen lassen, *weshalb* das so ist. Siehe meine « Dogmatischen Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe » (erschienen als Artikelfolge in : Scholastik, Viertelj. f. Theol. u. Phil. 7 (1932) 161 ff. 354 ff. 8 (1933) 161 ff.).

[2] Noch im XIX. Jahrhundert hat sich die Theologie wiederholt gegen das Bestreben wehren müssen, die Bezeichnung von einem « sakramentalen » oder « quasi-sakramentalen Charakter » der Ehe theologisch einzubürgern. Siehe die Belege dafür bei *Moureau*, im Art. ‚Caractère sacramentel' im DThC II, 1708. Neuerdings kann übrigens die ausdrückliche Ablehnung der Bezeichnung in der Eheenzyklika Pius XI. (n. 42 und 116) angerufen werden.

tum Christi gibt sie nicht einmal in dem Sinne, wie sie die Taufe allen Christen gibt. Die sakramentalen Gewalten und Gnaden, die in der Ehe erteilt werden, sind bemessen für die Ehe im Fleische. Denn die Güter der Ehe sind wie die Bindung der Ehe gedacht und gegeben für die Zeit im Fleische. « Nuptiae sunt bonum mortalium » (Suppl. q. 49, a. 3 ad 3). Die Gebundenheit im Fleische und an das Fleisch weist darum der Ehe auch die letzte Stelle an unter den geistigen Gütern der Sakramente. « Secundum quod habet aliquid spiritualitatis (matrimonium), est sacramentum ; et quia minimum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta » (III q. 65, a. 2 ad 1).

So sehr es nun geboten bleibt, der gedachten Übertreibungen sich zu enthalten, es darf aber nicht dazu verleiten, das sakramental Bleibende an der christlichen Ehe zu übersehen oder zu unterschätzen. Die jüngste Eheenzyklika hat ja mit pastorellem Bedacht und Nachdruck das Wort eines heiligen Theologen und heutigen Kirchenlehrers [1] zur steten Erinnerung vorgelegt : « Est enim (coniugii sacramentum) sacramentum simile Eucharistiae, quae non solum dum fit, sed etiam dum permanet, sacramentum est ; dum enim coniuges vivunt, semper eorum societas sacramentum est Christi et Ecclesiae [2].

Augustinus sowohl wie die großen Scholastiker, vom Sentenzenmeister angefangen, leiten die besondere Unlösbarkeit der sakramentalen Ehe her gerade aus diesem bleibenden Band, seiner immerfortbestehenden Bedeutung und Gewalt und dem in ihm niedergelegten Christuspfand der Gnade. « Manet inter viventes quoddam coniugale vinculum, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre ; ... sicut apostatae anima de coniugio Christi recedens, etiam fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit. » [3]

Jeder Ehe ist es eigentümlich, eine Beziehung herzustellen. Richtiger gesagt : sie besteht wesentlich und formell in der Gemeinschaftsbeziehung von Mann und Frau, die sie zu einem überindividuellen « Eins im Fleische » verbunden hält. Dieses Wechselseitige « Hin zu » ist an erster Stelle das Sakrament der Ehe, seine eigentliche Symbolik und Symbolmächtigkeit. Die Sinnfälligkeit eignet ihm allerdings nur von seinem Ursprung her aus dem gesprochenen Ja der beiden Ehe-

[1] S. *Rob. Bellarminus*, De matrimonio. Controv. II, cap. 6.

[2] Encycl. ‚Casti Connubii', n. 116.

[3] S. *Augustinus*, De nuptiis et concupiscentia, lib. I, cap. 10 (ML 44, 420). Vgl. *Petr. Lomb.*, Sent. lib. IV, dist. 31 ; Comment. in h. 1. passim.

leute. Mehr ist zur Sinnfälligkeit des Sakramentes aber auch nicht erfordert.[1] Die Bildbedeutung und Bildkraft des Ehesakramentes ruht im ehesakramentalen Band. Von der Sinnbildbedeutung der Ehe hat an der früher schon[2] in ihrem Zusammenhang erwähnten Stelle der hl. Thomas ausdrücklich erklärt: « Nec consensus, proprie loquendo, coniunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem eius, qua factum est ut Ecclesiae coniungeretur » (Suppl. q. 45, a. 1 ad 2). Und wenn Thomas in dem Frühwerk seiner Sentenzen die Gnadenursächlichkeit der Sakramente noch nicht mit jener Bestimmtheit vorgetragen hat, wie in der neugeschriebenen Sakramententheologie seiner Summa[3], so hat er doch immer dem ehesakramentalen Band die nächstunmittelbare Wirksamkeitsbedeutung an der Sakramentsgnade zuerkannt: « Sicut aqua baptismi cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quendam, qui est sacramentum matrimonii; et huiusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam » (Suppl. q. 42, a. 3 ad 2).

Über aller Theologie der Sakramente steht gleichsam als positivtheologischer Leitsatz: « Determinare quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem » (III q. 60, a. 5 ad 1). Der Stifter des N. B. hat sich die Einsetzungsgewalt des Zeichens und seiner sakramentalen Kraft vorbehalten. Die Ehe hatte zwar auch schon vor Christus ihre tiefe geheimnisvolle Bedeutung, nicht nur jene, die ihr natürlicherweise schon innewohnt und Ehrfurcht weckt, sondern eine vorchristliche übernatürliche Bedeutung, sofern sie von vornherein unter dem Prädestinationsplan auf Christus hin angelegt war.[4] « Matrimonium fuit institutum in statu innocentiae, non secundum quod est sacramentum, sed secundum quod est in officium naturae; ex conse-

[1] « Quamvis ipsa relatio (coniunctionis) non sit sensibile accidens, tamen causae eius possunt esse sensibiles. Nec in sacramento requiritur quod sit sensibile illud quod est res et sacramentum; hoc enim modo se habet in hoc sacramento praedicta coniunctio; sed verba exprimentia consensum, quae sunt sacramentum tantum et causa praedictae coniunctionis, sunt sensibilia » (Suppl. q. 44, a. 1 ad 2).

