

Status in der Kirche, den das Kirchenrecht respektieren und verteidigen muß, auf keine andere Weise vindiziert werden kann.

¹ Rom 1964, 38. (Im folgenden zitiert als «Mental Impairment».)

² Ebd. 109–123. Vgl. auch J. Keating, «The Legal Test of Marital Insanity»: *Studia Canonica* 1 (1967) 21–36.

³ J. Noonan, *Power to Dissolve* (Cambridge 1972) 148–153.

⁴ Siehe die Entscheidung «coram Prior» vom 14. November 1919: *Decisiones Sacrae Romanae Rotae*, XI, 172–174.

⁵ «Coram Mattioli»: *Decis. S. R. Rotae*, XLIX, 787–796.

⁶ «Coram Mattioli»: *Decis. S. R. Rotae*, XLVIII, 875.

⁷ «Coram Felici»: *Decis. S. R. Rotae*, XLIX, 789.

⁸ Vgl. die Studie von A. Sabbatani, «L'évolution de la jurisprudence dans les causes de nullité de mariage pour incapacité psychique»: *Studia Canonica* 1 (1967) 143–161.

⁹ «Coram Anné» vom 17. Januar 1968: *Il diritto Ecclesiastico* 79 (1968) 3–8. (Im folgenden zitiert als «Coram Anné, Il diritto Eccl.»)

¹⁰ P. Huizing, *Schema de matrimonio* (Rom 1963) 346; J. Keating, *Mental Impairment*, 154ff.

¹¹ «Coram Sabbatani»: *Decis. S. R. Rotae*, XLIX, 502–503.

¹² Ebd. 503.

¹³ Ebd. 503.

¹⁴ «Coram Anné», *Il diritto Eccl.* 3–12.

¹⁵ «Coram Lefebvre» vom 2. Dezember 1967: *Monitor Ecclesiasticus* XCIII (1968) 468–477.

¹⁶ «Coram Sabbatani» vom 20. Dezember 1963: *Jus Canonium* VI (1966) 563–568.

¹⁷ «Coram Anné» vom 25. Februar 1969: *Ephemerides Juris Canonici* XXVI (1970) 427–428. (Im folgenden zitiert als «Coram Anné, Ephemerides.»)

¹⁸ *Communicationes* III (1971) 69–81.

¹⁹ Ebd. 77. Die in Klammern beigefügten Beispiele stammen von mir!

²⁰ U. Navarrete, «Incapacitas assumendi onera» uti caput autonomum nullitatis matrimonii»: *Periodica* 61 (1972) 71–72.

²¹ Ebd. 72.

²² «Coram Anné»: *Ephemerides*, 432–433.

²³ Ebd. 432.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

WILLIAM LA DUE

geboren am 15. März 1928 in Milwaukee (Wisconsin), 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana Theologie und an der Lateran-Universität kanonisches Recht, unterrichtet seit 1963 kanonisches Recht, ist Assistenz-Professor für kanonistische Studien an der Katholischen Universität zu Washington. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze in «*The Jurist*», «*The American Ecclesiastical Review*», «*Pastoral Life*».

Klemens Richter

Die liturgische Feier der Trauung

Ihre Problematik angesichts sich
wandelnder theologischer und
rechtlicher Anschauungen
zur Eheschließung¹

1. Vorbemerkungen

Wir dürfen davon ausgehen, daß in den gottesdienstlichen Zeichen, den Handlungen und Worten, der Glaube der Kirche und möglichst auch der konkreten Gemeinde zum Ausdruck kommen soll. Für die Gestaltung der primären wie sekundären liturgischen Zeichen ist dies überall da nicht schwierig, wo eine wenigstens im Kern einheitliche theologische wie kirchliche Auffassung besteht. Das wird im allgemeinen der Fall sein, wenn ein Sakrament in seinem Ursprung unstrittig auf

das Neue Testament zurückgeführt werden kann und in wesentlichen theologischen Merkmalen dort schon umschrieben wird, wie etwa bei der Taufe.

Daher wird die liturgische Feier der Trauung wohl mehr und mehr in die Diskussion kommen.² Bei ihr besteht eine besonders geringe Bindung an die Schrift. Die Diskussion z. B. über die Formpflicht, den eigentlichen Ehebeginn, das Verhältnis von kirchlicher und standesamtlicher Trauung, die Frage der Wiederverheiratung Geschiedener, der Trauung mit Nichtkatholiken und Nichtgetauften – das alles, was die theologische und kirchenrechtliche Diskussion heute bewegt, kann die Gestaltung der kirchlichen Feier der Trauung nicht unberührt lassen.

Der auf den Grundlagen des Konzils erarbeitete und am 19. 3. 1969 veröffentlichte *Ordo celebrandi Matrimonium*³ kann, da er Ausdruck der offiziellen Lehre der Kirche ist, diese noch umstrittenen Fragen nicht genügend berücksichtigen. Doch bestimmen die *Praenotanda* für die Adaptation dieses *Eheritus*, daß die Bischofskonferenzen die Freiheit haben, die beiden allerdings unabdingbaren Elemente – Konsenserklärung und Ehesegen⁴ – in einen eigenen Ritus einzubauen, der den Verhältnissen der einzelnen Länder entspricht.⁵ Hier wäre

der Ort für pastoralliturgische Gestaltungen, die Punkte der heutigen Diskussion aufnehmen.⁶ Wenn aber z. B. im deutschen Sprachbereich erst 1974, fünf Jahre nach der römischen Veröffentlichung, mit einer Anpassung zu rechnen ist, so mag das ein Beispiel für die Schwierigkeit der im Ritus selbst aufzugreifenden Probleme sein.⁷

