

Was not tut: eine Theologie der Ehe

Von Paul F. Palmer SJ

Schon lange bevor die Kirche eine Theologie der Trinität entwickelt hatte, taufte sie ihre Glieder im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Kirche feierte ihre Sakramente jahrhundertlang, bevor sie imstande war, sie genauer zu definieren und zu erklären, warum sieben und nur sieben ihrer Symbolhandlungen Zeichen für das Walten des Geistes sind. Es braucht immer eine gewisse Zeit, bis auf den Glauben die Theologie folgt.

Was die christliche Ehe betrifft, läßt sich leicht bestimmen, was die Kirche von ihr glaubt. Die Theologen der Kirche haben zum größten Teil trefflich nach dem Glauben zu fragen verstanden – *intellectus quaerens fidem*. Aber ihren systematischen Theologen ist es viel weniger gut gelungen, den Glauben dem aufrichtig Suchenden verständlich zu machen – *fides quaerens intellectum*.

Es ist nicht damit getan, daß man den Glauben der Kirche als wahr oder als wirklich von Gott geoffenbart hinstellt. Das Wahre muß auch die übrigen Eigenschaften des Seins aufweisen: Es muß als gut (*bonum*), in sich eins (*unum*), schön (*pulchrum*) und sinnvoll (*utile*) zum Aufleuchten gebracht werden. Die Wahrheit gelten zu lassen ist nicht dasselbe, wie sie zu akzeptieren. Erst dann, wenn man mit Herz und Verstand dem Glauben zustimmt, wird die Wahrheit den Menschen frei machen.

Daß der Glaube der Kirche über die Ehe als akzeptabel erscheint und sogar akzeptiert wird, war mehr in der Vergangenheit als in der Gegenwart der Fall. Unmittelbar vor dem Zusammenbruch des Weströmischen Reiches, als es mit der Moral der heidnischen Gesellschaft Roms am schlimmsten stand, konnte Augustin schreiben: »Selbst laue Christen scheinen freigeblieben zu sein vom Unfug, daß ein Mann andere Frauen oder eine Frau andere Männer heiratet . . . Bis jetzt kommen Wiederverheiratungen unter den Getauften nur selten vor; möge nur nicht unsere Sorglosigkeit sie häufig werden lassen!«¹

Niemand wird der römischen Kirche zum Vorwurf machen, sie sei zu wenig besorgt gewesen, dem Gebot des Evangeliums in bezug auf Ehescheidung und Wiederverheiratung Achtung zu verschaffen; ein Eifern für das Gesetz jedoch wird als Härte und mangelndes Verständnis für die Nöte der Menschen empfunden, sofern das Gesetz nicht als Gesetz der Liebe erscheint, das den Menschen befreit. Zur Zeit Augustins galt die Ehe, die heidnische so

¹ De fide et operibus, 35 (PL, 40, col. 220).

gut wie die christliche, als ein unwiderruflicher Liebes- und Treuebund, und der Ehebruch als Verletzung einer heiligen Bindung, eines *sacramentum* oder Gelübdes.

Heute und schon seit ungefähr sieben Jahrhunderten faßt man die Ehe als einen Vertrag, einen – wenn man will – für Christen heiligen Vertrag auf, der indes nicht mehr die Liebe als Wesenselement enthält. Zwar wird verlangt, was zur Liebe gehört: Dauer und Ausschließlichkeit, aber nicht mehr deren Substanz. Das Recht auf den Leib des Partners muß dauernd und ausschließlich sein, nicht aber das Recht des Partners auf Liebe. Wir haben das Sakrament mit dem Vertrag identifiziert, doch der Gedanke an das Sakrament als ein wirksames Gnadenzeichen, das – wie das Tridentinum lehrt – die menschliche Liebe zur Vollendung bringt, besagt viel weniger als der alte Gedanke, daß das Ehesakrament einen heiligen Bund, ein Gelübde darstellt.

Sind wir Theologen auf der Suche nach dem, was die Kirche über die Ehe glaubt, den falschen Weg gegangen? Müssen wir eine neue Auswahl von Glaubenslehren fordern, oder kam uns eine Dimension der Ehe abhanden, die allein diesen Glauben verständlich und glaubhaft machen könnte? Einige sagen, die Kirche müsse ihre Lehre ändern und ihre Praxis den Verhaltensweisen der pluralistischen Gesellschaft angleichen. Andere meinen, die Theologen müßten ihre Theologie ändern. Vielleicht ist das, was uns Not tut, einfach eine Theologie der Ehe.

Schon vor Jahrzehnten lautete eine Schlagzeile des »National Catholic Reporter«: »Time to Change Teaching on Divorce« (»Es ist an der Zeit, die Lehre über die Scheidung zu ändern«). Die Schlagzeile gibt angeblich die Meinung einer Gruppe von Klerikern und Laien wieder, die zusammengekommen waren, um über die Lehre und Praxis der Kirche zu diskutieren. Nur von einem einzigen Mitglied dieser Gruppe, von Raymond Goedert, dem damaligen Präsidenten der *Canon Law Society of America* (Amerikanische Gesellschaft für Kirchenrecht), wurde berichtet, er habe die berechtigte Klage geäußert: »Man hält uns vor, das Gesetz sei dürftig. Doch das Gesetz kann bloß auf die gute Theologie folgen. Was ich beklage, ist, daß die Theologen ihre Hausaufgabe nicht gemacht haben über das Thema, was eigentlich eine sakramentale Ehe konstituiert.«²

In ähnlichem Sinne bemerkte Ladislav Orsy SJ, ein international bekannter Kanonist: »Das Bemühen der Historiker und Theologen, die Unauflöslichkeit der Ehe oder die Möglichkeit der Scheidung und Wiederverheiratung zu erforschen, kann fehlgeleitet sein. Die Hauptanstrengung sollte sich darauf richten, *positiv* zu ergründen, was eine christliche Ehe ist.«³

² Nummer vom 4. Februar 1942, S. 18.

³ Intolerable Marriage Situations: Conflict between External and Internal Forum. In: »The Jurist« 30 (1970), S. 8.