[2] Siehe in *dieser* Zeitschr. 1932, S. 466.

[3] *Caietan*, in III q. 62, a. 1, n. VI: « Quidquid enim secundum aliorum opinionem ut probabiliorem dixerit Auctor in 4. Sententiarum, hoc in loco secundum propriam sententiam longe altius sensit, gratiam gratum facientem ... a Deo principaliter et a sacramento instrumentaliter effici. »

[4] So scheint ja auch die Berufung des hl. Paulus im Epheserbrief (5, 31) auf Gen. 2, 24 gemeint zu sein: « Propter hoc (ἀντὶ τούτου) relinquet homo ... » Vgl. Mt. 19, 5.

quenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et Ecclesiam, sicut et omnia alia quae in figura Christi praecesserunt » (III q. 61, a. 2 ad 3). Die Ohnmacht des Symbols, das Gott in den Teppich der Offenbarung schon hineinverwoben hatte, als Menschenauge es noch kaum zu erkennen vermochte [1], wich erst der Zeichenmächtigkeit eines neubundlichen Sakramentes, als Christus die Erlöserkraft seines Leidens an dieses Sinnbild knüpfte. Welchen Sinn wollte Christus an der Ehe der Glieder seines Leibes versinnbildet und im Sinnbild verwirklicht werden lassen ? Den naturhaft bürgerlichen Sinn des Ehevertrages hat er im Sinnbild des Ehesakramentes nicht untergehen lassen, gleich als wenn das Verlöschen dieser Züge die Bedingung für das Erscheinen der sakramentalen Bedeutung hätte sein müssen. Wie Christus für die Taufe das Wasser um seiner besondern Eignung willen zur Darstellung der übernatürlichen Reinigung und das linde Öl für das Krankensakrament gewählt hat, so wollte er auch den tiefen menschlichen Sinn der Ehe nach Weise einer gefügigen Potenz (potentia oboedientialis) in das spezifische Sinnbild des Ehesakramentes einbeziehen und geradezu auf ihm aufbauen, unbeschadet seiner transzendenten Übernatur und ganz freien Wahl und Festsetzung durch Christus. « Res sensibiles aptitudinem quandam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura ; sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina » (III q. 64, a. 2 ad 2).

Nur eine Theologie, die zum Occamismus hielte, würde sich begnügen können, zu sagen : zum Wesen eines Sakramentes gehört ein sinnfälliges Erscheinungszeichen ; zum Wesen eines bestimmten Sakramentes gehört ein unverwechselbares Eigenzeichen ; aber Sinn und Sinnerscheinung sind Angelegenheit rein positiver Festsetzung, über die uns die Offenbarung des freien göttlichen Willens belehrt ; jedes Fahnden nach Zusammenhängen mit dem natürlichen Erscheinungssinn der mitbeteiligten Materie oder Akte führt theologisch zu nichts oder nur leerer Spekulation. Thomas und mit ihm die gesamte von der Kirche bevorzugte nicht nominalistische Theologie ist anderer Meinung. « In omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio mediante materiali operatione, quae eam significat ; sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis. Unde cum in matrimonio sit

[1] « Per incrementa temporum crevit divinae cognitionis augmentum » — zitiert Thomas (III q. 61, a. 3 ad 2) frei nach dem hl. *Gregor*, Hom. in Ezech., lib. II, hom. 4 (ML 76, 980).

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» (Suppl. q. 45, a. 1 c).

Es darf zwar nicht daran gedacht werden, als ob der natürliche Ehevertrag irgendwie von sich aus den geheimnisvollen sakramentalen Sinn schon verhüllt oder keimhaft oder naturanteilig oder auch nur naturpotential in sich berge. Es kann sich nur um einen Oboedienzanteil unter dem allmächtigen Finger Gottes handeln (potentia oboedientialis). Aber der in Christus sich uns erschließende Offenbarungswille hat von sich aus den natürlichen Zeichensinn der ehelichen Vereinbarung als Mittel gewählt, in dem er seinen ehesakramentalen Christuswillen geheimnisoffenbar macht. Mit dem Recht und unter Führung der Offenbarung selber läßt sich also aus dem Wesen des natürlichen Ehevertrages Einsicht gewinnen in die sakramentale Eheoffenbarung: fides quaerens intellectum.

In der natürlichen Ordnung ist das Wesen der Ehe gegeben, wofern aus gegenseitiger Willensvereinbarung jene Gemeinschaft von Mann und Weib hergestellt ist, die als Lebensgemeinschaft mit dem impliziten Recht auf Geschlechtsgemeinschaft gekennzeichnet ist. Der Gebrauch der Geschlechtsgemeinschaft gehört schon nicht mehr in den wesentlichen Seinsbestand der Ehe, sondern stellt ein Vollzugsstadium des in der Ehe gegebenen Rechtes dar.