Es kann im folgenden nicht auf alles eingegangen werden, was mit den neueren theologischen Fragestellungen, aber auch mit den gewandelten anthropologischen Anschauungen wie kulturellen, ökonomischen und sozialen Verhältnissen gegeben ist. Zudem kann die Liturgiewissenschaft im gegenwärtigen Stadium eher Fragen stellen als Antworten geben. Doch muß sie die Fragen des vor allem kirchenrechtlich, systematisch und historisch geführten Gesprächs aufnehmen und überlegen, wie eine Reform der liturgischen Feier die Tradition auf eine zeitgemäße Weise weiterführen kann. Dabei wird eine gegenwartsbezogene Lösung einen stärker personalen Ansatz berücksichtigen müssen, so sehr es sonst auch darum geht, eine Individualisierung oder gar Subjektivierung der Sakramentenspendung zu überwinden.⁸

2. Die kanonische Eheschließungsform und die Liturgie

Die Ehe ist nach christlichem Verständnis eine von Gott gesetzte Ordnung, wobei die Ehe zwischen zwei Christen im Zeichen der Taufe steht und von daher ohne christologischen Bezug und ekklesiologische Bindung nicht denkbar ist. Dabei kommt die Präsenz der Kirche unterschiedlich zum Ausdruck (z. B. Trauung mit Dispens von der Formpflicht, *Sanatio in radice*, Nottrauung), doch liegt ihre Vollgestalt in der Hineinnahme der Ehe in den Gottesdienst der Kirche. Als Sakrament gründet sie im Paschamysterium (vgl. Eph 5, 2.21 ff). Doch stellt sich die Frage, inwieweit die Eheliturgie selbst Sakrament ist. Wenn von der kirchlichen Eheschließungsform dispensiert werden kann, besteht wohl keine theologische Notwendigkeit für die Verbindung von Sakramentalität und Formpflicht. Ist mithin die Liturgie nicht lediglich ein Sakramentale des eigentlichen Sakraments der Ehe?

Weiter ist zu fragen, wodurch die Grundlegung der Ehe erfolgt: durch einen profan- oder kirchenrechtlichen Akt, wobei letzterer in die Liturgie eingebaut werden kann, oder schon durch eine beiden Akten vorausgehende Willenseinigung beider Partner, die noch der öffentlichen Prokla-

mation bedarf? Wird dies nicht bejaht, so bleibt die Frage, ob die zivile Trauung nicht ernst genommen werden muß. Wird das wiederum bejaht, ist dann die kirchliche Trauung noch Eheschließung oder eher *Initiatio matrimonii* und *Dedicatio ecclesiolae*?

Die Liturgie gerät hier in den Konflikt zwischen kirchlicher und staatlicher Trauung. Es ist grundsätzlich möglich, daß die Kirche für Katholiken die zivile Eheschließung allgemein als gültig anerkennt, soweit keine anderen trennenden Ehehindernisse vorliegen. So wurde für Mischehen lange Zeit die staatliche Trauung als gültig betrachtet. Und seit dem *Motuproprio Matrimonia mixta* über die rechtliche Ordnung der Mischehen vom 31. 3. 1970 können die Bischöfe für solche Ehen wiederum die standesamtliche Trauung für gültig erklären.

Eine allgemein anerkannte staatliche Trauung für Katholiken ist nicht erforderlich und kaum wünschenswert. Dem steht schon eine unterschiedliche Praxis der einzelnen Länder entgegen, die dem Staatsbürger zumeist die freie Wahl zwischen einer kirchlichen und/oder staatlichen Trauung gewähren. Das wäre vor allem auch dort abzulehnen, wo ein klares Verständnis für die kirchliche Eheschließungsform besteht und ihr religiöser Sinn von den Brautleuten nicht in Zweifel gezogen wird.

Was aber soll geschehen, wenn sich Brautleute, die zwar katholisch getauft sind, aber keine genügende religiöse Motivation für eine kirchliche Feier haben, zu einer kirchlichen Trauung melden? Es kann sich um überstürzte «Muß-Ehen», Sorge vor gesellschaftlichen Nachteilen oder auch um die Benutzung der kirchlichen Feier als folkloristisches Element handeln. Der neue Taufritus vom 15. 5. 1969 fordert zur Lösung der ganz ähnlichen Frage bei Taufbewerbern, die den christlichen Anspruch der Taufe leugnen, dringend ein Taufgespräch. Kann eine christliche Erziehung der zu taufenden Kinder oder eine gläubige Eingliederung des Katechumenen in die Kirche nicht gewährleistet werden, ist die Möglichkeit eines Taufaufschubs vorgesehen. Angesichts gegenwärtiger Lehre über das Ehesakrament verwundert es nicht, daß der neue Ritus der Eheschließung dahinter zurückbleibt. Die heutige kirchliche Lehre und Praxis bietet keine Lösung. Diese könnte in einer Zurückstellung der kirchlichen Feier bestehen, wenn die Brautleute die religiöse Bedeutung des liturgischen Aktes nicht einzusehen vermögen. Das würde natürlich keine endgültige

Zurückweisung sein können, da die Heilzusage der Kirche auch in der Feier der Eheliturgie nicht endgültig versagt werden darf.