An diese Arbeit haben sich die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils gemacht, als sie die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (»Gaudium et spes«) vorbereiteten. Wie der Konzilsexperte Bernhard Häring sagt, war das den Bischöfen übersandte Schema über »Ehe, Familie und Keuschheit« »keine Antwort auf die Zeichen der Zeit«, so daß »die Zentralkommission den ganzen Entwurf des Schemas . . . nicht für gut fand für eine Diskussion im Konzilsplenum«⁴.

Von einer neuen Kommission, der die besten Theologen unter den Bischöfen und ihren Experten angehörten, wurde eine neue Vorlage (Schema 13) verfaßt. Nach der Dritten Session arbeitete eine Subkommission von Theologen und Laien unter Leitung von Erzbischof John Dearden, einem tüchtigen Theologen, das Schema in den jetzigen sehr erweiterten Text ein, der den Titel trägt: »Förderung der Würde der Ehe und der Familie« (Kap. 1 des zweiten Hauptteils von »Gaudium et spes«)⁵.

Das Dokument stellt keine Theologie der Ehe dar, sondern »das Konzil will durch Hervorhebung bestimmter Hauptpunkte der kirchlichen Lehre die Christen und alle jene Menschen belehren und bestärken, die die ursprüngliche Würde der Ehe und ihren hohen und heiligen Wert zu schützen und zu fördern suchen« (Nr. 47). Das Licht, das den ganzen Abschnitt über die Ehe, die menschliche Liebe, ihren leiblichen Ausdruck, über die Fruchtbarkeit und verantwortete Elternschaft erhellt, ist der Leitgedanke, daß die Ehe ein Liebes- und Treuebund ist – eine Dimension der Ehe, die Jahrhunderte hindurch vergessen oder verdunkelt war.

Tausend Jahre lang bevorzugten in der römischen Gesellschaft Heiden wie Christen als Bezeichnung für die Ehe das Wort »Bund« (*foedus*); dieses geht auf die Wurzel *fido* zurück, die »sich einander anvertrauen« bedeutet. Ein Bund ist ein Engagement von Personen, das Vertrauen und treues Einhalten des abgelegten Versprechens oder Gelübdes erfordert⁶.

Bei den alten Völkern ergab sich der verpflichtende, unverletzliche Charakter von Bünden aus den göttlichen Sanktionen, die mit dem Bundesschluß gegeben sind. Nach einem Wort der Akkadischen Verträge im achten Jahrhundert vor Christus sind die Götter »Herren der Eide«; deshalb treten sie für diejenigen ein, die den im Bundesabkommen getroffenen Vereinbarungen nachkommen, während sie alle, die ihre Eide oder Verpflichtungen verletzen, »unablässig verfolgen«. Bundesschlüsse haben die Götter zu Zeugen, aber nicht in dem Sinn, daß diese nur die Korrektheit des Abkommens sichern, sondern

⁴ In: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Band III. Freiburg i. Br. 1968, S. 423.

⁵ Ebd., S. 424.

⁶ Etymologie und Verwendung des Wortes »Bund« (*foedus*) und der Übergang vom Gedanken des Bundes zu dem des Vertrages werden dargelegt von Paul F. Palmer, *Christian Marriage: Contract or Convenant?* In: »Theological Studies« 33 (1972), S. 618–619; 635–639.

sie sind dabei auch Garanten dafür, daß die getroffene Vereinbarung eingehalten wird⁷.

Die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils berufen sich nicht auf den Bundesgedanken in nichtbiblischen Quellen. Statt dessen vergleichen sie den Ehebund mit dem Bund, den Gott mit Israel schloß, und mit dem Bund Christi mit der Kirche. Doch der Bundesgedanke war allen alten Völkern zu eigen, und so konnte man hoffen, der Gedanke könnte einmal wieder auf die Ehe übertragen werden und das Wort »Vertrag« ersetzen, das erst im Spätmittelalter in das Wortfeld der christlichen Ehe Eingang gefunden hat⁸.

Die Ehe als Bund im Zweiten Vatikanischen Konzil

In den Aussagen über Ehe und Familie in »Gaudium et spes« verwenden die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils nie das Wort »Ehevertrag«, sondern sie bezeichnen die Ehe als »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt; sie wird durch den Ehebund, das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet (*instauratur*)« (Nr. 48). Die Ehe ist »das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche« (ebd.). Die Ehe hat ihren biblischen Archetypus im »Bund der Liebe und Treue, worin Gott seinem Volk entgegenkam«, und es ist das Sakrament der Ehe, worin »nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche den christlichen Gatten begegnet« (ebd.).

Wie aus den Konzilsakten hervorgeht, wurden viele Petitionen eingereicht, man möge das Wort *foedus* (Bund) wieder durch den Begriff *contractus* (Vertrag) ersetzen und den Vertragsgegenstand in die Worte des »Codex Iuris Canonici« fassen, wonach dieser »im dauernden, ausschließlichen Recht auf den Leib und diejenigen Akte« besteht, »die an und für sich zur Erzeugung von Kindern dienen« (Can. 1081, § 2). Die Petitionen wurden von der Konzilsmehrheit zurückgewiesen, weil das Wort »Bund« pastoraler sei, weniger juristisch klinge und vor allem deshalb, weil es sich zum Gespräch mit der Welt besser eigne⁹.

Die Konzilsväter betritten nicht, daß die Ehe auf die Weitergabe des Lebens hingeordnet ist, aber sie suchten in der Formulierung dieses Gedankens klarzustellen, daß die Kinder die Frucht nicht der Ehe an und für sich, sondern der ehelichen Liebe sind, die einen Eigenwert besitzt selbst in Ehen, die kinderlos bleiben. »Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf

⁷ Vgl. Klaus Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish and Early Christian Writings*. Oxford 1971, S. 14–15.

⁸ Vgl. den angeführten Aufsatz in: »Theological Studies« 33 (1972), S. 635–639.

⁹ Vgl. Bernard Häring, a. a. O., S. 429–431.

die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet« (Nr. 50). In diesem Punkt widersetzte sich die Konzilsmehrheit jedem Versuch der Minderheit, ein abschwächendes Wort in dem Sinn beizufügen, daß selbst in einer unfruchtbaren Ehe jeder Akt der ehelichen Hingabe auf das primäre Ziel der Kindererzeugung hingeordnet sei. Die Konzilsväter sprechen zwar beredt von den Kindern als der »Krönung und Vollendung« der ehelichen Liebe, weigern sich aber, Liebe und Erzeugung von Nachkommenschaft als zwei getrennte Ehezwecke einander entgegensetzen in dem Sinn, daß in der Hierarchie der Ehewerte die Liebe der Kindererzeugung untergeordnet wäre¹⁰.