Aus dem Wesen der Ehe ist auf den Sinn des ehestiftenden Konsensus zurückzuschließen. Er zielt seinem naturhaften Sinne nach auf eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft. In dem Ja zur ehelichen Liebestreue liegt einschlußweise das Ja zur häuslichen Lebensgemeinschaft, zum ehelichen Heim und dem anheimgegebenen Recht auf Ehe im Fleische.[1] Ursprung und Ziel der Ehe als natürlicher Institution sowie Ursprung und Ziel der Ehe als der freipersönlichen Wahl und Bindung des einzelnen Ehepaares untereinander läßt erkennen, daß die Ehe im tiefsten Grunde gestaltete Liebe sein will und sein soll. Wenn das Kind im Natur- und in gewissem Betracht sogar im Übernaturzweck der Ehe den Primat einnimmt, sofern Ehe objektiv auf das Kind hin angelegt ist, so ist damit zugleich die Liebe auf den Thron der Ehe- und Familiengemeinschaft gestellt. Das unbeugsame Rechtsgebilde der Ehe will für Kind und Gatten, für Ehe und Familiengemein-

[1] Vgl. Suppl. q. 45, a. 1 ad 2.

schaft einen Schutz und pflegenden Hort aufstellen. Die Liebe soll nicht durch das Recht vergewaltigt werden, sondern gegen Tücke von innen und außen behütet und zu treuer, gesammelter, geläuterter, vertiefter « Liebe bis in den Tod » entfaltet werden. Und wäre es so, daß im einzelnen Fall die Liebe der Gatten und Eltern nur eine Straße der Leiden mehr zu gehen hätte, — die Treue auf dem Weg bis ans Ende würde ihnen die Würde der Ehe und der mit solcher Würde gekrönten Gatten wahren, würde also gegeneinander immer noch der größte Akt der Liebe sein, den sie sich erweisen könnten. Es bliebe immer die schönste Erfüllung dessen, was der Römische Katechismus [1] und neuerdings wieder die Enzyklika [2] als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe (im weitern Sinn der Lebensgemeinschaft) bezeichnen : die gegenseitige innere Formung, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen.

Das naturhafte Sinngebilde Ehe stellt eine « coniunctio corporum et animorum » [3] dar, und zwar eher und inniger der Seele als dem Leibe nach. [4] In dieser unvergleichlichen Eigenart, die ursprünglich dem Band der Ehe eigen ist und von dort her in die Absicht des eheschließenden Vertrags hinüberstrahlt, liegt die Anknüpfung und Auswertung des sakramentalen Ehesinnes. Dieser ist — wie oben gesagt — zwiefältig, sofern er eine transzendente und eine immanente Sinnrichtung hat. Beide verwirklichen einen Zeichensinn und sind insofern ausdrücklich sakramental gemeint. Aber nur auf den immanenten Sinn trifft das Axiom der Sakramententheologie zu : Sacramenta efficiunt quod figurant et figurando efficiunt.

Eine Hauptoffenbarungsquelle für die Theologie der Ehe und ihres sakramentalen Sinnes bieten uns die Briefe des hl. Paulus dar. Immer wieder trägt uns die Kirche mit Worten des Völkerapostels den tief geheimnisvollen Sinn vor, der in der christlichen Ehe beschlossen ist. « Gratiam, quae naturalem illum amorem » (sec. illud : ‚Relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una') « perficeret et in indissolubilem unitatem confirmaret coniugesque sanctificaret, ipse Christus — venerabilium sacramentorum institutor atque perfector — sua nobis passione promeruit. Quod Paulus Apostolus

[1] Catech. Rom. P. II, cap. 8, q. 24.

[2] Encycl. ‚Casti Connubii', n. 24. Vgl. etwa auch die Sinnbestimmung der Ehe bei *Bonaventura*, in IV. Sent. dist. 26, a. 2, q. 3 concl.

[3] Suppl. q. 44, a. 1 c.

[4] Encycl. ‚Casti Connubii', n. 7.

innuit, dicens: ‚Viri diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea' (Eph. 5, 32) ». [1]

Man braucht den theologischen Wert der Stelle nicht zu pressen und gleichsam um jeden Preis aus bloßer Schrift und dieser einen Stelle einen von der Traditionsquelle unabhängigen Existenzerweis einer strengen Sakramentalität der Ehe führen wollen. [2] Es wäre namentlich zu bedauern, wenn darüber das wahrhaft Kostbarste an diesem Pauluswort an seinem Ort bei der theologischen Wesensfrage nicht voll zur Auswertung käme. Dieses Kostbare, das die gesamte Tradition über die Ehe an diesem Pauluswort geschätzt hat, ist die Erschließung des geheimnisvollen sakramentalen Sinnes der Ehe. Um ihn aus der Paulusstelle recht herauszuhören, muß man dem Wort — wie es übrigens auch der Vorgang des Tridentinums andeutet — in seinem Zusammenhang der Paraenese des Epheserbriefes nachgehen.

« Seid einander untertan in der Furcht Christi. Die Frauen sollen ihren Männern untertan sein wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist, er, der Erlöser seines Leibes. Wie die Kirche Christus untertan ist, so sollen es auch in allem die Frauen ihren Männern gegenüber sein.

Ihr Männer, liebt eure Frauen wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen, indem er sie reinigte im Wasserbade durch das Wort (des Lebens); um sich die Kirche herrlich zu gestalten, so daß sie nicht Fleck oder Runzel oder etwas dergleichen habe, daß sie vielmehr heilig und makellos sei. So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Niemand hat noch sein eigenes Fleisch gehaßt, sondern man hegt und pflegt es. So macht es auch Christus mit seiner Kirche, weil wir die Glieder seines Leibes sind (Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein). « ‚Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die beiden werden zu einem Fleische'. » Dieses Geheimnis ist groß, ich meine wegen der Beziehung zu Christus und seiner Kirche. So soll auch ein jeder von euch seine Frau lieben wie sich selbst, die Frau aber soll vor dem Manne ehrfürchtige Scheu haben » (Eph. 5, 21-33).