Da die Lehre der Kirche davon ausgeht, daß jede Ehe katholisch Getaufter ohne kirchliche Trauung ungültig ist, wird in allen auch zweifelhaften Fällen lieber die kirchliche Trauung in Kauf genommen. Das bietet die Gewähr, daß alle diese kanonisch gültigen Ehen als Sakrament verstanden und als unauflöslich behandelt werden können. Zu welchen Mißständen es hierdurch kommt, ist bekannt. Das geht bis zu der hier und da geübten Praxis, bei zweifelhaften Ehemotivationen für die kanonische Ungültigkeit zu sorgen. Sollte sich die Ehe doch als beständig erweisen, kann ja gegebenenfalls später eine *Sanatio in radice* herbeigeführt werden, ohne daß die Eheleute von der vorherigen Ungültigkeit erfahren.⁹

Es muß weiter auch an die Brautpaare gedacht werden, die eine kirchliche Trauung ausdrücklich ablehnen oder sich gar nicht erst melden. Dies wird in pluralistischen Gesellschaften zunehmen. So gibt es allein in der Bundesrepublik Deutschland mehr als eine Million Ehen, die kirchlich als ungültig gelten, weil die Form, in der sie geschlossen wurden, nicht der für alle Katholiken verbindlichen Formvorschrift entsprach.¹⁰ Bedenklich erscheint in diesem Zusammenhang, daß die konfessionsverschiedene Ehe gegenüber der Ehe zweier Katholiken insofern «privilegiert» ist, als erstere ja von der Formpflicht dispensiert werden kann.

Es zeigt sich also, vor welchen Problemen eine gottesdienstliche Feier steht, die mit der rechtlichen Frage der Eheschließung verbunden ist. So ist zu fragen, ob nicht aus der Liturgiegeschichte Kriterien für eine Weiterführung der Reform gewonnen werden können.

3. Kriterien aus der Liturgiegeschichte?

Zweifellos hängt die Entstehung von Zeichen und Handlungen bei Abschluß einer christlichen Ehe mit den rechtlichen Anschauungen über den Ehevertrag zusammen. Allerdings tritt die Kirche erst verhältnismäßig spät mit besonderen kirchlichen Feiern auf. Zwei Getaufte, die die Ehe schließen, sind in Christus verbunden, Abbild seines Bundes mit der Kirche. Daher ist ursprünglich eine eigene Eheliturgie überflüssig. So empfiehlt Ignatius von Antiochien nur, die Gläubigen sollten mit Gutheißung des Bischofs heiraten.¹¹ Später werden Elemente verschiedener Herkunft aufgenommen, so die der Privatsphäre entstammende Verlobung,

der Consensus, und die eigentliche Trauung, die Copulatio, und die kirchliche Segnung, die Benedictio. Die herkömmlichen Formen werden beibehalten, die Ehe aber auf ihre Zulässigkeit nach den göttlichen Geboten geprüft. Das eigentliche christliche Element ist der Ehesegen unter Gebet und Handauflegung im Gemeindegottesdienst (Tertullian, Römische Sakramentare), der als Vorrang gilt und nicht etwa Voraussetzung einer gültigen Trauung ist. Papst Nikolaus I. (866) erklärte ausdrücklich, es sei keine Sünde, wenn diese Riten wegfallen, es genüge allein der Konsens.¹²

Erst die Ausprägung von Kirchenrecht und Theologie führen seit dem 11. Jh. dazu, daß sich der Priester vor der Brautmesse über die Willenseinigung Klarheit verschafft. Die Erfragung des Ehemüllens geschieht «in facie ecclesiae», vor dem Kirchenportal (nicht, wie heute oft gemeint wird, «vor der Kirche» als Gemeinschaft der Gläubigen). Dieser Brauttorritus setzt den Beginn einer rechtlich geregelten kirchlichen Feier, wie sie erst das 4. Lateran-Konzil 1215 als verpflichtend erklärt.

Die verbreiteten klandestinen Ehen zeigen jedoch, daß bis zum Konzil von Trient auch ohne kirchliche Feier Ehen zwischen Getauften als gültig anerkannt werden. Erst das Trienter Dekret *Tametsi* vom 11. 11. 1563 erklärt Ehen, die nicht vor dem zuständigen Priester und wenigstens zwei Zeugen geschlossen sind, für nichtig.¹³ Die Diskussion der Konzilsväter ging wesentlich um die heute wieder aktuellen Fragen: Kann die Gültigkeit der Ehe von der Beobachtung einer äußeren Vorschrift für die Form abhängig sein, da die eheliche Gemeinschaft durch das Jawort der Partner begründet wird? Hat die Kirche das Recht zu einer solchen Bestimmung?

Die Verlegung des Eheabschlusses in die Liturgie im Normalfall wird erst problematisch, sobald der Staat (Code civil nach der französischen Revolution) die beiden Elemente der Taufungsliturgie, die aus dem weltlichen Bereich stammen, Consensus und Copulatio, für sich in Anspruch nimmt, die Kirche für ihre Glieder aber ebenfalls daran festhält.

Kaum jemand wird heute eine radikale Lösung dergestalt empfehlen wollen, die gottesdienstliche Feier dort, wo die zivile Trauung Vorschrift ist, auf das genuin christliche Element, die Benedictio in Verbindung mit einer Eucharistiefeyer, zu beschränken. Doch ist ernsthaft zu überlegen, ob nicht für die verschieden gelagerten Fälle je eigene liturgische Formen entwickelt werden sollten. Von der Tradition her wäre es möglich, bei von

der Formpflicht befreiten Ehen und in Fällen einer *Sanatio in radice* wenigstens auf Wunsch eine kirchliche Feier mit dem wesentlichen Element der Segnung zu gestalten.

