

# Die Theologie des Ehesakramentes bei Alexander von Hales (antequam esset frater) in seiner quaestio de matrimonio

Von Herbert Gabel

Im »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit« – Freiburg 1969 S. 389–396 – habe ich einen Aufsatz mit dem Titel »amor glutinum conjugum ad invicem«<sup>1</sup> veröffentlicht. Er war aus einem konkreten Anlaß entstanden als Entgegnung auf die Behauptung, man habe erst heute entdeckt, daß die wichtigste Pflicht der Ehegatten die gegenseitige Liebe ist. So war es in dem Prospekt eines renommierten Verlags zur Ankündigung eines neuen Buches zu lesen. Als Antwort konnte die Ehetheologie des *Alexander Halensis* in seinen quaestiones disputatae »De Sacramentis«, die eine quaestio »De matrimonio« enthalten, gute Dienste leisten. Die kritische Ausgabe der quaestiones (antequam esset frater) war wenige Jahre zuvor erschienen. Da die summa nur in Teilen Originalton Alexanders ist<sup>2</sup>, haben wir in dieser Ausgabe eine Grundlage für unsere Kenntnis mittelalterlicher Ehetheologie, die vor allem in formaler Hinsicht, weniger aber doch in einigen Passagen, über die Sentenzen des *Petrus Lombardus* und *Hugo von St. Victor* hinausgeht. Von *Thomas von Aquin* wird *Alexander* in diesem Traktat nicht eingeholt. Das liegt wohl an der Verehrung des Thomas für *Aristoteles*<sup>3</sup>, aber auch daran, daß seine Ehetheologie in der theologischen Summe erst im Supplementum überliefert ist. *O.H. Pesch* hat auf die Schwäche der Sakramententheologie des Thomas überhaupt hingewiesen<sup>4</sup>, ihn allerdings gerade dort als Neuerer bezeichnet, wo dieses Lob eher dem *Alexander* zukommt<sup>5</sup>. Daß *Alexander* die bisherige Anschauung zur Paradiesesehe mit theologischen Argumenten weiterführt, verdient diese Anerkennung besonders<sup>6</sup>. Der Überblick über die Literatur läßt eine gründlichere Darstellung der Aussagen Alexanders wegen ihrer theologischen Qualität als angezeigt erscheinen.

---

<sup>1</sup> Vgl. *H. Gabel*, *Amor glutinum conjugum ad invicem*, in: *AnzKG* 88 (1969) 389–396.

<sup>2</sup> Vgl. *E. Gössmann*, Art.: »Alexander von Hales«, in: *LThK* 1, Freiburg <sup>3</sup>1996, 362–364.

<sup>3</sup> Vgl. *super librum IV. magistri Sententiarum* (im folgenden: *Sent.*) dist.31, a.2 – *S.th.*III, *Suppl.* q.41, a.1 c.

<sup>4</sup> Vgl. *O.H. Pesch*, *Thomas v. Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, S. 352–373.

<sup>5</sup> *Ebd.* 222.

<sup>6</sup> Nr. 17 und 28. Die Anmerkung dieser Art im folgenden bezieht sich immer auf die Abschnitte der quaestio »De matrimonio« II. Bd., *Quaracchi* 1960, 1096–1127.

## 1. Ehe als Sakrament

Autorität ist für Alexander – wie überhaupt für die mittelalterliche Theologie – die Heilige Schrift, und zwar in ihrem Wortlaut. Im Schöpfungsbericht ist an verschiedenen Stellen von der Ehe die Rede, vor allem vor und nach dem Sündenfall. Daher hat die Frage nach der Geschlechtlichkeit im Urstand eine besondere Bedeutung. Der Herr beruft sich beim Scheidungsverbot auf die Ehe »am Anfang der Schöpfung« (Mk 10,6; Mt 19,4). In der Genesis 2,18–25; 3,7 wird aber als eine Folge des Sündenfalls betrachtet, daß die Stammeltern erkannten, daß sie nackt waren, während sie sich vorher nicht schämten. Heißt dies nun, daß sie vor dem Fall ohne Erfahrung der Sexualität gewesen sind?

Was jeweils von Adam und Eva über ihr Verhältnis zueinander für die Zeit vor und nach dem Fall im Text berichtet ist, wird selbstverständlich genau beachtet. Die Anweisung »seid fruchtbar, und vermehrt euch« (Gen 1,28) richtet sich an Mann und Frau (vgl. V 27) und ergeht vor dem Sündenfall (vgl. Gen 1,28). Daß Adam Eva erkannte, wird aber erst nach der Vertreibung aus dem Paradies berichtet (vgl. Gen 4,1). Das Wort »ein Fleisch werden« (vgl. Gen 2,24), gesprochen im Paradies, beweist also nicht, daß die eheliche Vereinigung im Paradies stattgefunden hat, obwohl der Befehl »seid fruchtbar, und vermehrt euch« gilt. Wer also die eheliche Vereinigung erst nach der Vertreibung aus dem Paradies ansetzt, muß die Frage beantworten, inwieweit die Vereinigung zur Ehe gehört. Die Unterscheidung vom Bund, der durch die Erklärung der Eheleute geschlossen wird, und seinem Vollzug in der Vereinigung gibt eine Antwort<sup>7</sup>. Die Einsetzung der Ehe geschieht im Paradies zur Erfüllung der natürlichen Pflicht, für Nachkommen zu sorgen. Sakrament wird sie jedoch erst nach Christi Geburt. Dann kann sie auch erst Zeichen der Einheit Christi mit seiner Kirche werden<sup>8</sup>. In dieser Überlegung ist das Sakrament »Medizin« gegen die Sünde bzw. »praebet remedium contra vulnus peccati concupiscentiae ex peccato relictum«<sup>9</sup>.

Was bedeutet dann aber der Hinweis Jesu auf den »Anfang« (Mk 10,6; Mt 19,4), wenn er mit dem »ein Fleisch werden« (Gen 2,24) das Scheidungsverbot begründet? In S.th. II–II, q. 2a. 7c. steht der überraschende Satz, es sei nicht glaubhaft, daß der Mensch vor dem Fall nichts von der Inkarnation gewußt habe. Er spricht doch aus: »Darum verläßt der Mann Vater und Mutter ...« (Gen 2,24), was Paulus in Eph 5,31 aufgreift, um die Ehe als Sakrament zu bezeichnen. »Dies ist ein tiefes Geheimnis (sacramentum); ich beziehe es auf Christus und die Kirche«, so Eph 5,32.

*Augustinus* hat sich mit der Genesis besonders eindringlich befaßt. Er aber ist der Hauptzeuge der Tradition im Abendland. *Michael Müller* hat deshalb ein großes Verdienst durch seine Untersuchung »Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas

<sup>7</sup> Vgl. *Th. von Aquin*, S.th. III Suppl. q. 42. a.4.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. a.2. *Ders.*, sent. d. 26 a.1.

<sup>9</sup> Das Sakrament bietet ein Heilmittel gegen die Verwundung durch die Sünde der Begierlichkeit, die aus der Sünde geblieben ist. *Th. von Aquin*, sent., ebd.

von Aquin<sup>10</sup>. In dem genannten Werk wird auch *Alexander Halensis* behandelt. Müller ist gegenüber der Autorschaft Alexanders bezüglich der summa sehr zurückhaltend und spricht deshalb vom »Autor«. In einem kleinen Nachsatz<sup>11</sup> erwähnt er Quaestionen im Msc. Royal 9 in London, das auch zu den wichtigsten Zeugen der Ausgabe von Quaracchi gehört, in der sich die quaestio »De matrimonio« befindet. Man kann die folgenden Ausführungen als eine Ergänzung dieses Werkes betrachten.

