

Neues zum Ehesakrament aus kirchenrechtlicher Sicht

Seit dem Erscheinen des Codex Iuris Canonici von 1983 hat sich die Diskussion um das Ehesakrament auch in der Kanonistik nicht beruhigt. Dies, obwohl man damals davon ausgegangen ist, ein perfektes Eherecht geschaffen zu haben, das wie kein anderer Teil des neuen Gesetzbuchs den Vorstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils folgt. Diese Annahme hat sich bald als trügerisch erwiesen. Kanonistische Lehre, Rechtsprechung und Theologie haben rasch an den nachkonziliaren, vorkodikarischen Fragestellungen angeknüpft. Wesentlich dazu beigetragen hat auch die Erneuerung der Eheliturgie und der damit zusammenhängende liturgische Sakramentenbegriff, so daß sich heute mehrere Fragen stellen, die wiederum einer eingehenden Lösung bedürfen. Ich möchte daraus vier Fragen herausgreifen, weniger, um die bestehende Situation und die einzelnen Ansätze darzustellen, als um einige weiterführende Überlegungen anzustellen: Die Erneuerung der Eheliturgie und die damit zusammenhängenden rechtlichen Konsequenzen: Spender, Spendung oder Feier (Proklamieren) des Ehesakraments; die Ehe als Sakrament des Glaubens, damit verbunden die Frage nach den Ehen glaubensloser Christen; Glaube und Auflösung einer Ehe, und am Schluß soll noch auf eine mögliche Konsequenz der hier vorgetragenen Überlegungen, die fakultative Zivileheschließung, hingewiesen werden.

Die Erneuerung der Eheliturgie

Im Jahr 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?“ erschienen¹. Der Herausgeber bemerkt dort zu Recht, 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 seien². Ein Blick in den Codex Iuris Canonici und einen Teil der kanonistischen Literatur scheint zwar das Gegenteil zu beweisen. Vor allem wenn man die Rechtsprechung der Römischen Rota betrachtet, scheint das Kirchenrecht auf einer soliden lehramtlichen und theologischen Basis aufzusitzen. Wenn man aber dann näher hinschaut, zeigt sich rasch, daß sich das Kirchenrecht hier auf unsicherem Grund befindet. Das gilt zum Beispiel für das Zustandekommen der Ehe, die Formpflicht, die Identität von

Ehevertrag und Ehesakrament, das Verhältnis von kirchlicher und standesamtlicher Trauung (insbesondere bei formpflichtigen Katholiken), die Trauung mit Nichtglaubenden wie mit Nichtgetauften und die Frage nach dem Spender dieses Sakraments.

Bei der Feier der Eheschließung zeigt sich heute, daß der Glaube der Ehepartner nicht mehr unberücksichtigt bleiben kann. Das heißt aber, daß nichtglaubenden Katholiken die sakramentale Feier der Eheschließung verweigert werden kann. Das unbefriedigende Ergebnis ist dann, daß sie nach herrschender Auffassung nicht kirchlich gültig heiraten können. Ehen zwischen nichtkatholischen Christen werden als Sakrament betrachtet, obwohl zum Beispiel evangelische Christen ein solches Sakrament nicht kennen, wenn auch nach evangelischem Verständnis die Ehe durchaus etwas Heiliges ist. Die Frage der pastoralen Behandlung von Zweitehen von Katholiken nach staatlicher Scheidung ist nach herrschender Auffassung immer noch nur im Wege der Nichtigerklärung der Erstehe oder deren Auflösung im Wege eines der Privilegien (Paulinum/Fidei) oder wegen Nichtvollzugs möglich. Die pastorale Praxis ist hier längst über das geschriebene Kirchenrecht hinausgegangen, so daß sich die Frage nach der Funktion des Kirchenrechts stellt.

So ist es notwendig, nach neuen Wegen und Antworten zu suchen. Ein Ansatzpunkt kann meines Erachtens die heute vor allem von der Liturgiewissenschaft gestellte Frage sein, wieso das Recht die liturgische Form der Eheschließung nicht berücksichtigt. Oder anders: Welche Bedeutung kommt heute der liturgischen Feier der Trauung für das Verständnis dieses Sakraments zu?

