

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 31 (1941)
Heft: 1-2

Artikel: Ehe und Sakrament
Autor: Rinkel, A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404164>

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: 14.01.2026

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

Ehe und Sakrament.

Die Verbindung der beiden Begriffe «Ehe» und «Sakrament» bedeutet eine Beschränkung. Man kann diese Verbindung dogmatisch so eng begrenzen, dass von der Ehe nur insofern gehandelt wird, als diese sich mit dem Begriffe sacramentum berührt. In diesem Fall könnten manche aus dem Wort «Ehe» sich erhebende Fragen ausscheiden und anderen theologischen Disziplinen überlassen werden. Es käme dann ein dogmatisches Ergebnis heraus, das in ziemlich wenigen Worten zusammenzufassen wäre, wie denn auch die eigentliche «Dogmatik» der meisten Sakramente überhaupt nicht umfangreich zu sein braucht.

Indessen stösst der Dogmatiker, der die Begriffe Ehe und Sakrament verbindet, auf so viele Fragen, die sich innerhalb dieser Verbindung erheben und zugleich den Charakter dieser Verbindung beeinflussen und bestimmen, dass er sich freilich gezwungen sieht, wiederholt die dogmatischen Grenzen zu überschreiten. Er hat sich schon zu fragen, ob die Ehe geradewegs selbst ein Sakrament sei oder ob sie «nur mit einem Sakrament ausgestattet» sei, mit andern Worten, ob es hinsichtlich der Ehe einen Unterschied zwischen «contractus» und «sacramentum» gebe. Es kommt die Frage hinzu, ob die Ehe unbedingt unauflöslich sei oder ob sie in bestimmten Fällen aufgelöst werden könne. Und daran knüpfen sich die Fragen nach der Gültigkeit der Ehe ohne den Empfang des sakramentalen Segens, nach den «impedimenta» oder Ehehindernissen usw.

Auch der strengste Dogmatiker wird erfahren, dass er vielen dieser Fragen schlechthin nicht aus dem Wege gehen kann, wenn sie auch viel mehr auf dem Gebiete des Kirchen- oder Zivilrechtes, der Ethik und Kasuistik, der Liturgie und der pastoralen Praxis liegen als auf dem Gebiete der Dogmatik. Auch im hier folgenden werden die genannten Fragen deshalb nicht unerwähnt bleiben können. Man möchte aber doch im Auge behalten, dass es der Hauptzweck unserer Arbeit bleibt, die Grundsätze der Hl. Schrift in bezug auf unser Thema zu untersuchen, der kirchlichen Lehrentwicklung, namentlich auch bezüglich der Kontroverse contractus—sacramentum nachzugehen und auf Grund dieser zweiseitigen Untersuchung unseren dogmatischen Standpunkt zu bestimmen.

* * *

A. Die Heilige Schrift über die Ehe.

1. Das Alte Testament.

Die Bedeutung der biblischen Schöpfungsgeschichte tritt vielleicht am deutlichsten zutage an der hohen sittlichen Auffassung, von welcher die Geschichte der Erschaffung des ersten Menschenpaares getragen wird. Klar und unzweideutig zeigt sich hier, dass nach der Ansicht der Bibel der Mensch nicht eine zufällige Stufe, nicht eine Erscheinungsform oder ein Saltus in der Naturentwicklung ist, sondern als eine gottgewollte Erscheinung, also als eine Schöpfungsgabe Gottes betrachtet werden muss. Gott schuf den Menschen «Mann und Weib», als eine Einheit in zwei Personen, mit dem Zweck «fruchtbar zu sein und sich zu mehren» und zu herrschen über alles Geschaffene (Gen. 1, 27 f.). In noch auffallenderen Worten offenbart der zweite Schöpfungsbericht den von Gott bestimmten Charakter der Ehe. Gott hält das Alleinsein des Menschen nicht für gut und wird «ihm eine Hilfe schaffen, die zu ihm passt» (Gen. 2, 18). Weil sich unter den Tieren eine solche «Hilfe» nicht finden lässt (v. 20), bildet Gott aus der Rippe Adams das Weib, das von dem «Mann-Menschen» als «Gebein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch» erkannt wird. Darum soll sie «Männin» heissen, denn «vom Manne ist sie genommen» (v. 21 bis 23). Und an diese Worten knüpft der Genesisbericht die im Neuen Testamente wiederholt angeführte Aussage: «Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und an seinem Weibe hängen, und sie werden zu einem einzigen Leib werden» (v. 24).

In dieser Urbeschreibung der Ehe samt dem abschliessenden Spruch ist die Ehe als eine naturgemässe, gottgewollte, in der Schöpfung begründete und zugleich ethische Zweieinheit dargestellt; ihr monogamer Charakter sowie ihre unbedingte Unauflöslichkeit werden darin grundsätzlich ausgesprochen und nachdrücklich betont.

Ungeachtet der polygamen Abirrungen der späteren Zeit, welche den Kirchenvätern viel exegetisches Kopfzerbrechen bereitet haben ¹⁾, steht die Ehe im Alten Testament in höchstem An-

¹⁾ Vgl. *Augustin*, der die Polygamie des Patriarchen Jakob mit der wenig gründlichen Darlegung entschuldigt: «Quando enim mos erat, crimen non erat; et nunc propterea crimen est, quia mos non est» (!); c. Faust. Man. 22 : 47.

sehen. Sie wird durch das Gesetz in Schutz genommen, und trotz des Scheidungsbriefes, den Moses gestattete (Deut. 24, 1), galt Ehebruch als ein schweres Vergehen, wie auch Hurerei und Unzucht zu den grössten Sünden gerechnet wurden. Charakteristisch für die hohe moralische Auffassung der Ehe ist die Tatsache, dass der Bund Gottes mit seinem Volke wiederholt mit der Ehe verglichen und Untreue des Volkes diesem Bunde gegenüber als Hurerei oder Ehebruch bezeichnet wird.

Inzwischen war die Eheschliessung in Israel eine rein weltliche Handlung ohne jedes religiöse Zeremoniell, und weil sie eine reine Familienangelegenheit war und deshalb privatrechtlichen Charakter trug, war auch von einer «standesamtlichen» Eheschliessung keine Rede; sie blieb immer eine Angelegenheit zwischen zwei Familien oder Familienhäuptern ¹⁾.

Dass unter solch bequemen Umständen den Scheidungen Vorschub geleistet wurde, ist selbstverständlich. Demgegenüber aber bleibt die Tatsache bestehen, dass die späteren Propheten sich diesem Missbrauch ständig und energisch widersetzt haben. Bedeutungsvoll ist das Wort des Propheten Malachias, wo er die ehe-liche Untreue der Männer tadelt und sagt, dass Gott nur ein Weib geschaffen hat, damit sie Mutter sei vom «Samen Gottes», d. h. damit die Heiligkeit und Reinheit, der Glaube und die Treue des Gottesvolkes für die Zukunft gewährt und erhalten bleiben (Mal. 2, 11—15).

2. Das Neue Testament. — Die Evangelien.

Jesus Christus, selbst «geboren vom Weibe» (Gal. 4, 4), hat als vollkommener Mensch alle natürlichen, in der göttlichen Schöpfungsordnung ruhenden Verhältnisse anerkannt und bestätigt, aber zu gleicher Zeit offenbarte er von neuem die ursprüngliche Heiligkeit dieser Verhältnisse. Gleichwie die Brüderschaft aller Menschen, die Liebe zum Nächsten und die Wahrhaftigkeit des menschlichen Ja-Wortes auf den ursprünglichen Schöpfungs-

¹⁾ Der Spruch Raguels über Tobias und Sara (Tob. 7, 15 nach der Vulgata: «Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob vobiscum sit, et ipse coniungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis») macht zwar den Eindruck einer förmlichen Ehesegnung und kann auch wohl eine mehrmals benutzte Formel gewesen sein, aber er trägt keinen priesterlichen Charakter, denn er wird vom Vater der Braut gesprochen und geht dem Schreiben des «Ehebriefes» (conscriptio coniugii) voran; alles ist auch hier wieder Familienangelegenheit, wobei der «contractus» die wichtigste Rolle spielt. Überdies fehlt der Spruch im Septuagintatext.

zweck Gottes zurückgehen, so erinnert Er auch an die in der Schöpfung gelegte Grundlage der Ehe. Nicht nur verurteilt Er jede Form von Unzucht und Ehebruch, sogar die, welche in Gedanken und Begehren begangen werden, sondern setzt der in seinen Tagen üblichen Ehescheidungsprozedur den Ausspruch gegenüber: «Vom Anbeginn ist es nicht so gewesen» (Mt. 19, 8), und weist dabei auf den Willen des Schöpfers hin, der «von Anbeginn sie als Mann und Weib» (ἄρσεν καὶ θῆλυ), in geschlechtlicher Verschiedenheit, geschaffen hat, während Er das Wort der Genesis 2, 24 vollständig wiederholt. Mit der Ehe wird das Band mit dem Elternhaus gelöst, «und der Mensch wird seinem eigenen Weibe (τῇ γυναικὶ αὐτοῦ) anhängen, und es werden die Zwei Ein Fleisch sein, so dass sie nunmehr nicht Zwei sind, sondern Ein Fleisch» (Mt. 19, 4 ff., Mk. 10, 6 ff.).