4. Das Problem von Ehevertrag und Liturgie

a. Die Frage der Sakramentalität

Für die Liturgie ist wesentlich die Frage, ob an einer Identität von Eheschließung und Sakrament festgehalten werden muß. Die Ehe zwischen Getauften ist Sakrament unabhängig davon, ob die kirchliche oder staatliche Trauung als gültig anerkannt wird, auch dann, wenn die Brautleute die Sakramentalität nicht erkennen oder gar bestreiten.¹⁴ Die Kirche sieht die Identität von Vertrag und Sakrament im Kontext kirchenrechtlicher Ordnungsgewalt gegeben. Gefragt werden darf aber nach dem Zusammenhang von Vertrag und Glauben, also inwieweit der Glaube Voraussetzung für das Zustandekommen des Sakramentes ist.

Zu bedenken ist, daß auch evangelische Eheleute ihrer Ehe einen christlichen Sinn geben. Obwohl sie aus ihrer Sicht die Ehe nicht als Sakrament betrachten, entspricht sie dann etwa dem, was nach katholischer Überzeugung ein Sakrament ist. Insofern sind Brautleute in die sakramentale Wirklichkeit hineingestellt auch bei Verneinung des sakramentlichen Charakters. Kommt aber das Sakrament automatisch zustande, wenn der Glaube an Christus und die Kirche fehlt und jeder Bezug von dort zur Ehe abgelehnt wird? Sicher ist die Ehe zwischen Getauften Zeichen des Bundes zwischen Christus und der Kirche. Kann aber bei Ablehnung dieses Bezuges von der Trauung als Sakrament noch hinreichend gesprochen werden?

Ist der Vertragscharakter ausreichend für die Umschreibung des sakramentalen Charakters der Ehe? Christus erhöht die in der Natur dieses menschlichen Bundes vorgezeichnete Tendenz zu dauerhafter Bindung im Sakrament kraft seiner Treue. Diese Erhöhung kommt aber am deutlichsten im Ehesegen zum Ausdruck, weniger durch den Konsens selbst. Auch von daher stellt sich die Frage, ob die kirchliche Trauung in der bisherigen Form Bedingung für die Gültigkeit bleiben, nur für die Erlaubtheit gefordert oder gar der freien Wahl vorbehalten werden soll.¹⁵ Wird die staatliche Trauung als Zustandekommen des Sakraments gewertet, wie es bei nichtkatholischen Christen der Fall ist, so ist auch das fragwürdig, wenn die Brautleute diese Sicht leugnen. Dabei

geht es nicht darum, eine ausdrückliche Zustimmung zum sakramentalen Charakter durch die Brautleute einzuholen. Doch ist die automatische Identität von Eheschließung und Sakrament auch gegen den Willen der Betroffenen ein Punkt weiterer Diskussion.

Soweit die christliche Dimension verneint und eine rein staatlich geschlossene Ehe eingegangen wird, die die Kirche als gültig anerkennt, ist wohl ein anderer Grad der Gültigkeit anzunehmen als bei einer kirchlich geschlossenen Ehe. Hier kommt die Frage der Unauflöslichkeit hinzu, die von liturgietheologischer Sicht kaum erhellt werden kann.

b. Trennung von Ehevertrag und liturgischer Feier?

Es wurde schon gesagt, daß eine generelle Trennung nicht erstrebenswert sein kann. Die mancherorts sich äußernde Tendenz, die kirchliche Trauung abzuschaffen und der staatlichen nach freier Wahl eine gottesdienstliche Einsegnung folgen zu lassen (vgl. protestantische Theologie), ist wohl abzuweisen. Die Mehrzahl der Katholiken wünscht sinnvollerweise, ihre Trauung liturgisch zu feiern, weil sich da zeichenhaft ereignet, was sie in ihrer Ehe leben wollen. Für sie ist die Identität von Ehebund und Sakrament in der kirchlichen Feier tatsächlich noch gegeben.

Eine strikte Forderung für die kanonische Eheschließungsform im Gottesdienst ergibt sich daraus nicht. Ihr wird durch das gegenseitige Jawort vor dem Pfarrer und zwei Zeugen Genüge getan. Wenn allerdings hier der Anfang einer christlichen Ehe gesehen wird, ist die Einfügung dieses Aktes in eine liturgische Feier besonders des Todes und der Auferstehung unseres Herrn im Rahmen der Eucharistiefeier sinnvoll. Das kann aber doch wohl nur für gläubige Christen gelten (für andere sieht der neue Ritus den Verzicht auf eine Eucharistiefeier vor). Was geschieht aber mit denen, die – zwar getauft – diesen Sinn nicht mitvollziehen? Ein Zwang zur liturgischen Feier kann da pastoral nicht verantwortet werden. Es müßte dann ähnlich wie bei der Massenhinführung zur Erstkommunion und Firmung der religiöse Gehalt auf Dauer gänzlich verloren gehen. Eine Intensivierung der Ehevorbereitung und Katechese allgemein ist nachdrücklich zu fordern.

Wo die Zustimmung zu einer christlichen Ehe aber nicht zu erreichen ist, sollte überlegt werden, ob für die liturgische Feier ein Aufschub zur Bedingung gemacht werden könnte. Es wäre dann

eine kanonische Form ohne liturgische Ausgestaltung vorzusehen oder auch die staatliche Trauung als gültig anzuerkennen.