Für die Frage nach Sinn und Zweck der Ehe nach dem Sündenfall ist besonders 1 Kor 7, für die Beziehung zum Christusgeheimnis Eph 5 zuständig. Den letzteren Aspekt im Denken des heiligen Augustinus hat *Emile Schmitt* außerordentlich gründlich herausgearbeitet<sup>12</sup>. Ehe als Sakrament im Bezug auf die Teilnahme am Christusgeheimnis steht in engem Zusammenhang mit der Einfügung in den Leib Christi durch die Taufe und zeichnet deshalb die Ehe im Neuen Bund aus. *Augustinus* wird bei *Alexander* häufig zitiert, neben dem Lombarden, dem er auch einen Kommentar gewidmet hat: Glossa in IV Lib Sent., Quaracchi 1951–57. Nicht selten kann der Apparat in der Ausgabe der Quaestionen die Augustinuszitate im Wortlaut des Lombarden nachweisen.

*Augustinus* hat große Schwierigkeiten, die geschlechtliche Vereinigung für die Zeit im Paradies anzunehmen, auch wenn er sie schließlich für möglich hält, jedoch Trieb und Libido ausschließt<sup>13</sup>. Da für *Alexander* der Vollzug der Ehe nach der Schrift »sie werden ein Fleisch sein« die Einheit Christi mit der Kirche in der Natur bezeichnet und Jesus ausdrücklich vom Anfang spricht (vgl. Mk 10,6–8; Eph 5,31–32), ist für ihn die Frage, ob die leibliche Vereinigung zur Paradiesesehe gehört, kein Problem. Vielmehr betrachtet er diese als selbstverständlich. Natürlich kann auch er nicht sagen, ob sie tatsächlich erfolgt sei, was nach der Tradition deshalb nicht anzunehmen ist, weil nach der Schilderung der Schrift die Sünde und die Vertreibung aus dem Paradies der Erschaffung unmittelbar folgen<sup>14</sup>. Was die Libido bei einer Vereinigung im Paradies betrifft, so ist *Alexander von Hales* sicher derselben Meinung wie *Thomas von Aquin*, der die »magnitudo delectationis« nicht ausschließt, sondern den »ardor libidinis«<sup>15</sup>. *Alexander* reiht die Ehe unter die »bona delectabilia« ein: »Si enim Adam stetisset, remansisset naturalis delectatio, sine corruptione libidinis et pruritu.«<sup>16</sup> Schließlich ist nach ihm die eheliche Vereinigung auch nach der Sünde nicht »Medizin« gegen die Lust, sondern gegen die Konkupiszenz, genauer gegen die »superabundans prinitas in concupiscibili generativa. Matrimonium se-

<sup>10</sup> Vgl. *M. Müller*, Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moraltheologische Untersuchung (SGKMT 1), Regensburg 1954.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 222.

<sup>12</sup> *Le Mariage Chrétien dans l'oeuvre de St. Augustin*, Paris 1983.

<sup>13</sup> Vgl. *M. Müller*, Die Lehre des heiligen Augustinus (wie Anm. 10), 22–26.

<sup>14</sup> Vgl. *Augustinus*, De Gen. ad Litt. 1.9, c.4, *Th. von Aquin*, S.th. I, q. 98, a.2, ad 2.

<sup>15</sup> Größe des Genusses – Glut der Begierde, *Th. von Aquin*, S.th., ebd., ad 3.

<sup>16</sup> Nr. 62. »Wenn nämlich Adam standhaft geblieben wäre, wäre die natürliche Freude, ohne Verletzung durch Lust und Geilheit, geblieben.«

cundum quod datum est lapsis, in remedium est datum contra corruptionem quam habuit concupiscibilis«. <sup>17</sup>

*Alexander* fragt in der quaestio zwar nicht, ob die geschlechtliche Vereinigung schon vor dem Sündenfall stattgefunden hat. Daß jedoch die Ehe von Anfang an ein Zeichen für die Einheit der beiden Naturen in Christus ist, ist für ihn wichtig und steht in innigem Zusammenhang seiner Christologie. Weil die Welt Gottes von den höchsten Möglichkeiten her zu begreifen ist, wäre Gott auch Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Das höchste Glück des Menschen ist die Inkarnation<sup>18</sup>, und nach Eph 5,32 kann christliche Ehe nur im Blick auf das Geheimnis der Menschwerdung Gottes begriffen werden. Spekulationen, wie die Vermehrung des Menschen vor dem Sündenfall stattgefunden haben könnte<sup>19</sup>, kann sich *Alexander* sparen. Wenn man vorweg den Kern der Aussage *Alexanders* über die Ehe nennen will, dann ist es der Hinweis auf die Bedeutung der Liebe Gottes zum Menschen von Anfang an, einer Liebe, die sich in der Vereinigung der Naturen in Christus zur höchsten Freude des Menschen offenbart. Die Frage, die die Tradition so sehr beschäftigt, ob geschlechtliche Vereinigung im Paradies gewesen sei, wie sie gegebenenfalls zustande gekommen wäre, die Frage nach der willentlichen Lenkung der Organe, ob Lust empfunden worden wäre usw. findet bei *Alexander* eine Antwort, die das entscheidende Moment zur Sprache bringt und dabei ganz beim Schriftwort Eph 5 bleibt. Wenn die Vereinigung der Naturen in Christus die höchste Freude des Menschen ist, wenn ihr Grund in der Liebe Gottes zum Menschen liegt, dann ist der Konsens der Eheleute, also die Erklärung ihrer Liebe und Treue für das ganze Leben Grund ihrer Freude, die sich in der geschlechtlichen Vereinigung ausdrückt. Für ihn ist auch die bisher erörterte Frage, ob die Ehe vor dem Fall ein Sakrament sein konnte, nicht interessant. Auch vor dem Fall muß die Ehe von der höchsten Möglichkeit her begriffen werden, das aber ist ihr Zeichensein für die Liebe Christi zur Kirche. *Hugo von St. Victor* kommt ihm bei dieser Argumentation insofern zu Hilfe, als er die Sakramente als *conferentia sanitate* begreift, ob vor, unter dem Gesetz oder unter der Gnade, auch wenn er damit nicht ihre Unterschiede aufhebt.<sup>20</sup> *Alexander von Hales* unterscheidet den Urstand von der Zeit der Sakramente, wenn sie als Heilmittel gegen die Folgen der Sünde begriffen werden. Er kennt eine erste, zweite und eine dritte Institution der Ehe. Für ihn ist die Ehe Sakrament von ihrem innersten Wesen her (vgl. Eph 5), und zwar vor und nach dem Sündenfall. Nach dem Fall ist sie allerdings auch Sakrament als »Medizin« gegen die Krankheit. Der Gleichsetzung von Sakrament und Medizin bei *Hugo* widerspricht *Alexander* entschieden. Denn bei *Hugo* wird damit begründet, daß die Ehe in die Zeit nach dem Sündenfall gehöre, daß sie nicht im Paradies gestiftet sein könne. »Quamdiu est morbus, tempus est medicinae«<sup>21</sup>. Für *Alexander* ist Ehe Zeichen für die Einheit Christi mit der

<sup>17</sup> Übermäßige Neigung in der geschlechtlichen Begierlichkeit. Die Ehe ist, soweit sie dem gefallenen Menschen gegeben ist, als Heilmittel gegeben gegen die Verderbnis, die mit der Begierde verbunden ist; vgl. *Alexander* o.c., q. 48 n.20.

