

## **Eherecht**

**Auszug aus: R. Puza, Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg 1993, 2. Aufl., 284ff (ohne Fussnoten)**

Beim Eherecht handelt es sich wohl um die am meisten in Diskussion stehende Materie des Kirchenrechts. Davon können auch Bemerkungen, wie sie nach der Promulgation des CIC 1983 zu hören waren, nicht ablenken, daß das neue Eherecht wohl die am besten durchgearbeitete Materie des Kirchenrechtes sei. Außerdem haben wir hier einen Bereich vor uns, in dem gesetzliche Regelung und jeweilige Praxis weitgehend differieren. Basis des geltenden Eherechts ist heute der Codex Iuris Canonici von 1983.

Bis zu dieser Regelung ist aber eine lange Entwicklung in diesem Jahrhundert aufzuzeigen. Im Rahmen des Codex Iuris Canonici von 1917 und dessen rechtlich-biologischem Eheverständnis war die Rota bemüht, das Eherecht der sich wandelnden Situation anzupassen. Weitere Impulse kamen vom 2. Vatikanischen Konzil, das der biologistischen Sicht der Ehe des CIC von 1917 eine personale Sicht der Ehe gegenübergestellt hat

Im Gefolge des Konzils wurden einige Verbesserungen im Rahmen des materiellen und formellen Eherechts vorgenommen. Zur Diskussion steht aber heute der neue Codex Iuris Canonici. Er wird daraufhin zu prüfen sein, ob er dem Stand der theoretischen Diskussion und der Praxis Genüge tut. Manche, vor allem Nichtkanonisten, geben da von vornherein eine negative Antwort.

### **Im Eherecht zur Diskussion stehende Fragen:**

1. Bereits in den 60er Jahren und Anfang der 70er Jahre war vor allem die Frage der Unauflösbarkeit der Ehe in Diskussion. Die Forschung hat gezeigt, daß die derzeitige Regelung des CIC, insbesondere das Anknüpfen an den Vollzug, historisch gewachsen ist. Gibt es also noch weitere Fälle, in denen eine Auflösung der Ehe möglich ist? Oder noch weiter: Handelt es sich beim biblischen Gebot um ein Rechtsgebot oder um ein Zielgebot?
2. Heute steht wieder die Frage nach der Sakramentalität und nach dem Verhältnis von Eheliturgie und Eherecht zur Diskussion.
3. Zu inzwischen teilweise fruchtbar gewordenem Gespräch kam es zwischen den Humanwissenschaften (insbesondere der Psychologie) und der Kanonistik, wenn andernteils auch immer noch Welten allein in der Sprache diese beiden Disziplinen trennen. Wesentliche Vorarbeit haben hier die kirchlichen Ehegerichte geleistet, wenn es darum ging, die Erkenntnisse der modernen Psychologie in das starre Schema des kirchlichen Eherechtes einzupassen. Das Ergebnis sind heute drei neue Bestimmungen im CIC 1983: a) Geisteskrankheit und schwere Geistesstörung, b) schwerwiegender Mangel an Urteilsreife bezüglich der gegenseitigen Übertragung der ehelichen Rechte und Pflichten und c) Eheführungsunfähigkeit. Bisher mußte hier die Rechtsprechung im Wege der Interpretation oder der Lückenfüllung weiterhelfen.
4. Das schon angesprochene Eheverständnis des Codex Iuris Canonici.
5. Die Frage der pastoralrechtlichen Situation wiederverheirateter Geschiedener und deren Zulassung zu den Sakramenten hat bis heute noch keine befriedigende Lösung gefunden.
6. In letzter Zeit ist eine ganz andere Frage in das Bewußtsein der Theologen getreten, nämlich die Ehe ohne Trauschein oder Ehe ohne Heirat oder überhaupt die sogenannten Formen der Partnerbeziehungen ohne Ehe. Mit Wilhelm Zauner möchte ich drei Formen der Partnerbeziehungen ohne Ehe unterscheiden.
  - a) Die bloße Geschlechtsgemeinschaft,

- b) die sogenannte Vorehe, bei der die Partner bereits in eine gemeinsame Wohnung gezogen sind und wie ein Ehepaar zusammenleben. Sie führen einen gemeinsamen Haushalt und bilden eine wirtschaftliche Gemeinschaft, Kinder sind zwar meist noch unerwünscht, werden jedoch nicht unbedingt ausgeschlossen. Die Partner haben die Absicht, später zu heiraten oder schließen diese Absicht wenigstens nicht aus, und
- c) Ehen ohne Heirat. Hier lebt das Paar in allem wie ein Ehepaar zusammen, es besteht jedoch grundsätzlich nicht die Absicht zu heiraten. Man verwendet auch ein gemeinsames Türschild (Schrägstrichehe). Die Partner bekennen sich zueinander und stellen sich mit der Formel "mein Lebensgefährte, meine Lebensgefährtin" vor.

Diese drei Formen einer eheähnlichen Gemeinschaft ohne Eheschließung haben einen grundsätzlich verschiedenen Charakter und müssen streng auseinander gehalten werden. Die Kanonistik hat diese Fragen bisher noch kaum aufgegriffen.

Auch das staatliche Recht wird dieser Problematik im Konfliktfall heute noch nicht immer gerecht.

7. In diesem Zusammenhang muß aber auch die Frage gestellt werden, wie weit die heutige Praxis der kirchlichen Gerichte im Ehenichtigkeitsverfahren ehrlich ist, wenn es dabei häufig darum geht, möglichst viele Ehen für nichtig zu erklären. Im wesentlichen geht es im Ehenichtigkeitsverfahren nämlich darum, gewöhnlich nach einigen Jahren festzustellen, ob bei Abschluß der Ehe ein so wesentlicher Mangel passiert ist, daß die Ehe eigentlich von Anfang an nicht gültig zustande gekommen ist. De facto liegt dann meist schon eine längst gescheiterte Ehe vor und der oder die Partner leben bereits in einer, wenn auch nur standesamtlich geschlossenen Zweitehe. Diese Praxis hat ihre Basis in der rechtlichen Verabsolutierung des Grundsatzes der Unauflöslichkeit und in der Fixierung eines statischen Konsensbegriffes durch das Kirchenrecht. Es wird noch zu zeigen sein, daß selbst die Römische Rota nicht in der Lage ist, diese Grundsätze ganz durchzuhalten.

8. Ein weiterer Punkt ist das formelle Recht. Materielles Recht und formelles Recht können nicht getrennt voneinander betrachtet werden. Die Durchsetzung der materiellen Norm erfolgt im Wege des Prozeßrechtes. Dem Anspruch im materiellen Recht entspricht eine Klage im Prozeß, dem formellen Recht. Die Verbindung von materiellem Recht und formellem Recht tritt m.E. im Ehe recht besonders deutlich zutage, ein Beispiel dafür ist der favor iuris. Nicht umsonst setzt gerade hier auch die Kritik an, wenn sie nicht nur den äußeren Ablauf des Prozesses und dessen Dauer, sondern auch seinen Formalismus kritisiert. So gibt es heute verschiedene Vorschläge im Rahmen des geltenden Prozeßrechtes, aber auch darüber hinaus, die eine Verbesserung des Eheverfahrens oder überhaupt dessen Abschaffung verlangen (z.B. Ersetzung der Gerichte durch Kommissionen unter Beteiligung von Laien und Psychologen).

9. Nicht zuletzt ist die vor allem für die Ökumene bedeutsame Mischehenfrage anzusprechen. Hier hat seit dem 2. Vatikanischen Konzil eine sukzessive Weiterentwicklung sowohl hinsichtlich der Frage der religiösen Kindererziehung als auch hinsichtlich der Form des Eheabschlusses stattgefunden. Die Mischehe ist allerdings grundsätzlich noch immer verboten. Offen geblieben sind alle Fragen, soweit sie in den breiteren Bereich der Gottesdienst- und Sakramentengemeinschaft hineinreichen (gemeinsames Abendmahl, gemeinsame Erfüllung des Sonntagsgebotes etc.).

Die eingangs getroffene Feststellung, daß es sich beim Ehe recht wohl um die am meisten in Diskussion stehende Materie des Kirchenrechts handelt, ist damit wohl bestätigt. Mit diesen kurzen Ausführungen sollte aber auch das umschrieben werden, was im folgenden vermittelt werden soll.

## **A. Grundsätze des Ehegesetzes**

Das Ehegesetz des neuen Codex Iuris Canonici basiert auf den Vorstellungen des 2. Vatikanischen Konzils. Die Ehelehre des 2. Vatikanischen Konzils ist zwar primär pastoral ausgerichtet, sie enthält aber eine Reihe juristischer Implikationen für die Ehe. Die Ehe wird als eine personalpartnerschaftliche Lebens- und Liebesgemeinschaft verstanden, die alle Lebensbereiche umfaßt. Sie ist auf das Wohl der Gatten sowie auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet.