Es kann also nur von Einem Manne und von Einem Weibe die Rede sein; nur diese Zwei, nur dieser Mann und dieses Weib sind Eins, denn nur so ist von Anbeginn an die Absicht des Schöpfers gewesen. Darum können menschliche Scheidungsgründe und Scheidungsmassnahmen niemals gut sein. Und wenn diese auch allmählich üblich geworden sind, so ist darin doch nur ein vom mosaischen Gesetze zugelassenes Nachgeben wegen der menschlichen Herzenshärte zu erblicken, aber es bleibt eine Verkennung des göttlichen Schöpfungswillens. Deshalb, «was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden». Menschlicher Ehebruch, menschliches Vergehen und Auseinandergehen können niemals das Band zerbrechen, welches Gott gewollt und gelegt hat, als Er die Ehe einsetzte. Deshalb, «wer sein Weib entlässt und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch an ihr (μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν), und wenn sie ihren Mann verlässt und einen anderen heiratet, so begeht sie Ehebruch» (Mk. 10, 11. 12; vgl. Lk. 16, 18: «... und wer eine vom Mann Entlassene heiratet, begeht Ehebruch»). «So wenig der Mensch das Recht hat, sein persönliches Leben durch Selbstmord in seine Elemente aufzulösen, hat er so wenig auch ein Recht, die in der Schöpfung begründete und in der monogamen Ehe verwirklichte physische Lebenseinheit von Mann und Weib aufzuheben» ¹⁾. Mit diesen Aussprüchen hat der Herr über alle Gesetzesbestimmungen und ihre immer laxeren Interpretationen hinweg auf den ursprünglichen Schöpferwillen

¹⁾ Theodor Zahn, Das Evangelium des Matthäus, 1922, S. 590.

zurückgegriffen und die Heiligkeit der Ehe in ihrer Unauflösbarkeit — die also, solange der Eine Mann und das Eine Weib da sind, einfach nicht aufgelöst werden kann — unzweideutig poniert.

Zu dieser prinzipiellen Norm, an der auch — wie wir noch sehen werden — Paulus festhält, scheinen nun aber die Parallelstellen bei Matthäus eine Ausnahme zu machen, wo es 19, 9 heisst: «Wer sein Weib entlässt, es sei denn wegen Unzucht (*μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, nisi ob fornicationem), und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch», und 5, 32: «Ein jeder, der sein Weib entlässt, es sei denn auf Grund von Unzucht (*παρεκτὸς λόγου πορνείας*, *excepta fornicationis causa*), der macht, dass sie Ehebruch begeht, und wer eine Entlassene heiratet, der begeht Ehebruch.»

Dass mit Porneia in der Ehe nur Moicheia gemeint kann sein, wird allgemein anerkannt und braucht der Exegese keine Schwierigkeiten zu bereiten. Die Schwierigkeit liegt vor allem in der Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des Ausnahmefalles in der Aussage Jesu. Die auseinandergehenden Auslegungen dieser Texte dürfen wir als bekannt voraussetzen, gleichwie die Tatsache, dass die Exegese sich hier noch nicht geeinigt hat. Der römisch-katholische Theologe Oswald sagt zu diesen Stellen, er kenne keine Deutung dieser Matthäustexte, die ihn wissenschaftlich vollkommen befriedige ¹⁾, und diesem Urteil wird mancher beipflichten. Unsere persönliche Ansicht geht dahin, dass diejenige Deutung, welche den hier genannten Ausnahmefall als einen wirklichen «Fall», also als einen von Jesu gebilligten Scheidungsgrund, der eine Wiederverheiratung der geschiedenen Teile gestattet, auffasst, als die leichteste und bequemste und ebendeshalb als «zu bequem» anzusehen ist. Wir sind davon überzeugt, dass diese Deutung abgewiesen werden muss, und möchten unsere Gründe für unseren Standpunkt in Kürze darlegen.

Der Herr weist das *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* («aus jedem beliebigen Grund», Mt. 19, 3), das die laxere Auslegung des «propter aliquam foeditatem» von Deut. 24, 1 interpretiert, ab, indem Er, wie schon oben gesagt wurde, an das bei der Schöpfung des Menschenpaares von Gott ausgesprochene Wesen der Ehe erinnert, und auf Grund dessen spricht Er das Urteil: «Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.» Wer dieses Wort Jesu ernst nimmt, kann unseres Erachtens daraus nichts anderes lesen, als dass zwar

¹⁾ Oswald, Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten, II, S. 422.

der Mensch, der sich gegen den Schöpferwillen Gottes auflehnt, das Eheband gewalttätig für gelöst erklären kann, und also trotzdem versuchen kann, das, was Gott zusammengefügt hat, zu scheiden, dass aber Gott seinerseits einen solchen Versuch oder eine solche Erklärung weder gutheissen noch ratifizieren wird, sondern das, was nach seiner schöpferischen Absicht zustande gekommen ist, trotz menschlichen Bruches, als weiterbestehend betrachten und würdigen wird. In dieser Aussage Jesu ist die Tatsache ausgesprochen, dass der Mensch das, was Gott zusammengefügt hat, nicht nur nicht scheiden darf, sondern überhaupt nicht scheiden kann. — Der Herr lässt sich auf die mehr oder weniger laxen Auslegungen der jüdischen Schulen gar nicht ein, sondern erklärt einfach, dass jeder, der sein Weib entlässt, Ursache des Ehebruchs von seiten des Weibes wird, dass er selber Ehebrecher wird, wenn er eine andere heiratet, und überdies auch denjenigen, der die Entlassene heiratet, zum Ehebrecher macht. In der Ausnahme bei Matthäus aber — wenn also das Weib sich innerhalb der Ehe mit Porneia oder Moicheia befleckt hat — will der Herr doch wohl nur sagen, dass ein solches Weib den Ehebruch schon begangen hat, und der Mann, wenn er sie entlässt, an ihrem Ehebruch keine Schuld hat. Wie Jesus urteilt über den Mann, der sein der Porneia schuldiges Weib entlässt und dann eine andere heiratet, sagt Er nicht. Er spricht nur über die Entlassungsgründe, die zwar die Möglichkeit einer neuen Ehe implizieren, aber gerade in dieser Beziehung sagt Er, diese Gründe seien derart, dass sie in jedem Falle, ausgenommen nur im Falle der Porneia des Weibes, den Mann zum Ehebrecher machen. Die Aussage Jesu gestattet unseres Erachtens nicht, aus ihr den Schluss zu ziehen: «aber wer sein Weib wegen Porneia entlässt, der kann ruhig eine andere heiraten; und derjenige, der die Entlassene — mit welcher er vielleicht schon die Moicheia betrieben hat — heiratet, begeht dann auch mit dieser Heirat keinen Ehebruch.» Auf eine solche Moral liefe aber eine Exegese hinaus, welche die genannte Ausnahme als einen Scheidungsgrund und als eine Erlaubnis zu einer neuen Ehe interpretiert. Damit käme man zu der völlig verdrehten Position, dass die Verheiratung mit einem aus irgendeinem ungerechten und ungenügenden Grunde entlassenen Weibe als sündig, ja als Ehebruch zu bezeichnen wäre, während aber eine Verheiratung mit einem wegen Porneia entlassenen Weibe als nicht sündig, sondern als erlaubt gälte. Wir sind der Ansicht, dass der Herr in letztem

Falle vielmehr eine doppelte Sünde festgestellt haben würde. Obgleich zugegeben werden muss, dass die Jünger sich noch nicht zu der moralischen Höhe ihres Meisters heraufgearbeitet haben, kann man doch ihren entrüsteten Ausruf: «Wenn es mit dem Verhältnis des Mannes zum Weibe so bestellt ist, so ist es nicht geraten, zu heiraten» (Mt. 19, 10), nicht in dem Sinne verstehen, als bedauerten sie es, dass man von nun an, nach dem Worte des Herrn, sein Weib nicht mehr «aus jedem beliebigen Grunde» entlassen könnte; nein, gerade ihr Ausruf lässt deutlich erkennen, dass sie das Verbot der Entlassung und der Wiederverheiratung ganz unbedingt und ausnahmslos aus den Worten Jesu herausverstanden haben. — Wie gesagt, die jüdischen Schulmeinungen, die sich auf dem Gesetzesworte des Deut. 24, 1 aufgebaut haben, interessieren Jesus nicht. Er weist alle Kasuistik, wie Er dies überhaupt und vor allem in der Bergpredigt getan hat, restlos ab und hebt das göttliche Schöpfungsprinzip hervor. Ab initio non fuit sic. Gott hat keine Scheidungsgründe aufgestellt, Er hat bedingungslos die Eine für den Einen bestimmt, und diese Zwei sind Eins, und jeder, der diese Einheit wieder ent«zweit», sündigt gegen den Willen des Schöpfers; und nicht an letzter Stelle wird diese Sünde des Menschen auch darin bestehen, dass er gemeint hat, Gott zu der Anerkennung zwingen zu können, er, der Mensch, sei imstande, das, was Gott zusammengefügt hat, trotzdem zu scheiden.

Nach all dem Gesagten soll indessen festgestellt werden, dass in den Evangelien und in den Worten Jesu nirgends von der Ehe als von einem Sakrament die Rede ist. Um so schärfer aber sei hervorgehoben, dass der Herr die Heiligkeit und die Unauflöslichkeit der Ehe auf Grund der Schöpfungsordnung Gottes von neuem ins Licht gerückt und jede Unreinheit, Ungebundenheit und Untreue und jeden Bruch verurteilt hat. Wer sich dieser Vergehen schuldig macht, sei es in Tat oder sogar nur im Wort oder Gedanken und Begehren, der sündigt und widerstrebt der Ordnung und dem Willen des Schöpfers. Jesus hat an der Hochzeit zu Kana teilgenommen und dafür Sorge getragen, dass die Festfreude nicht auslöschte (Joh. 2, 1 ff.). Er hat die Kinder gesegnet (Mk. 10, 13 ff., Mt. 19, 13 ff., Lk. 18, 15 ff., vgl. Mt. 18, 1—4). Er selbst war «seinen Eltern untertan» (Lk. 2, 51) und hat den Segen des frommen und heiligen Familienlebens erfahren. Auf die Frage, ob die im Evangelium genannten Brüder und Schwestern des Herrn Kinder des Josef und der Maria gewesen

seien (was nach unserer Meinung nicht bezweifelt zu werden braucht), brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht einzugehen. Von einer sogenannten Josefsehe, als *matrimonium ratum non consummatum*, weiss das Neue Testament schlechterdings nichts.