<sup>18</sup> Nr. 17, auch q. 15 n.49.

<sup>19</sup> Vgl. *Greg. Nyss.*, hom.opif. – wird von *Th. von Aquin*, S.th. I q. 98. a.2 c. erwähnt.

<sup>20</sup> Als »Heilbringer« – Nr. 17, *Hugo*, De sacr. christ. fidei I, p. 8, c.12.

<sup>21</sup> Solange Krankheit ist, ist auch Zeit der Medizin (De sacram. christ. fidei, I, p. 8, c. 12 (PL 176, 313 C–D. bei *Alexander* Nr. 26).

Kirche, ob Krankheit oder nicht. »Necesse enim fuit quod hanc significaret sive esset morbus sive non: magnum enim gaudium est homini quod Deus posset esse in natura humana etiam si non pateretur«<sup>22</sup>. Als »causa efficiens gratiam, quam figurat«, ist jedoch die Ehe erst nach der Ankunft Christi eingesetzt, im Alten Bund konnte sie zwar »causa resistendi concupiscentiae« sein, »non tamen plene«<sup>23</sup>.

Also ist Ehe in verschiedener Weise in den drei verschiedenen Zeiten eingesetzt. Mit diesem Hinweis entledigt sich *Alexander* auch eines schwerwiegenden Einwands, der zudem von *Augustinus* stammt: Wie Eva aus der Seite Adams gebildet wurde, so entsteht die Kirche durch die Sakramente aus der durchbohrten Seite Christi<sup>24</sup>.

Auch die *summa contra gentiles* des Thomas kennt natürlich Eph 5. Im Vergleich mit *Alexander* wird jedoch besonders deutlich, was von der Intention des Werkes her selbstverständlich ist: die Begründung der Ehe durch die ratio. Ehe ist beständige Gemeinschaft zwischen Mann und Frau zum Wohl der aufzuziehenden Kinder. Hat *Augustinus* die »Hilfe« (Gen 2,18) damit begründet, daß der Mann allein keine Kinder zeugen kann<sup>25</sup>, ist für Thomas in c.G. die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau in der Ehe für das ganze Leben nötig aus sozialen Gründen und aus Gerechtigkeit, der Mann braucht die Frau zur Zeugung und Erziehung der Kinder, die Entlassung der Frau nach der Zeit ihrer Fruchtbarkeit wäre ein Unrecht gegen sie »contra naturalem aequitatem«<sup>26</sup>. Auch im *Supplementum* der *summa theologiae* wird von der ratio her argumentiert: »natura movet, ut sit quaedam viri ad mulierem associatio, in qua est matrimonium. Et has duas causas« (Erziehung der Nachkommenschaft und gegenseitige Hilfe in den häuslichen Angelegenheiten) »ponit philosophus«<sup>27</sup>.

## 2. Inkarnation auch ohne Sündenfall der Menschen?

Wenn die Ehe von Anfang an, also schon vor dem Sündenfall, Zeichen der Inkarnation, der Vereinigung des Sohnes mit der menschlichen Natur ist, kann die christologische Frage nicht übergangen werden.<sup>28</sup> Der Zusammenhang zwischen der Genesis und der Stellungnahme Jesu zur Ehescheidung bzw. zur Möglichkeit der Entlassung der Frau aus der Ehe und seiner Betonung, daß es im Anfang nicht so war, vielmehr Mann und Frau in der Ehe ein Fleisch werden und dies das große Sakrament im Bezug auf die Einheit Christus — Kirche ist, begründet die Aussage: das Sakrament gibt es schon im Paradies.

<sup>22</sup> Es war notwendig, daß sie dies bezeichne, sei Krankheit oder nicht: eine große Freude ist es für den Menschen nämlich, daß Gott in der menschlichen Natur sein könne, auch wenn er nicht leiden müsse (Nr. 28).

<sup>23</sup> Als Wirkursache für die Gnade, die sie versinnbildet...Ursache für den Widerstand gegen die Begierlichkeit sein, wenn auch nicht vollständig (Nr. 28).

<sup>24</sup> In Joan., tr.9, n.10, bei *Alexander* Nr.27.

<sup>25</sup> De Gen. ad Litt. I. IX, Nr.5-7.

<sup>26</sup> c.G. III. c. 123, vgl. *O.H. Pesch*, Thomas von Aquin (wie Anm. 5), 220.

<sup>27</sup> Die Natur bewegt dazu, daß eine gewisse Gemeinschaft zwischen Mann und Frau zustande kommt, in der die Ehe besteht. Diese beiden Ursachen stellt auch der Philosoph auf; vgl. *Th. von Aquin*, S.th. III Suppl., q. 41, a.1c; ders., sent. 1. IV. dist. 31, a.1.

<sup>28</sup> Vgl. *E. Gössmann*, Der Christologietraktat in der Summa Halensis, bei Bonaventura und Thomas von Aquin, in: MThZ 12 (1961) 175–191, bes. 178–181.

Dann aber erkennt der Mensch schon im Paradies den Plan Gottes, sich mit dem Menschen zu der innigen Einheit »ein Fleisch« aus Liebe zu verbinden. Die Erklärung, Gott habe die Sünde vorausgesehen und im Hinblick darauf die Inkarnation geplant, kann für Alexander die Aussagen der Schrift nicht erklären. Er spricht in den Quaestionen recht unbefangen davon, daß die Menschwerdung Gottes auch ohne den Sündenfall möglich und nützlich wäre, weil es das höchste Glück des Menschen sei, Gott in seinem Fleisch schauen zu dürfen<sup>29</sup>. In der q.15 stimmt er nicht nur der Begründung zu, daß das Geschöpf die Möglichkeit haben müsse, seine höchste Vollendung zu erreichen, weil sich darin die höchste Güte des Schöpfers offenbart. Er beruft sich auch auf den Hinweis des Aristoteles – in *philosophia naturali dicitur!* – auf die Verkettung der Elemente nach oben und unten und folgert daraus, sie bliebe unvollkommen, wenn es nicht die Einheit der Gottheit mit der Kreatur gäbe. Diese jedoch geschehe mit dem Menschen, in dessen Natur alles zusammenkommt. Gegenüber der Tradition nach Hugo von St. Victor lehnt Alexander von Hales, wie schon gesagt, die Gleichsetzung von Sakrament und »Medizin« ab. Wenn die Ursache der Menschwerdung nicht die Sünde ist, erfüllt die Ehe als Sakrament ursprünglich das Zeichen für die Verbindung von Gott und Mensch (vgl. Mk 10,6; Mt 19,4). Dem stimme ich zu, heißt es in der Stellungnahme zu den vorgebrachten Argumenten.

Exkurs: Es ist interessant, zu sehen, wie diese Auffassung und ihre Begründung nun etwa bei *Albert dem Großen*. und *Bonaventura* wiederkehrt. *Albert der Große* beschäftigt sich ausgiebig mit der Frage, ob die Menschwerdung Gottes auch erfolgt wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Er ist allerdings sehr vorsichtig, denn die Erwähnung der Menschwerdung im Zusammenhang mit der Erlösung des sündigen Menschen hat doch ein Übergewicht in der Schrift. Außerdem scheinen ihm die Stellen, die die Menschwerdung auch ohne die Sünde denken lassen, nicht zwingend zu sein. Er bejaht jedoch die Möglichkeit. Obwohl »*opinio incerta*«, ist ihm diese Meinung sympathisch, weil die Inkarnation ein größeres Zeichen der Liebe Gottes sei, wenn sie nicht wegen der Sünde notwendig sei. Wie *Alexander* weist er auf die Freude hin, die es für den Menschen bedeute, Gott als seinen Bruder im Fleische sehen zu dürfen. »*Sed quantum possum opinari, credo Filius Dei factus fuisset homo, etiamsi numquam fuisset peccatum. Nihil de hoc asserendo dico, sed credo hoc, quod dixi, magis concordare fidei*«<sup>30</sup>.