Das liturgische Geschehen ist im lateinischen Kirchenrecht wohl deswegen ein Randgeschehen, weil verschiedene Faktoren seit dem 12. Jahrhundert dazu geführt haben, die Ehe immer stärker nur unter einem rein rechtlichen Aspekt zu sehen. Da ist einmal die Entwicklung zur Konsensehe, wobei der Konsens, anders als im römischen Recht, als reiner Initialkonsens gedeutet wurde. Parallel dazu hat sich die Lehre von der Ehe als Vertrag entwickelt, womit rechtliche Kategorien nun vollends Eingang in die Regelung dieses Sakraments gefunden haben. Im Vordergrund standen jetzt rechtlich-praktische Fragen. Diese Verrechtlichung zeigt sich auch bei der Frage um die Jurisdiktion über die Ehe. Sie wurde am Problem der klandestinen Ehen und der Diskussion um diese schon beim Konzil von Trient deutlich. Es ging dort allerdings nicht nur um die Zuständigkeit der Kirche, sondern auch um das Problem, daß nicht mehr kontrollierbar war, wann und ob jemand gültig verheiratet war, und daß damit der Grundsatz von der Unauflösbarkeit der Ehe relativiert worden war. Erst durch Trient wurde die Unauflöslichkeit der Ehe dichter gemacht. Das Problem tauchte durch die Mängel der tridentinischen Formvorschrift im Gefolge der Industrialisierung wieder auf und wurde durch das Dekret „*Ne temere*“ 1907 und den CIC 1917 einer neuerlichen Regelung zugeführt.

So haben gerade die Kanonisten wesentlich zur Entwicklung des Ehesakraments

beigetragen. Aber nicht nur sie, es waren auch Theologen des Mittelalters wie Petrus Lombardus oder Thomas von Aquin, die diese Weichen gestellt haben. Schon nach Petrus Lombardus, von dem die späteren Ehe traktate abhängen, bewirkt allein der Ehewille der beiden getauften Brautleute das Zustandekommen der rechtmäßigen sakramentalen Ehe. Thomas wandte 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, die Konsensbekundung, zustande. Wie anders die Auffassung der Ostkirche: Bei ihr kommt die Ehe in der Segnung durch den Priester zustande. Und auch die katholische Kirche kennt diese Form der Eheschließung, jetzt gerade erst wieder im Recht der unierten Kirche (CCEO) bekräftigt.

Daß die Feier der Eheschließung, des Ehesakraments, ein eminent liturgischer Akt ist, läßt sich nicht bestreiten, auch nicht, daß die Liturgie Bedeutung für das Zustandekommen eines Sakraments hat. Die afrikanische Kirche ruft nach einer neuen Eheschließungsform, die die rechtliche und die liturgische Form verbindet. In einer Tübinger kanonistischen Dissertation wurde ein entsprechender Vorschlag einer afrikanischen Trauungsform gemacht³. Wenn es für ein geistliches Recht aber verhängnisvoll ist, an dem achtlos vorbeizugehen, was der liturgische Ritus der Rechtsform voraushat, dem tieferen Eindringen in den Sinn des geistlichen Geschehens⁴, 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 Sakraments bildet, dann muß es Aufgabe der Kanonistik sein, einen legistisch gangbaren Weg für die Verbindung der rechtlichen mit der liturgischen Form zu finden.

Daher wird heute nicht nur in der Liturgiewissenschaft, sondern auch in der Kanonistik nach Wegen gesucht, den rechtlichen und den liturgischen Aspekt des Ehesakraments im Rahmen der Trauung zur Geltung zu bringen. Dazu ist es notwendig, zunächst einmal die Frage nach dem Spender oder nach der Spendung des Ehesakraments zu stellen. Es stellt sich heraus, daß die Lehre, daß die beiden Ehepartner die Spender des Ehesakraments sind, zwar heute die herrschende Lehre ist, daß sich aber auch eine andere Traditionslinie nachweisen läßt, nämlich die des Priesters als Spender des Ehesakraments. Sie geht zurück auf Melchior Cano (1509–1560) und war sowohl Benedikt XIV. als auch der Codexkommission 1917 durchaus bekannt⁵. So gibt es auch heute Kanonisten, die im Priester den Spender des Ehesakramentes sehen, Eugenio Corecco⁶ und Matthäus Kaiser⁷.