Der apostolischen Ermahnung liegt die christliche Glaubensanschauung vom Christusbräutigam der Kirche zugrunde. Diese An-

[1] Trid. sess. 24. cap. de Matrimonio. Denz. 969.

[2] Es erübrigt sich das zumal heute, wo die kontroverstheologische Voraussetzung des XVI. und XVII. Jahrhunderts praktisch kaum mehr gegeben ist.

schauung ist bildlich und wirklich zugleich. Sie ist bildlich gemeint, sofern sie eine Wirklichkeit aus dem Menschenleben — nicht ohne wesentliche Abstriche — bildlich überträgt. Sie ist als Wirklichkeit gemeint, sofern auch in dem Übertragungsfall unsichtbar geheimnisvoll ein wahres, wenn auch geistig übernatürliches Bräutigamsverhältnis vorliegt.[1] Die Gläubigen, die Jünger, die Nachfolger Jesu sind nicht eine bloße Vielheit der Menge. Sie sind eine unter sich geschlossene Einheit, weil sie geeint und lebendig verbunden sind in Christus. Christus das « Haupt », die Kirche der « Leib » seiner « Fülle »; Christus der « Eckstein », die Kirche das « Haus », der « Tempel Gottes », die « heilige Stadt », das « neue Jerusalem » ; Christus der « Bräutigam », die Kirche die « Braut des Lammes ». Alles das sind Bilder, die den Reichtum, der uns in Christus geworden ist, nicht zu erschöpfen vermögen, deren jedes aber eine besondere Wirklichkeit an Christus vor unserm Blick entfaltet. Die Bildwirklichkeit vom Christusbräutigam und der Kirche als Christusbraut steht — wie uns Paulus, der Apostel, gesagt hat — als bedeutendes Geheimnis über dem sakramentalen Sinnbild der christlichen Ehe. Das im Schleier des ehelichen Bildes uns entgegentretende Geheimnis ist groß (« Sacramentum hoc magnum est »), ja so unfaßbar groß, daß Augustinus meint : « Occultum et difficile ad intelligendum est, quomodo anima humana Verbo Dei copuletur sive misceatur sive quid melius vel aptius dici potest, cum sit illud Deus, ista creatura. Secundum hoc enim sponsus et sponsa vel vir et uxor Christus et Ecclesia dicuntur. »[2] Die Gemahlschaft Christi und die Brautschaft der Kirche ist eine ganz neue und höhere Wirklichkeit, gegenüber der die Brautschaft des auserwählten Volkes im Alten Bunde nur wie ein Schatten war.[3] In der neuen Schöpfung steht der neue Adam nicht ohne Gefährtin da. Die aus der Seite des am Kreuz Entschlafenen hervorgehende Kirche ist für Christus die ihm zugedachte Braut und Mutter der Lebendigen, von der er sagen kann : « Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea » (Gen. 2, 23). Brauchte

[1] So ist ja auch beim hl. Thomas die Corpus-Christi-Lehre (im Traktat ‚de Christo capite', ‚de Eucharistia', ‚de Ordine' u. ö.) gemeint, wo die Gegenüberstellung ‚physicum'-‚mysticum' sich deckt mit der Gegenüberstellung ‚verum'-‚simile' bezw. ‚figurale', nicht aber mit dem Gegensatz ‚reale'-‚irreale'.

[2] S. *Augustinus*, Contra Faustum, lib. XXII, cap. 40 (ML 42, 425).

[3] Auch der Neue Bund selber noch und in ihm — gleichsam als seine Substanz — das große ‚Sakrament' der Menschwerdung und die Christusehe mit der Kirche haben noch eine über sich hinausweisende sakramentale Bedeutung : « Lex Vetus figura est Novae Legis, et ipsa Nova Lex est figura futurae gloriae » (I q. 1, a. 10 c).

er auch nicht wirklich vom Vater sich zu trennen, die Stärke seiner Bräutigamsliebe steht aber keiner irdischen Liebe nach. Die Braut seiner Wahl ist die Kirche, für die er sich in schenkender Liebe ganz hingibt: «adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una» (Eph. 5, 31; Gen. 2, 24).

Die eheliche Liebe Christi zu seiner Kirche gründet in der beiderseitigen Naturgemeinsamkeit und der daraus quellenden Liebesgemeinschaft. Die erste Voraussetzung ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die zweite — von der ersten nicht unabhängige — Voraussetzung ist die Mitteilung des göttlichen Lebens an die Kirche. Dies übernatürliche Leben ist der Entfaltungsgrund der Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen Bräutigam und Braut. Es ist ein bei den Vätern in mannigfacher Version wiederkehrender urchristlicher Gedanke, den Papst Gregor in der 38. Homilie zu den Evangelien ausführt: «In hoc Pater Regi Filio nuptias fecit, quod ei per incarnationis mysterium sanctam Ecclesiam sociavit.»[1] Und durch die ganze Scholastik geht die wiederkehrende Abhandlung dieses Gedankens in der Erklärung zu einer klassischen Stelle beim Sentenzenmeister: «Ut enim inter coniuges coniunctio est secundum consensum animorum et secundum permixtionem corporum; sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, quia idem vult cum eo et ipse formam sumpsit de natura hominis. Copulata est ergo sponso spiritualiter et corporaliter, id est caritate et conformitate naturae. Huius utriusque copulae figura est in coniugio. Consensus enim coniugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiae, quae fit per caritatem, significat; commixtio vero sexuum illam significat, quae fit per naturae conformitatem.»[2]

Die Sentenzentheologie der erst aufstrebenden Scholastik hat sich hier teilweise zu einer gewaltsamen Konstruktion verleiten lassen, indem sie für Vätertheologie hielt, was gar keine Vätertheologie war. Eine aus Gratian übernommene, ganz verderbte Textüberlieferung legte den Theologen immer als maßgebenden Vätertext die Stelle vor: «Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut praeter commixtionem sexuum non habeat in se Christi et Ecclesiae sacramentum», während die getreue Überlieferung von der verneinenden Partikel an der Urstelle bei Papst Leo nichts gewußt und das kontradiktorische Gegenteil ausgesagt hatte.[3] Die Theologen hatten unter beständigem

[1] S. *Greg. M.*, Hom. in Evang., lib. II, hom. 38 (ML 76, 1283).