Ist damit aber nicht ein geringer Grad der Unauflöslichkeit verbunden und würden auf Dauer nicht viele die staatliche Trauung vorziehen? Diese Entwicklung ist in der säkularisierten Gesellschaft auch durch den Zwang zur liturgischen Feier nicht aufzuhalten. Wenn Katholiken tatsächlich die Möglichkeit einer Ehescheidung offenhalten und deshalb nicht kirchlich heiraten wollen, sollen sie erst recht nicht dazu gezwungen werden, die entsprechenden Fragen in der Liturgie gegen ihre wahre Meinung zu beantworten. Mehr noch als jede andere Form verlangt die kirchliche Trauung die freie Übernahme aller Konsequenzen.

Dabei ist abzusehen, daß im Laufe der Zeit manche Ehepaare, die sich bewußt der kirchlichen Trauung nicht gestellt haben, bei einem reiferen Glaubensleben ihre Ehe doch noch in die sakramentale Dimension hineinstellen wollen. Für die Taufe gewinnt dies an Bedeutung durch Eltern, die ihr Kind als Säugling nicht taufen lassen, das aber oft schon im Schulalter nachholen. Für diese Situation sieht der neue Taufritus eigene Texte und Formen vor. Entsprechend sind auch Formen liturgischer Feier für Eheleute denkbar, in denen der Ehesegen neben einem Wortgottesdienst im Mittelpunkt zu stehen hätte.

5. Wiederverheiratung Geschiedener und Liturgie

Obwohl die liturgischen Texte der Ostkirchen die Unauflöslichkeit der Ehe kaum erwähnen, setzen sie diese voraus; doch nicht als ein Gebot, sondern als ein Merkmal, das sich aus dem Reichtum der Hingabe der Ehegatten ergibt.¹⁶ Immerhin erlaubt das Prinzip der *Oikonomia* in bestimmten Fällen die Wiederheirat auch zu Lebzeiten des Partners aus erster Ehe. Auch diese zweite Trauung kann eine liturgische Gestaltung erfahren. Unabhängig davon, ob eine Auflösung der Ehe möglich ist,¹⁷ ist für Pastoral wie Liturgie wichtig, daß die vom Staat gegebene Möglichkeit der Scheidung die Bewußtseinslage verändert. Auch wenn die kirchliche Trauung nicht nur zur Erhöhung der Feierlichkeit dient, können Brautleute nicht davon absehen, daß sie sich staatlich wieder scheiden lassen können. Katholiken, die sich scheiden lassen und wieder heiraten, betrachten das vor ihrem Gewissen als legitim. Dabei ist davon auszugehen, daß Scheidung und Wiederheirat in jedem Fall einen

tiefen Einschnitt in die persönliche Lebensgeschichte bedeuten. Gerade für diese Katholiken sind die Sakramente oft ein Zeichen dafür, daß sie im Glauben Trost und Stärkung finden können. Während das Kirchenrecht zu unterstellen scheint, Scheidungen geschähen nur aus Bosheit und Übermut, zeigt die Erfahrung, daß sich gläubige Katholiken – und um die allein kann es hier gehen – sich die Entscheidung zu einer Zweitheirat nicht leicht machen.

Was geschieht, wenn die Ehe zwischen Getauften zerbricht? Hat dann nicht auch das Zeichen aufgehört zu bestehen, das die Unauflöslichkeit begründet? Müßte von daher die kirchliche Praxis nicht ähnlich der Ostkirche eine Wiederholung des Sakraments zulassen? Gott erwiese dann seine vergebende Gnade, obwohl und gerade auch, wenn menschliche Schwäche das Zeichen dieser Heilszusage verdunkelt. Unauflöslichkeit wäre dann ein Imperativ, der einen Neuanfang im Scheitern nicht undenkbar macht.¹⁸ Wenn die Sakramente die Teilnahme an der Gnade der Gemeinschaft mit Gott vermitteln, dann hat ihr Empfang nicht nur einen Bezug zur Öffentlichkeit, sondern auch zum persönlichen Heil des einzelnen. Das aber läßt die Frage nach einer wie immer gearbeteten kirchlichen Feier am Beginn der zweiten Ehe stellen. Entscheidend ist, ob durch das Mitwirken der Kirche nicht das sakramentale Zeichen verdunkelt und der Anschein erweckt wird, als nehme die Kirche die Forderung Jesu nach unwandelbarer Treue in der Ehe nicht ernst.

Längst nicht alle geschiedenen Katholiken wünschen bei einer Zweitehe den Beistand der Kirche. Bei denen, die eine kirchliche Feier erbitten, handelt es sich oft um Katholiken, die unter dem Eindruck stehen, ihre erste Ehe sei weder menschlich noch kirchlich eine gültige und gelebte Ehe gewesen. Die Anwendung des Kirchenrechts läßt manchmal durchaus diesen Anschein erkennen, wobei mangels Zeugen die Ungültigkeit oft nicht beweisbar ist. Wo aus diesen Gründen ein kirchliches Verfahren zur Feststellung der Nichtigkeit der ersten Ehe nicht möglich ist, erscheint eine Mitwirkung der Kirche beim Beginn der zweiten Ehe am ehesten zumutbar. Welche liturgischen Formen das haben kann, ist zu überlegen. Entsprechend der Unterscheidung von *forum internum* und *forum externum* ist wohl der Anschein einer formellen kirchlichen Trauung zu meiden. Dies ist auf lange Sicht nur durch die Vorbereitung der Gemeinden zu lösen. Für die Liturgie ist vor allem die Glaubensüberzeugung der Beteiligten zu prü-

fen. Das gilt besonders für die Frage, ob sie eine neue Ehe mit ihrem Gewissen wirklich vereinbaren können trotz der *in foro externo* bestehenden Verurteilung durch die offizielle Kirche.