Noch vorsichtiger ist *Bonaventura*<sup>31</sup>. Auch bei ihm hat man den Eindruck, daß die für die These vorgebrachten Argumente ihm nicht unsympathisch sind. Er möchte aber die Güte Gottes nicht einschränken. Die Vollendung des Menschen und damit des ganzen Universums wären nicht Folgen der Sünde, sondern ursprünglich Plan Gottes – *secundum illud quod respicit naturam, gratiam, gloriam* – soweit er die Natur (ihre Vollendung), die Gnade (Christus Haupt der Kirche) und die Herrlichkeit (die der Mensch in Gott für Leib und Seele findet) betrifft. Das ganze Streben der Menschennatur würde unabhängig von

<sup>29</sup> Nr. 17, s.o., Quaestio 15, De incarnatione Nr. 45–49, s. Anm. 18.

<sup>30</sup> »Soweit ich denken kann, glaube ich, der Sohn Gottes wäre auch Mensch geworden, wenn es niemals eine Sünde gegeben hätte. Ich sage dies nicht als Behauptung, aber ich glaube, daß, was ich gesagt habe, mehr mit dem Glauben übereinstimmt«, in III sent. d. 20, a. 4.

<sup>31</sup> In III sent. d. 1 a. 2 q. 2.

der Sünde erfüllt. Freilich nicht aus menschlicher Aktivität, sondern aus Gnade und zur Ehre Gottes. Aber die Aussagen der Schrift (Mt 18,12; Röm 5,8; 1 Tim 1,15; Eph 1,7-10) sind stärker: die Rettung der Sünder, die Erlösung in Christus durch sein Blut, und die Zusammenfassung (restauratio nach *Bonaventura*) des Alls in Christus. Für *Bonaventura* ist gerade die Menschwerdung nach der Sünde »nimiae dilectionis excessus,« – eine jedes Maß überschreitende übergroße Liebe –, den wir zu unserer Rettung erwarten dürfen. Die These von der Menschwerdung des Gottessohnes, auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, scheint ihm mehr dem Verstand zu entspringen, die andere der Frömmigkeit des Glaubens. Sie würde den Affekt der Liebe zu Gott aufrufen.

Die Ehe ist vor dem Sündenfall Einheit in der Natur – als officium –, danach jedoch sacramentum als officium und remedium<sup>32</sup>, also kein Beweis für die These *Alexanders*.

*Thomas von Aquin* behandelt das Problem in der gewohnten Nüchternheit<sup>33</sup>. Die Schrift rede generell von der Inkarnation im Zusammenhang mit der Erlösung. Die Natur sei auf die natürliche Vollendung hin ausgerichtet. Mehr sei zwar möglich, was aber Gott getan hat, zeigt seine Macht auch so. Wissen, ob die Inkarnation auch geschehen wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, könnten wir nur, wenn es uns geoffenbart wäre. Daß der Mensch zu Höherem geführt wird, ist auch durch die Erlösung möglich, ja die Gnade ist mehr als nur Wiederherstellung (vgl. Röm 5,20) – »O felix culpa!«<sup>34</sup> Auch wenn Adam von der Inkarnation unterrichtet wurde (Eph 5,32), mußte ihm nicht gesagt werden, daß er zuvor sündigen würde.

*Albert der Große*, *Bonaventura* und *Thomas von Aquin* beziehen sich erkennbar auf die Gründe, die *Alexander von Hales* für seine These anführt.

Die Ehe war im Alten Bund kein Sakrament der Verbindung Christus-Kirche, weil die Inkarnation noch nicht geschehen war. Sie war »prout in officium naturae«. Der Scheidebrief passe auch nicht zum Sakramentsbegriff<sup>35</sup>.

### 3. Was ist das hauptsächlich Bezeichnete beim Sakrament der Ehe?

Für die Beantwortung der Frage, ob und warum die Ehe ein Sakrament ist, vergleicht *Alexander von Hales* die Ehe mit den klassischen notae des Sakraments. Das Sakrament ist signum, was als zu unterscheidende Momente umgreift: »signum tantum, signatum tantum, signum et signatum« – das Zeichen allein, das Bezeichnete allein, das Zeichen und das Bezeichnete. Die Beantwortung der Frage geht von Eph 5,30-32 aus. *Alexander* sieht in dieser Stelle eine doppelte Wirklichkeit ausgesprochen:

1. Die Getauften sind Glieder Christi. Die Ehe bezeichnet die Verbindung Christi mit seiner Kirche in der Liebe.
2. Die Eheleute werden ein Fleisch: Ehe bezeichnet also die Verbindung Christi mit seiner Kirche in der (Menschen)natur.

<sup>32</sup> Ebd., Auftrag, Sakrament, Heilmittel.

<sup>33</sup> *Th. von Aquin*, S.th. III, q. 1, a.3.

<sup>34</sup> »O glückliche Schuld!« (Meßbuch – Osterlob).

<sup>35</sup> Ehe war im Alten Bund gleichsam eine Aufgabe der Natur. Vgl. *Th. von Aquin*, S.th. I,II q.102 a.5 ad 3.

Wird nun nach dem Vorrang gefragt, den eine dieser Wirklichkeiten einnimmt, so fällt zunächst dieser der ersten zu. Die Vereinigung in der Natur erscheint zwar als das wesentlichere, sie ist aber doch sekundär, insofern man aus ihr nicht unbedingt auf die liebende Hingabe schließen kann, was jedoch umgekehrt gilt. Die Einigung in der liebenden Hingabe hat die Vereinigung in der Natur zur Folge. So ist es in Christus. Er liebt die Kirche, und deshalb geschieht die Inkarnation. Die Zeichenbedeutung der Ehe geht auf die Vereinigung in der Natur hin, der Grund (causa) hierfür kommt aus der Liebe. Der Einwand, Liebe und Vereinigung seien zweierlei und müßten auseinandergehalten werden, mißachtet den inneren Zusammenhang. »Omnia ordinata sunt ad unum, scilicet ad conformitatem Christi et Ecclesiae in intima dilectione; consensus enim animorum significat conformitatem Christi et Ecclesiae in caritate; item copula carnalis significat conformitatem in naturis, et ista coniunctio significat intimam dilectionem Dei ad hominem. Ad hoc enim est unio naturarum, ad ostendendum intimam dilectionem qua coniungitur Christus cum Ecclesia« »Alles ist hingeordnet auf eines, nämlich auf die Vereinigung Christi mit der Kirche in der Liebe; so bezeichnet die eheliche Vereinigung die Vereinigung der Naturen, und diese Verbindung bezeichnet die innige Liebe Gottes zum Menschen. Um die innige Liebe, in der Christus mit der Kirche verbunden ist, darzustellen, ist die Vereinigung der Naturen bestimmt.« (Nr. 10).

Signum tantum ist der bekundete Konsens zur leiblichen Vereinigung als Zeichen der Liebe, signum et signatum der consensus interior wie auch die Liebe zwischen Christus und der Kirche, signatum tantum die leibliche Vereinigung, die die Liebe, den consensus interior anzeigt wie die Vereinigung der Naturen die Liebe Christi zur Kirche (Nr.13).

