

Scholastik 27 (1952) 526–556. – Ders., Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente (Bologne, 10–24 septembre 1547): Ephém. Theol. Lov. 29 (1953) 657–672. – Ders., Echtscheiding na echtbreuk van een van de gehuwden. Het kerkrechtelijk dossier van Trente (1563): Bijdragen 14 (1953) 363–387. – Ehescheidung bei Ehebruch: Scholastik 29 (1954) 537–560 und 30 (1955) 33–50.

² Die römischen Zahlen verweisen auf die Teile der Görresausgabe, Concilium Tridentinum (Freiburg); CI verweist auf das Corpus Iuris, Ausgabe Friedberg I (Leipzig); Calini verweist auf Muzio Calini, Lettere conciliari (1561–1563) (Brescia 1963); Visconti verweist auf die Briefe des Bischofs Carolo Visconti von Ventimiglia: Baluze-Mansi, Miscellanea III (Lucca 1762) 43 ff.

³ «Tamen in iis nihil definitio (ut dixi), quamquam nihil magis optarem esse definitum, cum nihil magis me et multos mecum vexet hodie. Sola auctoritate Papae aut Episcoporum hic diffinire nihil volo»: Luther, De captivitate babilonica (WA VI) 560.

⁴ Meisterhaft zusammengefaßt von Pedro de Soto: IX, 409–410.

⁵ G. Hofmann, Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta im XV. Jahrhundert?: Orientalia Christ. Periodica 10 (1946) 91–115.

⁶ S. Anm. 1 die ersten beiden Artikel. Diese Form der Verurteilung wurde von einer Minderheit bis zum Schluß als doppeldeutig

bekämpft, vor allem von G. Drascovics, Bischof von Fünfkirchen (Pécs): IX 903, 39 und 975, 26.

⁷ J. Gill, The Council of Florence (Cambridge 1959) 297.

⁸ A. Lang, Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient: Münchener Theol. Zeitschr. 4 (1953) 133–146. P. Fransen, Einige Bemerkungen zu den theologischen Qualifikationen: Die Interpretation des Dogmas, herausgg. von P. Schoonenberg (Düsseldorf 1969) 111–137.

⁹ W. de Vries, Einladung nicht römisch-katholischer Orientalen zum Konzil von Trient: Catholica 15 (1961) 134–150.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PIET FRANSEN

geboren am 10. Dezember 1913 zu Tournai (Belgien), 1943 zum Priester geweiht, Jesuit. Er studierte am St.-Johannes-Berchmans-Kolleg zu Löwen und an der Gregoriana zu Rom. Lizentiat in Philosophie und Doktorat in Theologie (1952). Seit 1969 Professor der Moraltheologie an der Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a. De genade: werkelijkheid en leven (Antwerpen 1965); Intelligent Theology, 3 Bände (Darton 1967–1969).

Denis O'Callaghan

Die Sakramentalität der Ehe

Die Theologie der Ehe hat ein schlimmes Schicksal erlitten. Sie geriet in die Hände der Moralisten und Kanonisten, während die systematischen Theologen sich aus ihr herauszuhalten suchten.¹ Die pastoralen Überlegungen über die Erziehung zur Ehe und die Schaffung einer Spiritualität der Ehe haben in den letzten Jahren zu einem merklichen Fortschritt geführt, wenn auch die Kontroverse über die Geburtenkontrolle – eine sehr erbitterte Kontroverse, da sie der Strudel ist, worin alte und neue theologische Strömungen aufeinanderprallen – die Debatte auf ein bloßes Randproblem zuzuspitzen sucht.

Man braucht sich nicht darüber zu verwundern, daß es zwölf Jahrhunderte oder mehr gedauert hat, bis die Ehe allgemein als Sakrament anerkannt worden ist. Das Mißtrauen gegenüber dem Leib und der Sinnlichkeit, die Tendenz, die Konkupiszenz des gefallen Menschen mit der sexuellen Begierde zu verwechseln, das Bedürfnis, die Jungfräulichkeit zu preisen – all dies hatte ein Vorurteil gegen die Ehe geschaffen. Zudem behinderte die vom Kirchenrecht begünstigte Sicht der Ehe als eines Vertrages die theologische Weiterentwicklung. Die Kirchenrechtler gaben vom Objekt des Ehekonsenses eine völlig unzulängliche und

ausgehöhlte Definition, indem sie dieses als gegenseitige Gewährung der Rechte über den Leib und die Geschlechtskräfte bezeichneten², und die angelegentliche Beschäftigung mit der Unauflöslichkeit der Ehe lenkte von der weit wichtigeren Frage nach der Natur und dem Charakter der Ehegemeinschaft ab.