3. *Das Neue Testament. — Paulus.*

Die Apostel und weitere neutestamentliche Schriftsteller lehren genau dasselbe wie ihr Herr. «Die Ehe sei in Ehren bei allen.» «Eure Leiber sind Christi Glieder.» «Ein jeder sei bedacht, sein eigenes Weib (τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος) zu haben in Heiligung und Ehre» (Hb. 13, 4; 1. Kor. 6, 15 ff.; 1. Thess. 4, 3 ff.; 1. Petr. 3, 7 usw.). Locus classicus ist in dieser Hinsicht die Darlegung des Apostels Paulus in Eph. 5, 21—33. Hier weist der Apostel auf die heilige Bedeutung und hohe Würde der Ehe hin, indem er sie mit dem zwischen Christus und seiner Kirche bestehenden Band vergleicht. Christus, das Haupt der Kirche, die sein Leib ist, ist zugleich der Erlöser dieses Leibes (αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος). In gleicher Weise, wie nun die Kirche als der Leib ihrem Haupte Christus untergeordnet ist, so soll auch das Weib sich ihrem Manne gegenüber verhalten; und in gleicher Weise, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, damit Er sie heilige und sich einen heiligen und tadellosen Leib bereite, so sollen auch die Männer ihre eigenen Weiber (τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας) lieben als ihre eigenen Leiber (ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα). Auf dieses gegenseitige Verhältnis wendet der Apostel dann das Schöpfungswort der Ehe von Gen. 2, 23, 24 an, in dem von den Zwei, die Ein Fleisch sind, gesprochen wird, und fügt dann hinzu: «Dieses Geheimnis ist gross, ich sage es aber in bezug auf Christus und die Kirche» (μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia). Der Apostel meint also damit, dass die Zweieinheit von Christus und der Kirche ein grosses Geheimnis ist. In der Tatsache aber, dass er auf dieses Verhältnis gerade die Worte, welche von der Zweieinheit der Ehe reden, anwendet, liegt gleichzeitig seine unverkennbare Absicht, das Eheband als ein Abbild des Bandes zwischen Christus und seiner Kirche darzustellen. Hier wird in aller Deutlichkeit die Ehe in das Licht der Heiligkeit emporgehoben. Wie einst das Eheverhältnis zwischen Mann und Weib auf das Band zwischen Gott und seinem auserwählten Volk bezogen wurde, so

wird hier, im Lichte des Evangeliums der Erlösung, die Ehe von Mann und Weib mit dem geheimnisvollen Einheitsband zwischen dem Herrn und seinem von Ihm zur Heiligmachung erlösten Leibe, der Kirche, verglichen. Ungeachtet der Übersetzung der Vulgata, welche das Wort *μυστήριον* mit «sacramentum» wiedergibt, ist in dieser Paulusstelle selbstverständlich von einem «Sakrament» im technischen Sinne gar nicht die Rede; wohl aber wird damit unzweideutig auf die von Gott gewollte und von Ihm verordnete Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe hingewiesen. Überdies spielt in diesem Bilde der Gedanke mit, dass durch die Ehe der Kirche neue Mitglieder zugeführt werden, welche der Prophet als «Samen Gottes» bezeichnete (Mal. 2, 13 ff.). Gleichwie die Ehe den Fortbestand der menschlichen Geschlechter in physischer Hinsicht verbürgt, so tut sie das nämliche in bezug auf die erlöste Menschheit, die Kirche. Gerade in der Elternschaft liegt einer der tiefsten Gründe, welche die Unverbrüchlichkeit des Ehebandes fordern, wie denn auch nach Aussage des Paulus die heilige Ehe Mann und Weib und Kinder heiligt (1. Kor. 7, 14; vgl. 1. Petr. 3, 1). Deshalb ist die Ehe eine unauflösliche Verbindung; sie ist ein Gesetz, ein *νόμος*, der Herr ist über den Menschen, solange er lebt (*κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ*). Erst durch den Tod des Mannes wird die verheiratete Frau (*ἡ ὑπανδρος γυνή*) von diesem Gesetze, das sie an den Mann bindet, frei. Falls sie aber vor dem Tode ihres Mannes das Weib eines anderen Mannes wird (*ἀνδρὶ ἐτέρῳ*), so gilt sie als Ehebrecherin, adultera (Röm. 7, 1—3).

Ausführlich behandelt Paulus auch diese Frage in 1. Kor. 7. Der Apostel hat korinthische Verhältnisse im Auge; selbst lebt er noch in der Erwartung der bevorstehenden Parusie. Angesichts dieser Erwartung, wie auch wegen der sittenlosen Ungebundenheit der Korinther, mahnt er zu einem züchtigen, streng sittenreinen Leben. Wenn dann aber wieder, wegen der Übertreibung nach der anderen Seite, in der Gemeinde eine Geringschätzung der Ehe und eine gekünstelte Enthaltsamkeit einzuschleichen droht, erhebt Paulus seine warnende Stimme. Jeder Mann habe sein eigenes Weib (*τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα*), jedes Weib ihren eigenen Mann (*τὸν ἴδιον ἄνδρα*). Sie haben gegenseitig eheliche Pflichten und sind darin nicht jeder für sich ihr eigener Herr, sondern einander ergeben. Enthaltsamkeit lege man sich nur «nach Übereinkunft und auf eine Zeit» auf. Der Apostel behandelt diese schwierige zarte Frage mit weiser Vorsicht; er zwingt keinem die Ehe auf,

möchte aber noch weniger zur völligen Enthaltung zwingen. Ich sage dieses als Zulassung, nicht als Gebot (κατὰ συνγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν vs. 6). Sein eigener Wunsch geht freilich darauf hinaus, dass jeder darin verfahren möge, wie er, der ja freiwillig auf die Ehe verzichtet habe, aber darin habe er als Apostel nichts zu befehlen; hier kann nur jeder für sich entscheiden, gemäss der von Gott empfangenen Veranlagung; denn jeder hat darin sein eigenes Charisma, der eine so, der andere anders (ἰδίον χάρισμα ἐκ θεοῦ vs. 7). Aber lebt man einmal in der Ehe, dann gilt kein apostolischer Rat oder Befehl, sondern da gebietet Gott, das Weib solle sich nicht von ihrem Manne trennen; tut sie es dennoch, so bleibe sie unverheiratet (ἄγαμος) oder söhne sich wieder mit ihrem Mann aus; und das gleiche gelte auch für den Mann. Paulus erkennt also die Möglichkeit einer Trennung an, nicht aber eine Auflösung des Ehebundes; Aussöhnung soll immer möglich bleiben. Auf diese Art von Trennung scheinen viele in der Gemeinde von Korinth sich eingelassen zu haben, und zwar in den Fällen, wo die eine Partie des Ehebundes kein Christ war. Aber auch hier gibt Paulus wieder den persönlichen Rat (λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος vs. 12 ff.), es sei besser, dies nicht zu tun, sondern beisammen zu bleiben, wenn man sich dazu gegenseitig freiwillig und mit Übereinstimmung entschliessen kann, denn in diesem Falle wird der ungläubige Teil durch den gläubigen geheiligt, wie auch die Kinder, denn die Ehe selbst ist heilig. Die Kinder sind alle aufgenommen in die göttliche Gnadensphäre, und man solle sie nicht mehr, im Falle einer Trennung, in die heidnische Sphäre zurückfallen lassen. Ein jeder bleibe bei der Berufung, zu der er berufen ist. Paulus verbietet die Ehe keineswegs und mit keinem einzigen Worte (vs. 25 ff.); und obwohl er für seine Person den ledigen Stand als wünschenswerter erachtet, so gründet er doch diesen persönlichen Vorzug auf zwar hohe und ernste, aber doch zufällige und gelegentliche Motive. Denn, so sagt er, es ist eine drangsalvolle Gegenwart (ἐνεσιῶσα ἀνάγκη), man lebt in einer kurz bemessenen Zeit (καιρὸς συννεσταλμένος), die Gestalt dieser Welt geht vorüber (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου); darum möchte der Apostel seine Gläubigen gerne «ohne Sorge» (ἀμερίμνους) sehen. Aber noch einmal, «ich sage das aber zu eurem Besten, nicht um euch eine Schlinge überzuwerfen»; es liegt dem Apostel fern, zu behaupten, dass er den jungfräulichen oder ledigen Stand als eine sittlich höhere und verdienstvollere Stufe an-

erkennen werde (vs. 26—38). Nur wiederholt er am Schluss, als möchte er seinen Lesern den grossen und tiefen Ernst der Ehe noch einmal ans Herz legen: «Das Weib ist so lange gebunden, als der Mann lebt; ist der Mann entschlafen, so ist sie frei, sich zu verheiraten mit wem sie will, nur aber — im Herrn» (vs. 39, 40). Mit diesem letzteren «heiraten nur im Herrn» (*μόνον ἐν κυρίῳ*) braucht nicht gemeint zu sein, sie solle mit einem Gläubigen heiraten, denn sonst würde der Apostel nicht gesagt haben: «mit wem sie will», sondern: «mit einem Bruder» (*ἀδελφός*); sondern es heisst, dass sie in einer rechten christlichen Gesinnung, nach dem Willen Gottes und unter Gottes Segen heiraten solle.

In alledem ist auch hier nicht von einem Ehesakrament die Rede; aber es ist nicht ausgeschlossen, dass die sakramentale Einsegnung auf dieses «Heiraten nur im Herrn» zurückgeht, oder gerade hier ihre älteste und zugleich apostolische Erwähnung findet.

B. Die Ehe im Leben der Kirche.

1. Übersicht.

Es ist nicht befremdend, dass die Kirche der ersten Jahrhunderte über alles, was die Ehe betraf, nicht in jeder Hinsicht einmütig gedacht und geurteilt hat. Missverständnisse hinsichtlich der Worte des Herrn und des Paulus haben gelegentlich zur Geringschätzung und Herabwürdigung der Ehe und zur Überhebung und Überschätzung des jungfräulichen Standes geführt ¹⁾. Da und dort ist die zweite, dritte oder folgende Ehe, welche man öfters als Polygamie (sei es denn auch sukzessive Polygamie) bezeichnete, beanstandet worden ²⁾. Es gab auch bei weitem nicht immer und überall Übereinstimmung in der Frage der unbedingten Unauflöslichkeit der Ehe, auch im Falle des Ehebruches nicht. Aber doch wäre es unrichtig, auf gelegentliche Differenzen zu grossen Nachdruck zu legen; wer mit den Verhältnissen der alten Kirche einigermaßen bekannt ist, findet weit mehr Übereinstimmung als Divergenz. Es gibt eine *communis opinio* hinsichtlich der Heiligkeit der Ehe, die als eine göttliche Einrichtung gilt, die durch Christus anerkannt und bestätigt ist und die im allgemeinen als unauflöslich gilt und, wenn nach den Gesetzen geschlossen,

¹⁾ Dr. J. Langen, Die Kirchenväter und das Neue Testament, S. 185 bis 188.