### **1. Definition der Ehe in c. 1055 § 1**

Der Codex beinhaltet nunmehr in seinem Einleitungscanon zum Ehegesetz eine Definition der Ehe:

C. 1055 § 1: Der eheliche Bund, durch den Mann und Frau miteinander eine Gemeinschaft für das ganze Leben eingehen und der seiner Natur nach auf das Wohl der Ehegatten sowie auf Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft gerichtet ist, wurde von Christus, dem Herrn, unter Getauften zur Würde eines Sakramentes erhoben.

§ 2: Deshalb kann zwischen Getauften ein ehelicher Vertrag nicht bestehen, ohne daß er auch ein Sakrament ist.

Für die Ehegemeinschaft gilt also, daß die Ehe ein Bund (foedus) ist, durch den die Partner ihre Lebensgemeinschaft begründen. Die Ehe ist eine Verbindung zweier Personen unterschiedlichen Geschlechts. Gleichgeschlechtliche Verbindungen sind also keine Ehen, auch wenn sie auf Dauer geschlossen werden. Die Ehe wird für die Dauer eines ganzen Lebens eingegangen. Sie ist zu Lebzeiten beider Partner unauflösbar. Die Ehe ist auf das Wohl der Ehegatten in einer personalen Gemeinschaft ausgerichtet. Erst an zweiter Stelle wird die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft genannt. Damit sind auch Ehen, denen Kinder versagt bleiben, gültige Ehen, sofern nicht von vornherein durch einen positiven Willensakt Nachkommenschaft ausgeschlossen wurde. Die Ehe ist Sakrament, das von Christus eingesetzt wurde. Wesentlich für den Codex Iuris Canonici ist wie im CIC von 1917 die Verbindung von Sakrament und Vertrag. Die Spendung des Sakramentes besteht im Vertragsabschluß, in der gemeinsamen Willensübereinstimmung. Dabei zeigt sich, daß die Ehe im neuen CIC zwar als Bund (foedus) definiert wird, daß man aber juristisch ohne den Vertragsgedanken wohl nicht auskommt.

## **II. Die Prinzipien des kanonischen Ehegesetzes**

1. Die Ehe ist ein Bund, durch den die Partner ihre Lebensgemeinschaft begründen. Durch die biblische Sprechweise vom Bund soll einerseits der personale Charakter der Ehe, andererseits deren komplexe Wirklichkeit mit ihren verschiedenen Dimensionen angedeutet werden.

2. Die Ehe ist ein Vertrag. Der Vertrag besteht in der Konsens-Abgabe. Für die Konsens-Abgabe bestehen Form- und liturgische Vorschriften. Diese juristische Sicht der Ehe erfaßt allerdings nur einen Teilaspekt des Eheabschlusses. Die Ehe ist ein zweiseitiger Vertrag, der durch die Willensentscheidung zweier Personen zustande kommt. Dieser Vertrag ist typengebunden, d.h. daß es keine Freiheit über dessen innere Ausgestaltung gibt. Die Wesenselemente des Vertrages sind vorgegeben. Der Vertrag ist auch unteilbar. Das heißt, für beide Partner gelten dieselben rechtlichen Voraussetzungen, und sie haben dieselben Konse-

quenzen zu tragen. Die Ehe kann für den einen Partner nur sein, was sie auch für den anderen ist.

3. Die Ehe unter Getauften ist ein Sakrament. Die Sakramentalität der Ehe wurde vom Tridentinum gegenüber den Reformatoren betont. Auch das 2. Vatikanische Konzil hat sie hervorgehoben: "Die christlichen Gatten endlich bezeichnen das Geheimnis der Einheit und fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil (vgl. Eph 5, 32). Sie fördern sich kraft des Sakramentes der Ehe gegenseitig zur Heiligung durch das eheliche Leben sowie in der Annahme und Erziehung der Kinder und haben so in ihrem Lebensstand und in ihrer Ordnung ihre eigene Gabe im Gottesvolk (vgl. 1 Kor 7,7). Aus diesem Ehebund nämlich geht die Familie hervor, in der die neuen Bürger der menschlichen Gesellschaft geboren werden, die durch die Gnade des HI. Geistes in der Taufe zu Söhnen Gottes gemacht werden, um dem Volke Gottes im Fluß der Zeiten Dauer zu verleihen. In solch einer Art Hauskirche sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein und die einem jeden eigene Berufung fördern, die geistliche aber mit besonderer Sorgfalt" (LG Art. 11).

Wenn heute auch die Sakramentalität der Ehe unbestritten ist, so treten doch hinsichtlich einzelner Detailaussagen des Codex Iuris Canonici Fragen auf. So betont der Codex Iuris Canonici den sakramentalen Charakter jeder Ehe zwischen Getauften, also auch der Ehen, die nichtkatholische Christen untereinander schließen. Von besonderem Gewicht ist aber die Aussage des c. 1055 § 2, der die Verbindung von Sakrament und Vertrag betont. Die Konsequenzen dieser Auffassung, die in dieser Form sicher nur historisch erklärbar ist, werden bei Heimerl/Pree so zusammengefaßt: Bei Ungültigkeit des Vertrages kommt auch das Sakrament nicht zustande und umgekehrt. Zwischen Getauften ist der Vertrag immer Sakrament, selbst wenn beide sich darüber in Unkenntnis oder Irrtum befinden, solange sie nur das Sakrament nicht willentlich ausschließen (c. 1099). Bei halbchristlichen Ehen ist die Sakramentalität der ganzen Ehe ausgeschlossen, weil der Ungetaufte unfähig ist, ein Sakrament zu empfangen und der Ehevertrag unteilbar ist. Nicht-katholische Christen können nicht einen Ehevertrag schließen, der nicht zugleich Sakrament ist. Nur wenn deutlich zum Ausdruck kommt, daß das Sakrament nicht gewollt ist, ist die Ehe ungültig. Hier stellt sich die Frage, ob dadurch nicht die naturrechtliche Eheschließungsfreiheit (cc. 219, 1058) verletzt wird. Für die Ehen glaubensloser Christen stellt sich das Problem, daß Sakramente den Glauben voraussetzen, der in diesem Fall wohl fehlt. Die bisher angebotene Lösung, von einem gültigen, aber nicht fruchtbaren Sakrament zu sprechen, befriedigt wohl nicht ganz. Daher wurde von verschiedenen Seiten die Frage der Trennung von Sakrament und Vertrag wieder zur Diskussion gestellt.

Strittig ist, worin Materie und Form des Ehesakramentes bestehen. Auch hinsichtlich der Frage, wer Spender des Ehesakramentes ist, gibt es heute verschiedene Auffassungen. Man wird wohl daran festhalten müssen, daß Spender des Ehesakramentes die Ehepartner selbst sind.

4. Die Unauflöslichkeit der Ehe. Die Unauflöslichkeit der Ehe wird im Codex als Wesenseigenschaft formuliert. Auf ihre Ausformungen im Eherecht wird noch ausführlich einzugehen sein.

5. Das Konsensprinzip. Der Konsens ist die Wirkursache der Ehe. Er ist durch keine menschliche Gewalt ersetzbar (c. 1057 § 1). Der Ehekonsens ist der Willensakt, durch den Mann und Frau sich selbst in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen, um dadurch die Ehe zu begründen.

Die Lehre von der Ehe als Konsensualvertrag wurde im Kirchenrecht im hohen Mittelalter ausgebildet. Am Anfang der heutigen Lösung steht eigentlich ein Streit zwischen den Kanonikenschulen in Bologna und Paris. Dabei ging es um die Frage, ob die Ehe ein Konsensual- oder ein Realvertrag sei, oder mit anderen Worten: "Wann beginnt die Ehe?" Dieser Schulenstreit basierte auch auf einer unterschiedlichen Auffassung im römischen bzw. germanischen Rechtsbereich. Die Konsensstheorie entstammt dem römischen Recht (Ulpian: *nuptias non concubitus, sed consensus facit*. Dig 50, 17, 30). Nach germanischem Recht aber waren zum Abschluß einer Ehe Brautübergabe und geschlechtlicher Vollzug (*copula carnalis*) notwendig. Theologisch standen das Wort vom Ein-Fleisch-Werden" des Alten Testaments und die Ehe Mariens zur Diskussion. Die Pariser Schule (Petrus Lombardus) vertrat eher den römisch-rechtlichen, die Bologneser Schule (Gratian) den germanischrechtlichen Standpunkt. Die bis heute haltende Lösung kam durch den Juristen-Papst Alexander III. (1159-1181) zustande: Die Ehe kommt durch den Konsens gültig zustande, der Vollzug macht sie unauflöslich.