In der Glossa zu IV sent. d. 26, Nr. 5 spricht Alexander nicht von signum, sondern von sacramentum, er unterscheidet also sacramentum tantum, sacramentum et res, und res tantum<sup>36</sup>. Als letzteres bezeichnet er dort das Verhältnis der Seele zu Christus.

#### 4. Was bewirkt das Sakrament?

Das Sakrament ist signum. Nach der Definition des *Lombarden* ist es »invisibilis gratiae visibilis forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat«, Zeichen »der unsichtbaren Gnade sichtbare Gestalt, damit sie ihr Bild trägt und als ihre Ursache wirkt.«<sup>37</sup> Wenn die Definition richtig ist, müßte die Ehe etwas bewirken. Was könnte das sein? Die Liebe Christi zu seiner Kirche ist der Heilige Geist. Er kann nicht von einer geschaffenen Wirklichkeit bewirkt werden, die Ehe kann aber Zeichen dieser Liebe sein. Genauso ist es mit der Gleichgestaltung Christi mit der Kirche in der Natur. Sie wird nicht durch die Ehe bewirkt, diese kann aber Zeichen dafür sein. Auch die Gnade, die Widerstand gegen die Konkupiszenz bewirkt, erfüllt die Voraussetzung für die Definition nicht, denn im Paradies – Alexander legt ja besonderen Nachdruck darauf, daß es die Ehe schon im Para-

<sup>36</sup> K. Lynch, (The Theory of Alex. of Hales on the Efficacy of the Sacrament of Matrimony, in: FS XI(1951), 115, zweifelt, ob die quaestio tatsächlich von Alexander stammt. Die Herausgeber der Druckausgabe der quaestiones bestreiten ihm die Kompetenz und das Gewicht der von ihm genannten Differenzen (Bd. I, 33\*–34\*).

<sup>37</sup> Lib IV sent., d. 1, c. 4.



dies gab – war der Widerstand gegen die Begierlichkeit nicht nötig, weil es die (ungezügelt) Begierde nicht gab. Bewirkt die Ehegnade, daß der Empfänger zu den »Schafen des guten Hirten« gehört? Diese Unterscheidung von Schafen anderer Herden wird durch den Taufcharakter bewirkt, dazu muß kein neues Sakrament eingesetzt werden. Das gilt auch für das Hirtenamt. Denn dafür wurde der *ordo* eingesetzt. Glied Christi sein kann man durch den würdigen Empfang der Eucharistie, wodurch die Einheit der Glieder mit dem Haupt bezeichnet wird. Wird vielleicht die Seele durch das Ehesakrament Braut Christi? Aber auch dafür gibt es andere Sakramente – beispielsweise empfängt der Mensch in der Taufe die heiligmachende Gnade, durch die die Seele Braut Christi wird. Damit scheidet auch diese Vermutung aus, um die Definition zu rechtfertigen. Schließlich stellt *Alexander von Hales* nochmals die Frage, ob das Sakrament bewirke, was es bezeichnet. Damit wird aber der Unterschied der Sakramente des Neuen von denen des Alten Bundes berührt. Wenn also das Sakrament keine spezifische Wirkung hat, ist es eher ein Sakrament des Alten Bundes, auf diese trifft die Definition nicht zu. Damit ist nun die Antwort vorbereitet. Das Sakrament hat zwar mit den Sakramenten des Alten Bundes zu tun, denn es bezeichnet die Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche, ohne sie zu bewirken. Daß es aber eine Gnade bewirkt, die es bezeichnet, hat es gemein mit den Sakramenten des Neuen Bundes<sup>38</sup>. Aber welche Gnade ist dies? Nach dem langen Erwägen bleibt die überlieferte Antwort: Es ist die Gnade, die Konkupiszenz, die eine Strafe für die Erbsünde ist, zu besiegen oder wenigstens zu vermindern. Diese Gnade wirkt sich aus in dem Wunsch, Kindern das Leben zu schenken, die nach Gottes Willen zur Verehrung des wahren Gottes bestimmt sind. Diese Vereinigung der Eheleute erhebt ihren Geist über die Verderbnis des Fleisches. Die zweite Ursache des Sakraments ist die Bereitschaft zur ehelichen Pflicht; und die dritte, die Unzucht zu vermeiden – die als Folge der ungezügelt Begierde anzusehen ist. Zusammenfassend sagt *Alexander*: Das Sakrament »significat ergo gratiam vincendi vel minuendi concupiscentiam carnalem, et haec efficitur in digne suscipiente matrimonium«, es bezeichnet also »die Gnade, die fleischliche Begierlichkeit zu überwinden oder zu mindern, und das geschieht in dem, der das Sakrament würdig empfängt.« (Nr. 24). So wird die Ehe zur »causa efficiens gratiam illam quam figurat« – wenn auch schon für die Ehe im Alten Bund gilt: »Licet enim poterat ante [adventum Christi] esse causa resistendi ipsi concupiscentiae, non tamen plene«. »Wenn sie auch vor der Ankunft Christi Ursache des Widerstandes gegen die Begierlichkeit sein konnte, so doch nicht vollkommen« (Nr. 28); denn diese Gnade wird größer durch die Ankunft Christi, weil in ihm die menschliche mit der göttlichen Natur vereinigt wird und in ihm die menschliche Natur aus der Verderbnis des Fleisches herausgehoben wird. In uns wird diese freilich nur verringert. »Possumus ergo dicere quod per adventum Christi diminuta fuit corruptio concupiscentiae«. »Wir können also sagen, daß durch die Ankunft Christi die Verderbnis der Begierlichkeit vermindert wurde«. Es erfüllt sich die

<sup>38</sup> In Nr. 23 wird eine fehlerhafte Formulierung als Einwand benützt. Es heißt da: cum haec sit differentia inter sacramenta *Novae Legis* et *Veteris*, quod *haec* efficiunt quod figurant, *illa* non – Alexander verwirft den Einwand, der von den Sakramenten des Alten Bundes etwas aussagt, was nicht zutrifft und deshalb auch nicht die Ehe treffen kann. Bei dem Lombarden wird jedoch mit Berufung auf Augustinus (Enarr. in ps. 73 nr. 2) formuliert: distantiam sacramentorum *veterum* et *novorum*...*illa* promittebant tantum et significabant, *haec* autem dant salutem (L. IV sent. d.1, c. 6).