Solange eine Änderung der kirchlichen Haltung nicht zu erwarten ist, könnte im Anschluß an die staatliche Trauung eine gemeinsam vorbereitete Feier im kleinen Kreis stattfinden. Dazu gehört sicher ein Wortgottesdienst mit Homilie und ein Segensgebet. Unter Umständen ist an eine Haus-eucharistie zu denken. Wie behutsam auch die progressive kirchliche Praxis hier ist, zeigt, daß kaum oder gar nicht private Texte für diesen Zweck bekannt geworden sind. Eine solche Feier würde sichtbar machen, daß auch eine Zweitehe unter der Gnade und dem Gericht Gottes steht und der Hilfe der Kirche trotz oder gerade wegen des Scheiterns nicht zu entzogen braucht. Davon unabhängig ist die Frage nach der möglichen Sakramentalität, die heute überwiegend negativ entschieden wird. Vornehmlich Priestergruppen fordern die Möglichkeit einer kirchlichen Feier, wobei als Voraussetzung die Prüfung der Geschichte der ersten Ehe, die Prüfung des Ehwillens der neuen Partner und ihrer Glaubensüberzeugung gilt.¹⁹

6. Fragen an Einzelelemente der liturgischen Feier

Huizig fordert von einer erneuerten Eheliturgie, aus ihr müsse erkennbar werden, «daß die christliche Ehe ein Sakrament ist, wie sehr sie mit dem gesamten Inhalt der Erlösung und mit der Wirklichkeit der Taufe verbunden ist». ²⁰ In dieser Hinsicht bleiben auch beim OM Wünsche offen gerade bezüglich der Verbindung zur Taufe, während eine Einbettung in die Eucharistie im Anschluß an den die Trauung berücksichtigenden Wortgottesdienst (z. B. 3 eigene Messen, 28 Perikopen zur Auswahl) vorgesehen ist. Wichtig ist, daß die Liturgie insgesamt «durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen», «der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt» ist und «nicht vieler Erklärungen» bedarf.²¹

a. Skrutinienfragen

Die derzeitige Abfolge von Skrutinium und Konsens, zwei unterschiedlichen Größen, genügt diesem Anspruch kaum. Im Skrutinium wird geprüft, ob das christliche Eheverständnis da ist und die Voraussetzungen für eine christliche Ehe erfüllt werden. Im Konsens wird dieses Verständnis über

die objektive Gültigkeit hinaus als subjektiv verbindlich anerkannt. Das RR, seit 1614 gültig, kannte keine Skrutinienfragen nach den «Voraussetzungen, die unerläßlich sind, damit eine wahre Ehe zustande kommt: Freiheit ohne Zwang, Unauflöslichkeit (<Treue bis zum Tod>) und Wille zum Kind». ²² OM hat sie aus CR von 1950 übernommen. Grundsätzlich sind derartige Fragen in der Liturgie wohl legitim (vgl. Weiheliturgie). Wenn der Ehebeginn aber nicht in der kirchlichen Feier gesehen wird, müßten sie unterbleiben. Da diese Prüfung im allgemeinen schon vor der Ehe erfolgt (Brautexamen, Aufgebot), können die Fragen nur als Solemnizatio des Brautexamens verstanden werden. (Eine weitere Untersuchung über Sinn und Einordnung dieser Fragen – echtes oder unechtes Skrutinium? – müßte anderweit erfolgen).

b. Konsens und Konfirmation

Der Konsens wird entweder durch eine von den Eheleuten zu sprechende Formel oder durch eine mit Ja zu beantwortende Konsensfrage geleistet. Darin liegt auch im OM noch kein eigentlich christliches Spezifikum. In der abschließenden Confirmatio spricht der Priester das Wort Gottes zu, indem er den Konsens als «coram Ecclesia manifestatus» (gegenüber früher jetzt wirklich «vor der Gemeinschaft der Kirche») bezeichnet und so erst die Eheschließung in die ekklesiale Dimension stellt. Es handelt sich um einen Segen, der nicht kopuliert wie das *Ego conjungo vos* des RR und auch nicht nur bestätigt wie das «Im Namen der Kirche bestätige ich den Bund ...» der CR.

Soweit nicht schon vor der kirchlichen Feier geschehen, könnte der juristische Akt durch Unterzeichnung der Trauungsurkunde abgeschlossen werden, wenn schon nicht durch die Eheleute, so doch durch die Trauzeugen.

c. Ringübergabe

Kennt das RR nur einen Ring, durch den der Mann allein die Treue der Frau bindet, so überwindet OM nunmehr die einseitige Abhängigkeit der Frau vom Mann, indem beide einander den Ring anstecken «zum Zeichen meiner Liebe und Treue», während CR noch «deiner Treue» hat. Leider wird der Ring als Zeichen der Einheit nicht eigens thematisiert. Zwar kommt die Beiderseitigkeit der Treueverpflichtung jetzt gut zum Ausdruck, doch wird die Unverfügbarkeit der Person und freie Entscheidung für den Partner durch die Vorstel-

lung des «über den anderen Verfügens» beeinträchtigt. Der Wandel der Ehe- und Treuevorstellung verlangt auch einen Bedeutungswandel des Ringes als entsprechendem Symbol. Der Ring ist heute Zeichen der Einheit, die gewährleistet wird, indem jeder Partner dem anderen seine eigene Liebe und Treue zusagt.