Merkwürdigerweise weiß das Dokument wenig zu sagen zu Scheidung und Wiederverheiratung, was doch einst das Hauptanliegen der meisten Eheverträge war¹¹. Doch indem die Ehe als »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe« bezeichnet wird, die »durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis gestiftet wird« (Nr. 48), ist implizit mehr gesagt, als was Vertragsbegriffe aussagen können.

Die Bundesliebe im Zweiten Vatikanischen Konzil

Kein christlicher Autor hat in Frage gestellt, daß die Ehe der Liebe bedarf, doch bis vor verhältnismäßig kurzer Zeit wurde die Liebe, um die es dabei geht, als eine besondere Ausdrucksform der christlichen Nächstenliebe angesehen, der Liebe also, die sich auf alle Menschen einschließlich der Feinde erstrecken soll. Selten haben sich christliche Theologen mit dem Liebestypus befaßt, der für die Ehe charakteristisch ist und eheliche Liebe genannt wird, der affektiv beseelt ist und geschlechtlich zum Ausdruck gebracht wird.

Das Konzil von Trient schlug neue Töne an, als es die Ansicht äußerte, die Gnade Christi werde in der Ehe verliehen, um »die natürliche Liebe zu vervollkommen«, die unauflösbare Einheit des Ehebundes zu stärken und die Gatten zu heiligen¹². Allzulange aber betrachtete man die natürliche, menschliche Liebe als Hindernis zur Heiligkeit, als Rivalin der Liebe zu Gott, es sei denn sie werde in *caritas* verwandelt, in die allumfassende Liebe, die alle einschließt und die man allen schuldet. Erst gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts gingen die Moraltheologen dazu über, die menschliche Liebe als ein berechtigtes Motiv zum Eingehen einer Ehe anzuerkennen, und es ist der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ehe als Liebes- und Treubund zu verdanken, daß die Kanonisten nun zugeben, daß das Recht auf Liebe für die Ehe wesentlich ist¹³.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. die Bemerkung von L. Orsy, S. 406 unten.

¹² Sessio 24, *Doctrina de sacramento matrimonii*, in: DS, Nr. 1799.

¹³ Vgl. weiter unten, S. 417 ff.

Mit Blick auf diesen theologischen und kirchenrechtlichen Hintergrund können wir nun würdigen, was vielleicht in allen Dokumenten, die das Zweite Vatikanische Konzil veröffentlicht hat, das eigentlich Revolutionäre ist. Der Abschnitt über die eheliche Liebe (Nr. 50) stieß auf den starken Widerstand derselben Konzilsväter, die das Wort »Bund« durch den Ausdruck »Vertrag« ersetzt wissen wollten; sie wollten am Wortlaut des CIC festhalten, wonach das wesentliche Objekt des Ehevertrages im »Recht auf den Leib« besteht und insbesondere im Recht »auf diejenigen Akte, die an und für sich zur Erzeugung von Kindern dienen« (Can. 1081, § 2). Es war der letzte Widerstand der »Subordinatianer«, die das Konzil wiederholt ersuchten, die traditionelle Hierarchie der Ehe»güter« wiederherzustellen, worin die Erzeugung von Nachkommenschaft (*bonum prolis*) als primärer Zweck galt und sämtliche weiteren Werte – die Liebe, das Zusammenleben, die gegenseitige Hilfe und Unterstützung – als sekundär und dem primären oder Hauptzweck, der Weitergabe des Lebens, untergeordnet angesehen wurden.

Sobald aber einmal anerkannt war, daß die Ehe sich als »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe . . .« definieren und bezeichnen läßt, die »durch den Ehebund, das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis gestiftet wird« (Nr. 48), wurde die Opposition auf dem rechten Flügel von der Mehrheit der Konzilsväter als Verschleppungstaktik angesehen; sie konnte den von der Mehrheit der votierenden Bischöfe angenommenen Text nicht nennenswert verändern.

Die unterscheidende Eigenart der ehelichen Liebe wird im einleitenden Satz des Abschnitts 49 zum Ausdruck gebracht: »Mehrfach fordert Gottes Wort Braut- und Eheleute auf, in keuscher Liebe ihre Brautzeit zu gestalten und in ungeteilter Liebe (*dilectione*) ihre Ehe durchzuhalten und zu entfalten.« Der lateinische Ausdruck, der hier für die ungeteilte eheliche Liebe verwendet wird, heißt *dilectio indivisa*. Das Wort *amor* ist ein Gattungswort und kann jede Liebe, mit Einschluß der ehelichen Liebe, bezeichnen. Das Wort *dilectio* hingegen bezeichnet einen spezifischen Liebestypus, der auf einer Wahl, auf einer *electio* gründet. Die Frau ist die Gattin, die sich der Mann erkoren hat, der Mann ist der Gatte, den sich die Frau erwählt hat. Im Unterschied zum Begriff *amor*, der inklusiv und allumfassend sein kann, ist die Bundesliebe (*dilectio*) exklusiv. Kraft des Bundes ist Israel Gottes auserwähltes Volk, die Kirche die von Christus erwählte Braut. In der Salisbury-Liturgie des dreizehnten Jahrhunderts wird der Bräutigam gefragt: »Willst du diese Frau zu deiner Ehefrau haben: willst du sie lieben . . . und alle andern ihretwegen vergessen und ihr allein angehören, solange ihr beide lebt?«¹⁴

¹⁴ Der Heiratsritus von Salisbury wird ziemlich vollständig wiedergegeben in: »Theological Studies«, a. a. O., S. 634–635.

Die Konzilsväter anerkennen, daß »viele Menschen unserer Zeit die wahre Liebe zwischen Mann und Frau in der Ehe . . . hochschätzen«. Sie betonen, daß diese Liebe »eminent menschlich« ist, daß sie affektiv beseelt und fähig ist, »den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln« (Nr. 49).

