

## DIE SAKRAMENTALE EHE - GOTTGESTIFTETER BUND UND VOLLZUGSGESTALT KIRCHLICHER EXISTENZ

Gemäß dem Glauben der Kirche werden Ehe und Familie als grundlegende Einrichtungen der Schöpfungsordnung verstanden. Den allezeit aufkommenden Versuchungen, diese göttliche Ordnung aufzuweichen, ist Jesus mit Entschiedenheit entgegengetreten. Daraus folgt, daß die Jünger Jesu Christi im Hinblick auf Ehe und Familie unter seinem besonderen Anspruch stehen. Dieser besondere Anspruch kann aber nicht auf den bloßen Nenner einer größeren Strenge und Konsequenz gebracht werden; der Glaubensanspruch läßt vielmehr Ehe und Familie in einem neuen Licht erscheinen, das sie als einen Ort der Gnade Gottes im Dienst an der personalen Würde des Menschen erweist.

Das kanonische Eherecht ist nach und nach aus der Erkenntnis heraus entwickelt worden, daß die weltlichen Rechtsordnungen, mit denen die Kirche sich geschichtlich konfrontiert sah, in aller Regel jenem Anspruch nicht genügten, der sich von ihrem Glauben her im Hinblick auf die Ehe ergibt. Wenn schon die Kirche für ihre Gläubigen ein eigenes Eherecht schafft, muß dieses den Glauben der Kirche bezüglich der Ehe adäquat zum Ausdruck bringen. Daß dies dem traditionellen lateinischen Eherecht in jeder Hinsicht gelungen sei, muß füglich bezweifelt werden.

Das **II. Vatikanische Konzil** hat Anlaß geboten, über das Wesen der sakramentalen Ehe neu nachzudenken. In zwei Texten wird die christliche Familie mit einem Ehrentitel ausgezeichnet, der nur theologisch deutbar ist. In dem Dekret über das Apostolat der Laien wird die Familie 'gleichsam häusliches Heiligtum der Kirche'<sup>1</sup>, in der Kirchenkonstitution gar 'gleichsam häusliche Kirche'<sup>2</sup> genannt. Die strikte

1 Conc. Vat. II, 'Apostolicam Actuositatem' Art. 11 Abs. 3: '*tamquam domesticum sanctuarium Ecclesiae*'.

2 Conc. Vat. II, 'Lumen Gentium' Art. 11 Abs. 2: '*velut Ecclesia domestica*'.

**theologische Bedeutung** dieser Formeln, namentlich im Hinblick auf das Kirchenrecht, ist nicht leicht auszumachen. Dies wird um so einsichtiger, wenn man den Wortgebrauch von *'Ecclesia'* im **II. Vatikanischen Konzil** genauer analysiert. Dabei stellt sich heraus, daß dieser Schlüsselbegriff zwar in vielfältiger Weise für die Gesamtkirche, für Teilkirchenverbände und Teilkirchen, ja auch für getrennte Kirchen Verwendung findet oder, anders gesagt, zur Bezeichnung bischöflich verfaßter Kirchen dient, darüber hinaus aber nicht einmal für die Pfarrgemeinde, den vorzüglichen konkreten Ort kirchlichen Lebens, zur Anwendung kommt<sup>3</sup>. Es muß deshalb nicht verwundern, daß der Wortgebrauch von der *'ecclesia domestica'* gelegentlich eine 'umstrittene Begriffsbestimmung' genannt worden ist<sup>4</sup>. Zwar muß man bei genauer Textbetrachtung zwei Einschränkungen bedenken: Erstens handelt es sich bei beiden Texten nicht um eine direkte Aussage über die christliche Ehe, sondern über die christliche Familie. Zweitens macht das Konzil selbst durch die Beifügung der Worte *'tamquam'* bzw. *'velut'* seine nur analog gemeinte Redeweise deutlich. Dennoch kann man als Kirchenrechtler namentlich die Formel der Kirchenkonstitution nicht als bloße theologische Lyrik abtun. In dem Artikel 11 'Lumen Gentium' geht es darum, die Sakramente nicht nur im Hinblick auf die einzelnen Gläubigen, sondern in ihrem kirchlichen Zusammenhang kurz darzustellen. So werden auch Ehe und Familie in ihrer **eklesiologischen Bedeutung** gewürdigt<sup>5</sup>. Diesen Aspekt mehr zu berücksichtigen und gebührend auszuwerten, muß auch als eine Aufgabe der Kirchenrechtswissenschaft angesehen werden.