Der systematische Theologe kam mit der Theologie der Ehe als eines Sakraments deshalb nicht weiter, weil die Ehe die typische sakramentale Struktur nicht aufzuweisen scheint. Wo ist der von der Kirche offiziell beauftragte Spender? Aus der Praxis erhellte, daß die Ehe nicht unbedingt in Gegenwart eines Priesters und mit seinem Segen geschlossen werden muß. Und wo ist das liturgische sakramentale Zeichen? Der Eheabschluß wird in keinen besonderen sakramentalen Gestus eingebettet, sondern es liegt nur die schlichte Tatsache vor, daß ein christlicher Mann und eine christliche Frau miteinander die Ehe eingehen.

Dieser Sachverhalt stellte den systematischen Theologen vor Probleme, aber gerade diese Probleme waren der Schlüssel zur sakramentalen Natur der Ehe. Die Ehe braucht nicht in einen Ritus gefaßt zu werden. Die irdische Realität selbst wird zu einer heiligenden und erlösenden Kraft gemacht und es braucht nichts von außen hinzugefügt zu werden. Sie nimmt an der Erlösungsmacht teil, die Christus in seiner Kirche ausübt, weil sie Mann und Frau als *Christen* einander anvertraut und zu gemeinsamem Leben vereint. Innerhalb der durch das System gegebenen Grenzen brachte die Theologie diese Einsicht im Grundsatz zum Ausdruck: «Jeder Ehevertrag zwischen Christen ist ein Sakrament». Obwohl man diesen Grundsatz auch

aus politischen Motiven so nachdrücklich betonte, insofern man ihn solchen entgegenhielt, die für das Hoheitsrecht des Staates über den Ehevertrag eintraten, und obwohl dieses Prinzip der automatischen Sakramentalität im Fragenkreis der sakramentalen Intention vor unüberwindliche Schwierigkeiten stellte, lag darin doch eine wirkliche Einsicht vor, und durch deren Entfaltung ist unsere Theologie der Ehe vorangekommen.

Der Schritt, der für die Theologie des Ehesakraments am meisten verheißt, ist die Verlegung des Akzents vom Ehevertrag zur Eheinstitution. Dies ist nicht bloß eine Frage der Methodologie, sondern weit mehr. Es gibt dem Begriff des Sakraments einen viel größeren Inhalt und der Theologie der Ehe eine viel solidere Grundlage und einen weitem Raum. Bemerkenswerterweise spricht das Zweite Vatikanum in seiner Konstitution über «Die Kirche in der Welt von heute» von der Ehe beständig als von einer Gemeinschaft («*communitas coniugalis et familiaris, communitas vitae et amoris*») und Institution («*matrimoniale familiaris institutum*»). Der Begriff «Vertrag» wird nicht verwendet, und wo man diesen Ausdruck erwarten würde, steht an seiner Stelle das biblischere und theologischere Wort «Bund» («*foedus matrimoniale*»).

Selbstverständlich hat man schon immer angenommen, daß die Ehe eine Institution ist, die den Konsens spezifiziert und normt und ihn formell zu einem Ehekonsens macht. Das Kirchenrecht hat diesen institutionellen Hintergrund im Auge, wenn es von der Ehe als einer unauflöselichen und ausschließlichen Vereinigung, einer Verbindung von Mann und Frau im Hinblick auf spezifische Ziele spricht.³ Aber all dies ist mit der Auffassung verkoppelt, daß die Ehe ein Vertrag ist. Wenn man die Ehe formell eine Institution nennt, so erklärt man damit, daß sie etwas ist, das schon vor den Partnern und abgesehen von ihnen als eine gegebene Wirklichkeit eigenen Rechts existiert, daß sie auf die Uranfänge des menschlichen Daseins zurückgeht und eher Forschungsobjekt aller Humanwissenschaften als Gegenstand positiver Gesetzgebung ist. In ihrem Ehekonsens nehmen Mann und Frau eigentlich nicht einander, sondern diese Lebensweise an. Der Konsens läßt sich nur von der Institution her definieren, da diese ihm ihren vollen Inhalt und tiefen Sinn gibt.