²⁾ Ebenda S. 188—190.

für das Leben gültig und bindend ist, sei es eine Ehe zwischen Christen, sei es zwischen Heiden oder auch eine Mischehe. Es gibt eine *communis opinio*, nach der die Gesetze des Staates anerkannt und beobachtet werden, nicht nur insoweit es die Eheschliessung, sondern auch die Ehehindernisse betrifft. Im allgemeinen akzeptiert die Kirche als Ehehindernisse die, welche die weltliche Macht als solche festgestellt hat, und auch wenn die Obrigkeit in dieser Hinsicht sehr weit ging, folgt die Kirche dem Staate. Und wenn die Kirche auch bisweilen gewisse Ehen, die von den staatlichen Gesetzen zugelassen werden, verbietet aus Gründen, aus denen das göttliche Gesetz oder die Anordnungen der Kirche solche Ehen verbieten, so verneint sie jedoch in diesen Fällen keineswegs die Gültigkeit der Ehe, sondern versetzt die in dieser von der Kirche verbotenerweise Verehelichten «in statum poenitentiae» und strebt nach Abänderung der staatlichen Ehegesetze in Übereinstimmung mit den kirchlichen Auffassungen. Hier vor allem stellt sich heraus, dass viele Differenzfragen mehr disziplinar und kirchenrechtlich als dogmatisch zu beurteilen sind.

2. Segnung der Ehe (*sacramentum*).

Schon aus der Tatsache, dass die alte Kirche jede nach den Zivilgesetzen geschlossene Ehe anerkannte, geht hervor, dass sie die Ehe an sich nicht als ein Sakrament im späteren technischen Sinne des Wortes betrachtete. Aber gleichfalls selbstverständlich und in der Natur der Sache liegend ist es, dass die Kirche von Anfang an für die Ehe ihrer eigenen Kinder Besorgnis gezeigt hat. So gibt schon Ignatius im Anfang des zweiten Jahrhunderts die Weisung, dass sponsi und sponsae «mit Einverständnis des Bischofs ihre Ehe schliessen sollen, damit die Ehe nach dem Herrn und nicht nach den Begierden sei¹⁾. Tertullian hat sich wiederholt mit der Ehe befasst. Er spricht von der «*felicitas eius matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet*»²⁾. In diesem Satz ist nicht das «*ecclesia conciliat*» das Wichtigste, und man darf das unseres Erachtens schwer mit «welche die Kirche schliesst»

¹⁾ Ignatius, Epist. ad Polyc. 5, 2: *πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμεναῖς μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἑνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾗ κατὰ Κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν*. Dieses *κατὰ Κύριον* erinnert lebendig an das *μόνον ἐν Κυρίῳ* des Paulus in 1. Kor. 7, 39.

²⁾ Tertullian, Ad uxorem 2, 9.

übersetzen, da es in den Tagen Tertullians sicher noch ausgeschlossen war, dass dies der Kirche der Christen überlassen wurde, und das deshalb nur heissen kann: «welche die Kirche als gültig und heilig genehmigt»; aber mit dem grössten Nachdruck steht hier das «*obsignat benedictio*» in der Mitte und spricht aus, dass die Kirche eine «*benedictio nuptialis*» kannte und übte, wie sie auch die zahlreichen römischen und gallikanischen Sakramentaria ausweisen, indem sie den vollständigen Wortlaut dieser *Benedictio*, in welcher keine Spur von einer Eheschliessung aufzufinden ist, mitteilen. Diese *reconciliatio* von seiten der Kirche deutet vielmehr hin auf die Eheschliessung nach den kirchlichen, christlichen Ordnungen, die also «in der Kirche bekanntgegeben» (*apud ecclesiam confessae*) war, womit die Kirche gerade denjenigen Ehen zwischen Christen vorbeugen wollte, die ohne Vorwissen der Kirche geschlossen wurden. Solche Ehen nennt Tertullian «*occultae coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam confessae*», und die sich deshalb der Gefahr «*iuxta moechiam et fornicationem iudicari*» aussetzten ¹⁾. Diese *Benedictio*, von der Tertullian spricht, war in der Kirche gerade derjenige Faktor, an dem sie die höchsten Interessen hatte und auf welchen sie deshalb den höchsten Wert legte, und von dem die Kirchenväter dann auch wiederholt reden. Es zeigt sich dabei, dass diese Segnung unter Handauflegung geschah, was gerade als das Charakteristikum des sakramentalen Handelns anzusehen ist ²⁾. Was man aber, wenn die spätere Theorie und Praxis richtig wären, erwarten sollte, nämlich dass das Wort «*coniungere*» gebraucht würde, eben dem begegnet man unseres Wissens gerade nirgends. Die Synode von Carthago im Jahre 254 spricht von «*sponsus et sponsa, cum benedicendi sunt a sacerdote*»; es heisst nicht «*coniungendi sunt*». Ambrosius erklärt «*ipsum coniugium... benedictione sacerdotali sanctificari*»; er sagt nicht, dass der Priester «*coniugium perficit*» ³⁾.

¹⁾ Tert. de pudicitia 4.

²⁾ Clemens Alex. Paed. 3, 11.

³⁾ Ambrosius, Ep. 19, 7. Vgl. Papst Siricius, Ep. ad Himerium 3; Chrysostomus, Hom. 49 in Gen. 25; Innocentius I, Ep. 2 ad Victorium; Cyrillus Alex., in Joh. qu. 22; Paulinus, ad fin. Epithal.

Augustin spricht von den drei bona coniugalia: proles, fides, sacramentum (de nupt. et conc. 1, 17, 19; de bono coniugali 24, 32). Mit diesem «sacramentum» meint er aber die «Unauflöslichkeit» der Ehe, die, gleichwie der «character» des ordinatio auch in dem seines Amtes entsetzten ordinatus bestehen bleibt, bei Trennung oder Ehebruch nicht verloren gehen kann; ... sacramentum, quod nec separati et adulterati amittunt, coniuges concorditer casteque custodiant (vgl. auch: de Gen. ad litt. 9, 7; contra Julian. 5, 12, 46).

Und wenn die römische Theologie hier erklären möchte, dass dies gerade beweist, dass die «contrahentes» die Ehe und damit «sacramentum perficiunt», so dünkt es uns doch höchst sonderbar, dass die Väter immer das Wichtigste, das Sakrament, verschweigen und nur von einer nebensächlichen Benedictio gesprochen haben. Ist es nicht weit natürlicher und logischer, anzunehmen, dass die Väter gerade in dieser «benedictio cum impositione manuum» das sakramentelle Charisma erblickten ¹⁾?

Auch die späteren Jahrhunderte zeugen wiederholt von der «benedictio sacerdotalis», durch welche die Ehe «geheiligt» wird. Nicht die Ehe, sondern die Benedictio war das Sakrament. So dekretiert Papst Innocentius III.: «ne pro benedicendis nubentibus et aliis sacramentis conferendis aliquid exigatur», und das Konzil von Konstanz lässt bei den «interrogationes» der Anhänger von Wicliff und Huss mitunter die Frage stellen, ob sie glauben, dass es Todsünde sei, die Sakramente der confirmatio, extrema unctio und solemnizatio matrimonii zu verachten. In all diesem ist immer von der «benedictio nuptialis» die Rede, die die Sakramentaria, sei es unter unterschiedlichen Aufschriften ²⁾, aber immer dem völligen Wortlaut nach mit der «benedictio nuptialis» im Missale Romanum in der «Missa pro sponso et sponsa» übereinstimmend, uns hinterlassen haben. Und — jetzt meint die römische Theologie, dass diese «benedictio» das sakramentale Charisma verloren hat und dies letztere das Prärogativ von irgendjedem, der eine Ehe eingeht, geworden ist.

¹⁾ Man vergleiche für mehrere und auch spätere Zeugnisse A. J. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Band 6, Teil 2, S. 25 ff.

Noch zu vergleichen, auch für das weiter Folgende: Luigi Lodigiani, Dimostrazione che il contratto di matrimonio deve ritenersi distinto dal sacramento di matrimonio, Zürich 1840 (1842 auf den Index). Niederländische Übersetzung von Prof. C. Karsten, Seminarpräsident in Amersfoort: «Betoog, dat de huwelijksverbintenis afgescheiden moet blijven van het sacrament des huwelijks», Rotterdam 1880.

Agier, Du mariage dans ses rapports avec la religion et avec les lois nouvelles de France, 2 vols. Paris, Frimaire An. IX (1801).

M. Tabaraud, Principes sur la distinction du contrat et du sacrement de mariage, sur le pouvoir d'établir des empêchements diriments et d'en dispenser. 2^e éd. 1825 Paris (1^{re} éd. 1806).

Declaratio SSmi, D. Benedicti P. P. XIV super matrimoniis Hollandiae et foederati Belgii, et Acta in sacra Congregatione eminentissimorum D. D. Cardinalium sacri Concilii Tridentini interpretum, coram S. S. D. n. 13 Maii 1741 exhibita. Lovanii 1742.

²⁾ Das Leonianum überschreibt «velatio nuptialis», das Gelasianum «actio nuptialis», das Gregorianum «ad sponsas benedicendas». Vgl. Muratori, Liturgia Romana Vetus, 1748, S. 446 f., 721 ff., 244 ff.; H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum usw. 1921, S. 110.

3. *Eheschluss (contractus)*.