Betrachtet man die sakramentale Ehe unter ekklesiologischem Gesichtspunkt, so stellen sich die Fragen nach der **Rolle der Kirche für die Ehe** bzw. *der Ehe für die Kirche*. Diese Perspektive soll im folgenden auf zwei Aspekte des kanonischen Ehegesetzes hin konkretisiert werden.

3 Vgl. W. Aymans, 'Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche', *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970) 69-90, hier 70-75. Eine mögliche Ausnahme könnte allenfalls Conc. Vat. II, 'Presbyterorum Ordinis' Art. 6 Abs. 4 sein, wo von der *'ecclesia localis'* die Rede ist.

4 E. Corecco, 'Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips *'Gratia perficit, non destruit naturam'*', *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 143 (1974) 379-442, hier 431. F. Klostermann ('Kommentar zum Dekret über das Laienapostolat', I.ThK-Ergänzungsband 2 [Freiburg-Basel-Wien 1967] 641) hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Abschnitt, in dem die Familie 'gleichsam häusliches Heiligtum der Kirche' genannt wird, erst spät durch einen Vorbehalt von 297 Vätern in den Text des Konzilsdekrets aufgenommen worden ist.

5 Vgl. A. Grillmeier, 'Kommentar zur Kirchenkonstitution', I.ThK-Ergänzungsband 1 (Freiburg-Basel-Wien 1966) 188 f. Es ist bemerkenswert, daß auch E. Corecco trotz seiner zurückhaltend-kritischen Bemerkung (siehe Anm. 4) aus dem Begriff der *'ecclesia domestica'* herleitet, daß das II. Vatikanische Konzil die fundamentale ekklesiologische Dimension der Ehe erkannte (437).

Bei dem ersten Aspekt geht es um die Frage, ob und inwieweit der für das lateinische Eherecht so charakteristische *Vertragsgedanke* die theologische Eigenart der sakramentalen Ehe noch auszudrücken vermag. Bei dem zweiten Aspekt soll der Frage nachgegangen werden, wie weit der Begriff von der Ehe als sakramentaler Wirklichkeit reicht, ob es also nach wie vor gerechtfertigt ist, **alle Ehen unter Christen** als **sakramentale Ehen** zu verstehen. Unter beiden Aspekten werden traditionsreiche Positionen des kanonischen Eherechtes berührt, doch müssen die diesbezüglichen Erwägungen nicht als einfacher Widerspruch erscheinen, sondern wollen als Anregung für eine ebenso mögliche wie fällige Weiterentwicklung verstanden werden.

## I. DIE SAKRAMENTALE EHE ALS GOTTGESTIFTETER BUND<sup>6</sup>

1. Der **CIC/1917** sieht die sakramentale Würde der Ehe unter Christen darin begründet, daß Christus deren Ehevertrag selbst so qualifiziert habe<sup>7</sup>. In der Sicht des Gesetzgebers ist es also der natürliche Ehevertrag, der infolge des Getauftseins der Partner die sakramentale Qualifikation annimmt. Dieser in der lateinischen Tradition fest verankerte Vertragsgedanke schließt aber zugleich das Anerkenntnis ein, daß der Ehevertrag unter Christen ein Vertrag eigener Art ist. Das Bemühen der Kanonistik, die Eigenart dieses Ehevertrages als '*contractus sui generis*'<sup>8</sup> herauszustellen, zeigt, daß das Vertragsmodell nicht als adäquater Ausdruck für die sakramentale Ehe gelten kann<sup>9</sup>. Nachdem im Bereich des weltlichen Rechtes der Ehevertrag immer mehr zur Disposition gestellt worden ist, muß die Leistungsfähigkeit des Vertragsmodells für die Grundaussage des kanonischen Eherechtes noch mehr fragwürdig werden, zumal auf diesem Wege nichts über das theologische Wesen der Christenehe selbst, sondern nur über deren Rechtsfolgen zu gewinnen ist.