Ich möchte aber auf einem anderen Ansatz aufbauen, der vor allem auf Herbert Vorgrimler⁸ und August Jilek⁹ zurückgeht. Für Vorgrimler sind die Sakramente gottesdienstliche Symbolhandlungen höchsten Rangs, 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 Zweiten Vatikanums wurde dementsprechend für die Liturgiereform verlangt, daß bei jeder Trauung ein Wortgottesdienst und der Segen über die Brautleute stattfinden sollten. Sowohl im gesamtkirchlichen wie im deutschsprachigen Trauungsritus wurde im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils die Ehesegnung beider Partner zum festen Bestandteil der Trauungsliturgie. Die Einschränkung auf die Trauung mit Meßfeier und auf die Erstverheiratung der Braut gibt es nicht mehr. Der Segnung von Braut und Bräutigam gehen 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. Indem die *Benedictio nuptialis* in unmittelbare Beziehung zur Konsenserklärung gesetzt ist, hat, wie A. Jilek betont, 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.

Aufgrund der neuen Trauungsliturgie ist somit unübersehbar, daß die Ehe, welche die Brautleute einander mit der Konsenserklärung versprechen, im großen Segensgebet als Sakrament proklamiert wird. Dies gilt ganz besonders für den neuen deutschsprachigen Trauungsritus. Die pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebiets betont dazu: „In ihm ruft der Zelebrant im Namen der Kirche in einem anamnetisch-epikletischen Gebet den Geist Gottes auf Braut und Bräutigam herab und bittet um Gottes Segen für den Ehebund.“¹⁰

Vorgrimler und Jilek sprechen in diesem Zusammenhang davon, daß hier ein Sakrament proklamiert (gefeiert) wird. Jilek setzt zur Erklärung dieses Proklamierens bei der Bischofsordination nach Hippolyth von Rom in dessen *Traditio Apostolica* (3. Jahrhundert) an. Die Bischofsbestellung erfolgt dort in zwei Etappen. Die Gläubigen, das Presbyterium und die Bischöfe der Nachbarkirchen versammeln sich und einigen sich auf einen geeigneten Kandidaten. Der Gewählte ist noch nicht Bischof. Über ihn wird unter Handauflegung durch die anwesenden Bischöfe feierlich gebetet und ihm so das Bischofsamt übertragen. Dies ist so zu deuten: Bischof wird man erst dadurch, daß die Wahl durch die Kirche im sakramentlichen Gebet anamnetisch-preisend als Handeln Gottes verkündet, 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 dann, eine konkrete Lebenssituation im Licht des Glaubens zu deuten und als Heilshandeln Gottes preisend-bittend, also anamnetisch-epikletisch betend, zu proklamieren.

Die Konsequenz ist folgende: Die Ehe muß in einer Reihe mit den anderen Sakramenten gesehen werden. Sie nimmt also keinen geringeren Status unter den Sakramenten ein. Sie ist auch nicht das einzige Sakrament, das auf einer konkreten Lebenssituation aufbaut. Auch die Bischofsweihe baut auf der Wahl auf. Es ist dann aber auch besser, nicht vom Spender oder vom Spenden des Sakraments, sondern einfach vom Feiern eines Sakraments zu sprechen.