Verheißung des Engels an Tobias: »accipies virginem cum timore Domini amore (filiorum) plus ductus etc. (magis quam libidine ductus); et sequitur, ut in semine Abrahae benedicaris (Tob 6,22 Vulgata.), id est in Christo, qui est de semine Abrahae.« »Nimm die Jungfrau in der Furcht des Herrn zu dir, mehr aus Verlangen nach Kindern als von der Begierlichkeit getrieben, damit du unter der Nachkommenschaft Abrahams – das ist in Christus, der Nachkomme Abrahams ist – gesegnet wirst.«

Wenn dieser Abschnitt der quaestio ausführlicher dargestellt wurde, so deshalb, weil er zunächst im Blick auf die hohe Auffassung vom Sakrament etwas enttäuschen kann. Er zeigt eine gewisse Ratlosigkeit beim Festhalten an der überlieferten Ehezwecklehre. Dies verwundert umsomehr, als es in der glossa heißt: »In Eucharistia ... datur virtus, quia quantum est de caritate passionis maior fit unio per caritatem membrorum corporis mystici ad caput.« In diesem Zusammenhang, in dem die Wirkung der Sakramente auf Glaube und Liebe durch das Leiden des Herrn erörtert wird, heißt es dann: »similiter eius unio per caritatem ad ecclesiam dat in matrimonio effectum unionis amplioem sponsi ad sponsam per consensum, in iis, qui digne sunt iuncti matrimonio.« »In der Eucharistie wird die Tugend gegeben, weil, wie es der Liebe in der Passion entspricht, die Einheit der Glieder des mystischen Leibes mit dem Haupt größer wird. [...] Ähnlich bewirkt seine Vereinigung mit der Kirche aus Liebe in der Ehe eine größeren Einheit des Bräutigams mit der Braut durch den gegenseitigen Entschluß in jenen, die würdig durch die Ehe verbunden sind.«<sup>39</sup> Demgegenüber kommt anscheinend die Betonung der Ehe als Zeichen für den Liebesbund zwischen Christus und der Kirche im oben angeführten membrum der quaestio zu kurz. Die glossa kann etwas Klärung verschaffen, wenn es an anderer Stelle von der Ehe heißt: »non confert gratiam gratum facientem, etiam digne suscipienti, et propter hoc ordinatur post alia sacramenta tamquam illud, quod est minoris efficacitiae in disponendo ad gratiam, licet sit maius in significando.« »Sie (die Ehe) gibt auch in denen, die sie würdig empfangen, nicht die heiligmachende Gnade. Deshalb wird sie nach den anderen Sakramenten eingeordnet als jenes, das von geringerer Wirkung ist in der Bereitung für die Gnade, wenn auch größer in dem, was es bezeichnet.«<sup>40</sup> Wenn das Ehesakrament nicht heiligmachende Gnade gibt, dann Hilfe; das Sakrament ist dann Ursache helfender Gnade zur Bewältigung der Gefahren aus der Konkupiszenz. Versteht man die Richtung, in der die Ehegnade wirkt, so, wird die Antwort Alexanders durchaus der Bedeutung der ehelichen Vereinigung gerecht, die er ihr doch zuspricht. Man kann wohl in seinem Sinn sagen: Die Minderung der Verderblichkeit der Konkupiszenz geschehe in der Hinwendung zum Partner, in der Sorge für ihn, in der Verwirklichung von *amicitia* und *pax*, wie in der dritten *Disputatio* dargelegt wird. Die Wirkung der Ehegnade verdankt sich der Zusage Gottes, die dem Ehebund als Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche in der Liebe gegeben ist, wodurch *signum et signatum* der innere Konsens der Liebe der Eheleute wird. »In coniugio est amor, qui est glutinum coniugum ad invicem«<sup>41</sup> (Nr. 72). Die genannten Wirkungen der Gnade sind nicht als die oft in der Tradition zitierten Entschuldigungen für die eheliche Vereinigung überhaupt zu verstehen, weil nach

<sup>39</sup> *Alexander*, Glossa in l. IV. sent. d.8, 7.

<sup>40</sup> Ebd., d. 26, 2).

<sup>41</sup> In der Ehe ist die Liebe; und sie ist Bindemittel der Gatten aneinander.

Alexander die eheliche Vereinigung auch nach dem Sündenfall die Konsequenz der Liebe nach dem Vorbild der Vereinigung Christi mit dem Menschen in der Natur bleibt. Daß sie das sein kann, verdankt sie der Gnade, die verhindert, daß sie ein Opfer blinder Konkupiszenz wird.

Sakramente sind auch »Medizin« – das Ehesakrament ist Heilmittel gegen die fleischliche Begierde. Gerade hier zeigt sich der Vorrang der Liebe. Die Übereinstimmung der Eheleute ist eher fähig, die Ehe als ein solches Heilmittel anzunehmen, auch ohne die Vereinigung (vgl. Nr. 9). Da die Liebe Vorrang hat, ist die Marienehe eine wahre Ehe auch ohne Vereinigung. Die Aussage des *Augustinus*, eine Frau ohne geschlechtliche Vereinigung gehöre nicht zur Ehe<sup>42</sup>, bezweifelt nicht die Heiligkeit der Ehe ohne Vereinigung, sondern bezieht sich auf die vollzogene Ehe (vgl. Nr. 11).

Die zweite Disputation behandelt die Frage nach dem Ehegut, d.h. nach dem bonum, das die Ehe selbst ist, und nach dem bonum, das gleichsam den der Ehe zugehörigen Schatz darstellt<sup>43</sup>. *Alexander von Hales* stellt den Unterschied zwischen dem Ehesakrament und dem sacramentum als Ehegut deutlich heraus. Sie sind eins und zwei je nach der Sicht, unter der sie betrachtet werden. Die Einheit der Ehe ist Zeichen für die Einheit Christi mit der Kirche, die unauflöslich ist. Deshalb sind Ehe und Unauflöslichkeit eigentlich dasselbe, wobei Ehe als Sakrament auf die Einheit zwischen Christus und der Kirche hinweist, die Unauflöslichkeit aber auf die Unauflöslichkeit dieses Bundes, dessen Zeichen sie ist und von dem sie ihre Unauflöslichkeit erhält (vgl. Nr. 35). Ehen unter Ungläubigen können zwar auch die ständige Treue leben, dieses Gut ist aber dann nicht das Sakrament. Ihre Ehe kann aufgelöst werden, »vinculum minus tollitur, quando supervenit maius«, »ein geringeres Band kann gelöst werden, wenn ein größeres es überholt« (Nr. 38); sie kann aber, wenn die Gatten gläubig werden, das Ehegut des Sakraments empfangen und ist damit unauflöslich. Erst dort, wo Ehe im vollen sakramentalen Sinn verwirklicht ist, ist sie auch unauflöslich. Weder der Konsens allein, noch die copula carnalis allein, noch die reine Zeichenbedeutung bewirken die Unauflöslichkeit. »Haec tria concurrentia in fundamento fidei vel concomitantia fidei, faciunt hanc inseparabilitatem«. «Diese drei, die im Fundament des Glaubens oder mit ihm zusammen bestehen, bewirken diese Untrennbarkeit (Nr. 42). So kann die Naturehe aufgelöst werden, d.h. der getaufte Gatte kann einen Christen heiraten, wenn er mit dem Ungetauften nicht mehr zusammenleben kann – das sogenannte Privilegium Paulinum vgl. 1 Kor 7,12.13. Wird aber dieser später Christ, kann er nicht von neuem die Ehe fordern, weil er der Grund für das Nicht-mehr-Bestehen der Ehe gewesen ist.

Vor der ersten Kopula besteht noch eine gewisse Unentschiedenheit, die in der Möglichkeit der Lösung der nicht vollzogenen Ehe durch den Eintritt eines Partners ins Kloster deutlich wird. Das geistliche Band tritt an die Stelle der Untrennbarkeit des Fleisches. Dabei ist dann auch das Recht auf eine spätere erneute Verbindung der beiden Partner verwirkt, weil die Ehe aufgehört hat zu existieren. »Post copulam vero aliud est: quia simul elegerunt inseparabilitatem carnis«. »Nach der ehelichen Vereinigung ist das anders: die beiden Gatten haben zusammen die Untrennbarkeit des Fleisches gewählt (Nr.

<sup>42</sup> Vgl. Lib. IV sent. IV, d. 26, c. 6.

<sup>43</sup> Fides, proles, sacramentum, in Anlehnung an *Augustinus*. (z.B. De Gen. ad litt. IX, c. 7, Nr. 12.)