In der kühnsten und doch durch und durch logischen Aussage scheuen sich die Konzilsväter nicht zu behaupten: »Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht.« Für Augustin und die großen scholastischen Theologen, die an Augustins übertrieben pessimistischer Haltung gegenüber geschlechtlicher Betätigung selbst innerhalb der Ehe festhielten, galt die eheliche Liebe als um so vollkommener, je mehr sie sich vom geschlechtlichen Element befreit hat, je mehr die Ehe als Vereinigung der Seelen und nicht so sehr der Körper angesehen wird, und sie kamen nie auf den Gedanken, daß echte eheliche Liebe »das Wohl der ganzen Person umgreift«.

Die Worte des Dokuments sind bedachtsam gewählt. Dieses sagt nicht, der Geschlechtsverkehr sei der beste oder einzige Ausdruck der ehelichen Liebe – Enthaltensamkeit kann zuweilen sogar beredter sein; auch legt es nicht den Gedanken nahe, daß diejenigen, die sich der geschlechtlichen Liebesäußerung enthalten, notwendigerweise eine Verminderung der Liebe erfahren – obwohl Chrysostomus, der hervorragende christliche Realist, vor der Möglichkeit warnt, daß »in der Liebe ein Riß« eintritt, wenn zwei Gatten sich die eheliche Umarmung versagen außer zeitweilig, um möglichst intensiv dem Gebet zu obliegen und aus anderen guten Gründen¹⁵. Das Dokument stellt einfach fest, daß die eheliche Liebe »durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht wird«.

Ich habe nicht vor, die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Frage der Fruchtbarkeit in der Ehe unter dem Titel verantwortete Elternschaft vorzutragen. Wie das Problem der Scheidung und Wiederverheiratung, so hat auch die Frage der Empfängnisverhütung die Theologen häufig von seriöser theologischer Reflexion, vom Hauptanliegen der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ehe als Liebes- und Treuebund abgehalten. Solange diese Dimension der Ehe mit allen ihren Implikationen noch nicht zur Geltung gebracht ist, werden sich die vielfältigen Probleme, die den Moraltheologen und Kirchenrechtler bedrängen, nicht so lösen lassen, daß die Morallehre und Rechtsprechung der Kirche glaubwürdig wird. Deshalb möchte ich einige der grundlegenden Unterschiede zwischen Bund und Vertrag darlegen und ein paar Probleme aufgreifen, die allein dann ihre Lösung finden, wenn die Ehe als Bund verstanden wird.

¹⁵ In 1 Cor., Hom. 19, 1 (PG, 61, col. 152).

Vertrag oder Bund?

In einem den Umfang eines Buches aufweisenden Aufsatz »Christian Marriage; Contract or Covenant?«¹⁶ untersuchte ich das Bundesideal der Ehe im Alten und Neuen Testament und die Entwicklung des Bundesvokabulars, womit man im Römischen Reich das zum Ausdruck bringen wollte, was die Besonderheit sowohl der heidnischen als auch der christlichen Ehe ausmacht. Ich entdeckte dabei, daß auf den Bund zwischen Braut und Bräutigam nie das Wort »Vertrag« angewendet wurde; für einen schriftlichen Mitgiftsvertrag dagegen, der sich mit Eigentumsfragen befaßte, gebrauchte man, wenn man nicht »Vertrag« sagte, das Wort »Pakt«.

Wie ich feststellte, wurde für die Ehe das Wort »Bund« selbst dann verwendet, wenn weder ein heidnischer noch ein christlicher religiöser Ritus vollzogen wurde, um vor der Gesellschaft darzutun, daß Braut und Bräutigam miteinander einen Bund geschlossen haben. Für Heiden wie für Christen bestand das wesentliche Element bei der Hochzeit im Konsens der beiden Partner, »eine totale Lebens- und Rechtsgemeinschaft vor Gott und den Menschen einzugehen – *consortium totius vitae et communicatio omnis iuris, tum humani tum divini.*«¹⁷ Diese klassische Definition spricht nicht – wie das Zweite Vatikanische Konzil – von einer »Lebens- und Liebesgemeinschaft«, doch war *affectio maritalis* ein Fachausdruck, um die Beziehung eines Mannes zu seiner Frau von der Beziehung eines Mannes zu einer *concubina*, einer Beischläferin, zu unterscheiden¹⁸.

Entgegen der Ansicht eines hervorragenden Theologen, der selbst die christliche Eheschließung während des Imperiums als einen »gültigen Kontrakt« ansieht, »der zivil und in der Familie zwischen zwei Getauften geschlossen wurde und sich auf die säkulare Sphäre bezog«¹⁹, fand ich heraus, daß die christliche wie die heidnische Eheschließung einen sakramentalen

¹⁶ In: »Theological Studies«, a. a. O., S. 616–675.

¹⁷ Vgl. *Digesta Justiniani*, 23, 2; *Codex Justiniani*, 9, 32, 4.

¹⁸ Vgl. a. a. O., S. 627–628.

¹⁹ E. Schillebeeckx OP, *Marriage: Human Reality and Saving Mystery*, Bd. 2, S. 255. Die Tendenz des zweiten Bandes geht dahin, die christliche Ehe im besten Sinn des Wortes zu entmythologisieren und zu säkularisieren. In seinem Bestreben, die Ehe von der »Intervention des Klerus« zu befreien, scheint jedoch Schillebeeckx seine ausgezeichnete Darlegung über die religiöse Zeremonie der *farreatio*, die im Haus des Bräutigams gefeiert wurde, zu vergessen. Die Ehe muß entsakralisiert werden, doch darf sie nicht ihren heiligen Charakter als Bund, der Gott zum Urheber und Zeugen hat, verlieren. Diesen Charakter besitzt sie unbeschadet jeder Intervention, der zivilen wie der klerikalen. Obwohl der Autor beredt vom Bund Jahwes mit Israel als dem Archetypus der menschlichen Ehe spricht, als er die prophetische Literatur des Alten Testaments durchgeht, bedient er sich des Wortes »Bund« nie für die christliche Ehe, selbst wenn der lateinische Text es verlangt. Doch könnte dies die Schuld der englischen Übersetzung sein. Zudem schrieb Schillebeeckx dieses Werk vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, und wenige Autoren achteten damals auf den Unterschied zwischen Bund und Vertrag, wenn sie über die Ehe handelten.