d. Segensgebet über die Eheleute

Das wesentlich christliche Element ist der Ehe-segen, den OM zwischen *Pater noster* ohne *Liberanos* und *Pax Domini* einfügt. Er gehört derselben Stilart an wie die Präfationen zur Weiheliturgie²³ und ist überhaupt dem Charakter anderer Weihegebete vergleichbar: Vor der Bitte und Epiklese wird der heilsgeschichtlichen Paradigmen gedacht, der Schaffung des Menschen, des Ehebundes als Abbild. Die fehlende explizite Danksagung ist wie im Hochgebet der Messe in der Anamnese immer implizit enthalten. Nach dem Lob der durch Gott gestifteten Ehe werden der Segen für die Eheleute, der Beistand des Herrn sowie die für eine christliche Ehe notwendigen Gaben erbeten.

In diesem Gebet, das im RR stärker einem Brautsegen entsprach und das Musterbild einer christlichen Ehefrau entwarf, wird die Theologie der Ehe entfaltet, durchaus vergleichbar den Segensgebeten über das Taufwasser, die Öle oder die Weihelikandidaten. Sinnvollerweise ist es auch vorgesehen, wenn die Trauung nur im Rahmen eines Wortgottesdienstes stattfindet, dann zum Abschluß nach dem Gebet des Herrn. Das gilt selbst für den vom OM vorgesehenen Ritus für die Trauung mit einem nichtgetauften Partner (über den hier leider nicht gehandelt werden kann).

Die rechtlichen Fragen verdunkeln leider die Wichtigkeit dieser Benedictio. Wird diese Segnung ähnlich ernst genommen wie neuerdings glücklicherweise wieder die anderen Weihegebete, so ist festzustellen, daß hierdurch die eigentlich sakramentliche Dimension erst deutlich wird. Wenn *Huizing* verlangt, «die Trauungsliturgie selbst müßte das Element der Bitte enthalten, daß

Christus den Brautleuten seine Treue schenkt und sie ihnen bewahrt», dann ist dies hier gegeben. Der OM, dessen drei Gebetsformulare nur Modellcharakter haben, läßt den Bischofskonferenzen die Möglichkeit, eigene weitere Segensgebete zu schaffen, die die Ehe-theologie weiter entfalten können. Hier ist auch der Raum, der jeweiligen konkreten Situation Rechnung zu tragen (so wären z. B. eigene Gebete für Wiederverheiratete oder für Ältere denkbar, die auf deren Probleme eingehen).

Wird der Benedictio diese Bedeutung eingeräumt, muß sie auch im Zentrum der Feier stehen und den eigentlichen Höhepunkt darstellen. Die Liturgiereform hat einen Schritt weit aus der Verrechtlichung der Liturgie herausgeführt und den Gebeten gegenüber der mittelalterlichen Formelgläubigkeit, die oft am Rande der Magie lag, ihre Bedeutung wieder zurückzugeben versucht. Dem komplizierten Problem der kanonischen Form der Eheschließung ist es wohl zuzuschreiben, daß dies bei der gottesdienstlichen Feier der Trauung am wenigsten gelungen erscheint.

So ist zu überlegen, ob nicht ausdeutende Zeichen wie die Ringübergabe erst im Anschluß an die feierliche Benedictio stehen sollten. Der Entwurf einer Adaptation des OM im deutschen Sprachraum sieht vor, daß der Segen dem Konsens direkt folgen kann.

7. Abschließende Bemerkungen

Da die Liturgiewissenschaft auf die Ergebnisse der kirchenrechtlichen und systematischen Theologie angewiesen ist, konnten hier nur mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet werden. Es geht nicht darum, die jahrhundertlang bewährte tridentinische Ordnung umzuwerfen, sondern sinnvoll weiterzuführen. Mißverständnisse werden nicht ausbleiben, da die Probleme nicht ausführlich behandelt werden konnten. Doch ermutigt die Reform, nicht zuletzt im Bereich der Liturgie, entsprechende Desiderate, die vor allem die Pastoral und damit auch den pastoralliturgischen Bereich belasten, anzusprechen.

¹ Im Bereich der Liturgiewissenschaft wird diese Frage noch kaum diskutiert, vgl. P. J. Huizing, *Kirchliche und standesamtliche Trauung*: Liturg. Jahrb. 22 (1972) 137–147. Dem ebenda vorgesehenen Beitrag von H. J. Becker, *Eheliturgie als Taufenrenewung*, wurde das Imprimatur verweigert.

² Das betrifft die liturgische Gestaltung aller Sakramente, deren Zielrichtung umstritten ist oder sich zu ändern beginnt, vgl. Firmung und Krankensalbung.

³ *Rituale Romanum ... Ordo celebrandi Matrimonium* (Editio typica, Rom 1969). Ergänzungen für die Messen: *Missale Romanum* vom 26. 3. 1970.

⁴ So schon die Forderung des Konzils in SC 77; 78.

⁵ Vgl. Nr. 17; dazu B. Fischer, *Note sur le droit liturgique du mariage après l'entrée en vigueur du nouvel «Ordo celebrandi matrimonium»*: *La Maison Dieu* 99 (1969) 160–176.

⁶ Die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangeli-

schen Kirchen Deutschlands haben das für die Trauung von katholischen und nichtkatholischen Partnern versucht: Gemeinsame kirchliche Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen (Regensburg-Kassel 1971).