Das Konsensprinzip war für den damaligen Bereich des germanischen Rechts sicher revolutionär. Dadurch wurde die Ehe aus ihrer allzu engen Verbindung mit der Sippe - zumindest theoretisch - gelöst. Die Knüpfung der Unauflöslichkeit an den Vollzug könnte dann als Konzession an das germanische Rechtsdenken gedeutet werden. Im Unterschied zum römischen Recht, nach dem die Ehe vom Konsens dauernd getragen sein muß, daher auch einvernehmlich auflösbar ist, ist der Konsens im Kirchenrecht allerdings ein punktueller, auf den Zeitpunkt des Eheabschlusses bezogener. Der neue Codex hebt das Konsensprinzip nun besonders hervor, indem er es bereits im dritten Canon der Grundnormen des Ehegesetzes erwähnt.

6. Die Formpflicht. Die Einführung des Konsensprinzips und wohl auch das langsame Zurückdrängen germanischer Rechtsbräuche beim Eheabschluß führten dazu, daß es im Einzelfall oft schwierig war festzustellen, ob eine Ehe bestand oder nicht. Es bestanden ja weiters keine Formvorschriften für den Konsens. Auch deshalb hat das Tridentinum erstmals Formvorschriften für die Ehe erlassen (*forma tridentina*). Seit dem CIC 1917 hängt die Gültigkeit der Ehe formpflichtiger Personen davon ab, daß die Ehe vor dem zuständigen Pfarrer, zwei Zeugen und unter Anwesenheit der beiden Brautleute bzw. deren Vertreter abgeschlossen wird.

7. *Favor matrimonii*. "Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst; deshalb ist im Zweifelsfall an der Gültigkeit der Ehe solange festzuhalten, bis das Gegenteil bewiesen wird" (c. 1060).

Die Ehe steht als Institution unter dem besonderen Schutz des Rechtes. Der *favor iuris* ist eine Rechtsvergünstigung, durch welche die Rechtsordnung bestimmte Rechtsverhältnisse aus öffentlichen sozialem Interesse schützt. Die rechtliche Gestalt des *favor matrimonii* ist als einfache Rechtsvermutung konstruiert. Der *favor matrimonii* streitet für jede formgerecht geschlossene Ehe, nicht jedoch für eine Nicht-Ehe. Die formgerecht geschlossene Ehe ist solange als gültig zu betrachten, bis die Nichtigkeit in einem rechtmäßigen Verfahren erwiesen wird. Gelangt der Richter aufgrund des Beweismaterials zu der moralischen Gewißheit der Ungültigkeit der Ehe, darf und muß er die Ehe für nichtig erklären. Moralische Gewißheit bedeutet die auf vernünftige Gründe gestützte Überzeugung von der Nichtigkeit der Ehe. Sollte ein vernünftiger Grund gegen die Nichtigkeit sprechen, liegt keine moralische Gewißheit mehr vor.

## **B. Die Ehe als Sakrament**

(...) In der Kanonistik findet heute wieder eine Diskussion um die Sakramentalität der Ehe statt. So ist die Frage gestellt, was Ehe als Sakrament überhaupt heißt; im Laufe der Geschichte und heute. Ist für Augustinus die Ehe sacramentum, weil sie unauflöslich ist, so ging es bei Gratian darum, die Ehe zu stabilisieren, ein Problem, vor dem wir ja heute auch wieder stehen. Werckmeister vertritt die Auffassung, daß für Gratian die Sakramentalität der Ehe im Vollzug zu sehen ist. Damit konnte damals die Stabilität der Ehe garantiert werden. Hinsichtlich heutiger Sakramententheologie kann hier nur auf die theologische Literatur verwiesen werden, die neueren Ansätze sind gut bei Pesch, Vorgrimler und Baumann zusammengefaßt. Vier, das Kirchenrecht besonders berührende Fragen, sollen hier aber hervorgehoben werden:

- I. Die Identität von Vertrag und Sakrament (c. 1055 § 2).
- II. Die damit zusammenhängende Frage der Ehen glaubensloser Christen.
- III. Die Frage nach dem Verhältnis von Eheliturgie und Eherecht, insbesondere die "Spendung" des Ehesakramentes.
- IV. Die vierte, hier noch zu nennende Frage nach der Zulassung wiederverheirateter Geschiedenen zu den Sakramenten wird weiter unten behandelt.

## **I. Die Identität von Vertrag und Sakrament (c. 1055 § 2)**

### **1. Zur Geschichte des Lehrsatzes**

Die Frage nach der Identität bzw. Trennung von Vertrag und Sakrament hat sich, seit die Ehe zu den Sakramenten gezählt wurde, mehrfach gestellt. Die Geschichte dieses Lehrsatzes kann hier nur schwerpunktmäßig charakterisiert werden ist aber zum Verständnis der Problematik wichtig. Am Anfang stand die Frage nach dem Beginn der Ehe. Sie wurde von der Kirche im Sinne des aus dem römischen Recht - wenn auch modifiziert - übernommenen Konsensprinzips geklärt: *Consensus facit nuptias*. Sehr bald aber wird auch das Prinzip der Einheit zwischen Vertrag und Sakrament mehr oder weniger ausdrücklich zum allgemeinen Lehrerbe. Der Satz betont zunächst nur die Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament in dem Sinn, daß das Sakrament ohne Vertrag nicht bestehen kann. Das läßt für sich die Möglichkeit offen, daß es zwischen Getauften einen gültigen Ehevertrag geben kann, ohne daß dieser gleichzeitig Sakrament ist. In Diskussion war in den folgenden Jahrhunderten nur dieser zweite Aspekt.

In die Trennung von Vertrag und Sakrament führte die Frage nach dem Spender des Ehesakramentes. Nach Melchior Cano - als bedeutendstem Vertreter dieser Richtung - ist Spender des Ehesakramentes der Priester. Die Getauften können einen gültigen Ehevertrag abschließen, der wegen Nichteinhaltung der Form nicht-sakramentalen Charakter hat.

Für die Eheheologie und für die Aussagen des Lehramtes wesentlich wurde Robert Bellarmin (1542-1621). Bei ihm tritt die Vorstellung in den Vordergrund, daß Jesus Christus die Ehe zum Sakrament erhoben hat. Dieser Gedanke war schon in der späten Scholastik aufgetaucht, aber nicht in die Aussagen des Tridentinums aufgenommen worden.

Standen für die Scholastik seit dem 12. Jahrhundert vor allem die Fragen nach der Natur des Ehevertrages und nach der Sakramentalität der Ehe im Vordergrund, so werden ab dem 16. Jahrhundert immer mehr auch die notwendigen subjektiven Voraussetzungen zur Verwirklichung des Sakramentes diskutiert. Für sie soll der spanische Spätscholastiker Gabriel Vasquez (1549-1604) genannt werden. In seinem "Tractus de sacramento matrimonii nichoatus" stellt er die Ehe als eine im Naturrecht verankerte Institution dar. Daraus ergibt sich, daß jeder Mensch ein Grundrecht zur Ehe besitzt. Christus hat den "ex se" naturrechtlichen

Vertrag zum Zeichen der Gnade umgewandelt. Zur Verwirklichung des Sakramentes verlangte Vasquez die Intention, wenigstens das zu tun, was die Kirche tut. Die Lehre Vasquez wurde von Fernandus Rebellus (1548-1608) aufgegriffen und fortgeführt. Auch die ohne notwendige Intention für die Verwirklichung des Sakramentes abgeschlossenen Ehen sind gültige Eheverträge.

Die Trennung, von Sakrament und Vertrag bringen die gallikanischen Hoftheologen. Für sie hängt es vom Willen der Nupturienten ab, ob sie eine Naturehe oder eine sakramentale Ehe eingehen wollen.