[2] *Petr. Lomb.*, Sent. lib. IV, dist. 26.

[3] Siehe die textkritische Note bei den Herausgebern des Bonaventurakommentars zu den Sentenzen (ed. Quaracchi, tom. IV, 1, pag. 660, nota 3).

Hinweis auf die Josephsehe die Überbetonung des fleischlichen Vollzuges der Ehe im Ganzen der Ehe, wie sie namentlich von Kanonisten vorgetragen wurde, mit zäher Nachhaltigkeit zurückgewiesen. Bemerkenswert ist, daß Thomas schon in seinem Frühwerk zu den Sentenzen dem oben bezeichneten und befremdlichen Text gegenüber, den ja auch der Sentenzenmeister selber schon als Stachel empfunden hatte [1], auffallende Zurückhaltung übte. Was er später in der Summa als eigenen Artikel über die Josephsehe ausführte (III q. 29, a. 2), betrachtet er offensichtlich auch hier als das allein und gewiß Sichere : « Carnalis commixtio est de secunda integritate matrimonii, non de prima » (In IV. Sent. dist. 26, q. 2, a. 4 c). Den Bemühungen Anderer z. B., eines Bonaventura [2], gegenüber fällt die Kürze auf, mit der Thomas den aus der ‚litera' geschöpften Einwand (« Carnalis commixtio pertinet ad significationem sacramenti ») erledigt : « Ad secundum, quod significatio rei contentae est de necessitate sacramenti, et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam. » [3]

Der Vollzug der Ehe im Fleische ist insofern miteinbezogen in den natürlichen Sinn der Ehe, als erstens Ehe als natürliche Einrichtung darauf angelegt ist und zweitens im wesensmäßig eingeräumten Recht jeder echten Ehe dies Recht gerade den fleischlichen Vollzug mitbeinhaltet. Irgendwie muß also auch dieser fleischliche Vollzug von der Sakramentalität der Ehe miterfaßt sein — und das ist das Wahrheitskorn, das auch Thomas in dem oben angezogenen Text mitanerkennt. So wie der Ehevertrag nicht von dem erfüllenden Akt der ‚consummatio' absehen kann, so kann es auch das realidentische Sakrament nicht. Und auf den Vollzug selbst gesehen, so ist durch die Menschwerdung und Erlösung die Emanzipation des Fleisches aus der Herrschaft des Geistes nicht aufgehoben und in die Ordnung der Urstandsgerechtigkeit zurückgeholt ; wohl aber ist der natursubstantiale Gehalt des ‚opus coniugale in carne' erlöst und in das Reich Christi mit aufgenommen. Der Inkarnation des Wortes im Fleischesschoß der Jungfrau kommt hierfür eine ganz eigene soteriologische Bedeutung zu. Wie Christus in den Jordan hinabgestiegen ist, um — wie die Väter und die Theologen

[1] Cf. Sent., lib. IV, dist. 26, cap. 6 Alinea 2.

[2] Siehe Comm. in IV. Sent. dist. 26, a. 2, q. 1 et 2.

[3] Merkwürdigerweise ist dieses « Ad secundum » in der Parmenser Ausgabe (1857) ausgefallen. Ich entnehme den Text der Pariser Ausgabe vom Jahre 1660. — Vgl. Suppl. q. 42, a. 4 ad 2.

sagen [1] — durch die Berührung mit seinem heiligen Leib, dem Organ seiner Gottheit, das Taufelement Wasser zu konsekrieren, so hat der ewige Sohn des Vaters — « qui vita est nascendo », um mit Augustinus zu sprechen [2] — durch die Annahme von Fleisch und Leben aus menschlichem Mutterschoß — um anderer und besonderer Gründe willen geschah es wunderbar ohne Manneswillen — ein für alle mal den Eintritt der Menschen ins Leben geheiligt. [3] Die zum Kind erblühende Gemahlschaft gemahnt seitdem die christlichen Eltern nicht nur an den Spender des Lebens und Schöpfer der Kindesseele, sondern auch an das Geheimnis der Fleischwerdung des Sohnes Gottes (vgl. Suppl. q. 61, a. 2 ad 1). Das Geheimnis der Menschwerdung strahlt mit seinem übernatürlichen Glanz und seiner Weihe hinein in das Sinnbild der Ehe und den vollzogenen Sinn der Ehe. Es ist für das geweckte Kindesleben gleichsam ein Adventleuchten vor der Taufe und Wiedergeburt, nachdem nun einmal « die naturhafte Weckung neuen Lebens zum Todespfad geworden ist, auf dem die Erbschuld auf die Kinder übergeht. » [4]

« Ex figurato sumitur ratio figurae » (I-II q. 102, a. 3 c). Das Bezugsglied der dem Sakrament innewohnenden Zeichendeutung ist oben schon als eines innen und eines außen genannt worden. Das immanente heißt in der scholastischen Schulsprache herkömmlicherweise die « res contenta », das transzendente demgegenüber die « res non contenta » (vgl. Suppl. q. 42, a. 1 ad 4). Sie stehen übrigens nicht unverbunden auseinander. Die Einheit des ehesakramentalen Zeichens widerspräche dem schon, von andern metaphysischen Gründen ganz abgesehen. Der erste Gesichtspunkt bei jeder sakramentalen Zeichenbedeutung ist die Beziehung auf unsere Heiligung. « Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem » (III q. 60, a. 3 c). Diese eine Beziehung und Bezeichnung kann aber nicht anders, denn mehrstellig sein. « In sanctificatione

[1] Die ältere Epiphanieliturgie hat mit die schönsten Ausführungen darüber geweckt und aufbewahrt.