Es ist unbestreitbar, dass schon im Altertum in den Ländern, wo das Christentum sich verbreitete, der Staat, sei es der Kaiser, der Fürst oder die Zivilbehörde, in ihren Gesetzen den Eheschluss regelten. Wiederholt geben die Kirchenväter und Synoden Zeugnis davon, dass die Kirche eine Ehe nur dann anerkennt, wenn sie nach den geltenden Zivilgesetzen vollzogen worden ist, und darin tritt keine Änderung ein, als die römischen Kaiser zum Christentum übertreten. In diesen Gesetzen wurden hauptsächlich die sogenannten «*impedimenta dirimentia, prohibentia et impedientia*» geregelt, denen sich die Kirche in ihren eigenen Ordnungen meistens anschloss, und bei deren Regelung und Auslegung der Staat später sich manchmal der Mitwirkung der Kirche bediente und der kirchlichen Meinung folgte, aber doch immer so, dass gelegentliche Nichtigkeitserklärungen nicht auf Grund eines Kirchengebots, sondern nach den Bestimmungen der Zivilgesetze geschahen. Natürlich konnten hier öfters Abweichungen zwischen dem kirchlichen und zivilen Standpunkt vorkommen, da der Staat sich leichter als die von strengen Grundsätzen geleitete Kirche zu einer breiten und dehnbaren Haltung bereit erklären konnte. Aber auch bei Konflikten zwischen Zivilgesetz und Kirchengebot konnte eine Ehe zwar von der Kirche als sündig, unerlaubt und verboten betrachtet und beanstandet werden, sie wurde aber nichtsdestoweniger von ihr als gesetzlich-gültig anerkannt und nicht als Ehebruch oder Hurerei gebrandmarkt. Man konnte in solchen Fällen den Brautleuten die sakramentale *Benedictio* verweigern, man konnte sie als «*poenitentes*» behandeln, — und selbstverständlich geschah das tatsächlich —, aber ihre Ehe wurde, wenn auch als schuldig und sündig, dennoch als gültig betrachtet. Man hätte das schwerlich tun können, wenn man die Ehe selbst als ein Sakrament betrachtet und damit die Feststellung, was zu dem Vollzug dieses Sakramentes gehörte, dem Staate überlassen hätte. Es waren und blieben auch immer die staatlichen Fürsten, die das Recht, von bestimmten *Impedimenta* zu dispensieren, sich vorbehalten. Und wenn im Mittelalter die Kirche anfängt, die Ehen zu «schliessen», dann ist es immer der weltliche Fürst gewesen, der der Kirche diese Aufgabe erteilte. Dass in diesen Zeiten die Sache sich in dieser Weise entwickelte, lässt sich leicht aus der vorherrschenden Stellung der Kirche im wirtschaftlichen und

staatlichen Leben erklären, aber das hindert uns nicht, in dieser von der Kirche übernommenen potestas immer noch nur eine «potestas derivata» zu sehen. Nur auf diesem Wege ist der Brauch üblich geworden, nach dem die Kirche die Matriken oder das Standesamtsregister führte und der Pfarrer zum Standesbeamten wurde. Jede Ehe wurde vor dem Forum der Kirche geschlossen oder, wie es später hiess, «in facie ecclesiae». Diese Entwicklung hat aber die Gefahr zur Folge gehabt, dass Eheschluss und Ehesegnung (contractus und sacramentum) zusammengelegt und somit identifiziert wurden. Natürlich wurde jetzt der Eheschluss das Wichtigste, der Segen folgte ja, aber konnte in bestimmten Fällen auch unterbleiben — die Ehe war vollzogen. Aus dieser verwirrenden Zusammenschmelzung und Identifizierung ist die Auffassung der Scholastik entstanden, dass Christus «die Ehe zu der Würdigkeit des Sakramentes erhoben» habe ¹⁾. Und hieraus ist wiederum die verkehrte Dogmatik hervorgegangen, die sich vor die eklen Fragen, welches die materia und forma und wer der minister dieses Sakramentes war, gestellt sah. Die klare Einsicht der alten Kirche, in der der Bischof oder Priester als «minister ecclesiae» unter Handauflegung die Benedictio erteilte, war verdunkelt worden, und es ist jetzt die ziemlich allgemeine Auffassung der römischen Theologie geworden, dass die Eheleute selbst die «ministri sacramenti» sind, in der Weise, dass der Priester ausschliesslich die Rolle eines Zeugen erfüllt. Die «materia» wird in der gegenseitigen Zustimmung (mutuus consensus) als gegeben erachtet und die «forma» wird in den Worten, mit denen die Brautleute diese Zustimmung aussprechen, erblickt. Es gab sogar Theologen, die die «materia» im leiblichen coitus suchten. Durch diese dumme Mechanisierung ist die römische Theologie gezwungen worden, jede von Christen geschlossene Ehe als sakramental zu betrachten.

4. Das Tridentinum.

Das Konzil von Trient definierte in seiner XXIV. Sitzung die Ehe an erster Stelle als eine unauflösliche Schöpfungsordnung, welche von Christus bestätigt ²⁾ wurde. Dann spricht es über die Gnade, welche die natürliche Liebe vervollkommen, das Einheits-

¹⁾ Matrimonium hoc modo celebratum ad sacramenti dignitatem Christus evexit. Wer zuerst diese theologische Abnormität formuliert hat ist uns nicht bekannt.

²⁾ «confirmavit»; das Konzil hat absichtlich den Ausdruck «zum Sakrament erhoben» vermieden.

band befestigen und die Eheleute heiligen solle ¹⁾; diese Gnade hat Christus, «sacramentorum institutor atque perfector», uns durch sein Leiden erwirkt (mit Verweisung auf Eph. 5, 25 und 32). Das Nacheinander der Ausführungen über die Ehe und die Gratia beweist, dass die Unterscheidung zwischen «contractus» und «sacramentum» hier logisch anwesend ist; es ist überaus deutlich, dass die hier genannte Gnade nicht als mit dem Eheschluss und mit der Ehe identisch gedacht wird, sondern dem Eheschluss zugefügt wird «ad perficiendum, ad confirmandum, ad sanctificandum». Wenn dann im folgenden auf Grund dieser Gratia das Matrimonium unter den Sakramenten gezählt wird, braucht dies noch nicht so gedeutet zu werden, als ob Ehe und Sakrament als identisch erklärt werden, sondern es kann damit gemeint sein, dass das Matrimonium «mit einem Sakrament ausgestattet» worden ist. Im Kapitel I des hierauf bezüglichen «Decretum de reformatione matrimonii» spricht das Konzil seinen Abscheu und sein Verbot gegen die clandestinen Ehen aus, aber — nach dem schwankenden Charakter dieses Konzils — erkennt es sie dennoch als gültig und echt (rata et vera) an. Nun aber wurden gewiss solche «matrimonia clandestina» wiederholt ohne Vermittlung eines Priesters, und sicher ohne den kirchlichen Segen, vollzogen; sie beruhten ja lediglich auf der geheimen, also niemals veröffentlichten Zustimmung beider Ehepartner. Das Konzil kennt also gültige «contractus», ohne dass die Kirche dabei ihr Sakrament erteilt hat. Weiter wird die Gültigkeit des Ehekontraktes von der Bedingung, dass wenigstens der Parochus und zwei oder drei Zeugen dem Vollzug beiwohnen (saltem parochus et duobus vel tribus testibus praesentibus) abhängig gemacht; das Fehlen dieser macht die «contractus irritos et nullos». Überdies («praeterea», ein zweiter Schritt also in der Prozedur) schreibt das Konzil vor, dass die «benedictio nuptialis» der Eheleute (coniuges heisst es, nicht: sponsi) «a proprio parochus» geschehe und «in templo suscipienda» sei, welches wiederum deutlich auf die Unterscheidung zwischen Eheschluss (contractus) und Ehesegnung (sacramentum) hinweist, wie auch die späteren Unterscheidungen von «sponsos matrimonio coniungere aut benedicere».

Hieraus wird ersichtlich, dass das Konzil kennt: 1. den Kontrakt, der vor (nicht: von) dem Pfarrer, der nur testis, Zeuge ist,

¹⁾ gratia quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret.

vollzogen wird, und bei welchem er eine beliebige Formel, je nachdem sie in seinem Sprengel üblich ist, sprechen soll¹⁾, 2. die Einsegnung (*benedictio*), welche an den «*matrimonio coniuncti*», also an den «*coniuges*», den schon Verheirateten, in der Kirche vollzogen wird. Die Gültigkeit des Kontraktes, des Eheschlusses, hängt niemals von dieser *Benedictio* ab.

Natürlich hat das Konzil genau gewusst, welche Fragen es hier in der Schwebe und unbeantwortet liess. Es hat weder dem Kontrakte, bei dem der Pfarrer nur Zeuge und seine Formel in gewissem Masse indifferent ist, den Namen Sakrament geben wollen, noch hat es die *Benedictio*, welche es für so wichtig erachtete, dass sie unbedingt vom «*proprius parochus*» und «*in templo*» zu vollziehen sei, als Sakrament auszuzeichnen gewagt. So hat es gleichfalls unterlassen, wie man es doch bei der Definition der anderen Sakramente immer tat, das «*sacramentum*» dogmatisch, nach *materia*, *forma* und *minister*, genau zu definieren. Statt dessen hat das Konzil sich alle Mühe gegeben, die vielen «*impedimenta*» zu regeln und davon abweichende Meinungen mit Anathematismen sorgfältig zu belegen.

Auch nach dem Tridentinum bleibt die Scheidung zwischen «*contractus*» und «*sacramentum*» tatsächlich weiter bestehen. Mancher Katechismus²⁾ definiert das Ehesakrament nicht mit den Worten des römischen Kirchenrechtes³⁾, das selbstverständlich die Ehe als Kontrakt beschreibt, sondern gibt auf die Frage, was das Ehesakrament ist, eine Antwort, welche aussagt, dass es ein Sakrament ist, um die Ehe zu heiligen und den Eheleuten die Gnade zum würdigen Vollzug des ehelichen Standes und zur christlichen Erziehung der Kinder zu erteilen. In gleicher Weise haben auch viele diözesanen Rituale noch einige Jahrhunderte lang nach dem Tridentinum ihre eigene Formel, mit der das Ehesakrament vollzogen wird, in welcher nicht von einer Eheschliessung (*ego vos coniungo*), sondern von der Bestätigung, Heiligung und Segnung der bereits geschlossenen Ehe gesprochen wird und bei welcher dies durchaus unter Handauflegung geschieht. Das ist doch eine ganz andere Stellung des «*minister sacramenti*»

¹⁾ vel dicat: *Ego vos in matrimonium coniungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, vel aliis utatur verbis, iuxta receptum uniuscuiusque provinciae ritum.*

²⁾ Z. B. die von Bossuet, von Montazet, von Neapel u. a.