⁷ Anders z. B. Frankreich: Rituel pour la célébration du mariage à l'usage des diocèses de France (Paris 1969). Vgl. R. Mouret, Le rituel français du mariage: La maison Dieu 99 (1969) 177-201.

⁸ Um den Beitrag von Anmerkungen möglichst freizuhalten, hier wichtigere Literatur zum liturgischen Bereich: B. M. Antonini, Theologia del matrimonio nelle antiche liturgie occidentali (Vicenza 1966); B. Binder, Geschichte des feierlichen Ehesegens (Metten 1938); P. De Clerck, Le mariage, événement et célébration: Par. et Lit. 52 (1970) 408-413; M. Coune, Le mariage dans le rayonnement de Vatican II: ebd. 397-407; P. De Jong, Brautsegen und Jungfrauenweihe: Zeitschr. f. kath. Theol. 84 (1962) 300-322; Ders., ebd. 86 (1964) 442-449; P. de Loicht, Le rituel du mariage entre hier et demain: Par. et Lit. 52 (1970) 395f; W. Dürig, Gottesebenbildlichkeit und Ehe: Anima (1953) 359-365; A. Duval, La formule «Ego vos in matrimonium conjungo» au concile de Trente: La Maison Dieu 99 (1969) 144-153; B. Fischer, Note sur le droit liturgique du mariage: ebd. 154-159; M. Gaudilliere, Nouveau rituel et pastorale du mariage: ebd. 202-209; P. M. Gy, Le nouveau rituel romain du mariage: ebd. 124 bis 143; Ch. Mahrenholz, Die Neuordnung der Trauung (Berlin 1959); S. Mazzarello, De novo ordine celebrandi Matrimonium: Eph. Lit. 83 (1969) 251-277; A. Niebergall, Die Bedeutung der neuen römisch-katholischen Trauordnung 1969: Kerygma u. Melos, Festschrift Mahrenholz (Kassel 1970) 178-199; A. Raes, Le mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Eglises d'Orient (Chevetogne 1959); K. Ritzer, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends = Lit. Quellen u. Forschungen 38 (Münster 1962); J. Wagner, Zum neuen deutschen Trauungsritus: Lit. Jahrb. 11 (1961) 164-171.

Im folgenden werden abgekürzt verwendet: Rituale Ro-

manum, Rom 1614 = RR; Ordo celebrandi Matrimonium, Rom 1969 = OM; Collectio Rituum pro omnibus Germaniae dioecibus, Regensburg 1950 = CR.

⁹ Huizing aaO.

¹⁰ W. Kasper: R. Waltermann, Mischehe (Essen 1970) 17.

¹¹ Ad Polyc. 5,2.

¹² DS 643.

¹³ DS 992.

¹⁴ CIC, c. 1012 § 1: Christus, der Herr, hat den Ehevertrag zwischen zwei Getauften zur Würde des Sakraments erhoben; §2: Daher kann zwischen Getauften kein gültiger Ehevertrag bestehen, der nicht Sakrament ist.

¹⁵ Vgl. besonders Huizing aaO.

¹⁶ A. Raes aaO.; O. Rousseau, Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen: Concilium 3 (1967) 322-334.

¹⁷ Z. B. V. Steininger Kritische Analyse des katholischen Eherechts: N. Wetzel (Hrsg.), Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheidet? (Mainz 1970) 114-136.

¹⁸ Vgl. N. Wetzel, Zum Frieden berufen: Wetzel aaO. 164-197.

¹⁹ So die Vertreterversammlung der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland am 27. 5. 1969: Wiederverheiratete in der Gemeinde.

²⁰ Huizing aaO.

²¹ SC 34.

²² Wagner aaO. 169.

²³ A. G. Martimort, L'église en prière (Paris 1965) 617.

KLEMENS RICHTER

geboren am 3. Mai 1940 in Leipzig, promovierte in Liturgiewissenschaft zum Doktor der Theologie, zur Zeit Akademischer Rat am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster. Hauptarbeitsgebiete sind die Pastoralliturgie und Probleme der Kirche in sozialistischen Gesellschaften. Er veröffentlichte u. a.: Neue Totenliturgie (Essen 1972), Die Feier der Trauung (Essen 1972), Liturgie mit Kranken (Essen 1973).

Marciano Vidal

Der Gegenstand des Ehekonsenses

Innerhalb der heutigen Überprüfung des Sinns der Ehe ist eine der Hauptfragen die nach dem Inhalt dieser Institution. Es ist die Frage nach dem Objekt des Ehekonsenses und nach dem, was der Weiterführung der ehelichen Gemeinschaft ihren Sinn gibt. Es handelt sich um ein entscheidendes Problem, das die Theologie, die Praxis und die kirchenrechtliche Regelung der Ehe bedingt.

Im vorliegenden Aufsatz werden wir dieses Problem von der Beziehung zwischen der menschlichen Geschlechtlichkeit und der Eheinstitution her behandeln. Wir halten dies für einen wesentlichen Gesichtspunkt, der für das ganze theologische und pastorale Verständnis der Ehe grundlegend ist.

I. Ausgangspunkt: Die Beziehung zwischen der menschlichen Geschlechtlichkeit und der Eheinstitution

In der heutigen Überprüfung und Anprangerung der christlichen Sexualmoral betrifft einer der Hauptvorwürfe die Sicht, in der die Beziehung zwischen Geschlechtlichkeit und Ehe gesehen wird.

«Der Hauptvorwurf geht dahin, daß die christliche Moral jahrhundertlang die Sexualität abgewertet und nur zur Kindererzeugung in der Ehe