[2] In Jo. tract. 19 (ML 35, 1550).

[3] Ein frei wiedergegebenes Augustinuswort — « Verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas ; secundum autem quod est caro factum, vivificat corpora » (In Jo. tract. 19. Vgl. ML 35, 1553) — erläutert Thomas dahin : « Verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas, sicut agens principale ; caro tamen eius et mysteria in ea perpetrata operantur instrumentaliter ad animae vitam, ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quandam exemplaritatem » (III q. 62, a. 5 ad 1).

[4] Encycl. ‚Casti Connubii', n. 14.

nostra tria possunt considerari : videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi ; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus ; et ultimus finis sanctificationis nostrae qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur » (III q. 60, a. 3 c). Die Einheit und Eindeutigkeit des Zeichens leidet darunter nicht, weil die Mehrheit der Beziehungen wiederum eine in sich geordnete Einheit darstellt, die ihrerseits diese Mehrheit wesensmäßig fordert (ebenda. ad 1, ad 2).

Es wohnt also auch der Ehe die dreifache sakramentale Bedeutung inne als « signum rememorativum eius quod praecessit, scil. passionis Christi, et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scil. gratiae, et prognosticum i. e. praenuntiativum futurae gloriae » (III q. 60, a. 3 c). Der theologische Ort der Sakramente ist der : Viadukt zu sein von den Erlöserbrunnen am Kreuz hin zum Empfänger der Erlösungsgnade. « Virtus passionis Christi quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum » (III q. 62, a. 5 c). Die Sakramente sind keine toten Wesenheiten — wie könnten sie als solche Leben wecken ? Sakramente gibt es nur in der lebendigen Kirche, in der Christus fortlebt und fortwirkt. Die Sakramente sind wie Blut und Lebenssaft, mit dem Christus den Leib seiner Fülle, die Kirche aufbaut. Herzblut des Erlösers ist in ihnen wirksam. « Quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet » (Suppl. q. 17, a. 1 c ; cf. III q. 62, a. 5 c).

Die Sakramente sind nicht bloß heilsbedeutende, gnadenwirksame Zeichen. Neben, ja über dieser Heil-Gnade-Bedeutung der sakramentalen Riten steht die kultische, gottesdienstliche Bedeutung dieser Zeremonien der christlichen Religion. Der sakramentale Kult hat mit dem Kreuzesopfer Christi begonnen, insofern damals der Hohepriester Jesus Christus, der Stifter unserer heiligen Religion, den christlichen Kult ins Dasein gerufen, mit Gehalt erfüllt und zur sakramentalen Fortsetzung eingesetzt hat. « Per suam passionem initiavit ritum christianae religionis, ‚offerens se ipsum oblationem et hostiam Deo', ut dicitur Eph. V. » (III q. 62, a. 5 c). Im Mittelpunkt dieses Kultes steht das eucharistische Opfer, das auch den irdischen Höhepunkt der Begnadung darstellt, auf den hin alle Sakramente als irdische Heilsgüter und Wegebereiter für die Gottesanschauung hingeordnet sind (cf. III q. 65, a. 3).

Die Ehe als Sakrament verdankt dem Blutbräutigam am Kreuz

ihren Ursprung, ihren Symbolgehalt und ihre Symbolkraft. « Christus sua passione illud repraesentavit » (Suppl. q. 43, a. 3 ad 1). Nicht die Todespein, sondern die bis in den Tod starke Liebe ist die Symbolgemeinsamkeit zwischen der mystischen Christusehe am Kreuz und der sakramentalen Ehe der Gläubigen. « Dicendum quod quamvis matrimonium non conformetur passioni Christi quantum ad poenam, conformatur tamen ei quantum ad charitatem, per quam pro ecclesia sibi in sponsam coniungenda passus est » (Suppl. q. 42, a. 1 ad 3). Die Besinnung auf dieses große Sakrament, meint der hl. Paulus, muß darum auch immer von neuem den christlichen Quell lauterster und stärkster ehelicher Liebe freilegen. « Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen ... » (Eph. 5, 25 ff.).

Dem Adel einer echten und lauteren Brautschaft und Gemahlschaft hat das Leben und der dichterische Lobpreis aller Zeiten gehuldigt. Für den gläubigen Christen verblaßt all das vor der Herrlichkeit, die der Ehe geworden ist, seitdem der gottmenschliche Erlöser ein Bräutigam genannt und sein wollte. In dieser Verklärung der Ehe durch die Offenbarung erscheinen nun auch die Wesenseigenschaften der Ehe, zu denen vorzüglich die Einheit und Untrennbarkeit gehören, in einem ganz neuen Licht. Der persongeistige Rang der ehelichen Treuliebe, ihre Verantwortung für das leibgeistige Gut der ‚proles' sichern allein schon der Ehe auch im natürlich sittlichen Bereich ihre Einheit und Unauflöslichkeit — in dem Maße nämlich, daß kein Gattenwille und kein Menschenanspruch die gottgesetzte Grundsatzstrenge zu lockern vermag.[1] Seitdem Christus die Ehe seiner Gläubigen zum Sakrament erhoben hat, ist die Bild-Gegenbild-Entsprechung (Typ-Antityp) zwischen der Christusehe und der sakramentalen Ehe seiner Gläubigen zum Gesetz kraft Sakrament geworden. Die Einheit und Untrennbarkeit der Ehe hat dadurch unvergleichlich an sinnvoller Bedeutung und verpflichtendem Gewicht gewonnen, ist aber vor allem auch als Joch und Bürde in Stunden der Prüfung und Bewährung leichter und süßer geworden.[2]

[1] Erneuten Verdunkelungsbestrebungen ist die jüngste Eheenzyklika mit aller nur wünschenswerten Klarheit und Entschiedenheit entgegengetreten. Siehe u. a. die Zurückweisung von Einwänden, die aus der Handhabung eines ‚ius divinum' im Alten und Neuen Bunde entnommen waren (‚Casti Connubii', n. 20, n. 35).