Charakter aufweist, da es sich um den Abschluß eines Bundes handelt, der die Götter oder Gott zum Zeugen und zum Garanten der unverletzlichen und unwiderruflichen Bindung hat, einer Bindung, für die von den Heiden und Christen der Ausdruck *sacramentum* verwendet wurde. Dieses Wort, das ursprünglich den Fahneneid bezeichnete, den die Soldaten auf den Kaiser ablegten, wurde allmählich auf die Initiation in die heidnischen Mysterien übertragen, sodann auf die Initiation in die Mysterien oder Sakramente des christlichen Glaubens und schon früh auf den Ehebund²⁰.

Lactantius, vielleicht der beste Zeuge für den heidnischen und christlichen Sprachgebrauch gegen Ende des dritten Jahrhunderts, ermahnt die Gatten, »die Gelübde (*sacramenta*), die das Ehebett betreffen, keusch und unversehrt zu halten«²¹. Bezugnehmend auf die Herd-Zeremonie bei der heidnischen Hochzeit, die *farreatio*, schreibt er: »Und darum wurde von den Altvordern festgesetzt, daß der Ehebund (*nuptiarum foedera*) geweiht (*sanctiantur*) werden solle durch das Sakrament (*sacramento*) des Feuers und Wassers«²², das heißt durch eine Initiation für die Braut, die in Wirklichkeit Initiation oder Beginn einer Lebens- und Kultgemeinschaft für beide Gatten war.

Dem Grundsatz entsprechend, daß sich der Glaube der Christen an ihrem Gottesdienst ablesen läßt (*lex orandi est lex credendi*), verfolgte ich die Verwendung des Bundesvokabulars im Ritus der Eheeinsegnung im Gregorianischen Sakramentar, in der Liturgie, die Papst Nikolaus I. gegen Ende des neunten Jahrhunderts im Detail schildert, und in der einzig dastehenden Salisbury-Liturgie, einem Ehebundritus, der die Reformation überlebte und bei Christen englischer Zunge immer noch in Gebrauch ist²³. Ich möchte hier den Gedanken äußern, daß dieser auf dem Kontinent unbekannt Ritus wohl die Erklärung dafür ist, weshalb die Kirche Englands so lange Versuchen widerstand, ihre Lehre und Praxis denen der bürgerlichen Gesellschaft und der Reformationskirchen im protestantischen Europa anzugleichen. Im Gedanken der Ehe als Bund muß offenbar etwas liegen, das die Scheidung und

²⁰ Vgl. J. de Ghellinck u. a., *Pour l'histoire du mot »Sacramentum«*. Louvain 1924, S. 66 bis 67.

²¹ Epitome 66 (PL 6, col. 1081). An der gleichen Stelle spricht Lactantius vom »Band des Ehebundes (*vinculum coniugalis foederis*), das nie aufgelöst werden darf, außer es sei durch Untreue zertrennt«. Zu einer Lösung des Problems, das dieser Text und weitere Stellen bei Chrysostomus stellen, vgl. den genannten Aufsatz in: »Theological Studies« 33 (1972), S. 626–627, Anm. 19. Ich äußere darin den Gedanken, daß es in bezug auf damals ein Anachronismus wäre, wollte man unter »Zerreißen des Ehebandes« mehr verstehen als die Verwirkung seiner ehelichen Rechte und die »Nichtweiterführung des verwitweten Lebens«, wie Hilarius von Poitiers dies genauer ausdrückt. Mit Ausnahme des Pseudo-Ambrosius, der die Wiederverheiratung dem Mann, nicht aber der Frau gestattet, spricht kein christlicher Schriftsteller von damals beifällig von Wiederverheiratung für geschiedene oder getrennt lebende Christen.

²² *Instituta*, 2, 9 (CSEL, 19, 145; PL, 6, 310).

²³ Vgl. *The Liturgy of Christian Marriage*, a. a. O., S. 330–337.

Wiederverheiratung in die richtige Perspektive rückt. Das ist bei der Vertragsidee nicht der Fall.

In meinem Aufsatz zählte ich die Unterschiede zwischen Bund und Vertrag auf in einer Reihe gegensätzlicher Feststellungen, die auf den Dokumenten der Vergangenheit basieren und auf dem Werturteil und der Erwartung von Menschen, die ein Sensorium für solche Unterschiede haben.

Verträge haben es mit Dingen, Bünde mit Menschen zu tun. Verträge fordern Leistungen, Bünde engagieren Personen. Verträge werden für eine bestimmte Zeitdauer geschlossen, Bünde für immer. Verträge kann man brechen, wobei die Vertragsparteien materielle Verluste erleiden; Bünde kann man nicht brechen; werden sie verletzt, leiden die Menschen darunter. Verträge sind weltliche Angelegenheiten und gehören auf den Marktplatz; Bünde sind sakrale Angelegenheiten; ihre Stätte sind der Herd, der Tempel oder die Kirche. Verträge werden am besten verstanden von Kennern des bürgerlichen und kirchlichen Rechts; für Bünde haben eher Dichter und Theologen einen Sensus. Verträge werden von Menschen bezeugt, die als Garanten fungieren; Bünde werden von Gott bezeugt und haben Gott zum Garanten. Verträge können von Kindern geschlossen werden, die um den Wert eines Pfennigs wissen; Bünde können nur geschlossen werden von Menschen mit reifem Verstand, Geist und Gemüt²⁴.

Ich zitierte eingangs hervorragende Kirchenrechtler, die fragen: »Was ist eine christliche Ehe?« oder »Was konstituiert eine sakramentale Ehe?« Wenn die christliche Ehe in Vertragsbegriffen zu definieren ist, dann werden uns Theologen von gestern sagen, sie sei ein gültiger Vertrag zwischen zwei Getauften, bei dem das eigentliche, wesentliche Konsensobjekt das dauernde, ausschließliche Recht auf den Leib des Partners oder, spezifischer, auf diejenigen Akte ist, die an und für sich zur Fortpflanzung dienen. Wenn die christliche Ehe hingegen in Bundesbegriffen zu definieren ist, werden die Theologen von heute sagen, daß sie ein gnadenhafter Liebes- und Treuebund zwischen zwei getauften Gläubigen ist, der, wenn er im Fleisch ratifiziert oder besiegelt ist, Gott zum Urheber, Zeugen und Garanten hat²⁵.