## **2. Das Lehramt**

Davon ausgehend, daß die Aussagen des Konzils von Trient bekannt sind, ist hier vor allem auf die Aussagen der Päpste des 19. und 20. Jahrhunderts einzugehen. Durch die Einführung der Zivilehe - insbesondere der obligatorischen Zivilehe - war eine neue Situation entstanden. Der Kirche drohte die Jurisdiktion über die Ehe zu entgleiten. Nun tritt auch wieder die Frage der Identität von Vertrag und Sakrament in den Vordergrund. So betont Pius IX. in einem Brief an Vittorio Emanuele 1852, daß Ehevertrag und Ehesakrament so wesentliche Elemente der christlichen Ehe seien, daß der bloße Ehevertrag zwischen Christen als Konkubinat gelten müsse. Im Syllabus (DS 2973) werden als irrig folgende Thesen hingestellt: daß die Zivilehe wahre Ehe unter Christen sein könne, daß der Ehevertrag unter Christen nicht immer Sakrament sei, daß der Vertrag nichtig sei, wenn die Partner das Sakrament ausschließen. Corecco betont, daß die theologisch-dogmatische Kommission des I. Vaticanums sich entschlossen hatte, die Lehre von der absoluten Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament nicht zum Glaubensdogma erklären zu lassen, weil der Grundsatz einer Trennbarkeit per accidens eine starke theologische Tradition aufweisen konnte, sodann, weil man eingesehen hatte, daß die gallikanischen und laizistischen Irrtümer genügend getroffen werden konnten ohne die Lehre von der absoluten Untrennbarkeit zum Dogma erheben zu müssen.

## **3. Das Kirchenrecht seit dem CIC 1917**

Der Codex Iuris Canonici von 1917 steht in der Tradition der Identität von Sakrament und Vertrag. C. 1012 § 1 erklärt, daß Christus, der Herr, selbst den Ehevertrag zwischen Getauften zur Würde des Sakramentes erhoben hat. Wir haben gesehen, daß die Lehre von der Erhebung der Ehe zum Sakrament mit Bellarmin ihre Ausformung findet. § 2 betont, daß daher zwischen Getauften kein gültiger Ehevertrag bestehen kann, der nicht eo ipso Sakrament ist. Das Sakrament wird existent durch den in der rechtmäßigen Form ausgetauschten Konsens, also durch den Vertragsabschluß. Deshalb ist der gültige Ehevertrag zugleich das sakramentale Zeichen".

Daraus ergeben sich verschiedene Konsequenzen: Da die Brautleute den Ehevertrag schließen, können nur sie die Spender des Sakramentes sein. Wollen zwei Getaufte eine gültige Ehe eingehen und befinden sie sich in Unkenntnis oder Irrtum über deren Sakramentalität, so ist die Ehe trotzdem sakramental, da mit dem Willen zum gültigen Eheabschluß implicite die Absicht zum Empfang des Sakramentes präsumiert wird. Ein einfacher Irrtum ist nicht rechtserheblich. Nur bei Setzung eines positiven Willensaktes gegen die Sakramentalität kommt eine gültige Ehe nicht zustande und damit wegen der sachlichen Identität auch kein gültiger Vertrag.

Der Segen des Priesters gehört nicht zum Wesen des Ehesakramentes, wenn auch die Mitwirkung eines traungsberechtigten Geistlichen seit dem Konzil von Trient für die Ehen von

Katholiken vorgeschrieben ist. U. Mosiek meint, daß dadurch zum Ausdruck gebracht werden soll, daß die Ehwillenserklärung der Kontrahenten durch die hoheitliche Bestätigung der Kirche ihre Anerkennung erfährt. Daß diese Mitwirkung aber nicht zum Wesen des Sakramentes gehöre, zeigten schon die Noteheschließung und die Eheschließung unter Christen, die nicht zur katholischen Kirche gehören. In beiden Fällen genügt es, wenn der Austausch des Ehekonsenses in einer rechtlich greifbaren Form vorgenommen wurde.

Aus der sachlichen Identität von Vertrag und Sakrament ergibt sich weiterhin, daß eine naturrechtlich gültige Ehe unter Nichtgetauften mit der Taufe beider Kontrahenten ipse facto eine sakramentale Ehe wird.

Die ausdrückliche oder stillschweigende Konsenserneuerung ist nicht erforderlich. Auch diese Aussage ist keinesfalls immer die allein gültige gewesen.

Ist einer der Brautleute nicht getauft, so kommt keine sakramentale Ehe zustande. Dies legt bereits der Text des c. 1012 § 2 CIC 1917 nahe. Die hier gebrauchte Wendung *inter baptizatos* setzt voraus, daß beide Teile getauft sein müssen. Andernfalls wäre die Formulierung des c. 1015 § 1 CIC 1917 *matrimonium baptizatorum* am Platze, die im Hinblick auf die religionsverschiedenen Ehen gebraucht wird. Als weitere Argumente für diese Auffassung werden angeführt: die Unteilbarkeit des Ehevertrages; der Nichtgetaufte ist absolut unfähig, das Ehesakrament zu empfangen, also wird es auch für den Getauften nicht existent; schließlich die Kuriale Praxis. Nach dieser werden Ehen, die zwischen einem Getauften und einem Ungetauften geschlossen und vollzogen waren, durch päpstliche Dispens dem Bande nach aufgrund des *Privilegium fidei* gelöst. Dies ist bei einer sakramentalen, vollzogenen Ehe nicht möglich.

Auch hier gibt es aber noch andere Auffassungen. Einige Autoren sind der Meinung, daß die Ehe zwischen einem Getauften und einem Ungetauften für den Getauften immer Sakrament sei, andere lassen es für den getauften Teil nur dann zustande kommen, wenn diese Ehe mit kirchlicher Dispens vom Ehehindernis der Religionsverschiedenheit geschlossen wurde, so z.B. F. M. Cappello. Die Mehrzahl der Kanonisten aber vertritt die früher dargelegte Lehre, die nach Mosiek wegen ihrer Begründung zweifellos den Vorzug verdient.

Diese Ausführungen zeigen, daß sich die Kanonistik hier auf unsicherem Grund bewegt. Es ist auch klar, daß die Frage nicht allein vom Kirchenrecht beantwortet werden kann. Eine am *Codex Iuris Canonici* orientierte Ehelehre tut sich zudem deshalb besonders schwer, weil der Codex anscheinend die Lehraussagen der Päpste der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts kodifiziert hat. Der Codex wurde seinerseits auch für die Dogmatik maßgeblich. Das gilt ganz besonders für die Neuscholastik. Es gibt Autoren, die meinen, daß das ganze kirchliche Ehe-recht mit dem Satz von der Identität von Vertrag und Sakrament stehe und falle.

Daß dem nicht so ist, hat wohl P. Huizing mit seinem Alternativentwurf bewiesen. Eine Variierung des Satzes müßte allerdings eine Reihe von weiteren Rechtsänderungen nach sich ziehen. Dazu konnte sich der Gesetzgeber des neuen *Codex Iuris Canonici* nicht entschließen. So hat er die Frage zwar ausgiebig diskutiert, zwei mögliche Änderungen aber dann doch nicht aufgenommen: Es wurde nämlich vorgeschlagen, in c. 1012 § 2 statt von *matrimonialis contractus inter baptizatos* von *matrimonialis contractus inter baptizatos catholicos* zu sprechen. Damit hätte man die Frage nach der Sakramentalität nichtkatholischer christlicher Ehen ausgeklammert. Der andere Vorschlag, den Zusatz *nisi constet obicem positum esse ratione defectus fidei vel saltem intentionis* anzubringen, wurde wohl - immer noch - wegen der schwierigen Judizierbarkeit ausgeschlossen.

Hier befinden wir uns aber auch in einer eminent theologischen Frage, nämlich der nach dem Wesen eines Sakramentes. Es ist offensichtlich, daß der neue *Codex Iuris Canonici* von ei-

nem statischen, punktuell den Eheabschluß betreffenden Sakramentenbegriff ausgeht. Sakrament scheint eben nicht die Gemeinschaft des ganzen Lebens bzw. das Eheband zu sein, sondern der Ehevertrag, d.h. der Austausch des gegenseitigen Jawortes, mit dem Mann und Frau sich in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen, um eine Ehe zu gründen (c. 1057 § 2).

## **II. Der glaubenslose Christ und das Sakrament der Ehe**

1. J. Manzares hat zwei verschiedene Richtungen innerhalb der Theologie und Kanonistik im Hinblick auf die Frage der Identität von Vertrag und Sakrament festgestellt. Eine Richtung hält die Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament für eine Gegebenheit göttlichen Rechts. Jeder Ehevertrag unter Getauften ist daher nichtig, wenn die Sakramentalität ausgeschlossen wird. Die Gründe, die dafür genannt werden, sind: Die Erhebung des natürlichen Vertrages zum Sakrament; die Lehre über die Wirkung der Sakramente "ex opere operato"; weil die Naturehe zum Sakrament erhoben wurde, sind der Wille, eine Ehe einzugehen, und der Wille, ein Sakrament abzuschließen, identisch; weil die Frage durch das kirchliche Lehramt schon im 19. Jahrhundert geklärt wurde. Sich daraus ergebende pastorale Schwierigkeiten könnten dadurch gelöst werden, daß Getaufte, die vom Glauben praktisch abgefallen sind, von der kanonischen Eheschließungsform befreit werden. Ist diese Ehe aber trotzdem - wie vielfach vertreten wird - wirklich Sakrament? Der Codex Iuris Canonici befreit nun alle jene von der Formpflicht, die sich durch actus formalis (dazu zählt in der Regel auch der Kirchenaustritt) von der Kirche getrennt haben.