Das Recht der Kirche, unter den gemeinsam Handelnden einen „Minister“ zu bestellen, wird dadurch nicht bestritten. Die Aufgabe dieses „Ministers“ wird unterschiedlich gesehen. Jilek meint, daß der präsidierende Amtsträger in spezifischer Weise tätig wird: Er ist es – und nur ihm kommt diese Vollmacht zu –, der im Namen der versammelten Kirche das große sakramentliche Gebet in Wort- und Zeichenhandlungen vollzieht. Vorgrimler betont, daß nur gesagt sei, daß die Ehepartner miteinander diese Liturgie feiern, deren eigentlicher Träger Jesus Christus selber 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. Ergänzen müßte man noch, daß natürlich die Erklärung des Konsenses justitiabel, das heißt von einem bevollmächtigten Zeugen im Auftrag der Kirche entgegengenommen sein muß.

Die rechtlichen Konsequenzen

Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für das Kirchenrecht lassen mich folgenden Vorschlag zur Rechtsänderung machen, die noch dazu relativ gering wäre, da der neue Codex in seinen Regelungen die liturgische Form weitgehend berücksichtigt, allerdings sich noch gescheut hat, sie rechtlich verpflichtend vorzuschreiben¹¹. Am Konsensprinzip soll festgehalten werden. Der Konsens, das heißt das gegenseitige Sich-Schenken und Sich-Annehmen im Ehebund, das auf die Gemeinschaft des ganzen Lebens (*consortium totius vitae*) gerichtet ist, ist ja die konkrete Lebenssituation, die im Licht des Glaubens gedeutet und als Heilshandeln Gottes proklamiert werden soll. Der Konsens bleibt die erste, natürliche und unabdingbare Voraussetzung zur Begründung der Ehe. So müßte c. 1057 § 1 wie folgt neu formuliert werden: „Voraussetzung für das Zustandekommen der Ehe ist der Konsens der Partner, der zwischen rechtlich dazu befähigten Personen in rechtmäßiger Weise kundgetan wird. Für die Konsensabgabe gilt c. 1108. Der Konsens kann durch keine menschliche Macht ersetzt werden.“

Auch c. 1108 müßte (in Anlehnung an das unierte Kirchenrecht)¹² neu formu-

liert werden: „Die Ehe muß *ritu sacro* unter Mitwirkung des Ortsordinarius oder des Ortspfarrers oder eines von einem der beiden delegierten Priesters oder Diakons abgeschlossen werden.“ Hinsichtlich des Ritus müßte auf die liturgischen Bücher verwiesen werden. C. 1119 würde damit zur echten Mußvorschrift. Er lautet heute: „Vom Notfall abgesehen, sind bei der Eheschließung die Riten zu beachten, wie sie in den von der Kirche genehmigten liturgischen Büchern vorgeschrieben oder durch rechtmäßige Gewohnheiten eingeführt sind.“ Die notwendigen Rechtsänderungen wären also sicher gering. Der CIC berücksichtigt und fordert die liturgische Feier der Eheschließung¹³, wegen der allein im Vordergrund stehenden rechtlichen Betrachtungsweise aber eben noch nicht in letzter Konsequenz.

Probleme, die einer weiteren Klärung zugeführt werden müssen, sind folgende: Zu überprüfen wäre, ob auch Laien diese Form der Ehesegnung vornehmen können. Dies ist nicht grundsätzlich auszuschließen. Sie können schon nach geltendem Recht unter gewissen Voraussetzungen assistieren¹⁴. Dem scheint zwar die ostkirchliche Tradition entgegenzustehen. Die hier vertretene Auffassung vom Proklamieren des Ehesakraments würde eine Betrauung von Laien aber meines Erachtens zulassen. Die Trauungsfeier müßte dann im Rahmen eines Wortgottesdienstes erfolgen. Auf die Zeugen könnte wegen der die Trauung Mitfeiernden verzichtet werden. Die Noteheschließungsform, die praktisch kaum eine Rolle spielt, kann beibehalten werden. Auch Dispens von der Eheschließungsform wäre möglich. Sie sollte, abgesehen von der Eheschließung glaubensloser Christen, nur erteilt werden, wenn der Abschluß der Ehe im Ritus einer anderen christlichen Kirche garantiert ist. Die *Sanatio in radice* (die Heilung der Ehe durch Rechtsakt) müßte auf die Fälle eingeschränkt werden, in denen die zu heilende Ehe im kirchlichen Ritus abgeschlossen wurde.