³⁾ *Matrimonium est viri et feminae coniunctio, individuum vitae consuetudinem retinens* (vgl. auch den Catechismus Romanus).

als bloss die eines Zeugen, der den «mutuus consensus» der Brautleute entgegennimmt.

Einstweilen hat der Einfluss des Tridentinums sich in den folgenden Jahrhunderten durchgesetzt, und so ist dann die heutige römische Praxis folgende: Der «contractus», also die Ehe selbst, wird, unbeachtet der Tatsache, ob sie schon vom Standesamt vollzogen und registriert ist oder nicht, «coram parochio et testibus» vollzogen, ausserhalb oder innerhalb der Kirche, in letzterem Falle meistens beim Anfang der «Brautmesse», wobei der parochus sich nur von der gegenseitigen Zustimmung (mutuus consensus: volo) zu überzeugen hat, welcher «consensus» nach der durchgängigen römischen theologischen Auffassung das Sakrament zustandezubringen geachtet wird und wonach der parochus die Formel «ego vos coniungo in matrimonium in nomine Patris etc.» spricht, mit welcher Formel also kein sakramentaler Spruch, sondern nur eine Bestätigung der offiziellen Zeugen gemeint ist. Dieser «contractus» heisst dann sakramental, und hierauf wird, wenn die Eheleute im Gnadenstande sind, die «missa pro sponso et sponsa» gefeiert, während welcher nach dem «Pater noster» die «benedictio nuptialis» erteilt wird, welche Benedictio, obgleich sie inhaltlich den genauen Text der alten Sacramentaria aufweist, jetzt keinen sakramentalen Charakter mehr besitzen soll.

5. Kritik und weitere Praxis.

Die römische Theologie ist infolge ihrer Verschmelzung von Kontrakt und Sakrament der Ehe zu sonderbaren Folgerungen gekommen und in viele Schwierigkeiten geraten. Sie ist gezwungen, zu lehren, «dass jeder unter Christen geschlossene Ehekontrakt von selbst sakramentalen Charakter hat, ein Sakrament ist» ¹⁾, und «dass unter Christen jedes Ehesakrament eo ipso ein gültiger Ehevertrag ist» ²⁾. Daraus ergibt sich, dass auch die zwischen Nicht-Römisch-Katholischen geschlossenen Ehen, sowie auch die Mischehen, als sakramental zu betrachten sind, wobei deshalb ein Sakrament vollzogen zu sein heisst von und zwischen Menschen, die nicht die Absicht (intentio) haben, ein Sakrament zu vollziehen und zu empfangen, oder sogar nicht an das betreffliche Sakrament glauben. Weiter heissen die Ehen von Nichtchristen (Heiden,

¹⁾ B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, II, S. 467.

²⁾ J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, III, S. 660.

Juden usw.) nicht-sakramental; wer aber indessen meinen möchte, dass solche Ehen beim Übertritt zum Christentum wiederholt oder eingesegnet werden sollten, irrt sich; nein, da heisst es, dass die Taufe in diesem Falle die Ehe sakramental macht. Mit alledem geht doch auch wieder aus dieser sonderbaren Lehre hervor, dass eine Ehe gültig, *ratum, verum et validum*, sein kann, auch wenn sie nur Kontrakt ist, ohne also zugleich Sakrament zu sein.

Daneben offenbart sich ein jesuitisches Bestreben, eine nicht-römisch geschlossene Ehe, eine nicht *coram paracho* vollzogene Ehe also, als Konkubinat oder mindestens als minderwertig und nicht-sakramental zu betrachten. Nichtrömische Kirchen in den nicht ausschliesslich römischen Ländern wissen in der Praxis genügend Bescheid. Die bekannte *Declaratio* von Benedictus XIV. «*super dubiis respicientibus matrimonia in Hollandia et Belgio contracta et contrahenda*», vom 4. November 1741, erklärt jedoch die Ehen zwischen Ketzern sowie diejenigen zwischen Katholiken und Nicht-katholiken für gültig ¹⁾.

Die römische Praxis und Theorie bezüglich dieses Gegenstandes sind offenbar Folgen des Bestrebens, die ganze Materie der Ehe in die Machtsphäre der Kirche einzubeziehen und die Berechtigung des Staates zur Regulierung und Vollziehung der Ehegesetzgebung, wenn auch nicht gerade zu leugnen, dennoch nur insofern anzuerkennen, als sie sich der Kirche fügt. Die Konflikte auf diesem Gebiete werden überall sich offenbaren und fortdauern, wo die staatliche Obrigkeit ihre Rechte auf die Ordnung der Ehe ihrer Bürger ohne Unterschied zur Geltung bringt.

Der Standpunkt, nach welchem der Staat sowie die Kirche in betreff der Ehe ihr eigenes Gebiet haben, ist nicht neu, und sehr bestimmt nicht bloss spätgallikanischer Herkunft. Die alte Kirche hat nach zahllosen Zeugnissen niemals einen anderen Standpunkt vertreten und die Aufgabe und Verantwortlichkeit der Kirche auf die *Benedictio* und die evangelische Ethik beschränkt; auf dem Gebiete der Ehehindernisse hat sie niemals einen deutlich markierten Weg verfolgt, sondern sich meistens von den Zeitverhältnissen und in Übereinstimmung mit den staatlichen Gesetzen leiten lassen. Bekannt ist, dass schon Melchior Canus vor dem Tridentinum als Dominikaner der scholastischen Lehre entgegentrat und

¹⁾ Vgl. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* etc. 1921, Nr. 1452 ssq. — Vgl. auch die *Declaratio de matrimoniis mixtis in Belgio* von Pius VI., 13. Juli 1782 bei Denzinger, Nr. 1496 ssq.

die Benedictio durch den Priester als das Sakrament dem Ehevertrag, dem «contractus», gegenüber bezeichnete. Gleiche Stimmen wurden auf dem Tridentinum laut, wie z. B. des Dominicus Soto und Petrus Soto. Ihnen folgten Estius, Tournely u. a. und später die gallikanischen (Launoy u. a.) und josephinistischen Richtungen (Konzil von Pistoja). Man kann sagen, überall wo die Kirche infolge der Verhältnisse den Einfluss des Staates spürte und demselben sich zu fügen hatte, besann man sich auf den streng zivilrechtlichen Charakter des Ehevertrags und den kirchlich-sakramentalen Charakter der Benedictio. Dies erklärt, dass dieser Standpunkt später auch in der gallikanischen Kirche vertreten wurde (Agier, Tabaraud u. a.) und dass er auch immer der in der Kirche von Utrecht befolgte war ¹⁾.

Sogar in der römisch-katholischen Kirche ist die offizielle Lehre noch lange in der Schwebe geblieben. Papst Benedictus XIV. will im Jahre 1748 sich noch nicht entscheiden über die Frage, ob die Brautleute selbst das Sakrament vollziehen oder der Priester der *minister sacramenti* sei ²⁾; und über die Streitfrage bezüglich des Unterschiedes zwischen Kontrakt und Sakrament schrieb noch Pius VII. im Jahre 1816: «quam quaestionem nos in medio relinquimus». Pius IX. dagegen verurteilte jede Unterscheidung zwischen Ehevertrag und Ehesakrament und erklärte jede zwischen Christen ohne Sakrament vollzogene Ehe, nach welchem Zivilgesetze sie auch geschlossen sei, für ein «schändliches und verderbliches Konkubinat» ³⁾, welche wüste, aber ziemlich theoretische Drohung von Leo XIII. wieder einigermassen abgeschwächt worden ist mit der beruhigenden Versicherung, «in matrimonio christiano contractum a sacramento non esse dissociabilem» und

¹⁾ Siehe Deutscher Merkur, 1882, S. 369, 385; 1889, S. 177.

²⁾ De synodo dioecessana, lib. VI, c. 5, n. 2, ... si nimirum ipsimet contrahentes sint talis sacramenti ministri, quod magis communiter opinantur scholastici, ... si scilicet, quod alii praesertim ex recentioribus theologis autumant, illius minister sit solus sacerdos. (Siehe Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1911, Nr. 455.)

³⁾ Ex Allocutione «Acerbissimum vobiscum», 27. Sept. 1852. ... atque idcirco quamlibet aliam inter Christianos viri et mulieris praeter sacramentum coniunctionem, cuiuscumque etiam civilis legis vi factam, nihil aliud esse nisi turpem atque exitialem concubinatum..., ac proinde a coniugali foedere sacramentum separari numquam posse. Siehe Denzinger, Ench. Symb. Nr. 1640. (Vgl. den im Syllabus von 1864 verurteilten «error»: Matrimonii sacramentum non est, nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est. Siehe Denzinger, o. c. Nr. 1766.)

dass deshalb «apparet, omne inter christianos iustum coniugium in se et per se esse sacramentum»¹⁾). Zwar folgt daraus, dass es gewiss viele Christen geben wird, die unwissend oder sogar bewusst, aber wider Willen sich ein Sakrament zuziehen, aber das bleibe eine Schwierigkeit, mit welcher sich eine unfehlbare Schultheologie auseinandersetzen möge.

C. Ehe und Eheeinsegnung.

Wie im Anfang gesagt wurde, ist es im Vorhergehenden nicht unsere Absicht gewesen, den betreffenden Gegenstand nach allen Seiten zu verfolgen und auszuschöpfen, obwohl wir dabei doch schon in manchem Punkte die Grenzen der Dogmatik wie der Ethik überschritten haben. Wir möchten uns für das Weitere darauf beschränken, unsere aus den vorangehenden Darlegungen zu ziehenden Ergebnisse in folgende Sätze zusammenzufassen.