Die andere Richtung geht von der Trennbarkeit von Sakrament und Vertrag aus oder zieht deren Identität zumindest in Zweifel. Ihre Antwort auf die Frage, ob die "getauften Ungläubigen" eine Ehe eingehen können, die nicht gleichzeitig Sakrament ist, ist aus verschiedenen Gründen positiv: Weil die nötige Intention nicht vorhanden ist; weil die Sakramente Lebensvollzüge der Kirche sind, die aber jemand, der mit der Kirche nicht übereinstimmt, nicht vollziehen kann; wegen des Grundrechts auf freie Eheschließung bzw. der Religionsfreiheit; wegen der Autonomie der Welt; wegen der Zuständigkeit des Staates, die nicht nur die bürgerlichen Wirkungen betrifft, weil die Zivilehen von Getauften kirchenrechtlich geheilt werden können, was nur dann möglich ist, wenn ein ausreichender natürlicher Konsens vorliegt.

2. Daß der Codex Iuris Canonici doch im wesentlichen in der Tradition verblieben ist, hängt wohl damit zusammen, daß er auf den Lehraussagen basiert. So hat Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Familiaris consortio“ betont, daß eine Alternative zwischen einer sakramentalen und einer nicht-sakramentalen Ehe zwischen Getauften in der Heilsordnung des neuen Bundes nicht möglich ist. Für die Codexreform hat wohl auch die Internationale Theologische Kommission (IThK) mit ihrer Studie von 1977 den Weg gewiesen. Dort ist u.a. zu lesen: "Es kann aber auch bei manchen Christen der Fall sein, daß ihr Gewissen durch Unwissenheit oder unüberwindlichen Irrtum so deformiert ist, daß sie glauben, eine wahre Ehe unter Ausschluß des Sakramentes eingehen zu können. In dieser Situation sind sie wegen Ablehnung des Glaubens und Mangels der Intention zu tun, was die Kirche tut, unfähig, das Ehesakrament zu empfangen, aber andererseits haben sie das natürliche Recht, eine Ehe einzugehen. Unter diesen Umständen können sie die Absicht haben, sich gegenseitig durch einen unwiderruflichen Konsens als Ehegatten anzunehmen und zu schenken. Dadurch entsteht zwischen ihnen eine psychologische Verbindung, die sich in ihrer inneren Struktur von einer rein vorübergehenden unterscheidet. Aber die Kirche kann diese Verbindung nicht als einen nicht-sakramentalen Eheband anerkennen. Für die Kirche gibt es zwischen Getauften keine

Naturehe getrennt vom Sakrament, sondern nur eine Naturehe, die zur Würde eines Sakramentes erhoben ist!“

3. L. Örsy meint im Hinblick auf c. 1055 § 2, daß die Antworten, die in der Vergangenheit gegeben wurden, nicht diejenigen sein können, die unsere gegenwärtigen Probleme lösen sollen. Wenn der Kanon wörtlich genommen würde, dann stellt er die Kirche vor ein absurdes Dilemma. Wenn der Vertrag und das Sakrament nicht getrennt werden können, dann muß die Kirche einem getauften, aber bekennenden Ungläubigen, der heiraten will, entweder das Sakrament auferlegen oder ihm sagen, daß er nicht heiraten kann, ohne das Sakrament zu empfangen. Es muß also eine andere Lösung geben.

L. Örsy will wieder stärker das Recht auf Eheschließung betonen. Solche Personen haben ihr Recht auf Eheschließung nicht verloren. Wenn sie dieses nun ausnützen wollen, müssen sie eben heiraten, so wie sie können, und das ist nicht sakramental. Natürlich kann die Kirche solche Ehen nicht als sakramental anerkennen, aber es gibt eigentlich keinen theologischen Grund, eine solche Ehe nicht als das anzuerkennen, was sie ist, nämlich als nicht-sakramentale Ehe. Die einst gegebene Antwort auf einen theologischen Disput bzw. in Abwehr gegen die Säkularisierung christlicher Ehen ist weder angebracht noch geeignet, ein gegenwärtiges pastorales Problem zu lösen. Auch getaufte Ungläubige haben ein Recht auf Ehe, und die Kirche hat kein Recht, ihnen das Sakrament vorzuschreiben, vor allem wenn sie nie zum Glauben in der Kirche und an die Sakramente kommen. Weil sie Menschen sind, die ausgezeichnet sind durch Intelligenz und Freiheit, können sie auch einen Ehevertrag abschließen. Und wenn sie das tun, kann die Kirche dieses Faktum nur anerkennen. In keinem Fall ist so ein Vergehen gegen die Lehre unseres Glaubens gerichtet.

Die korrekte Methode, das Problem getaufter Ungläubiger zu lösen, ist nicht, das abstrakte Prinzip der Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament anzuwenden, sondern ihr fundamentales Recht auf Ehe, und es ist Pflicht der Kirche, ihr Gewissen anzuerkennen. Das ist nichts anderes als die Anwendung der Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils in seiner Deklaration der Religionsfreiheit: in all seinem Tun und Handeln ist der Mensch gebunden, seinem Gewissen zu folgen ... ", und "daraus folgt, daß er nicht gezwungen werden kann, Akte gegen sein Gewissen zu setzen" (DH 3). Sobald aber dieser richtige Ausgangspunkt gefunden ist, ist es auch leicht, zur richtigen Lösung zu kommen:

- a) Wenn gläubige Getaufte eine Ehe in Christus abschließen, dann empfangen sie das Sakrament. Das heißt, ihr Bund kann nichts anderes sein als Sakrament. In diesem Fall ist die Aussage des Kanons richtig, der Vertrag kann vom Sakrament nicht getrennt werden.
- b) Wenn ungläubige Getaufte heiraten, können sie wegen des Mangels an Glauben das Sakrament nicht empfangen. Aber wie jeder Mensch haben sie die Fähigkeit zu heiraten. In ihrem Fall liegt ein Vertrag vor, aber kein Sakrament.

4. Solange es hinsichtlich der Ehen von Getauften, die nie einen Akt des Glaubens aufgrund ihrer Taufe gesetzt haben oder die allen Glauben an die christlichen Mysterien verloren haben, keinen theologischen Konsens gibt, und solange dergleichen Vorstellungen sich kanonistisch nicht auswirken, und dazu bedürfte es ja auch entsprechender Rechtsänderungen, möchte ich eine These aufstellen und einen Vorschlag unterbreiten, der sich auch im Rahmen der kanonistischen Tradition bewegt. Meine These, verbunden mit dem Vorschlag lautet:

- a) Wenn der CIC 1983 auch auf den ersten Blick hin in unserer Frage die Vorstellungen des CIC 1917 kopiert hat, so sind im Detail doch einige neue Regelungen festzustellen, die eine teilweise andere rechtliche Behandlung unserer Frage zulassen.