44). Der Eintritt eines Gatten ins Kloster kann nur mit dem Einverständnis des anderen erfolgen, weil sie durch das fleischliche Band eins geworden sind. Eine erneute Heirat zu Lebzeiten des anderen Gatten ist nicht möglich.

Eine weitere Klärung dessen, was *Alexander* unter Ehe versteht, gibt die Behandlung der Frage, ob die Ehe ein bonum honestum – ein um seiner selbst willen erstrebbares Gut – sei (dritte Disputation). In 1 Kor 7 empfiehlt Paulus die Jungfräulichkeit, möchte aber niemand eine Fessel anlegen. Er wünscht sich, daß die Gläubigen »in rechter Weise« (1. Kor 7,35) dem Herrn dienen können (7,35). So übersetzt die Einheitsübersetzung εὐσχημον, in der Vulgata quod honestum est. Honestum ist also zunächst die Jungfräulichkeit. Da aber, wer heiratet, nicht sündigt (vgl. V 36) ist auch die Ehe honestum. Das gibt das Stichwort zu einer umfangreichen Untersuchung, denn das honestum ist schon bei *Cicero* ein Begriff der Ethik<sup>44</sup>. *Alexander* kann auf *Augustinus* in der Glosse des *Lombarden* zur Schriftstelle zurückgreifen, der anmerkt, daß die Ehe nicht als etwas Schlechtes bezeichnet wird, sondern die Jungfräulichkeit als honestius mit dem honestum verglichen wird<sup>45</sup>.

Ist nun die Ehe ein bonum honestum, mit einem anderen Begriff eine Tugend? Zu einem eindeutigen Ja könnten einige Stellen bei *Augustinus* verführen, andererseits gibt es vom selben Kirchenvater auch widersprechende Äußerungen, z.B. die Ehe sei der Freundschaft zugeordnet, also nicht um ihrer selbst willen da<sup>46</sup>. Gegen eine Einordnung unter das bonum honestum spricht auch *Hieronymus*. Um Unzucht zu vermeiden, ist entschuldbar, was an sich nicht erstrebenswert ist<sup>47</sup>. *Alexander* untersucht nun die Sätze der verschiedenen Autoritäten sorgfältig und deckt auf, daß Ehe nicht schon an sich erstrebenswert ist, sondern unter das bonum honestum nur dann fällt, wenn sie auch ihren Sinn erfüllt. In dieser Disputation wird deutlich, wie sehr sich *Alexander* bewußt ist, daß die Ehe nicht nur ihre objektive Seite hat, daß auch die eheliche Vereinigung nicht an sich als Wert gelten kann, sondern nur insofern, als sie Ausdruck der Gattenliebe ist und zur Stärkung der Liebe hinführt.

Bonum honestum ist zunächst die Gnade, denn Gnade ist nicht Mittel zum Zweck; sie wird auf dem Weg gegeben, um in der Heimat secundum substantiam zu bleiben (vgl. Nr. 59). In gewissem Sinne ist aber auch die natürliche Tugend ein bonum honestum. Hier geht es um die Glückseligkeit unterwegs (in via). Bei dieser Art des bonum honestum wird der Mensch als Einzelwesen betrachtet. *Alexander* kennt eine dritte Art des bonum honestum, bei der der Mensch als Gesellschaftswesen gesehen wird. Jene Güter, die das Glück der Gesellschaft ausmachen – z.B. salus (Wohlfahrt) und amicitia (Freundschaft) – rechnet er dann ebenfalls zu den bona honesta. Die continentia coniugalis - offensichtlich ist hier nicht eine völlige Enthaltensamkeit gemeint, sondern jene Zucht, die die Ehe in Ordnung hält und vor egoistisch-triebhaftem Begehren bewahrt – kann zu jeder dieser drei Arten gehören. Sie kann einmal Gnade sein, dann natürliche Tugend (virtus politica), aber auch im dritten Sinn kann Ehe wegen dieser Beherrschtheit ein bonum honestum

<sup>44</sup> vgl. *Th. von Aquin*, S.th. II-II q. 145.

<sup>45</sup> Vgl. *Hieronymus*, PL 191, 1598 D.

<sup>46</sup> Vgl. *Augustinus*, De bono coniugali c.9,9 PL 40, 380.

<sup>47</sup> Vgl. *Hieronymus*, PL 23, 233 B.

genannt werden (vgl. 1 Kor 7,35), denn ohne sie gibt es nicht Frieden und Treue; das sind aber wieder jene Güter, die das Glück der Gesellschaft ausmachen: »servare enim fidem unicuique in civitate est ratio pacis; similiter in viro et muliere, servare fidem mutuaam, cum consensu maritali, dat rationem honesti secundum quod dicitur tertio modo honestum«—»Jedem die Treue bewahren im Gemeinwesen ist, was man unter Frieden versteht; ähnlich ist es mit Mann und Frau, wenn sie sich entsprechend dem Eheversprechen die Treue bewahren, ist das honestum gegeben im Sinn der dritten Art« (Nr. 59). Das läßt sich dann mit der Meinung *Augustins*, vereinbaren, der die Ehe auch zu jenen Gütern zählt, die um anderer Güter willen erstrebt werden. Denn in der Ehe geht es auch um Freundschaft.

Einige andere Ordnungsgesichtspunkte sind noch erwähnenswert: *Alexander* meint, die Jungfräulichkeit sei schwieriger – was auch für die Witwenschaft zutrifft –, die Ehe hat die Möglichkeit, die Konkupiszenz zuzulassen, wenn sie diese auch zügeln muß, während die Konkupiszenz die *virginitas* zerstören kann und deshalb beherrscht werden muß. Der Sieg der Jungfrau ist deshalb ruhmreicher (Nr. 61). Wenn nach *Hieronymus* den Jungfrauen die Ehe gestattet wird, um sie vor der Unzucht zu bewahren (1 Kor 7), spricht das für die Ehe als nützliches Gut (*bonum expediens*). Unter anderem Gesichtspunkt kann aber die Ehe auch als *bonum delectabile*<sup>48</sup> bezeichnet werden. Das *honestum* gehört zur *fides*, das *expediens* zur Fruchtbarkeit (Kindern das Leben schenken, die zur Verehrung des wahren Gottes bestimmt sind), durch die *copula carnalis* gehört die Ehe zu den *bona delectabilia* (vgl. Nrn. 57-62). *Bonum expediens* ist die Ehe auch wegen ihres Zeichen-seins als Hinweis auf die Verbindung Christus mit der Kirche. Weil, wenn Adam standhaft gewesen wäre, die natürliche Lust (*delectatio*) geblieben wäre, wird die Ehe unter die *delectabilia* gerechnet, da jetzt aber die Ehe als »Medizin« die Konkupiszenz zügeln muß, gehört sie auch als Mittel gegen das Böse zu den *expedientia* (vgl. Nr. 62). Wenn behauptet wird, die Ehe sei eine Tugend und deshalb ein *honestum*, widerspricht *Alexander*, weil die Ehe nicht Sünde tilgt, wie es die Tugend täte, sondern Sünde verhindert, indem sie »entschuldigt«, wenn der Akt aus der *libido* der Konkupiszenz erfolgen würde. Damit er nicht mißverstanden wird, betont *Alexander* jedoch, die Zeugung eines Kindes brauche keine Entschuldigung, die Leistung der ehelichen Pflicht ebenfalls nicht, sie ist ein Akt der Gerechtigkeit, es kann aber sein, daß die Ehe die Konkupiszenz zügeln muß, weil sich hier die Sünde einmischen kann. Wegen der Keuschheit in der Ehe (nach *Augustinus* »*amor animi ordinatus, maiora minoribus non subiciens*«—»Liebe des geordneten Geistes, der das Größere nicht dem Geringeren unterwirft«, ist sie ein *bonum honestum* (vgl. Nrn. 55-64).