[2] In dieser Richtung liegt der echte und richtige Sinn des leicht zu mißbrauchenden Augustinustextes, der von der Untrennbarkeit des ehelichen Bandes auch im Fall der Unfruchtbarkeit handelt : « Nec tamen nisi in civitate Dei nostri,

Die nach innen weisende Zeichenbedeutung des Ehesakramentes steht in Abhängigkeitsbeziehung zur außengerichteten Zeichenbedeutung auf Christus und die Kirche hin. Gerade darin erweist sich die Einheit und Tiefe des sakramentalen Seins an diesem großen Geheimnis, von dem Paulus spricht. Es wäre ja auch ein Positivismus, der weder der positiven noch der spekulativen Theologie Genüge täte, die immanente und transzendente Zeichenbedeutung des Ehesakramentes rein additiv nebeneinander zu stellen. Wenn jedes Sein seine eigentümliche innere Einheit hat, dann auch die sondersakramentale Einheit der Ehe. Es kann ferner keine befriedigende Aufhellung der Theologie der Ehe sein, wenn die auf die Christusehe mit der Kirche — also außen — gerichtete Zeichenbedeutung als eine rein intentional-theoretische (signum theoreticum) der einwärts — auf die Empfängergnade — gerichteten Zeichenbedeutung als der wirksamen praktischen Bedeutung (signum practicum) gegenübergestellt wird.

Gewiß ist Gemahlschaft Christi mit der Kirche eine von jeder christlichen Ehe unabhängige Tatsache, deren Bestand in der sakramentalen Ehe der Gläubigen bezeichnet, weil nachgebildet wird. Aber die Nachbildung ist doch eine solche nicht aus Finden und Befinden der Menschen, sondern aus dem Gedanken, der Gesinnung, der Vollziehung und der Einsetzung Christi heraus. Die Einzelehe der Gläubigen ist Symbol der geheimnisvollen Christusehe mit der Kirche, weil Christus in seiner Brautwahl und seiner Bräutigamsliebe zur Kirche den exemplarischen Typ hingestellt und die sakramentale Abbildlichkeit zugleich mitgesetzt hat. Die Eheleute gehen eine christlich sakramentale Ehe nur ein, sofern sie beseelt sind von der Gesinnung, im Sinne der Kirche Vollstrecker eines heiligen Geheimnisses zu sein, das Christus begeht.[1] So wie ihr sinnfällig wahrnehmbares Ja des sakramentalen Spendeaktes nur im Zusammenhang mit der gottgetragenen Menschheit Jesu Christi als Akt des in der Kirche fortlebenden Christus sakramentale

in monte sancto eius, talis est causa cum uxore » (De Bono Coniugali, cap. 7, ML 40, 379). Vgl. *Billot*, De Matrimonio (Romae 1929), p. 415 (= thes. 42 ad 3).

Es ist auch nicht unbeabsichtigte sprachliche Mehrdeutigkeit, wenn in der augustinischen Drei-Güter-Lehre das dritte Gut der Ehe « sacramentum » genannt ist. Der darin zuerst und unmittelbar von Augustinus bezeichnete Gehalt ist die ‚ratio indivisibilitatis', aber so, wie Eugen IV. es im Dekret an die Armenier ganz im Sinne des hl. Augustinus auslegt: « Tertium (bonum) est indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae » (Denz. 702). Vgl. Encycl. ‚Casti Connubii', n. 31.

[1] Vgl. dazu Suppl. q. 48, a. 2 ad 3.

Bedeutung und Wirkung haben kann, so ist auch die dem Akt innewohnende Zeichenbedeutung auf eben jenen Christus und seine Kirche gerichtet, dem die Empfänger des Ehesakramentes selber wie Glieder ein und desselben Leibes angehören.

So wie die Gliedzugehörigkeit zum einen Leib, den Christus als Haupt und die Gläubigen als seine Glieder bilden, die Personeigenständigkeit der Glieder nicht aufhebt, sondern erhöht und überhöht, so sind anderseits die Glieder nicht getrenntgliedrig dem einen Haupt zugehörig, sondern untereinander vielfach und wechselvoll organverbunden. Das aus seinem Wesen heraus soziale Sakrament der Ehe schließt nicht bloß die Eheleute zu einer aktuellen und bleibenden Einheit der Ehe zusammen ; die in den Ehebund eintretenden Personindividuen sind ihrer Subjekteignung, Wahleignung und Willenserklärung nach von vorneherein ehesozial bezogen. Sie schließen ihre Ehe als öffentlichrechtliche Angelegenheit im Angesicht der Kirche und als ein Paar in der Kirche. Ihre Ehe ist wesentlich *eine* — « matrimonium unum est ex parte eius, in quod fit coniunctio, quamvis sit multiplex ex parte coniunctorum » (Suppl. q. 45, a. 1 ad 3) [1] — eines mithin auch das Sakrament, das Christus in seinem fortlebenden Leib, der die Kirche ist, spendet. Es ist übertrieben, wenn Hegel und seine Schule den « objektiven Ausgangspunkt der Ehe » in die « freie Einwilligung der Personen » setzt, « *Eine Person auszumachen* ». [2] Die Ehepartner können nur als personständige Individuen Ehe eingehen und können gar nicht unter Verzicht auf ihre Personständigkeit eine sittliche Gemeinschaft eingehen. Wohl aber ist die Partnerschaft beim Eingehen und beim Bestehen der Ehe eine ungleichartige, wenn auch — auf den Personwert und die Personenwürde gesehen, keineswegs eine ungleichwertige. [3] Die Ungleichartigkeit kommt auch in der sakramentalen Zeichenbedeutung zum Ausdruck. Unter Berufung auf die Epheserstelle 5, 25 (« Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam ») wählt Thomas bei einer für seine Zeit spekulativ bedeutsamen und viel umstrittenen Frage [4] die für alle