Der Institutionsbegriff erhält noch mehr Gewicht, wenn er sich auf die komplexe Wirklichkeit der sakramentalen Ehe, der Christenehe bezieht. Die Theologie der christlichen Ehe ist verwickelt,

weil diese zugleich dem säkularen und dem sakralen Bereich, der Schöpfungsordnung und der Erlösungsordnung angehört. Nur im Zusammenhang mit der ganzen Institution kann das Sakrament erklärt und verwirklicht werden. Das Göttliche und Christliche durchdringt und transformiert hier das Menschliche und Natürliche.

Als menschliche Institution verbindet die Ehe Mann und Frau zu einer Familie, worin sie zu ihrer Identität und Selbstverwirklichung gelangen und in einer Atmosphäre liebender Gemeinschaft ihre Kinder zu reifen, mündigen Erwachsenen aufziehen. Als christliche Institution ist die Ehe ein sakramentaler, geweihter Stand, worin die verschiedenen Elemente des natürlichen Lebens eine erlösende Kraft erhalten und auf die Verwirklichung der Herrschaft Gottes ausgerichtet werden. So gesehen, ist der Ehekonsens das Engagement von Mann und Frau zu einer partnerschaftlichen Mission in Kirche und Welt. In diesem Sinn wird der Konsens mit Recht Eheversprechen genannt.

Wer zur sakramentalen Natur der Ehe Zugang finden will, muß diese Gemeinschaft von Mann und Frau von ihrem Sinn und Ziel her sehen, die Partner als Menschen und als Christen zu integrieren und zu vervollkommen, neue Menschen und neue Christen hervorzubringen und heranzubilden und den gesamten Lebensbereich zu vermenschlichen und zu verchristlichen. Das kalte Wort «Institution» bringt in das, was im wesentlichen eine personale Beziehung ist, etwas Kühles und Sachliches hinein, aber dies ist eben bei jedem technischen Ausdruck der Fall.

Die Beziehung zwischen Gatte und Gattin ist nicht ein Gegeneinander, nicht eine auf Rechtsdenken beruhende Spannung, sondern ein Miteinander, eine in Liebe gründende Vereinigung. Das Zweite Vatikanum hat die Ehe als eine Liebesgemeinschaft definiert und ist damit der Ansicht jener Theologen (hier wäre insbesondere Herbert Doms zu nennen) gefolgt, welche die Auffassung vertreten, daß die Liebe nicht in die sogenannten sekundären Ehe Zwecke hineingezwängt werden darf. Die Liebesgemeinschaft, das Einssein der beiden Partner ist nicht ein Zweck der Ehe, sondern macht das eigentliche Wesen der Eheinstitution aus. Die Ehe ist somit schon etwas an und für sich, bevor sie für etwas da ist. Man kann es kaum mehr verstehen, daß die von der Handbuchtheologie der letzten Jahrhunderte vertretenen Definitionen der Ehe jeden Bezug zur Liebe, ja selbst zur Lebensgemeinschaft vermissen ließen. Dies ist darauf zurückzuführen, daß man das, was nach

dem Kirchenrecht den Gegenstand des Konsenses bildet, für das Wesen der Ehe ansah. Die scholastische Ehedefinition⁴ hatte vom römischen Recht wenigstens den Begriff der Lebensgemeinschaft («*individua vitae consuetudo*») übernommen, aber der Inhalt dieses Begriffes wurde nicht ausgeschöpft.