Der glaubenslose Christ und das Sakrament der Ehe

Die hier vorgetragene These hat Konsequenzen für den Eheabschluß durch glaubenslose Christen. Die Frage, ob der Glaube zum Zustandekommen des Sakraments notwendig sei, muß unter Zugrundelegung des hier vertretenen Sakramentenbegriffs absolut befremdlich wirken (H. Vorgrimler). Es muß dann aber ein Weg für den Eheabschluß glaubensloser Christen gefunden werden. Man kann ihnen das Recht auf Eheschließung, also auf eine auch kirchlich gültige Ehe, nicht verweigern. Es gibt zwei Wege, zu einer Lösung zu kommen: 1. Die Anerkennung der Zivilehe solcher Personen als kirchlich gültige Ehe. 2. Die Schaffung einer kirchenrechtlichen Form nichtsakramentaler Ehe. Das muß nicht unbedingt überhaupt keine liturgische Form bedeuten. Das Proklamieren ihrer Ehe als Sakrament kann ihnen aber zunächst nicht gestattet werden, auch wenn solche Ehen durchaus den Keim der Sakramentalität in sich tragen.

Für einen ersten Schritt möchte ich in solchen Fällen die Dispens von der kirchlichen Formpflicht vorschlagen¹⁵. Für diese Möglichkeit sprechen heute schon verschiedene Gründe. Auch im neuen CIC liegt der Schwerpunkt der Argumentation 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 kommt vor allem der pastorale Charakter des Kirchenrechts an mehreren Stellen zum Ausdruck. Der CIC steht auch und gerade im Dienst der einzelnen Christgläubigen. In seiner diakonisch-pastoralen Funktion soll das Kirchenrecht dem Gläubigen helfen, in der Gemeinschaft des Volkes Gottes seinen Weg zum Heil in eigener Verantwortung und in freier Entscheidung zu gehen. Das hat nicht nur für die Rechtsprechung Bedeutung, sondern gilt auch für einzelne Rechtsakte, die eine Mitwirkung der Kirche verlangen, zum Beispiel die Eheschließung.

Die bloße Zivilehe Formpflichtiger muß unterschiedlich betrachtet werden. Wird sie mit einem evangelischen Christen oder auch einem Muslimen eingegangen, so kann sie, bei vorhergehender Erlaubnis bzw. Dispens, auch kirchenrechtlich erlaubt und gültig sein. Zwischen Katholiken ist sie sicher mehr als eine „psychologische Verbindung, die sich in ihrer inneren Struktur von einer rein vorübergehenden unterscheidet“, wie die Internationale Theologische Kommission formuliert hat¹⁶. Diese Verbindung ist kein kirchenrechtliches Nichts! Man wird davon ausgehen müssen, daß es sich dabei um eine wegen Formmangels ungültige Ehe handelt, das heißt aber, daß für diese Ehen auch der Begriff der Putativ-ehe in Erwägung gezogen werden muß. Darüber hinaus kann diese Zivilehe zwischen Katholiken durch Rechtsakt geheilt werden (*sanatio in radice*), weil angenommen werden kann, daß die Partner den erforderlichen Ehekonsens besitzen. Überhaupt wurde im CIC 1983 die Formpflicht gelockert: Wer sich durch *Actus formalis* (dazu zählen Fälle des Kirchenaustritts und der Kirchenübertritt) von der katholischen Kirche getrennt hat, ist selbst nicht mehr an die tridentinische Form gebunden. So können Ausgetretene untereinander eine standesamtliche Ehe formgültig eingehen. Darüber hinaus ist noch einmal auf das „Recht auf Eheschließung“ (c. 1058) zu verweisen. Auch die Internationale Theologische Kommission hat eingeräumt, daß den Getauften, die ihren Glauben verleugnen oder die nicht beabsichtigen, das zu tun, was die Kirche tut, das natürliche Recht, eine Ehe einzugehen, nicht abzusprechen sei¹⁷.