1. Die Ehe. — Grundsätzliches.

a) Auf Grund der Hl. Schrift ist die Ehe als eine Einrichtung zu betrachten, welche zur Natur des menschlichen Geschlechtes gehört und deshalb in Gottes Schöpferwillen ruht.

Physisch betrachtet ist die Ehe die Einrichtung, die das Menschengeschlecht aufbaut, und ist schon deshalb gut und heilig, weil sie der Ausdruck des göttlichen Schöpferwillens ist.

Ethisch betrachtet ist sie die Grundlage für die Zusammengehörigkeit der Menschheit, aus der alle Pflichten der Bruderschaft und gegenseitiger Verantwortung erwachsen. Darin liegt eine fundamentale Pädagogik, welche in jedem Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern und der weiteren Verwandtschaft zur Geltung kommt.

Soteriologisch betrachtet liegt in der Ehe und in ihrer Bedeutung für den Zusammenhang der Menschheit die von Gott gesetzte Möglichkeit, dass augenscheinlich individuelle Schuld vor Gott zur Gesamtschuld wird und dass durch Christus als den wahren *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, den *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, den *ἔσχατος ᾿Αδάμ*, den *ἐν πᾶσιν πρωτεύων* (Kol. 1, 15, 18; 1. Kor. 15, 45), alle Menschen des von Ihm erworbenen Erlösungsheiles teilhaftig werden können.

¹⁾ Siehe Denzinger, Ench. Symb. Nr. 1854 (vgl. auch die Nr. 1993, 1994).

b) Auf Grund dessen bestand kein Bedürfnis oder keine Notwendigkeit, dass die Ehe von Christus gewissermassen noch mehr geheiligt werden sollte als sie es nach dem Willen Gottes ἀπ' ἀρχῆς (Mt. 19, 8) war. So wenig als die Geburt und der Tod als Erscheinungen verändert sind, ebensowenig ist es die Ehe. Der Ausdruck, dass «Christus die Ehe zu der Würdigkeit eines Sakramentes erhoben hat», ist eine Anomalie, findet keinen Grund in der Hl. Schrift, stiftet eine heillose Verwirrung und tut der Kraft und der Vollkommenheit des göttlichen Schöpferwillens Abbruch. Christus hat, sowie in vielen anderen menschlichen Verhältnissen, so auch in betreff der Ehe die Mißstände aufgedeckt, das Gebot ἀπ' ἀρχῆς wieder ins Licht gestellt und dessen Erfüllung aufs neue gefordert; und diese Forderung galt insbesondere der streng monogamen Ehe, die ein Band fürs Leben ist, durch welche Mann und Weib nach dem Willen Gottes μὲν σάρξ sind, und «.... was Gott (in der von seinem Schöpferwillen gestifteten Einrichtung der Ehe) zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden». Paulus hat diese Heiligkeit der Ehe soteriologisch betont, indem er die Ehe als ein Abbild des mystischen Bandes (μυστήριον μέγα Eph. 5, 32), welches Christum und die Kirche als Haupt und Körper bindet, darstellte. Und diese Auffassung ist diejenige der christlichen Kirche geblieben.

c) Daraus lässt sich schliessen, dass die Kirche mit vollem Rechte jedwede Form von Auflösbarkeit der Ehe stets beanstandet hat und niemals anerkennen kann. Die Ehe ist als eine Verbindung zwischen Einem Mann und Einem Weibe eine Verbindung für das Leben bis zum Tode, denn nach dem Tode gibt es für die Ehe keinen Platz und keinen Grund (Mk. 12, 25). Im Lichte dieses Gedankens lässt sich nicht einsehen, dass veränderte Umstände, wie z. B. Umschlag in der ehelichen Liebe, ausserehelicher geschlechtlicher Umgang u. dgl. das von Gott gestiftete und deshalb in jedem einzelnen Falle bestätigte Band je auflösen sollten. Wenn auch die Kirche niemals vor dem schmerzlichen Elend, das unglückliche Ehen bringen, die Augen schliesst, so muss sie dies dennoch hinnehmen und dies von ihren Kindern hinnehmen lassen als eine Folge der Sünde, die aus dem «donum» der Ehe mehrmals ein «iugum» macht ¹⁾.

¹⁾ Es gibt einen kirchlichen Standpunkt und eine daraus hervorgehende Praxis, die aus den Worten παρεκτός λόγον πορνείας und μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (Mt. 5, 31 f.; 19, 9) den Schluss ziehen, dass im Falle der Hurerei

d) Es ist eine kränkliche und falsche Askese, welche die Ehe hinter den Stand der Jungfräulichkeit zurückstellt, wie es in gleicher Weise eine Vergewaltigung des Schriftwortes sein würde, aus dem Schöpferwillen Gottes eine Pflicht zum Heiraten abzuleiten. Nirgends veranlasst die Hl. Schrift zu minderwertigen

(des Ehebruchs) Trennung der Ehe gestattet, ja sogar logisch sein sollte, und dass in Beziehung auf den Zweck des Scheidungsbriefes eine Wiederverheiratung erlaubt werden könnte. Die Ehe, sagt man, würde durch die Porneia tatsächlich zerbrochen, also vernichtet sein; eine zweite Ehe könnte deshalb die vorhergehende Ehe nicht mehr brechen.

Dem sub A, 2, zu den betreffenden Matthäusstellen Gesagten möchten wir angesichts des hier erwähnten Standpunktes noch folgendes hinzufügen.

a) 1. Wenn die Ausnahme wirklich in diesem Sinne verstanden sein sollte, ist das Fehlen derselben bei Markus, Lukas und Paulus unerklärlich.

2. Auch angesichts der in diesem Sinne aufgefassten Ausnahme bleibt das Wort stehen: *ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω*. Dieses Wort würde aber entkräftet werden, denn der Mensch würde doch tatsächlich durch Porneia die Ehe trennen können.

3. Auch wenn man hier an ein «Zugeständnis unter Protest» von seiten Jesu meint glauben zu können, zwingt dennoch die Exegese nicht zu der Auslegung, dass auf die Trennung auch Wiederverheiratung folgen darf, und bleibt weiter die Frage offen stehen, ob es denn zweierlei Moral gebe, und welche Moral dann für den Mann gelte.

4. Das Absurde wäre, dass eine unschuldig entlassene Frau nicht, eine wegen Hurerei entlassene dagegen ruhig wieder heiraten könnte. Eine solche Moral, welche die Sünde nicht nur zulässt, sondern überdies noch belohnt, kennt das Evangelium nicht. Ist nicht diejenige Exegese die bessere, welche den Nachdruck auf die Tatsache legt, dass jede Trennung Moicheia bedeutet und deshalb schwere Sünde vor Gott ist?

b) Wer sich auf Mt. 5 und 19 für die Ehescheidungsfrage beruft, wird überdies das Folgende in Erwägung ziehen müssen.

1. Die Trennung kann nur von seiten des Mannes geschehen. Von Porneia seinerseits wird nicht gesprochen; soll also Trennung stattfinden, dann soll es das Weib sein, das gesündigt hat.

2. Die Porneia soll feststehen, nicht fingiert sein, wie es in der Praxis in Tausenden von Fällen geschieht; die Kirche darf sich nicht genügen mit einem zivilrechtlichen Urteil, das auf einer fingierten Tatsache abgefasst worden ist.

3. Die entlassene Partei solle dann auch völlig unschuldig sein, und dies soll gleichfalls überzeugend dargetan werden können. «Lasst euch nicht irre machen, Gott lässt seiner nicht spotten» (Gal. 6, 7). Die Kirche darf die Schuld der sich unschuldig nennenden Partei nicht negieren und wird die Frage zu untersuchen haben, inwieweit auch die Fehler, Pflicht- und Liebesverletzungen der «unschuldigen» Seite an die Schuld der anderen beigetragen haben.

4. Die ernste Frage bleibt, ob die Kinder nicht dauernd ein natürliches, gesellschaftliches und ethisches Hindernis und ein Verbot zur Ehetrennung bilden. Sind es denn nicht gerade die Kinder, die die Ehe physisch, kulturell-sozial und ethisch aufrecht erhalten? Wo die Eltern bleiben, bleibt doch auch die Ehe; der Mensch gehört doch einer höheren als der animalischen Ordnung an.

5. Schliesslich — kann die Sünde des einen jemals ein Freibrief für den anderen werden? Bleibt nicht gerade, nach dem tiefsten Geiste des Evangeliums, auf dem «Unschuldigen» die ethische Pflicht ruhen, die Folgen der Sünde des «Schuldigen» zu akzeptieren, auf sich zu nehmen und mitzutragen, bis und damit er (sie) sich bekehre und geheilt und erhalten werde?

oder herabwürdigenden Gedanken in betreff der Ehe. Zwar hält sie es in bestimmten Fällen und Verhältnissen für erwünscht oder möglich und erlaubt, dass einer aus freiem Entschluss auf die Ehe verzichtet, ohne dass ihm dies aber ein Prärogativ grösserer Verdienstlichkeit verleihen sollte. Von Anfang her hat die Hl. Schrift die Ehe in die Sphäre des Ethischen gestellt und sie zu einer Berufung erhoben, angesichts welcher ein jeder sein *ἴδιον χάρισμα ἐκ θεοῦ* hat (1. Kor. 7, 7). Sogar in den Ausnahmefällen, in welchen Paulus den persönlichen Rat gibt: *μὴ ζήτει γυναῖκα*, lässt er als selbstverständliches Urteil folgen: *ἐὰν γήμῃ . . . οὐχ ἡμαρτεν* (1. Kor. 7, 27 f.).

e) Wenn es auch klar ist, dass die Ehe physischerweise die Aufrechterhaltung des Menschengeschlechtes bezweckt, so kann dies dennoch nicht die erste Absicht sein, denn die von der Schöpfung herrührende Struktur des Menschen als *εἰκὼν θεοῦ* bringt es mit sich, dass das *πνευματικόν* das *ψυχικόν* immer überragt. Deshalb soll im Ethischen, welches schon im Schöpferwillen Gottes primär war, als Er sprach: «Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; lasset uns ihm eine Hilfe machen, die zu ihm passt» (Gen. 2, 18; vgl. vs. 20—24), immer der Schwerpunkt liegen. Es bleibe Aufgabe der Ethik, die Perspektiven dieses Grundsatzes weiter zu entfalten.