Diese Gatten- und Elternbeziehung ist es, die von Christus im Sakrament der Ehe umfassen und geheiligt wird. Die Handbuchtheologie hatte die Tendenz, das Sakrament zu einem Ritus zu machen und es zu sehr auf den Moment des Konsenses einzuengen, während doch der ganze sakramentale Sinn dieses Geschehens aus der sakramentalen Beziehung stammt, die es begründet. Die Ehe ist ein dauerndes Sakrament, nicht in dem Sinn, daß die Ehegemeinschaft die sakramentale Kraft des Konsenses verlängern und weiterführen würde, sondern in dem Sinn, daß die Ehegemeinschaft zuerst und zumeist und von sich aus das Sakrament ist. Pius XI. hat die Worte von Kardinal Bellarmin angeführt: «Man kann das Ehesakrament unter zweifacher Rücksicht betrachten. Einmal wie es wird, sodann wie es fortdauert, nachdem es geworden ist. Es ist nämlich ein Sakrament ähnlich der Eucharistie, die nicht nur in ihrem Wesen, sondern auch in ihrer Fortdauer ein Sakrament ist. Denn solange die Ehegatten leben, solange ist ihre Gemeinschaft ein geheimnisvolles Gnadenzeichen Christi und der Kirche».⁵

Dies ist nur die theologische Ausfaltung der Lehre, die Paulus in Eph 5 darlegt und die die Grundlage für jede Theologie des Ehesakraments bildet. Nach Ansicht des Apostels Paulus widerspiegelt und veranschaulicht die Beziehung zwischen zwei christlichen Gatten den vitalen Lebens- und Liebesaustausch, der Christus mit seiner Braut, der Kirche, eins sein läßt. Die christliche Ehe gründet in dieser lebendigen und lebenspendenden Vereinigung und wird zu einer Kraft im Dienst der Erlösung. Paulus erblickt den eigentlichen Sinn der Ehe in ihrer Funktion und Bedeutung im mystischen Leib: «Dieses Geheimnis ist groß, ich meine, im Hinblick auf Christus und die Kirche» (Eph 5, 32). Er spricht hier nicht von einem Symbol, sondern von einer Wirklichkeit. Der Sinn ist: Die christliche Ehe ist in die Sphäre der Erlösung hineingenommen; das fundamentale Mysterium des christlichen Daseins, die fruchtbare Einheit zwischen Christus und der Kirche, verwirklicht sich in jeder Christenehe aufs neue. Auf diesem Hintergrund entwirft Paulus das Bild der sittlichen Haltungen, von denen die christliche Ehe beseelt sein soll, und der Loyalität und Treue, die

sie auszeichnen sollen: Gatte und Gattin bilden nicht deshalb eine Einheit, weil sie von demselben Bein und Fleisch sind, sondern weil sie beide Glieder des einen Leibes Christi sind: «Wir sind Glieder seines Leibes. Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die beiden werden ein Leib sein» (Eph 5, 30–31).

Jede Beziehung hat ein Eigengepräge, da es sich dabei um je verschiedene Personen und Situationen handelt, und jede Beziehung erstarkt und schwindet. Hört auch das Sakrament auf, wenn die Beziehung ihren menschlichen Sinn verliert und die Liebe er stirbt, so daß Mann und Frau als einander fremd oder feind unter dem gleichen Dache hausen oder das Zusammenwohnen aufgeben und voneinander getrennt leben? Das Sakrament ist nicht die Beziehung, so wie sie hier und jetzt in Erscheinung tritt, sondern die Beziehung, wie sie im formellen Ehebund besiegelt wurde, so wie das Sakrament der Eucharistie nicht einfachhin in Brot und Wein besteht, sondern im konsekrierten, dargebrachten Brot und Wein. Paulus erklärt: «Die Frau ist gebunden, solange ihr Mann lebt» (1 Kor 7, 39), und Bellarmin sagt: «Solange die Ehegatten leben, solange ist ihre Gemeinschaft ein geheimnisvolles Gnadenzeichen Christi und der Kirche». Der Bund, kraft dessen sie miteinander verheiratet sind, bleibt bestehen, und diese Grundlage der menschlichen Beziehung ist die sakramentale Realität (*res-sacramentum*) der christlichen Ehe, selbst dann, wenn das Sakrament seine Wirkung nicht ausüben kann, sondern sich in schlummerndem Zustand befindet. Sofern auf einer der beiden Seiten eine Schuld oder ein Versagen vorliegt, bleibt das Sakrament als ein beständiger Vorwurf bestehen⁶, und in jedem Fall ist die Möglichkeit gegeben, es wieder zu aktualisieren.