6 Zu dieser Thematik sind erst jüngst zwei eingehende Untersuchungen erschienen: J. Eder, *Der Begriff des 'foedus matrimoniale' im Eherecht des CIC* (St. Ottilien 1989); N. Lüdecke, *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution 'Gaudium et spes' in kanonistischer Auswertung* (Würzburg 1989); siehe auch M. Kaiser, 'Kirchliches Eherecht im Lichte kirchlicher Ehelehre', *Theologie und Glaube* 79 (1989) 268-300.

7 Can. 1012 § 1 CIC/1917.

8 Siehe auch unten Anm. 23 (Relatio).

9 Vgl. F. Aznar, *Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada* 2. Aufl. (Madrid 1983) 502 f.

2. Das **II. Vatikanische Konzil** hat Anlaß geboten, neu darüber nachzudenken, welche Bedeutung der Ehe von Gläubigen im Hinblick auf die Kirche zukommt. Es hat sich mit den Fragen um die christliche Ehe vor allem in der Pastoralkonstitution '*Gaudium et spes*' (Artt. 47-52) befaßt. Aus der Sicht des mit dem Vertragsdenken wohlvertrauten Kanonisten bedient sich das Konzil in seinen grundsätzlichen Darlegungen einer bemerkenswerten Sprache. In dem entscheidenden Text aus '*Gaudium et spes*' heißt es in der deutschen Übersetzung: 'Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt, wird durch den Ehebund, d. h. durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet.'<sup>10</sup>

Das Konzil führt hier ganz bewußt den Begriff des '*foedus coniugii*' ein. Es spricht vom Ehe**bund** und tut dies in gewollter Abwehr gegen den traditionsreichen Begriff des '*contractus matrimonialis*'.<sup>11</sup> Nun kann man durchaus dafür Verständnis haben, daß eine Pastoralkonstitution sich einer anderen Sprache bedient als ein kirchliches Gesetzbuch. Dies würde allerdings bedeuten, daß die Sprechweise der Konzilskonstitution für eine kirchenrechtliche Neubesinnung irrelevant wäre. In der Tat scheint dies in maßgeblichen Kreisen zunächst auch so verstanden worden zu sein<sup>12</sup>.

In einer ersten Würdigung der Konzilsaussage wird man allerdings positiv feststellen können, daß es ein Fortschritt gegenüber der allzu dünnen kanonischen Grundaussage ist, wenn an die Stelle des Begriffes 'Vertrag' ('*contractus*') der theologisch und vor allem biblisch besser ausgewiesene Begriff des Ehe-Bundes ('*foedus*') getreten ist. Freilich wird man bei genauerer Textanalyse feststellen, daß trotz der veränderten Sprechweise der Vertragsgedanke auch in der Konzilsaussage keineswegs eliminiert worden ist; er taucht auf in der Gestalt des 'personalen Einverständnisses' ('*consensus personalis*').

<sup>10</sup> ... *foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur*'; vgl. hierzu auch B. Bruns, 'Die Vertragslehre im Ehe recht des gegenwärtigen und künftigen CIC und ihre grundsätzliche Problematik', *Osterreichisches Archiv für Kirchenrecht* 29 (1978) 4-25, bes. 4-10.

<sup>11</sup> Diese bewußte Entscheidung des Konzils wurde von der zuständigen Kommission trotz wiederholter zahlreicher Petitionen und gegen 190 Modi, die sich zugunsten des '*contractus*'-Begriffes ausgesprochen hatten, vorbereitet und herbeigeführt; vgl. hierzu B. Häring, 'Kommentar', I.ThK-Ergänzungsband 3 (Freiburg-Basel-Wien 1968) 429. Man sollte der Nüchternheit wegen jedoch nicht übersehen, daß auch der Begriff '*foedus matrimonii*' sich schon im römischen Recht findet; hierauf weist hin A. Stankiewicz, 'De causa iuridica foederis matrimonialis', *Periodica de re morali canonica liturgica* 73 (1984) 206, Anm. 12.

<sup>12</sup> Siehe dazu unten Seite 137.