Unter diesen Voraussetzungen muß eine Lösung gefunden werden, die nichtgläubigen Christen den Abschluß einer kirchenrechtlich gültigen Ehe ermöglicht. Diese Ehe trüge gewissermaßen den Keim der Sakramentalität in sich, der vielleicht später zur Entfaltung kommen kann. Die liturgische Feier, das Proklamieren des Ehesakraments, ist in dem Fall aber (noch) nicht möglich.

Zu ähnlichem Ergebnis kommen heute Lehren, die von gestufter Sakramentalität ausgehen (Jean Bernhard und Sabine Demel)¹⁸. Der Ansatz von Sabine Demel

leidet allerdings daran, daß er eine neue Kategorie von Rechtsminderung erleidenden Katholiken schaffen will, nämlich die nur in Zivilehe Lebenden. Wenn jemand die Firmung nicht empfangen hat oder nicht mehr zur Beichte geht, ist er dadurch auch nicht automatisch von den ihm aus der *Communio* zustehenden Rechten und Pflichten ausgeschlossen.

Glaube und Auflösung einer Ehe

Der Glaube kann auch bei der Auflösung einer Ehe eine Rolle spielen. Ehen können zugunsten des Glaubens, „in favorem fidei“, aufgelöst werden (*Privilegium Paulinum* und *Privilegium Petrinum/fidei*). Das gilt schon für die Schrift (1 Kor 7,12–15), für die (West-)Indienmission im 16. Jahrhundert und in verstärktem Maß seit 1924, als die Päpste begonnen haben, über das *Privilegium Paulinum* hinaus auch halbchristliche Ehen aufzulösen. Die Praxis, selbst sakramentale Ehen in favorem fidei aufzulösen – solange sie (nach herrschender Auffassung) noch nicht vollzogen sind –, läßt die Frage stellen, ob diese Praxis nicht auch auf bestimmte Fälle wiederverheirateter Geschiedener ausgedehnt werden kann. Als Auflösungsgrund wurde neben dem Glauben bald die *Salus animarum*, das Heil der Seelen, genannt. Wenn die katholische Kirche die Unauflöslichkeit der Ehe aber an die historische Situation anpassen kann, in bestimmten Fällen auch relativieren kann, und der Papst als *Dispensator* (*oikonomos*) dies auch tut, warum ist in dem einen Fall *Dispens* vom Eheband möglich, im anderen jedoch nicht? Glaube und *Salus animarum* sind Kriterien, die auch für wiederverheiratete Geschiedene gelten können.

Die fakultative Zivileheschließung

Am Schluß soll noch auf eine – das Thema weiterführende – mögliche Konsequenz der hier vertretenen Thesen hingewiesen werden. Die obligatorische „Vorzivilehe“, daß nämlich Katholiken, bevor sie die Ehe kirchlich abschließen, eine bürgerlich-rechtlich wirksame Ehe vor dem Standesbeamten eingehen müssen, ist heute in Deutschland zwar rechtlich vorgeschrieben, es mehren sich aber Stimmen, die auf die Abschaffung dieses Systems dringen. So wurde schon 1974 bemerkt, daß der Staat, ohne unverzichtbare Bestandteile seiner Ordnungskompetenz preiszugeben, der kirchlichen Eheschließung rechtsbegründende Wirkung für den weltlichen Bereich beilegen könnte, sofern nur sichergestellt ist, daß die kirchlichen Amtsträger die im staatlichen Recht normierten Ehevoraussetzungen berücksichtigen¹⁹. Auch modernes Menschenrechtsdenken läßt neue Aspekte in den Vordergrund treten.