Kraft der sakramentalen Natur der Ehe erhält jeder Aspekt der menschlichen Ehe eine übernatürliche Dimension. Dies gilt vor allem von der Liebe. Die Liebe wird zur christlichen Liebe. Ohne daß der Eros seine natürliche Kraft irgendwie einbüßt, wird er zur Agape, zum Ausdruck einer Liebe, die wesensgemäß auf Gott hin orientiert ist, zu einer Liebe zweier Christen mit alledem, was zu einer solchen gehört. Sie hat zugleich eine schöpferische und erlösende Kraft. Sie ist schöpferisch, insofern die ihr innewohnende Kraft und Vitalität von Gott kommt und den Dynamismus der göttlichen Natur widerspiegelt. Mann und Frau, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, lieben nach Gottes Bild. «Gott ist Liebe; und wer

in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm» (1 Jo 4, 16). Sie ist erlösend, insofern sie an der Liebe teilnimmt, mit der Christus die Kirche liebt und erlöst. «Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat, um sie zu heiligen» (Eph 5, 25 f). Diese Liebe Christi ist total und treu: total, da Christus für die Seinen sein Leben dahingab; treu, da nichts die Seinen von der Liebe Christi trennen kann.

Das Kirchenrecht hat sich insbesondere um die Parallele zwischen der gegenseitigen Liebe Christi und der Kirche und der gegenseitigen Liebe von Mann und Frau interessiert in der Annahme, daß die Treue im ersten Fall ein Argument für die Unauflöslichkeit im zweiten Fall sei. Man vertritt die Auffassung, dieser mystische Symbolbezug weise darauf hin, daß die vollzogene sakramentale Ehe nicht aufgelöst werden könne. Der Paulustext ist gewiß von großem Gewicht in dieser Debatte, aber man darf aus ihm wohl kaum ein absolutes Gesetz herauslesen. Paulus denkt hier keineswegs an eine rechtlich-gesetzliche Regelung. Er spricht eine andere Sprache. Er spricht vom sakramentalen Zeichenwert; er spricht vom Charakter des Ehebundes und den Haltungen, die diesen beseelen sollen, und nicht so sehr von der Unauflöslichkeit der Ehe. Oder ist auch die Weisung: «Wie die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen es auch die Frauen ihren Männern gegenüber halten in allen Dingen» (Eph 5, 24) als eine absolute, allzeit und überall geltende Gesetzesbestimmung aufzufassen?

Die Liebe, die von Christus erfaßt, übernommen und zu einer erlösenden Kraft in der christlichen Ehe gemacht wurde, kommt in den verschiedenen Situationen des Familienlebens zum Ausdruck. In jedem Zeichen der Liebe zwischen Mann und Frau drückt sich der Wille aus, das Leben Christi einander mitzuteilen, und wird auch dieses Leben tatsächlich mitgeteilt. Wenn doch «der nichtchristliche Mann durch die Frau geheiligt ist, und die nichtchristliche Frau durch den Mann» (1 Kor 7, 14), dann wird dies erst recht zwischen zwei christlichen Gatten der Fall sein.

Die Liebe wird in leiblichen Gesten inkarniert. Diese Leiblichkeit und Materialität ist nicht bloß der äußere Ausdruck einer unabhängigen, bereits vollständig vorhandenen geistigen Wirklichkeit, als ob die menschliche Liebe etwas ihrem ganzen Wesen nach Geistiges und Innerliches wäre. Der Mensch *hat* nicht den Leib, sondern *ist* Leib. So ist die christliche eheliche Liebe in allen ihren