So sicher es einerseits ist, daß das Konzil einen terminologischen Fortschritt erbracht hat, so unbefriedigend ist es andererseits zugleich, wenn dies nicht mehr als ein Fortschritt terminologischer Art ist. Tatsächlich läßt die Textanalyse erkennen, daß **in der Sache noch kein rechter Erkenntnisfortschritt** erfolgt ist. Dies zeigt der nüchterne Vergleich zwischen dem Konzilstext und der kodikarischen Aussage des can. 1081 § 1 CIC/1917. Während nämlich das Gesetz sagte, daß der Konsens die Ehe selbst begründet (*'matrimonium facit partium consensus'*)<sup>13</sup>, setzt der Konzilstext kurzerhand Ehebund (*'foedus coniugii'*) und unwider- rufliches personales Einverständnis (*'irrevocabilis consensus personalis'* = Ehekonsens) gleich, indem er beide Begriffe durch ein *'seu'* miteinander verbindet; von dem so verstandenen Ehebund bzw. Ehekonsens behauptet das Konzil sodann, daß dadurch die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe gestiftet werde. Die Konzilsaussage ist insoweit wortreicher, in der Sache aber nichts anderes als das herkömmlich im kanonischen Recht herrschende Verständnis.

Das entscheidende vorläufige Ergebnis läßt sich also dahin zusammenfassen, daß nach dem Konzilstext die Brautpartner nicht einen Ehevertrag, sondern einen Ehebund schließen. Oder anders gesagt: Der Bundesgedanke wird ganz in das menschliche Handeln verlegt. Dies nötigt zu der theologischen Frage nach der **Rolle Gottes im Hinblick auf die Ehe**. Die Aussagen, die in dieser Hinsicht dem Absatz 1 von Artikel 48 der Pastoralkonstitution zu entnehmen sind, lassen sich so zusammenfassen: Gott ist der Schöpfer und Begründer der Institution Ehe, die er mit eigenen Gesetzen geschützt hat. Mit anderen Worten: Gottes Handeln in bezug auf die Ehe wird auf den generellen Aspekt beschränkt und gleichsam nur institutionell verstanden. Es kommt an dieser Stelle nicht in den Blick, welche Rolle Gott für die Konstituierung der einzelnen, konkreten Ehe zufällt. Darauf geben auch die christologischen Aussagen, die in dem Absatz 2 von Artikel 48 folgen und die die sakramentale christliche Ehe ausdeuten, keine Antwort. Diese Frage ist aber, soweit eine solche Ehe durch sakramentales Handeln begründet wird, unausweichlich.

3. Der **CIC/1983** führt zu keinem wesentlich anderen Befund. Die mit der Reform des kodikarischen Eherechtes befaßte Konsultorenkommission hat zunächst keinen Anlaß gesehen, infolge der konziliaren Darlegungen eine Änderung der Grundaussage über die sakramentale

13 Vgl. can. 1081 § 1 CIC/1917; siehe auch die der Kanonistik geläufige Sentenz: *'consensus facit nuptias'*.

Ehe vorzunehmen. So hatte noch der Reformentwurf für das Eherecht, der im Jahre 1975 von der römischen Kommission vorgelegt worden ist, an der entscheidenden Stelle keinerlei Aufnahme des Bundesgedankens vorgesehen: Der Einleitungskanon zum Eherecht sollte demzufolge unverändert bleiben<sup>14</sup>. Wohl fand sich ein derartiger Hinweis im Abschnitt über den Ehekonsens<sup>15</sup>. Auch die aus dem Episkopat eingereichten Verbesserungsvorschläge zu dem Einleitungskanon haben die Konsultorengruppe zunächst nicht zu einer Änderung des im Schema vorgesehenen Textes veranlassen können<sup>16</sup>. Nicht zuletzt auf Verlangen der damit befaßten Vollversammlung der Kardinalskommission<sup>17</sup> hat sich jedoch im Jahre 1978 die Einsicht durchzusetzen vermocht, daß eine Neuformulierung des Einleitungskanons herbeigeführt werden solle<sup>18</sup>. Dabei wurde erstmals in den Einleitungskanon die Redeweise von dem Ehebund (*foedus matrimoniale*) aufgenommen.