Europaweit betrachtet ist den Staaten heute gemeinsam, daß der religiöse Bereich, das religiöse Bekenntnis und die Kirchen Grundrechtsschutz genießen. Das hat in Italien – wo bisher schon die fakultative Zivilehe gegolten hat – dazu geführt, daß das staatliche Eheschließungsrecht noch bunter geworden ist. Es gibt dort jetzt sieben Formen des kirchlichen Eheabschlusses, die alle zivilrechtlich anerkannt sind. Auch ist festzuhalten, daß weltweit die Systeme fakultativer Zivilehe bzw. Zivileheschließung überwiegen. Dabei stehen sich im wesentlichen zwei Systeme gegenüber, die Konkordatsehe (wie z. B. in Italien) und die fakultative kirchliche Eheschließung, wobei die Ehe selbst dann ganz den staatlichen Vorschriften unterliegt (z. B. England).

Die in diesen Ausführungen vorgetragenen Argumente, die innerkirchlich eine Aufwertung der Eheschließung bedeuten, müßten wohl auch Konsequenzen nach außen, gegenüber dem Staat haben. An die Kirchen gewendet, müßte man daher fragen: In den Jahren der Geltung des Grundgesetzes wurden kirchlicherseits so viele durch die Verfassung gewährte Freiheitsrechte für Europa beispielgebend ausgefüllt (ich nenne das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht, den karitativen Bereich, die Krankenhäuser), wieso gerade nicht dort, wo es um die Religionsfreiheit, nicht nur der Institution, sondern gerade des einzelnen Kirchenglieds geht? Ich glaube, es lohnt sich, die mit dem Ehesakrament zusammenhängenden theologischen, liturgischen, kirchenrechtlichen und bürgerlich-rechtlichen Fragen neu zu überdenken.

ANMERKUNGEN

- ¹ Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?, hrsg. v. K. Richter (Freiburg 1989). ² Ebd. 2.
- ³ Okota-Longelo, La contextualisation du message chrétien dans les milieux africains, chez les Tetela en particulier. Le cas du mariage coutumier à christianiser (Diss. Tübingen 1988) 298 ff.
- ⁴ K. Mörsdorf, Der Ritus sacer i. d. ordentl. Rechtsform d. Eheschließung, in: Liturgie, Gestalt u. Vollzug (FS J. Pascher, München 1963) 254.
- ⁵ R. Puza, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie, in: Eheschließung (A. 1) 69.
- ⁶ E. Corecco, Der Priester als Spender d. Ehesakr., in: Ius sacrum (FS K. Mörsdorf, München 1969) 521–557.
- ⁷ M. Kaiser, Grundfragen d. kirchl. Eherechts, in: HbKathKR 739f.
- ⁸ H. Vorgrimler, Sakramententheologie (Düsseldorf 1987); ders., Zur dogm. Einschätzung u. Neueinschätzung d. kirchl. Trauung, in: Eheschließung (A. 1) 42–61.
- ⁹ A. Jilek, Das große Segensgebet über Braut u. Bräutigam als Konstitutivum d. Trauungsliturgie, in: Eheschließung (A. 1) 9–17; ders., Fragen z. heut. Feier d. Trauung, in: Lebt unser Gottesdienst? (FS B. Kleinheyer, Freiburg 1988) 174–212. ¹⁰ Die Feier d. Trauung in d. kath. Bistümern d. dt. Sprachgebiets, 2. Aufl. 27.
- ¹¹ S. cc. 1063 n. 3, 1118, 1120, 1127. ¹² C. 828 CCEO. ¹³ C. 1119 u. d. in Anm. 10 zit. cc.
- ¹⁴ C. 1112 CIC. ¹⁵ R. Puza (A. 5) 77 ff.
- ¹⁶ Theses de doctrina matrimonii christiani, in: Problèmes doctrinaux du mariage chrétien (Löwen 1978) 132 ff.
- ¹⁷ Ebd.
- ¹⁸ J. Bernhard, Das neue Eherecht, in: Conc 22 (1986) 192–197; S. Demel, Kirchl. Trauung – unerläßl. Pflicht f. d. Ehe d. kath. Christen? (Diss. Stuttgart 1993); dies., Standesamt – Ehe – Kirche. Die Neubewertung d. Zivilehe als Versuch einer ökum. Annäherung, in dieser Zschr. 211 (1993) 131–140. ¹⁹ D. Pirson, Eherecht, in: HSKR 2, 763 f.