Formen, von den geistigsten bis zu den leiblichsten Formen, eine heiligende Kraft. Die Ehe als ganze gehört wieder Gott an. Dies ist gemeint, wenn man von der Ehe als einem Sakrament spricht. Das Bemühen, ein echtes Eheleben zu leben, die Bezeugungen der Liebe und Zuneigung, die Akte der Hochachtung vor dem Partner und der Selbstverleugnung, die Aufsichtnahme von Leiden und Verantwortung – all dies ist ein Widerschein der hingebenden, aufopferungsvollen Liebe des Erlösers und vertieft das Gnadenleben der Partner. Selbstverständlich ist auch ihr Geschlechtsleben in diesen sakramentalen Liebesaustausch miteinbezogen. «Diese Liebe wird durch den leiblichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen».⁷ Die christliche Sexualität ist in die Sphäre der Erlösung hineingenommen worden. Wie Teilhard de Chardin sagt, ist die Leidenschaft in den Dienst Christi gestellt. Der Sexus fördert so die liebende Gemeinschaft, in der die beiden Gatten Christus begegnen. Die Ansichten der Theologen über den Bezug zwischen Sexus und Sakrament sind geteilt.⁸ Es steht zur Frage, ob der eheliche Akt Ursache oder Anlaß von Gnadenwirkung sei, ob er objektiv (*ex opere operato*) oder subjektiv (*ex opere operantis*) heilige. Leonard Gerke macht hierzu die treffende Bemerkung: «Daß beim Sakrament der Ehe das *opus operatum* und das *opus operantis* so schwer auseinanderzuhalten sind, ergibt sich aus der Natur dieses Sakraments. Die Ehe ist das einzige Sakrament, bei dem das sakramentale Zeichen gänzlich in Akten des Sakramentenempfängers besteht, und was noch wichtiger ist: Diese Akte sind, wenigstens ihrem objektiven Gehalt und Sinn nach, wesentlich Ausdrucksformen von natürlicher oder christlicher Liebe, und darum werden sie um so echter und rechtmäßiger vollzogen, je mehr sie auch subjektiv von natürlicher oder christlicher Liebe erfüllt sind».⁹

Die ganze Familie lebt in einer Atmosphäre der Gnade, nicht kraft eines Elements, das von außen hinzukäme, sondern kraft der Tatsache, daß es sich um eine christliche Familie, eine Zelle des Leibes Christi, eine *ecclesiola* handelt, der die Aufgabe obliegt, den Glauben weiterzugeben und die Liebesgemeinschaft auszudehnen. Ihre heiligende Kraft

muß durch Gebet, sakramentales Leben und sittliche Initiative bereichert werden, doch diese Kraft ist wesensgemäß in das Familienleben hineingebaut. Der Christ wirkt sein Heil in und durch die Ehe, nicht trotz der Ehe oder im Sich-Heraushalten aus der Ehe. Diese Verzahnung der irdischen und der übernatürlichen Mission in der christlichen Ehe gibt dieser ihre besondere Spiritualität. Als eine säkulare Wirklichkeit nimmt sie an der Verantwortung der Menschheit für die Geschichte und die Welt teil; als eine heilige Realität nimmt sie an der Verantwortung der Kirche für die Erlösung aller Kreaturen teil. Der Christ ist berufen, die Erde zu humanisieren und zu zivilisieren und eine erlösende Kraft zu sein, indem er die Macht Christi in immer weiteren Kreisen über Raum und Zeit ausstrahlt. Die Liebe zwischen Christen kündigt von Christus: «Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zueinander habt» (Jo 13, 35). Dies ist ein unwiderstehliches Glaubwürdigkeitsmotiv, das für den christlichen Glauben spricht. Dies ist die wahre Apologetik, die die Menschen den Ruf wahrnehmen läßt, der in ihrem Innern ertönt, wenn sie aus dem, was andere zustande bringen, ersehen, wozu sie selbst imstande sind.

Der Ehekonsens erhält seinen ganzen Sinn aus der Ehegemeinschaft, die er begründet. Die Heirat zweier Christen ist Weihe zu einer Sendung, Berufung zu der Aufgabe, durch das Zusammenleben als Gatte und Gattin, Vater und Mutter die Erlösung weiterzuführen. Bei der Heirat überantwortet sich der Christ formell als Christ und verpflichtet sich, die mit seiner Taufe gegebenen Kräfte zu aktualisieren. Wenn in der Taufe das Gelöbnis liegt, Christus nachzufolgen, mit Chri-

stus verbunden zu sein und für Christus zu leben, so wird in der Ehe dieses Versprechen auf eine konkrete Situation bezogen, die von Christus als ein Weg des christlichen Lebens gesegnet wird. Die Taufe macht die Ehe zu einem Sakrament.¹⁰

Der Akt der Heirat ist eine Sternstunde im Dasein eines Menschen, eine Schicksalsstunde. Die Symbolik des Rings, die Übernahme eines Namens und die ganze Trauungszeremonie bringen zum Bewußtsein, wie ernst diese Entscheidung ist. Im gegenseitigen Jawort verpfändet man seine Zukunft und gelobt man, das ganze Leben miteinander zu teilen. Darin liegt stets ein Loslassen, ein Sprung ins Unbekannte, ein Akt der Übergabe. In einer unwiderruflichen Erklärung des Vertrauens auf sich und seinen Partner faßt man alles, was man ist und hat, in einen Akt der Überantwortung zusammen.