- b) Der Schwerpunkt der Argumentation liegt zwar auf der objektiven Ordnung, nämlich auf der Tatsache, daß Christus die menschliche Realität Ehe zum wirksamen Zeichen der Gnade erhoben hat, die subjektive Seite wird aber an mehreren Stellen berücksichtigt. So steht im neuen CIC vor allem dessen pastoraler Charakter im Vordergrund, was an mehreren Stellen zum Ausdruck kommt. Das neue Kirchenrecht steht nicht mehr primär im Dienste der Lehre und des Amtes, es steht auch und gerade im Dienste der einzelnen Christgläubigen, deren Rechte es schützen soll. Kirchenrecht hat ja die Kirche als Gemeinschaft bei der Erreichung ihrer Ziele zu unterstützen. Es hat gute, befolgbare Gebote und Verbote zu beinhalten, im Konfliktfall geeignete Prozesse zu ermöglichen, Stabilität zu garantieren. Es hat aber auch - und dazu finden wir im neuen kirchlichen Gesetzbuch wesentliche Ansätze - die subjektiven Rechte, die ihre Wurzeln in der Freiheit und Gleichheit der Menschen haben, zu schützen und damit zum Heil des einzelnen beizutragen. In seiner diakonischen, pastoralen Funktion soll es dem Gläubigen ermöglichen und helfen, in der Gemeinschaft des Volkes Gottes seinen Weg zum Heil in eigener Verantwortung und in freier Entscheidung zu gehen. Das hat nun nicht nur für die Rechtsprechung Bedeutung, sondern gilt auch für einzelne Rechtsakte, die eine Mitwirkung der Kirche verlangen, z.B. die Eheschließung.
- c) Der Gesetzgeber hat es schließlich doch vermieden, die Zivilehe (zwischen Katholiken) als wegen Formmangels ungültige Ehe zu definieren. Die Zivilehe kann aber nicht mehr als Konkubinat bezeichnet werden. Sie ist - nach den Vorstellungen der IThK - zumindest eine "psychologische Verbindung, die sich in ihrer inneren Struktur von einer rein vorübergehenden unterscheidet". Rechtlich wird man aber noch mehr sagen können: Diese Verbindung ist kein rechtliches Nichts. Der Gedanke der naturrechtlichen Eheschließungsfreiheit hat sich nämlich im CIC an mindestens zwei Stellen gehalten bzw. manifestiert: C. 1058 betont, daß alle eine Ehe schließen können, die rechtlich nicht daran gehindert werden. Nach c. 1161 ff. kann eine Zivilehe zwischen Katholiken in der Wurzel geheilt werden (*sanatio in radice*), weil angenommen werden kann, daß die Partner im Normalfall den erforderlichen Ehekonsens besitzen.
- d) Wer nicht an die *forma tridentina* gebunden ist, kann auch eine Zivilehe eingehen, die dann kirchenrechtlich gültig ist (c. 1117). Die religions- und die bekenntnisverschiedenen Ehen können mit Dispens auch zivil abgeschlossen werden (c. 1127 § 2).
- e) Man kann heute nicht einfach zur vortridentinischen Praxis zurückkehren. Die Kanonistik wird das in c. 1058 betonte Recht der Eheschließungsfreiheit, das noch dazu im in den Grundrechtskatalog aufgenommenen Recht auf freie Standeswahl (c. 219) seine Dekkung hat, in ihre Überlegungen mit einbeziehen müssen.
- f) Wer sich durch *actus formalis* (dazu zählen der Übertritt oder Fälle des Austritts) von der katholischen Kirche getrennt hat, ist selbst nicht mehr an die *forma tridentina* gebunden (c. 1117). So können Ausgetretene untereinander eine standesamtliche Ehe formgültig eingehen. Diese Regelung ist im Sinne der gleich darzustellenden Position der liturgischen Feier des Ehesakramentes durchaus sinnvoll.
- g) Zur gültigen Spendung und zum Empfang des Ehesakramentes ist die Minimalintention erforderlich, das zu tun, was die Kirche tut. Nicht in *plena communio* Stehende und mit bestimmten Strafen Belegte können nicht immer die Sakramente empfangen. Die IThK hat eingeräumt, daß den Getauften, die ihren Glauben verleugnen oder die nicht beabsichtigen, das zu tun, was die Kirche tut, das Naturrecht, eine Ehe zu schließen, nicht abzuspochen sei.

- h) Wenn so ein kirchlicher Eheabschluß nicht möglich ist, scheint - solange ein theologischer Konsens nicht vorhanden ist - sich die Möglichkeit anzubieten, durch Dispens von der kirchlichen Eheschließungsform eine gerechte Lösung im Einzelfall herbeizuführen. Vor allem wäre es dann nicht notwendig, solchen Personen eine kirchenrechtlich anerkannte Eheschließung zu verweigern. Diese Argumentation müßte doch auch einen Glaubenslosen überzeugen.

### **III. Die Frage nach dem Verhältnis von Eheliturgie und Eherecht, insbesondere der "Spendung" des Ehesakramentes**

1989 ist unter Federführung des Münsteraner Liturgiewissenschaftlers Klemens Richter in der Reihe *Quaestiones Disputatae* deren 120. Band mit dem Titel "Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding" erschienen. Zurecht bemerkt der Herausgeber, daß wohl kein anderes Sakrament durch derart viele rechtliche Regelungen bestimmt sei, wie die Ehe, und bei kaum einem anderen Sakrament derart viele theologische Fragen letztlich ungeklärt seien. Ein Blick in den *Codex Iuris Canonici* und in einen Teil der kanonistischen Literatur scheint zwar das Gegenteil zu beweisen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber rasch, daß sich das Kirchenrecht hier auf unsicherem Grund bewegt. Es ist auch klar, daß die Fragen nicht allein vom Kirchenrecht beantwortet werden können. So ist eben schon die Eheschließung mehr als ein rechtlich Ding. Eine nur kirchenrechtliche Sicht greift hier zu kurz. Die Notwendigkeit einer weiterführenden Diskussion auch in die Kanonistik, die sich an neuen Erkenntnissen der Liturgiewissenschaft, neuen Ansätzen der Dogmatik, Fragen der pastoralen Praxis, aber auch an historischen und ökumenischen Überlegungen zu orientieren hat, ist offensichtlich.

In dem genannten Band aus der Reihe *Quaestiones Disputatae* geht es um die Frage, welche Bedeutung vor allem der liturgischen Feier der Trauung für das Verständnis dieses Sakramentes zukommt. Die Neuordnung der Liturgie nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat den Glauben als notwendige Voraussetzung und die Segens- wie Weihegebete wieder als wesentliche Elemente der liturgischen Feier der Sakramente erkennen lassen. Beides aber ist kirchenrechtlich nach wie vor von sekundärer Bedeutung.

Drei Zitate und eine Frage sollen an der Spitze des ersten, hier zu behandelnden Themas stehen:

- "Bei einem liturgischen Tun, das zugleich Rechtsakt ist, wäre es für ein geistliches Recht verhängnisvoll, an dem achtlos vorbeigehen zu wollen, was der liturgische Ritus der Rechtsform voraus hat: Das tiefere Eindringen in den Sinn des geistlichen Geschehens." (Mörsdorf)

- "An die Adresse des Kirchenrechts gewandt, sollte gesagt werden, daß es gegen die gesamte ost- und westkirchliche Tradition ist zu meinen, die Liturgie sei ein bedeutungsloses, unerhebliches zeremonielles Rankenwerk. Sache des Kirchenrechts ist es, konsequent die feste und sichere Wahrheit zu berücksichtigen, daß die Sakramente -ohne Ausnahme - die vornehmste Liturgie der Kirche sind." (Vorgrimler)

- "Das liturgische Geschehen wird im Rechtsbereich viel zu wenig beachtet. Dabei hat sich die Lehre von der Sakramentalität der Ehe und darauf aufbauend die Kompetenz der Kirche über die christliche Ehe wahrscheinlich gerade aus dem liturgischen Geschehen entwickelt." (Puza)

#### **1. Die Frage nach dem Verhältnis von Ehe-Liturgie und Eherecht in der Geschichte**

An obige Zitate anschließend möchte ich die Frage stellen: Weshalb ist es im lateinischen Kirchenrecht so?

Am Anfang hatte sich die Kirche um die Eheschließungsform nicht gekümmert. Die Vermählung wurde nach römischem Recht durch gegenseitigen widerrufbaren Konsens oder nach den jeweiligen Landessitten im Familienkreis vollzogen. Sie wurde zunächst als weltliche Angelegenheit betrachtet. Bald entwickelte sich aber auch der Brauch, die Neuvermählten zu segnen. Er ist seit dem 4. Jahrhundert historisch faßbar. Die Segnung war jedoch nicht verpflichtend. "Noch Karl der Große hatte vergeblich angeordnet, die Priester sollten feststellen, ob und welche Ehehindernisse einer Eheschließung im Wege stünden: Die Priester konnten von Amts wegen gar nicht wissen, wer verheiratet war, weil niemand (außer den [niederer] Klerikern) verpflichtet war, seine Ehe im Rahmen der Brautmesse einsegnen zu lassen". Parallel dazu entwickelte sich eine Trauungsliturgie, die nach dem 10. Jahrhundert den Charakter einer alternativen Eheschließungszeremonie erhielt und in die Kirche verlegt wurde.

Im germanischen Recht bestimmten die Eltern den Ehepartner und handelten mit dessen Eltern alles wesentliche aus. Die Ehe war eine Art Eigentumswechsel. Der Brautvater übergab dem zukünftigen Ehemann die Braut. In die Rolle des Brautvaters schlüpfte der Priester. Damit übernahm die Kirche die Eheschließung in ihre Regie. Dabei waren drei Elemente von Bedeutung: die öffentliche Konsensabgabe in facie ecclesiae (vor der Kirchentür), das unter Zeugen gegebene Ja-Wort und die priesterliche Einsegnung.