Interessant ist zum Schluß der *quaestio* auch ein Vergleich zwischen Ehe und Jungfräulichkeit. Was höher zu bewerten ist, hängt nach *Alexander* vom jeweiligen Gesichtspunkt ab, unter dem der Vergleich vorgenommen wird. Sowohl die Ehe wie die Jungfräulichkeit können unter dem Gesichtspunkt des *honestum* wie des *expediens* betrachtet werden. An den *Lombarden* wird wieder erinnert und seine Auslegung von 1 Kor 7,35 »*Non matrimonium turpe esse monstravit.*« – »Er hat gezeigt, daß Ehe nichts Schlechtes ist«. Paulus stellt das *honestius* dem *honestum* gegenüber. Mit *Seneca* nennt er das Siche-

<sup>48</sup> Vgl. Anm. 16.

re und das von Lasten Freiere (vgl. 1 Kor 7,26 – Nr.67). *Seneca* zählt das honestum zum Schwierigen (vgl. Nr. 66). Jungfräulichkeit hat ihren Wert in sich selbst. Durch körperliche und geistige Unversehrtheit ist sie Schatten des zukünftigen Lebens im Vaterland. Schließlich ist das honestum nach *Seneca* gemindert, wenn ihm Notwendigkeit beige-mischt ist. Das trifft aber bei der Ehe zu. Die beiden Gatten sind aufeinander angewiesen. Beide sind nötig, um Kindern das Leben zu schenken. Diese Beobachtungen zeigen, daß die Jungfräulichkeit das honestius ist (vgl. Nrn. 68-69). Im »contra« ist von der Fruchtbarkeit der Ehe die Rede, die die Jungfräulichkeit als solche nicht hat. Die Fruchtbarkeit Marias – nicht die Jungfräulichkeit – ist auf unser Heil hingeordnet. Nach *Augustinus*<sup>49</sup> kommt das Ende, wenn die Zahl der Kinder der Frau vollkommen ist. Daraufhin ist aber die Fruchtbarkeit und nicht die Jungfräulichkeit ausgerichtet, sie steht also für das größere Gut.

Die Antwort: Auf der Ebene des expediens hat die Ehe den Vorrang. Umgekehrt ist es auf der Ebene des honestum, wo die Jungfräulichkeit den Vorrang hat. Das honestum als pax in civitate betrachtet jedoch die Ehe als das Bessere, denn sie besteht »consensu in individuum vitae consuetudinem« – »im gemeinsamen Entschluß zur unteilbaren Lebensführung«<sup>50</sup>. In der Ehe ist die Liebe am Werk, die die Eheleute aneinander bindet. Was also die Förderung des Friedens im Gemeinwesen betrifft, hat die Ehe vor der Jungfräulichkeit einen Vorsprung – auch wenn in den beiden anderen Arten des bonum honestum die Jungfräulichkeit den Vorzug verdient.

Nocheinmal setzt *Alexander von Hales* an, um das Verhältnis von Jungfräulichkeit und Ehe zu klären. Ist das honestum in beiden Fällen der Substanz nach dasselbe? Der Lohn macht nach der Tradition einen Unterschied. Die dreißigfältige Frucht wird der Ehe, die sechzigfältige der Witwenschaft, die hundertfältige der Jungfräulichkeit zugeordnet. Es scheint also nicht so zu sein. 1 Kor 7,36 steht aber »non peccat virgo si nubat« – »die Jungfrau sündigt nicht, wenn sie heiratet.« Die nun Verheiratete hat dieselben Tugenden wie zuvor, also auch dasselbe honestum. Es scheint also, daß dasselbe honestum in den verschiedenen Lebensständen möglich ist. Die Antwort: Es ändert sich die continentia von mehr zu weniger. Während die jungfräuliche Enthaltbarkeit sich auf jedermann und für immer erstreckt, gilt dies von der ehelichen Enthaltbarkeit nicht (vgl. Nrn.75-78). Enthaltbarkeit wird verstanden als Freiheit des Geistes gegenüber dem Begehren des Fleisches. In der Jungfrau ist die »continentia incorruptio mentis et carnis«, in der Ehe nur »incorruptio mentis«.

Der Lohn wächst nach dem Maß der Liebe. In der Jungfräulichkeit ist die continentia der Witwe und der Ehefrau enthalten. Sie kommt nicht erst in einem gemeinsamen genus mit der jungfräulichen Enthaltbarkeit überein, sondern diese unterscheidet sich als Mehr zu Weniger. *Alexander* kennt zwar den Unterschied, der nach dem Maß der Enthaltbarkeit bestimmt wird: die Jungfrau bringt hundertfältige, die Witwe sechzigfältige Frucht, die Eheleute rechnet er zu jenen, die dreißigfältige Frucht bringen. Da aber der allgemeine Lohn nach dem Maß der Liebe bestimmt wird, kann auch die Ehe hundertfältige Frucht einbringen, weil dort das Maß der Liebe größer sein kann als bei einer Jungfrau.

<sup>49</sup> Sermo 37. c.10. n.15.

<sup>50</sup> Vgl. *H. von St. Viktor*, De sacr. christ. fidei, II, p.11, c.4 (PL 176, 483 A, 485 C).

Resümee: Überblickt man die ganze quaestio, dann sieht man hinter der Auseinandersetzung mit den Stimmen der Tradition das Anliegen, dem Schriftwort in Gen 2,24 gerecht zu werden. Die Ehe ist in ihrem leiblichen Vollzug nicht eine Folge des Sündenfalls, sie gehört in ihrer Zeichenhaftigkeit von Anfang an in den Heilsplan Gottes, weil auch die Inkarnation nicht vom Sündenfall abhängig gemacht werden kann. Da sich die Zeichenhaftigkeit der Ehe in der leiblichen Vereinigung erfüllt, ist diese – und das auch nach der Sünde – positiv zu bewerten. Die durch die Konkupiszenz nach der Sünde vorhandene Störung läßt die Ehe als ein Heilmittel erscheinen, und das gerade deshalb, weil die eheliche Begegnung an sich schon ein Wert ist. Sie sorgt für die Vermehrung der Zahl derer, die Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten, sie fördert die Gemeinschaft der Eheleute, die einer des anderen Last tragen. Indem die Ehe die Gatten über sich selbst hinaushebt, kann sie das egoistische Begehren in einer übergreifenden Ordnung überwinden. Die Ehe als Gemeinschaft der Liebe ist als Ferment für Freundschaft und Frieden unter den Menschen unverzichtbar. Gesetzt den Fall, in der Ehe gäbe es keine continentia, würde ihr das Gut des Friedens fehlen. Jedermann in der Gesellschaft die Treue halten, gehört zum Begriff des Friedens. So ist es auch bei Mann und Frau. Einander aus dem gemeinsamen Entschluß zur Ehe die Treue halten, macht aus der Ehe das honestum der oben genannten dritten Art. Da besorgt der Mensch nicht sein eigenes Heil, er wirkt als Bürger und Glied der Stadt für ihre Einheit (vgl. Nr. 59). Als untrennbarer Bund der Liebe ist die Ehe im Ein-Fleisch-Werden der Gatten Zeichen für die Liebe Gottes zu den Menschen, die sich in Jesus Christus in der Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur mit ihnen vereinigt.