Weshalb ist nur die christliche Ehe unauflöslich?

Seit Paulus, der einem Gläubigen gestattet haben soll, sich von seinem ungläubigen Partner zu trennen und ein zweites Mal im Herrn zu heiraten, unterscheiden die urchristlichen Autoren, wenn sie über Scheidung und Wiederverheiratung sprechen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Der »Hirt des Hermas« betont: Wenn ein Gatte ein gläubiger Christ ist, muß er

²⁴ Ebd., S. 639.

²⁵ Ebd., S. 639–655.

seine ehebrecherische Frau wieder zu sich nehmen, wenn sie für die Sünde ihrer Untreue Buße tut²⁶. Die Synode von Elvira kümmert sich nicht um die Frage, wie es mit der Ehe des Taufbewerbers und selbst des Katechumenen steht, der getauft werden soll, auch wenn der Katechumene geschieden und wieder verheiratet ist²⁷. Der erste, der den Grund angibt, weshalb allein die Ehe zweier Christen unauflöslich ist, ist Ambrosius von Mailand. Er sagt: »Einige glauben, jede Ehe sei von Gott, zumal da geschrieben steht: ›Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.‹ Wenn jede Ehe von Gott ist, kann keine Ehe geschieden werden. Wie kann dann aber der Apostel behaupten: ›Wenn der Ungläubige sich trennen will, soll er es tun?‹ Damit gibt er deutlich zu verstehen, daß er nichts von Gründen zur Ehescheidung zwischen Christen wissen will, gleichzeitig aber auch, daß nicht jede Ehe von Gott ist.«²⁸

Ambrosius leugnet nicht, daß Gott der Urheber der Ehe ist, wie sie »von Anfang an« war, doch sieht er offensichtlich in der Ehe zwischen einem Gläubigen und einem Ungläubigen nichts vom Abglanz des Ehebundes, der nach den Worten des alten Brautsegens »das Sakrament Christi und der Kirche präfiguriert«. Selbst in der römischen Gesellschaft verlangte der Ehebund die gleiche Religion, den gleichen Glauben an die Götter, welche die Unverletzlichkeit des Bundesschlusses bezeugten und garantierten. Zugegeben, es ist schwer, eine Ehe von heute zu etikettieren, für die eine Dispens vom Hindernis der Disparität des Kultes gegeben wurde, doch die Kirche sieht eine solche Ehe nicht als Sakrament und auch nicht als gänzlich unauflöslich an.

Ist der Glaube notwendig zu einem Ehebund?

Der »Codex Iuris Canonici« sagt: »Es kann zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, der nicht von selbst ein Sakrament ist« (Can. 1012, § 2). Die meisten Theologen und Kirchenrechtler haben diesen Kanon in dem Sinn interpretiert, daß er besagt, der Glaube sei zum Eingehen einer sakra-

²⁶ Mand., 4, 14 (Funk, 1, S. 394 ff.).

²⁷ Canon 10: »Wenn eine Frau, die von einem Katechumenen verlassen worden ist, heiratet, kann sie zur Taufe zugelassen werden. Das gleiche ist zu befolgen im Fall eines weiblichen Katechumenen« (Mansi, 2, 6).

²⁸ *De instructione virginum*, 8, 2. Weder Paulus noch Ambrosius, noch das Konzil von Elvira erklären, wieso die Ehe von Ungläubigen geschieden werden kann. Die heute vorherrschende Ansicht, daß sie geschieden werde vom Heiligen Vater, der stellvertretend als von Gott Bevollmächtigter handelt, war anscheinend bis vor relativ kurzer Zeit unbekannt und wird nicht ohne Grund in Frage gestellt. Vgl. den zit. Aufsatz, S. 652–654. Der Gedanke von Victor Pospischil, der Papst könne seine »stellvertretend göttliche Macht« auf die Auflösung einer vollzogenen christlichen Ehe ausweiten, ist in mehr als einer Beziehung fraglich. Vgl. V. Pospischil, *Divorce and the Power of Keys*. In: »The Ecumenist« 5 (1967), S. 66.

mentalen Ehe nicht notwendig. Dies war bestimmt nicht die Absicht Pius' IX. und Leos XIII. bei ihrer Verurteilung der Position der Regalisten und und Josefiniten, die bei der christlichen Ehe Sakrament und Vertrag voneinander trennen wollten. Pius IX. spricht denn auch nicht von der Ehe »zwischen Getauften«, sondern »zwischen Gläubigen (*fideles*)«, und Leo XIII. von einer Ehe »zwischen Christen«²⁹. Nicht alle Getauften können Gläubige genannt werden, nicht alle können Christen genannt werden außer dem Namen nach. Die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils wählten ihre Worte sehr präzise, als sie sagten: »Der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche begegnet durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten (*christifidelibus*)« (Nr. 48).

Die meisten Theologen bedienen sich der von Augustin getroffenen Unterscheidung zwischen einem gültigen Sakrament und einem fruchtbaren Sakrament, wenn sie erklären, wieso jemand, der keinen Glauben hat, ein Sakrament gültig empfangen kann, ohne daß er dabei auch die Gnade des Sakramentes erhält. Doch Augustin verwendet diese Unterscheidung nicht in bezug auf Menschen ohne Glauben, sondern im Blick auf formelle Häretiker und Schismatiker, welche die Sakramente Christi außerhalb der katholischen Gemeinschaft empfangen. Augustin stellt ihren Glauben an Gott und an Christus und an dessen Sakramente nicht in Frage³⁰. Das Axiom, das die Lehre Augustins schlecht wiedergibt: »Für den Spender eines Sakramentes ist weder der Glaube noch ein rechtschaffenes Leben notwendig«, mag wohl auf einen Sakramentspender zutreffen, der keinen Glauben hat, doch ist der Glaube notwendig, damit ein Erwachsener ein Sakrament gültig empfängt.