[1] Vgl. Suppl. q. 47, a. 4 c. et ad 1. — Theologiegeschichtlich ist die Abweichung bei *Bonaventura* (In IV. Sent. dist. 27, a. 2, q. 2 ad 4) bemerkenswert.

[2] *Hegel*, Philosophie des Rechts, § 162. (Die Sperrung nach der von Glockner besorgten Faksimileausgabe des Originaldruckes).

[3] Siehe die Scheidung von Richtig und Falsch in der Encycl. ‚Casti Connubii', n. 77.

[4] « Utrum contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem » (Suppl. q. 66, a. 3 = In IV. Sent. dist. 27, q. 3, a. 2 quaestiuncula 3).

unbestrittene Voraussetzung: « Uxor significat Ecclesiam et sponsus Christum. »

Diese Unterschiedlichkeit hat ihre tiefe sakramentale Bedeutung und Folge, wenn man bedenkt: « causae sacramentales significando efficiunt; unde efficiunt, quod significant » (Suppl. q. 45, a. 3 c). Die Geschlechtlichkeit am Menschenwesen ist nicht bloß natürlich und gleichsam negativ übernatürlich, insofern in besonderer Weise erbsündig betroffen, sondern auch positiv übernatürlich geweiht und sakramental durchwaltet. Mann und Frau sind nicht bloß in Christus und Maria, sondern auch in der übernatürlichen Gemahlschaft Christi mit der Kirche als geschlechtlicher Unterschied miteingesetzt in das übernatürliche Wesensbild des Reiches der Kinder Gottes. Ebenso steht auch die Geschlechtsunterschiedenheit und Geschlechtsbezogenheit im sakramentalen Wesensbild der Ehe. Dort verteilt sie auf Geschlechtspartner als solche den Aufbau der sakramentalen Wesensgestalt; dort schlingt sie ein Band, das nicht bloß Geschlechtsunterschiedenheit umschließt, sondern Geschlechtsgemeinschaft mit ihrer ganz charakteristischen Zweipoligkeit darstellt; dort wirkt sie endlich — der sakramentalen Zeichenunterschiedenheit entsprechend — Züge eines Gnadenlebens der Seele, das auch seinerseits der besonderen Geschlechtlichkeit des Empfängers Rechnung trägt. Gewiß ist die geistige Seele von sich aus nicht mehr geschlechtsunterschieden, aber — wie früher gesagt — ist die Menschenseele als Aktform des Leibes wesentlich auf die Geschlechtsdifferenz bezogen und der Geschlechtlichkeit vom Körper her und auf dem Wege über die Sinne nicht ohne Absicht des Schöpfers anheimgegeben. Kleid und Kraft der Seele im Gnadenstand wird darum auch dem Geschlechtscharakter gerecht werden müssen, ganz abgesehen davon, daß Gnade ja doch den Menschen erfassen will, der als Glied des Leibes Christi ganz gewiß nicht leibloser Geist oder Seele allein ist. Man denke an den von Thomas so oft betonten Einfluß der ‚humanitas Christi' auf die Gliedschaft auch unseres Leibes im mystischen Leibe des Christus-homo.

Es wird also die Kindschaftsgnade, die Gnade der tugendlichen Kräfte und Gaben, die besondere Sakraments- und Standesgnade des Ehesakramentes nebst gleichem Besitz und Reichtum, auch die sonderliche Fülle und Befähigung gerade für den Mann und gerade für die Frau als solche mitgeben. Und wenn die Geschlechterliebe das treibende und gestaltende Element der Ehe im natürlichen Betracht und die am Kreuze Christi leuchtende Caritas die abgebildete und abbildlicher-

weise in die Seele der Brautleute eingesenkte Gnadenmitgift ist, dann werden Mann und Frau aus dem einen und gleichen Sakrament, das sie empfangen haben, jeweils die besonderen lebendigen Kräfte entnehmen können, die gerade der Beanspruchung des Mannes bezw. der Beanspruchung der Gattin und Mutter genügen können. Das Kreuzesbild über der Ehe hat ja eine ganz eigene sakramentale Bedeutung, die vom Herrgott gewiß nicht ohne ganz besondere Fügung eingesetzt worden ist: « Matrimonium conformatur passioni Christi quantum ad caritatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam coniungenda passus est » (Suppl. q. 42, a. 1 ad 3). Die Enzyklika ‚Casti Connubii' hat es sich angelegen sein lassen, in eindringlichster Form diese « Gedanken Gottes » den Eheleuten ans Herz zu legen und durch die Seelsorger immer aufs neue vor Augen rücken zu lassen. [1]

[1] Siehe vor allem den III. Teil (n. 99 ff.).