2. Ehe und Gesellschaftsordnung.

a) Die Ehe ist die Verbindung Eines Mannes und Eines Weibes und geht genau genommen nur diese beiden an; alles, was zwischen ihnen verabredet wird und geschieht, beruht ausschliesslich auf ihrer eigenen Verantwortlichkeit und stellt sie im Gewissen dauernd vor Gott und vor sein Urteil. Aber zu gleicher Zeit wird die Ehe ein Faktor in der menschlichen Gesellschaft, und zwar ein Faktor, der anerkannt werden will; die Ehe zeugt ja Nachkommen, die gleichfalls eine anerkannte Position fordern. Hier tritt die Ehe in die gesellschaftlichen Verhältnisse ein und empfängt dadurch Rechte und Verpflichtungen. Die Überwachung der Ehe von seiten der menschlichen Gesellschaft, soweit sie ihre Schliessung, ihren Fortgang und ihr Ende betrifft, ist eine natürliche, logische und notwendige Folge der ethischen Menschheitsordnung.

b) Demzufolge ist es natürlich, dass die Ehe in foro publico geschlossen wird und damit ihre Rechtsposition in der Gesellschaftsordnung erhält. Ebenso der Sache gemäss ist es, dass diese Gesellschaftsordnung, welche principaliter nur die Aufgabe des Registrie-

rens erfüllt, nach dem Willen der Gesamtgemeinschaft die Normen und Grenzen feststellt, an die sie die Ehe ihrer Mitglieder gebunden sehen will, falls sie eine solche Ehe in ihrer Mitte anerkennen und schützen können soll. Dass das repräsentierende Organ dieser Gesellschaftsordnung die Zivilbehörde ist, liegt im Entwicklungsgange der Gesellschaft, aber ist nicht notwendig; es soll aber immer ein Organum sein, welches die Gesamtheit der Gesellschaft vertritt. Darum kann auch in bestimmten Zeiten, Ländern und Verhältnissen die Kirche dieses Organ sein, aber in diesem Falle registriert die Kirche keine andere, keine ethisch bessere, keine sakralere Ehe als jedes andere repräsentierende Organum. Es ist unrichtig, in dieser Hinsicht zwischen einem zivilen und einem kirchlichen Eheschluss zu unterscheiden, denn es gibt nur Einen Eheschluss, welcher immer derselbe ist, weil er immer auf dem Consensus vom Mann und Weib beruht.

c) Der Natur der Sache gemäss unterstellt jedes Individuum und jede Einrichtung sich den Gesetzen ihrer Obrigkeit. Also wird auch die Kirche der Ehegesetzgebung der Obrigkeit bis zur äussersten Konsequenz gehorchen. Sie wird dabei aber immer sich das Recht, über die Ethik der Rechtsnormen zu urteilen, vorbehalten, und kann, indem sie sich den Folgen gelegentlicher, in ihren Augen den Grundsätzen der Hl. Schrift widersprechenden Gesetzen fügt, nichtsdestoweniger die Benutzung dieser Gesetze von ihren Mitgliedern als sündhaft erklären und auf Grund dessen solche Mitglieder als «Sünder» behandeln. Sie kann aber die Rechtskraft der Obrigkeitserlasse nicht auf Grund des Motives, dass sie «ethisch minderwertig» sind, für ungültig erklären und verkennen, denn das Recht selbst trägt einen ethisch zwingenden Charakter, der Geltung behält auch wo ein akzidentieller Rechtspunkt diese Ethik unsauber verdolmetscht. Hier entsteht eine Spannung, ein Dilemma, das seinen tiefsten Grund in unserem status naturae lapsae findet. Es ist klar, dass jeder Säkularisationsprozess, welcher Kirche und staatliche Obrigkeit immer weiter auseinanderreibt, hier grosse und verhängnisvolle Spannungen und Konflikte hervorrufen kann. Die Behandlung, die Regelung und Lösung derselben gehört dem Gebiete der Ethik an ¹⁾.

¹⁾ Hierzu gehören oder können gehören:

- a) Fragen über die Ehescheidung, Ehescheidungsgründe, Wiederverheirathung nach der Scheidung usw.;
- b) zweite, dritte und weitere Ehen;
- c) Ehen mit Verwandten, mit oder zwischen Minderjährigen, an ansteckenden Krankheiten Leidenden usw.;

3. Das Sakrament der Einsegnung der Ehe.

a) Auf der Grundlage der Hl. Schrift und in Übereinstimmung mit der ungetrübten Praxis der Kirche ist eine Identität von Ehekontrakt und Ehesakrament unmöglich, vor allem auch deshalb, weil es eine Anomalie ist, dass ein Kontrakt zugleich ein Sakrament sein soll. Die Verlegenheit, in welcher die römische Theologie sich befindet, damit ein derartiges Sakrament den Forderungen ihrer Sakramentssystematik entspricht, erweist zur Genüge die Falschheit dieses Gedankens, welcher die Quelle vieler peinlicher Verwirrungen geworden ist.

b) Die Hl. Schrift spricht zwar nirgends von einem Sakramente, welches die geschlossene Ehe mit Gnade ausstattet, aber dennoch lässt die ganze intensiv ernste Darlegung des Paulus vermuten, dass die Kirche sehr um die Ehe ihrer Kinder besorgt und bekümmert war; wurde doch diese Ehe nach dem Grundsatz des Wortes Gottes und der Kirche so streng an der unauflöslichen Forderung der Heiligkeit gebunden, dass der Apostel redet von *γαμηθῆναι μόνον ἐν κυρίῳ* (1. Kor. 7, 39).

Ferner weist die Praxis der Kirche klar aus, dass die Kirche die Ehe ihrer Kinder, vollständig getrennt vom Eheschluss, welcher nach den Landesgesetzen geschah, einsegnete. Wenn auch die älteste Formel dieser Einsegnung nicht bekannt ist, erweisen doch die Zeugnisse der Kirchenväter, dass eine «*benedictio sacerdotalis*» unter Handauflegung stattfand, indem die *Sacramentaria* den globalen Text der «*benedictio nuptialis*» schon kennen. Zugleich lehrt die Geschichte der Liturgie deutlich, dass die Ehe «*in facie ecclesiae*» sich in eine Consensuserklärung, welche den Kontrakt, die *copulatio*, zustandebringt und bei welcher die Kirche also nur Zeugin ist, und in die darauffolgenden vom *minister ecclesiae* vollzogenen *benedictio* entzweite.

c) Es ist Willkür, wenn die römische Theologie der «*benedictio nuptialis*» in der «*Missa pro sponso et sponsa*» jetzt den sakramentalen Charakter abspricht, denn diese *Benedictio* trägt gerade das epikletische Gebetsmerkmal der «*benedictio quae ob-signat*» (Tertullian), von welcher das Altertum spricht. Es ist die ausschliessliche Folge der vorherrschenden Stellung der mittelalterlichen Kirche gewesen, dass sie die Ehe vollzog und zugleich

-
- d) Ehen bei Rassenverschiedenheit;
 - e) Ehen von Christen mit Nichtchristen;
 - f) Ehen von Katholiken mit Nichtkatholiken usw.

segnete, und dass dann diese Handlungen zusammengefloßen sind. Wo die Kirche nicht länger als das Standesorgan der Obrigkeit funktioniert, da soll sie sich auf die Einsegnung beschränken, wie dieses denn auch im Formular der niederländischen altkatholischen Kirche deutlich zum Ausdruck kommt.

d) Der sakrale Charakter dieser Benedictio offenbart sich unverkennbar in der Handauflegung und im Gebet. Hier ist also der regelmässige Weg der Sakramentsspendung vorhanden, infolge dessen der Priester als «minister sacramenti» fungiert, die «susceptientes sacramenti» also nur Empfänger, keine «perficientes sacramenti» sind, und die Handauflegung mit dem Gebete das Zeichen der Gnadenmitteilung bildet.

e) Bei dieser Praxis kann nicht von einer zweiten Eheschließungsform die Rede sein, ebensowenig von dem Paradoxon, dass ein Sakrament von den Empfängern selbst, sogar von denen die an dieses Sakrament gar nicht glauben, vollzogen würde. Deshalb kann die Kirche auch die «benedictio matrimonii» verweigern, wenn der Seelenzustand der coniuges nach dem Urteil der Kirche zum Sakramentsempfang unwürdig ist, ohne dass jedoch diese Verweigerung der Benedictio der Gültigkeit der Ehe Abbruch zu tun beabsichtige oder sogar Abbruch tun können würde.

f) Es ist selbstverständlich, dass die Kirche an einer Ehe, in welcher die eine der Parteien nicht zu ihr gehört, keine sakramentale Benedictio vollziehen kann; denn da fehlt gerade der Glaube und deshalb auch das Vorrecht der eigenen Kinder, und angesichts derjenigen, die ausserhalb ihr stehen, hat die Kirche keine Verpflichtungen und keine dona.

Falls die Kirche sich entschliesst, über solche Mischehen einen Segen auszusprechen ¹⁾, vollbringt sie damit eine Aufgabe der Liebe und der brüderlichen Teilnahme. Ob die dadurch zu empfangende Gnade weniger oder die gleiche ist als die Gnade der sakramentalen Benedictio, beurteilt die Kirche nicht, denn die Erteilung der Gnade ist immer und ausschliesslich das Werk Gottes. Die Aufgabe der Kirche ist immer die der Fürbitte, und ihre Pflicht ist, soviel es in ihrer Macht steht, dafür zu sorgen, dass die Ehe ihrer Kinder heilig und dadurch wahrlich *μόνον ἐν κυρίῳ* sei.

Utrecht.

A. Rinke.

¹⁾ Wie die niederländische altkatholische Kirche dies tut nach dem Formular in ihrer Rituale, «wijding van een gemengd huwelijk».