Der Akt der Heirat ist auch eine Sternstunde im christlichen Leben. Er ist eine Gipfelstunde, eine Stunde, in der Christus die Partner in seine Nähe zieht und seine typische Einladung an sie richtet: «Komm, folge mir nach!» In dieser Stunde nehmen die Partner feierlich eine Sendung auf sich, die ihrem ganzen Leben die Ausrichtung gibt. Sie stellen sich nicht nur einander und der Zukunft anheim, sondern auch der Vorsehung Gottes und den bleibenden Verheißungen, die Christus gegeben hat. Der Segen des Priesters ist die Bestätigung ihres Entschlusses durch die Kirche. Er gemahnt an die Trauungszeremonie im Buch Tobias: «Und Raguel nahm die rechte Hand seiner Tochter und gab sie in die Rechte des Tobias mit den Worten: «Der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs sei mit euch. Er möge euch miteinander vereinen und euch segnen!»» (Tob 7, 15)

¹ Zur Geschichte der christlichen Ehe vgl. P. Adnès, *Le Mariage* (Tournai 1961); J. E. Kerns, *The Theology of Marriage. The Historical Development of Christian Attitudes towards Sex and Sanctity in Marriage* (New York 1964); E. Schillebeeckx, *Het Huwelijck: aardse werkelijkheid en heilsmysterie* (Bilthoven 1963).

² «Das Kirchenrecht mißt dem Geschlechtsverkehr, der copula carnalis, eine besondere Bedeutung bei; meines Erachtens ist keine andere Gesetzgebung hierin so weit gegangen»: Esmein-Genestal, *Le mariage en droit canonique* 1 (Paris 1929) 89. Sanchez behauptete, die eheliche Pflicht sei verpflichtender als jedes Eigentumsrecht, und man brauche nicht vor Gericht zu gelangen, um ihre Erfüllung zu erzwingen: *De Matrimonio*, lib. 2, disp. 22, n. 13.

³ *Canones* 1013, 1082, 1110.

⁴ *Petrus Lombardus IV Sent.*, d. 27. c. 2; Thomas, *Suppl.* q. 44, a. 3.

⁵ Rob. Bellarminus, *De controversiis III (De matrimonio)*, cont. 2, c. 6 (*Acta Apost. Sedis* 22 [1930] 583).

⁶ «Es bleibt bestehen, um die Schuld des schweren Vergehens zu vergrößern, nicht um das Band des Ehebundes zu stärken, geadeso wie ein Apostat, der seiner Übergabe an Christus untreu wird, auch nach dem Verlust des Glaubens das sakramentale Merkmal des Glaubens, das er bei der Taufe empfangen hat, nicht verliert»: Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 1, 10 (PL 44, 420).

⁷ Zweites Vatikanum, Konst. Die Kirche in der Welt von heute, Nr. 49.

⁸ Vgl. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Breslau 1935) Kap. 10; E. Boissard aaO. 75-83; H. Rondet, *Introduction à l'étude du mariage* (Paris 1960) 153-155; C. Colombo, *Il matrimonio sacramento della nuova legge: La Scuola Cattolica* 91 (1963) 25; L. Gerke, *Christian Marriage, a Permanent Sacrament* (Washington 1965) 72-90, 119-124, 146-150.

⁹ aaO. 147.

¹⁰ Über die Beziehung zwischen Taufe und Ehe vgl. O. Casel, *Die Taufe als Brautbad der Kirche: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 5 (1925) 144-147.

Übersetzt von Dr. August Berz

DENIS O'CALLAGHAN

geboren am 4. März 1931 zu Cork (Irland), 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der Nationalen Universität von Irland, am St.-Patrick-Kolleg zu Maynooth (Irland) und an der Lateranuniversität zu Rom. Er doktorierte in Theologie (1958) und im Kirchenrecht (1962) und ist Professor der Moraltheologie am St.-Patrick-Kolleg zu Maynooth. Er veröffentlichte u. a. *Truth and Life* (Dublin 1969); *Moral Principles of Fertility Control* (Dublin 1960).