Im 12. Jahrhundert - ungefähr zur selben Zeit, als die Ehe in einem offiziellen kirchlichen Dokument zu den Sakramenten gezählt wurde - entwickelte sich ein Trauungsformular, das weitgehend dem heute gebräuchlichen gleicht.

Hat sich so die Lehre von der Sakramentalität der Ehe wahrscheinlich auch gerade aus dem liturgischen Geschehen entwickelt, so ist zu fragen, warum die scholastische Theologie die Trauungsliturgie hinsichtlich des Beginns der Ehe nicht so hoch bewertete. Zwei Gründe sind hier zu nennen: 1. Die Abwertung der Ehe in den unterschiedlichen Ausprägungen des Katharertums. 2. Die klandestinen Ehen.

Nach Petrus Lombardus bewirkt allein der Ehewille der beiden getauften Brautleute das Zustandekommen der rechtmäßigen sakramentalen Ehe, der Segen des Priesters gehört nur zur Feierlichkeit. Er sagte zwar nicht, daß die Brautleute Spender des Sakramentes sind, das läßt sich aber aus seiner Position ableiten. Thomas von Aquin wendete das hylemorphistische Schema auf das Sakrament der Ehe an. Form sind die Worte der Brautleute, die ihren Konsens zum Ausdruck bringen, der Segen des Priesters ist nur ein Sakramentale. Materie ist der Ehewille der Brautleute. Und das Sakrament kommt durch deren sinnlich wahrnehmbaren Akt, d.h. die Konsensbekundung zustande. Auch für ihn gehört der Segen des Priesters nicht zum Wesen des Ehesakramentes.

Dem Konzil von Trient ging es ebenfalls um das Problem der klandestinen Ehen, um geeignete Wege, die damit verbundenen Mißstände abzuschaffen. Die abweichende Lehre und Praxis der Ostkirchen war den Konzilsteilnehmern bekannt. In der Ostkirche galt der kirchliche Ehesegen spätestens seit dem 8. Jahrhundert als Begründung der Ehe. Man wollte diese Auffassung nicht verurteilen. Die große Mehrheit der Konzilsteilnehmer berief sich auf eine Meinung, die sich bis auf Nikolaus I. (gestorben 867) zurückführen ließ: Die Ehe wird durch den Konsens begründet. Die Mehrheit der Konzilsteilnehmer war der Auffassung, die klandestinen Ehen seien auf Grund des Konsenses gültig. Die beiden Ehepartner seien gegenseitig Spender (ministri) dieses Sakramentes. Eine Minderheit war der Auffassung, daß der Priester Spender (minister) des Sakramentes der Ehe sei und daß Materie die Worte der Willenserklärung der beiden Brautleute, Form die Worte des Priesters seien. Das Konzil hatte es aber vermieden - wie übrigens auch die beiden Kirchenrechtskodifikationen - die Frage

nach dem Spender *expressis verbis* zu definieren. Wohl um der Rechtssicherheit willen begnügte sich das Tridentinum mit dem Konsens der Ehepartner. Der Segen des Priesters sei *de solemnitate* oder *ad solemnitatem sacramenti* oder auch *ad decorem sacramenti*. Wenn man so scholastisch das Wesen (*substantia, essentia*) eines Sakramentes bestimmte, betrachtete man das, was nicht mit letzter Sicherheit als wesensnotwendig erkannt werden konnte, dem Schema entsprechend als zufälliges, unwesentliches, änderbares (*accidentia*). Was im scholastischen Mönchtum noch mit einem inhaltlich gefüllten Begriff "decor" heißen konnte, das wurde im späteren kirchenrechtlichen Wortschatz abgewertet zur "Bedeutungslosigkeit jeglicher Solemnität" oder zur "Unerheblichkeit aller Förmlichkeiten".

In Trient liegen aber auch in der Einführung der Formpflicht die Anfänge einer Aufwertung der kirchlichen Trauung. Sie setzt sich heute fort im CIC 1983.

Erwähnen möchte ich noch, daß die Trennung von Sakrament und Vertrag im europäischen Staatskirchentum zu einer Verstärkung des rechtlichen Aspekts in der Kirche führte, der die Sakramentalität praktisch zur Gänze in sich aufzog. Der obligatorischen Zivilehe setzte die Kirche die Einheit von Sakrament und Vertrag entgegen, wie sie auch wieder im c. 1055 § 2 CIC ihren jüngsten Niederschlag gefunden hat.

Die Frage nach dem Spender des Ehesakramentes wird auch vom CIC 1917 nicht ausdrücklich beantwortet. Aus den Akten der Codexkommission 1917 ergibt sich, daß sowohl die beiden Votanten E. Deshayes und J. de Becker als auch die Consulta parziale sich bewußt waren, daß es von der Tradition her zwei verschiedene Stränge gibt. Die Lehre von der Spendung des Ehesakramentes durch die beiden Ehepartner wird zwar als *doctrina certissima* bezeichnet, die andere Traditionslinie, die auf Melchior Cano zurückgeht und im Priester den Spender des Ehesakramentes sieht, ist aber durchaus bekannt. Auch hatte Benedikt XIV. in "De synodo dioeclesiana" letztere als *doctrina valde probabilis* bezeichnet. Der Vorschlag von F. X. Wernz gesetzlich festzulegen, daß die Ehepartner die Spender des Sakramentes sind, wurde von den Kommissionsmitgliedern abgelehnt. Das Protokoll der Consulta parziale läßt allerdings erkennen, daß man der Auffassung war, die Festschreibung sei deshalb nicht notwendig, weil dem Abschluß der Ehe durch Konsens die Vorstellung, die Eheleute seien die Spender des Sakramentes, zugrunde liege. Auffallend ist, daß die ostkirchliche Tradition weder in den Voten noch in der Sitzung ins Blickfeld kommt. Auch der CIC 1983 läßt die Frage offen.

## **2. Die heutigen Fragestellungen: Spender, "feierliches Proklamieren" oder "Feiern" des Ehesakramentes**

Heute wird vor allem in der Liturgiewissenschaft nach Wegen gesucht, den rechtlichen und liturgischen Aspekt des Ehesakramentes zu unterscheiden - nicht auseinanderzureißen - und beide gleichermaßen im Rahmen der Trauung zur Geltung zu bringen. Die Frage nach dem "Spender" des Ehesakramentes wurde gestellt und die Aussagen des neuen CIC zur Frage "wie und wodurch kommt die sakramentale Ehe zustande", werden einer herben Kritik unterzogen. Parallel dazu gibt es auch kanonistische Ansätze.

Wenn man den Codex von 1917 und den Codex von 1983 betrachtet, zeigt sich ein Mangel, der beide Codices gleich betrifft: Das liturgische Geschehen wird im Rechtsbereich viel zu wenig beachtet, wenn auch im geltenden Kirchenrecht durchaus Ansätze für ein stärkeres Gewicht der liturgischen Form vorhanden sind (cc. 1063 n. 3, 1118, 1119, 1120, 1127): Die Ehe zwischen Katholiken und mit Getauften soll in der Pfarrkirche gefeiert werden (*celebratur*). Außer in Notfällen sind bei der Feier der Eheschließung die in den approbierten liturgischen Büchern vorgeschriebenen Riten zu verwenden.

Damit bin ich aber bei den heutigen Fragestellungen, wie sie sich aus der deutschsprachigen Kanonistik, Theologie und Liturgiewissenschaft ergeben. Zu nennen sind drei Positionen: Sind die Ehepartner die Spender des Ehesakramentes (Puza) .

Der Priester als Spender des Ehesakramentes (Corecco, Kaiser).

"Feierliches Proklamieren" oder "Feiern" eines Sakramentes (Vorgrimler, Jilek).

Auf die ersten beiden Positionen möchte ich nur hinweisen: Bereits die vorhergehenden Ausführungen haben gezeigt, daß die Frage nach dem Spender des Ehesakramentes historisch nicht so eindeutig beantwortet werden kann, wie sie heute noch in der Kanonistik beantwortet wird. Dies zeigen auch die Akten der Codexkommission von 1917, wo zumindest eine zweite Traditionslinie, nämlich die des Priester-Spender-Prinzips deutlich wird (Puza).