Ich gebe zu, daß es schwierig ist zu bestimmen, welche Qualität oder welchen Inhalt ein Glaube aufweisen muß, damit man in einen Gnadenbund oder ein Sakrament des Neuen Gesetzes wirklich eintritt; daß es aber dazu ein gewisses Maß an Glauben an Gott und an Christus braucht, läßt sich nicht mit einem Hinweis auf Augustin oder den CIC abtun. Was den Inhalt des Glaubens betrifft, so sollte er der gleiche sein wie der Glaube, der von einem Erwachsenen gefordert wird, der die Taufe empfangen will, die erste Begegnung mit Christus und seiner Kirche, deren Bund die christliche Ehe widerspiegelt und an dem sie teilhat. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist ja die christliche Ehe »das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche« (Nr. 48).

Nicht jede Ehe zwischen Getauften ist somit eine christliche Ehe, und nur eine christliche Ehe ist völlig unauflöslich. Ich bin überzeugt, daß die

²⁹ DS, Nr. 2291 und 3145.

³⁰ Vgl. Sources of Christian Theology, Bd. I, Sacraments and Worship, von Paul F. Palmer, mit einschlägigen Stellen von Optatus von Mileve und Augustin zum Problempunkt in der Donatistischen Kontroverse, S. 79–86.

Kirche eines Tages das Privilegium Paulinum und das Privilegium zugunsten des Glaubens ausdehnen wird auf »getaufte« Ungläubige, so daß auch sie in der Folge zum ersten Mal einen Gnadenbund im Herrn eingehen können, falls sie zum Glauben gelangen. Der Dialog zwischen Theologen und Kanonisten über die Frage, was wohl die richtige Lösung für manche unerträgliche Ehesituationen ist, wird diesen Tag schneller heranrücken lassen.

Ist Liebe für den Ehebund notwendig?

Wir können in der Bundesbegrifflichkeit von Versprechen zu lieben, von Bereitschaft zur Liebe sprechen oder in der Vertragsbegrifflichkeit von Recht auf die Liebe. Die Frage, ob das Recht auf die Liebe für den Ehevertrag wesentlich sei, ist anscheinend schon entschieden durch einen Entscheid der Rota Romana vom Jahre 1944, worin festgestellt wird: »Eine Ehe kann gültig geschlossen werden aufgrund des primären Rechts, auch bei positivem Ausschluß des sekundären Rechts.«³¹ Der *In-iure*-(legale)-Abschnitt des Dekretes gibt zwar zu, daß die Liebe einen integralen Teil der Ehe bildet, erklärt sie aber nicht für einen wesentlichen Teil des Ehevertrages.

In einem Fall, der ein Vierteljahrhundert später vor die Rota gebracht wurde (25. Februar 1969) und wobei es um einen »eindeutigen Homosexuellen« ging, dessen Ehe für ungültig erklärt wurde, entschied das Dekret: Das formelle Objekt des Ehekonsenses »besteht nicht nur im Recht auf den Leib, das in bezug auf Akte, die an sich zur Erzeugung von Kindern dienen, dauernd und ausschließlich ist, unter Ausschluß jedes andern wesentlichen Formalobjektes, sondern es schließt auch das Recht auf die Lebensgemeinschaft (*consortium vitae*) in sich, das heißt auf das Zusammenleben, das im eigentlichen Sinn ehelich genannt wird.«³²

In bezug auf diese Lebensgemeinschaft ist im Entscheid von 1969 nicht von »Liebe« die Rede. Diese Auslassung wird ein Jahr später in dem Entscheid berichtigt, der in der Geschichte der Rota Romana zu einer *cause célèbre* geworden ist. Die Gültigkeit einer Ehe wurde vom Gatten unter Berufung darauf angefochten, daß die Frau bei der Heirat nicht ernsthaft Liebe versprochen, sondern einzig zu dem Zweck geheiratet hatte, um eine Versicherungssumme einzukassieren.

Bei der Beurteilung des Falles erklärte der *In-iure*-Abschnitt des Rota-Entscheides (30. Oktober 1970): »Wo die eheliche Liebe nicht vorhanden

³¹ AAS 36 (1944), S. 190. John Ford SJ war meines Wissens der erste, der die Ansicht vertrat, das Recht auf die Liebe (*ius ad amorem*) gehöre zum Wesen des Ehevertrages. Ich lehrte diese Auffassung zu Woodstock, Maryland, bevor der Entscheid der Rota publiziert war. Älter und wagemutiger als ich, sah P. Ford keinen Grund, seine Position zu ändern. Ein Hinweis darauf findet sich in seinem zusammen mit John Kelly SJ herausgegebenen Werk »Contemporary Moral Theology«, Bd. 2, S. 117 ff.

³² »Coram L. Anné.« In: »Ephemerides iuris canonici« 26 (1970), S. 430.

ist, ist entweder der Konsens nicht freiwillig oder nicht innerlich, oder er eliminiert oder begrenzt das Objekt, das integral sein muß, damit eine gültige Ehe zustandekommt.« Unter Berufung auf die Stelle in »Gaudium et spes«, die von der Ehe als einer »innigen Gemeinschaft des Lebens und der Liebe« spricht, schließt der Abschnitt: »Nun, nach dem Konzil ist es klar, daß beim Fehlen wahrer ehelicher Liebe der Vertragsgegenstand – wie in diesem Fall – nicht vorliegt, denn die gegenseitige Selbsthingabe in die Ehe, durch die die Ehe konstituiert wird, war beim Akt der Eheschließung nicht vorhanden« (Nr. 9).

Der *De facto*-Abschnitt des Entscheids folgert: »Daraus ergibt sich: Das Fehlen der ehelichen Liebe ist gleichbedeutend mit dem Fehlen des Konsenses. Die eheliche Liebe hat hier Rechtskraft, weil die Beklagte von der totalen Lebensgemeinschaft nichts wissen wollte, die primär und wesentlich den Gegenstand des Ehevertrages bildet« (Nr. 15)³³. Auf der ganzen Welt erörtern nun die Kanonisten die Hauptpunkte dieses Entscheides und die vorgelegten Gründe. Ich bedaure bloß den Wortlaut des Entscheids, der vom »Fehlen jeglicher Liebe« redet statt genauer von der »Weigerung zu lieben«. Es hat schon manche Kulturen gegeben und wird sie weiterhin geben, wo Verlobte sich am Hochzeitstag zum ersten Mal begegnen. Dies hindert nicht, daß sie einander ungeteilte zärtliche Liebe versprechen, obwohl diese Liebe zu dem Zeitpunkt, da der Bund geschlossen wird, noch nicht vorhanden ist. Und wiederum ist es ungeschickt, daß die Formulierung immer noch den Ausdruck Ehe-»vertrag« verwendet, wenn doch der Grund für den Entscheid die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, wonach die Ehe einen Bund der Liebe und Treue bildet.

*

In unserer derzeitigen Kultur bleibt wenig übrig, um das Bundesideal der Ehe lebendig zu erhalten. Wir reden zwar immer noch von Bund, aber von Bundesstaaten und der Bundesregierung, von Bundesbanken und Bundesbahnen³⁴. Wir verwenden das Wort »Bund« aber kaum mehr für den engsten aller Bünde, für die innigste aller Partnerschaften, die Ehe. Für die Römer war die Ehe »eine totale Lebensgemeinschaft (*consortium totius*

³³ »Coram V. Fagiolo.« Auszüge in englischer Übersetzung bot J. A. McEnery SJ in: »Bulletin from Baltimore Tribunal«, 25. Mai 1972.

³⁴ Der Begriff trifft glänzend auf unsere Föderierten oder Vereinigten Staaten zu, auf eine Bundesallianz, die von Sezession oder Scheidung bedroht war, was zu unserem tragischen Bürgerkrieg führte. Er läßt sich wohl nur analog auf unsere staatlichen Banken und Ladenketten übertragen. In der römischen Gesellschaft wurde das Wort »Vertrag« auf Kauf und Verkauf usw. angewandt. Er wird auch in bezug auf Menschen oder eine Gesellschaft gebraucht, doch nur dann, wenn die betreffenden Menschen geschäftlich engagiert werden (vgl. *Harper's Latin Dictionary*, herausgegeben von Lewis und Short, unter dem Stichwort *contractus*). †

vitae)«, für die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils ist sie eine »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe . . ., die durch den Ehebund, das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis gestiftet wird« (Nr. 48).

Viele Brautleute versprechen nicht mehr Treue und Vertrauen. Sie vertrauen sich einander nicht mehr völlig an, wie das im Stamm *fido* liegt, auf den das Wort *foedus* – »Bund« zurückgeht. Sie müssen das, was sie in ihren Ehevertrag hineinlegen, schriftlich fixieren mit Klauseln, welche die totale Selbsthingabe einschränken. Alles muß in Kleindruck gehalten sein, um die Übereinkunft einzugrenzen, die in großen Buchstaben des Glaubens und Vertrauens zu schreiben wäre.

Sie heiraten nicht mehr den Gesetzen Gottes entsprechend, sondern gemäß den Gesetzen eines besonderen Status, und garantieren nicht, daß der Vertrag nicht ohne weiteres gebrochen wird. Für viele ist der Ehevertrag bloß ein Papierfetzen, das am wenigsten verpflichtende von allen schriftlichen Abkommen. Ist es da zu verwundern, daß viele unserer jungen Menschen kaum mehr einsehen, wieso sie die kostspieligen und zeitraubenden Formalitäten auf sich nehmen sollen, um sich in den Besitz dieses Papiers zu bringen? Und wozu all die Umtriebe mit Trauzeugen und dem Priester, Pfarrer oder Rabbi, wenn doch das, was sie bezeugen sollen, sich so leicht abtun läßt? Das sind die Fragen, die sich die Besten unserer jungen Menschen stellen. Sie lassen sich nicht beantworten, wenn man von der Ehe als einem Vertrag spricht.

In der römischen Gesellschaft von einst, der heidnischen und der christlichen, dispensierte man ohne große Schwierigkeit vom schriftlichen Eigentumsvertrag und der religiösen Zeremonie, die für gewöhnlich darauf folgte. Dies war namentlich dann der Fall, wenn die beiden Brautleute einander nichts zu geben hatten als sich selbst, wenn sie, wie Papst Nikolaus I. sagt, »finanziell allzusehr in der Klemme« waren, als daß sie für eine kirchliche Heirat hätten aufkommen können³⁵.

Das einzige wesentliche Element bei der Heirat, das von der Kirche und vom Staat anerkannt wurde, war der Bundeskonsens, das Abkommen, einander Partner für das ganze Leben zu sein. Die bürgerliche Gesellschaft anerkannte den Eheabschluß »durch das Zusammenleben« (*cobabitazione* oder *usu*), wobei der Beweis für den Bund dadurch geleistet wurde, daß man in ehelicher Liebe ein volles Jahr lang zusammenlebte – die Basis dessen, was wir »wilde Ehe« nennen³⁶. Und bis zum Konzil von Trient anerkannte die Kirche die heimliche, klandestine Ehe, die Gott allein zum Zeugen und

³⁵ *Epistula ad consulta Bulgariorum*, 3 (PL, 119, col. 980). Ausgewählte Stellen aus der detaillierten Schilderung des Ehebundes (*nuptialia foedera*) durch Nikolaus I. werden wiedergegeben in meinem genannten Aufsatz, S. 663–664.

³⁶ Vgl. im genannten Aufsatz, S. 627–628.

Garanten des Ehebundes hatte³⁷. Heute aber ist vom Bund, von dem nicht dispensiert werden kann, dispensiert worden, und das, wovon dispensiert werden kann, der schriftliche Vertrag oder die kirchliche Feier, ist undispenzierbar geworden.

Ich rede nicht einer Rückkehr zur wilden oder klandestinen Ehe das Wort, obwohl es Ehepaare gibt, die auf diese Art mehr verheiratet sind als viele Ehepaare, die sich an alle Forderungen des Gesetzes und der Kirche halten. Die Ehe hat gesellschaftliche und kirchliche Belange, zivile und religiöse Folgen, um die sich Staat und Kirche kümmern müssen. Ehe ist nicht »Alleinsein zu Zweit«, sondern der Beginn jeglicher Gemeinschaft, jeglicher Familie, der Mutterschoß der Völker, einschließlich des Gottesvolkes. Die Ehe ist der Bund, der am stärksten Personen engagiert und nicht bloß die Leistungen von Personen. Die Ehe ist das »große Geheimnis«, der Bund, der auf menschlicher Ebene Gottes ewigen Bund mit uns Menschen und Christi treuen Liebesbund mit seiner Braut, der Kirche, versinnbildet.

³⁷ Vgl. Decretum »Tametsi« (DS, Nr. 1813).