### **"Feierliches Proklamieren" oder "Feiern" eines Sakramentes (Vorgrimler Jilek)**

Darüberhinaus führt aber ein anderer Ansatz. Er wird ganz deutlich bei H. Vorgrimler in dessen Sakramententheologie und in dem eingangs genannten Band der Quaestiones Disputatae. Für H. Vorgrimler sind die Sakramente gottesdienstliche Symbolhandlungen höchsten Ranges, Liturgie der Kirche. Wesentliche Strukturelemente dieser Liturgie sind Anamnese und Epiklese. Anamnese ist "Wortgottesdienst", Epiklese "Segensfürbitte" und somit "Vermittlung" von Gnade. In der Liturgiekonstitution des 2. Vaticanums wird dementsprechend für die Liturgiereform verlangt, daß bei jeder Trauung Wortgottesdienst und Segen über die Brautleute statthaben sollen. Sowohl im gesamtkirchlichen wie im deutschsprachigen Trauungsritus wird im Sinne von Artikel 78 SC die Benedictio Nuptialis zum festen Bestandteil der Trauungsliturgie. Die Einschränkung auf die Trauung mit Meßfeier und auf die Erstverheiratung der Braut etc. gibt es nicht mehr. Der Einsegnung von Braut und Bräutigam geht eine breit entfaltete Gebetseinladung sowie ein stilles Gebet der ganzen gottesdienstlichen Versammlung voraus. Nach dem deutschsprachigen Formular folgt die Segnung unmittelbar auf die Konsenserklärung und deren Bestätigung durch den Amtsträger. So ist das große Segensgebet ohne Einschränkung in die Kernhandlung der Trauungsliturgie eingeordnet und entspricht damit in seinem Stellenwert den Kerngebeten anderer Sakramentenfeiern. Die Feier der Trauung hat damit die Vollgestalt sakramentlicher Liturgie wiedererlangt. In dem die Benedictio Nuptialis in unmittelbarer Beziehung zur Konsenserklärung gesetzt ist, "hat dieses große Gebet seine ursprüngliche Funktion zurückerhalten: Die Funktion der gläubigen Deutung des aktuellen Lebensereignisses - ein Mann und eine Frau versprechen einander zur Ehe - und der preisend-bittenden Proklamation desselben als einer Manifestation des Heilshandelns Gottes! ... Die Ehe, ..., wird im großen Segensgebet als Sakrament proklamiert!"

### **Was heißt ein Sakrament "proklamieren (feiern)"?**

Jilek setzt bei der Bischofsordination an. Im Anschluß an das Beispiel der Bischofsweihe bei Hippolyth von Rom in dessen *Traditio Apostolica*, stellt er die Bischofsbestellung als einen Vorgang in zwei Etappen dar.

1. Die Gläubigen und das Presbyterium der Ortskirche sowie die Bischöfe der Nachbarkirchen versammeln sich und einigen sich auf einen geeigneten Kandidaten. Der so Gewählte ist zwar *electus* für das Bischofsamt, aber noch nicht Bischof. Über ihm wird, unter dem Zeichen der Handauflegung durch die anwesenden Bischöfe, feierlich gebetet und ihm so das Bischofsamt übertragen. Dabei sind zur Weiheliturgie und zur vorausgegangenen Wahl dieselben Personen präsent. Bischof wird man erst dadurch, daß die Wahl durch die Kirche im sakramentlichen Gebet anamnetisch-preisend als Handeln Gottes verkündigt, die Bestallung

durch Gott epikletisch-betend proklamiert wird ("gib, Vater, ... deinem Diener, den du erwählt hast für das Bischofsamt, daß er deine heilige Herde weidet). Ein Sakrament "spenden" heißt also, nach Jilek: "Eine konkrete Lebenssituation wird im Lichte des Glaubens gedeutet und als Heilshandeln Gottes preisend-bittend, also anamnetisch-epikletisch betend, proklamiert. Dies geschieht im großen doxologischen Gebet der Sakramentenfeier, welches worthaft (Weihegebet) und leiblichzeichenhaft (im vorhergehenden Beispiel: Handauflegung) artikuliert wird." Deshalb sollte man statt vom "Spenden" besser vom "feierlichen Proklamieren" oder einfacher vom "Feiern" eines Sakramentes sprechen. Dies überträgt Jilek auch auf die Ehe.

Vorgrimler betont, daß, wenn die Eheschließung als sakramentale Liturgie ernstgenommen wird, Intention, Glaube und Glaubensbekenntnis einen ganz anderen Stellenwert als heute gewinnen. Die im Deutschen mißglückte Begriffsbildung von "Spender" und "Empfänger" des Sakramentes wird dort entbehrlich, wo die wesentlich Handelnden miteinander Liturgie vollziehen. Damit wird das Recht der Kirchenordnung nicht bestritten, unter den gemeinsam Handelnden der Rechtssicherheit wegen einen minister zu benennen.

Wenn die Eheschließung von Glaubenden und Getauften eine sakramentale Liturgie der Kirche ist, muß das nicht zwangsläufig eine Reklerikalisierung bedeuten, bei der den Laien etwas genommen würde, worauf sie stolz sind: Daß sie in einer Liturgie aktiv Handelnde sein dürfen. Schon in der Sakramententheologie hatte Vorgrimler daher formuliert: "Gesagt ist nur: die Ehepartner feiern miteinander diese Liturgie, deren eigentlicher Träger Jesus Christus selbst ist, die eine Liturgie der Kirche ist, an der darum (außer im Notfall) auch noch andere Mitglieder der Kirche teilnehmen sollten und die wesentlich eben nicht nur in der Erklärung des Konsenses, sondern auch in einem Segensgebet bestehen müßte." Zwei Dinge müßten ergänzt werden: Nicht nur das Segensgebet, die Epiklese, ist wesentlich, sondern auch der Wortgottesdienst, die Anamnese, und die Erklärung des Konsenses müßte selbstverständlich justitiabel, d.h. von einem bevollmächtigten Zeugen entgegengenommen sein.

Zu einer ähnlichen Schlußfolgerung kommt A. Jilek, der unter Heranziehung des Beispiels der Bischofsordination fragt, wie adäquat die Rede von "Spendung" und "Spender" eines Sakramentes eigentlich ist? Er meint, daß die Rede, der Vorsteher sei "Spender" des Sakramentes seinem tatsächlichen gottesdienstlichen Handeln wenig adäquat ist. Unsere Liturgiebücher würden den viel treffenderen und althergebrachten Terminus *minister sacramenti* (Diener, Organ des sakramentalen Geschehens) verwenden. Die Feier eines Sakramentes ist - gerade auch im großen doxologischen Gebet als ihrem Kern - ein eminent ekklesiales Geschehen: Nicht nur das Amt, sondern die ganze versammelte Kirche handelt als dessen Trägerin. Allerdings: Der präsidierende Amtsträger ist dabei in spezifischer Weise tätig: Er ist es - und nur ihm kommt diese Vollmacht zu -, der im Namen der versammelten Kirche das große sakramentliche Gebet in Wort- und Zeichenhandlungen verlautbart.

### **3. Die eigene These**

Meine These lautet: Wenn es für ein geistliches Recht verhängnisvoll ist, an dem achtlos vorbeizugehen, was der liturgische Ritus der Rechtsform voraussetzt: Das tiefere Eindringen in den Sinn des geistlichen Geschehens. Wenn nun das anamnetisch-epikletische Hochgebet für alle liturgischen Feiern in den nachkonziliaren Büchern ein konstitutives Element ist. Wenn die Sakramente Liturgie der Kirche sind, und wenn "die ganze liturgische Symbolhandlung den Vollzug des Sakramentes bildet", dann muß es Aufgabe der Kanonistik sein, einen legisstisch gangbaren Weg für die Verbindung der rechtlichen mit der liturgischen Form zu finden.

Bedarf es dazu einer umfassenden Rechtsänderung? Die Rechtsänderung würde vor allem im Bereich der Formvorschriften notwendig werden. Der Konsensgedanke braucht nicht aufgegeben zu werden. Der Konsens bleibt die erste, natürliche und unabdingbare Voraussetzung zur Begründung der Ehe. In Anlehnung an das unierte Kirchenrecht (CCEO) sollte c. 1108 aber neu formuliert werden. Die Ehe muß ritu sacro unter Mitwirkung des Ortsordinarius/Ortspfarrers, eines Priesters/Diakons oder Laien, dem die Trauvollmacht übertragen worden ist, abgeschlossen werden. Hinsichtlich des ritus sacer müßte auf die liturgischen Bücher verwiesen werden. Auf die Zeugen könnte im Hinblick auf die die Trauung Mitfeiernenden verzichtet werden.

Die Noteheschließungsform, die praktisch keine große Rolle spielt, sollte beibehalten werden.

Auch Dispens von der Eheschließungsform wäre möglich. Sie sollte nur erteilt werden, wenn der Abschluß der Ehe im Ritus einer anderen christlichen Kirche garantiert ist. Eine standesamtliche Eheschließung kommt bei glaubenslosen oder abgefallenen (aus der Kirche ausgetretenen) Christen in Betracht.