Die weiteren Beratungen haben nur noch kleinere Veränderungen sprachlicher Art zur Folge gehabt<sup>19</sup>. Die endgültige gesetzliche Aussage, wie sie nun in **c. 1055 § 1 CIC** gegeben ist<sup>20</sup>, liegt im wesentlichen auf der Linie des Konzils. Danach wird eine jede Ehe als Bund verstanden, durch den Mann und Frau die Gemeinschaft des ganzen Lebens

14 Siehe *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur* (Typis polyglottis Vaticanis 1975) (abgekürzt SchemaSac), can. 242 (= can. 1012 CIC/1917); vgl. schon *Communicaciones* 3 (1971) 70.

15 Diese Gleichsetzung von Ehebund und Ehekonsens hatte sich prinzipiell auch der Reformentwurf von 1975 zu eigen gemacht: '*Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo vir et mulier foedere inter se constituunt consortium vitae coniugalis...*' (can. 295 § 2 SchemaSac). Gemäß den folgenden Beratungen in der Konsultorengruppe wurde allerdings der genannte can. 295 SchemaSac als can. 244 (novus) zu den '*Canones praeliminares*' des Eherechtes vorgezogen. Trotz der Nähe dieser Norm zu dem später neuformulierten can. 242 (s.u. Anm. 18) glaubte man jedoch hier an dem Hinweis auf den Ehebund (*foedus*) festhalten zu sollen, so daß der Text von can. 244 § 2 lautete: '*Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium...*' (*Communicaciones* 9 [1977] 119 f., 124 f.; vgl. auch ebd. 10 [1978] 126 f., wo der Katalog der am Schluß notwendigen Änderungen aufgezählt ist.).

16 *Communicaciones* 9 (1977) 120-122; siehe außerdem ebd. 190.

17 'Vollversammlung vom 24.-27. Mai 1977', *Communicaciones* 9 (1977) 79 f.

18 Sitzung der Konsultoren vom 2. Februar 1978. Es handelt sich um eine Kombination der cann. 242 und 243 § 1 SchemaSac. Der neu beschlossene Text lautete demnach: '*§ 1. Matrimoniale foedus, quo vir et mulier intimam inter se constituunt totius vitae communionem, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad proles procreationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est.*' (§ 2 unverändert); vgl. *Communicaciones* 10 (1978) 125 f. In dieser Form ist die begriffliche Umschreibung der Ehe als can. 1008 § 1 in das erste Gesamtschema des Codex (CIC-Schema/1980) eingegangen.

19 Ersetzung von '*communione*' durch '*consortium*' mit Nachstellung von '*constituunt*', von '*procreationem*' durch '*generationem*'.

20 '*Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constiunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad proles generationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est.*'

begründen. Sofern es sich um einen Bund zwischen Getauften handelt, wurde dieser von Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben. Die Formulierung zeigt, daß der Bundesbegriff nicht das Proprium der sakramentalen Ehe ausmacht, sondern für eine jede Ehe kennzeichnend ist. Dabei legt der Relativsatz *'quo... constituunt'* das Verständnis nahe, daß es die Partner sind, die den Bund schließen<sup>21</sup>. Diese Auffassung wird noch dadurch bekräftigt, daß das Eherecht an der herkömmlichen Formel *'Matrimonium facit partium consensus...'* (c. 1057 § 1) festgehalten hat. Außerdem wird der gültige Ehevertrag selbst, sofern er zwischen Getauften zustande kommt, als Sakrament bezeichnet<sup>22</sup>. Infolgedessen ist auch im Hinblick auf den CIC festzustellen, daß der aufgenommene Bundesgedanke lediglich dazu dient, wenigstens in der Einleitungsbestimmung eine angemessenere Sprechweise zu finden<sup>23</sup>.

Im Hinblick auf die Konstituierung der sakramentalen Ehe muß man jedoch **theologisch weiterfragen**. Das sakramentale Verständnis der Ehe im Neuen Bund will doch besagen, daß die Ehe gegenüber der Schöpfungsordnung - ohne diese aufzuheben - in eine neue, spezifische Dimension eingetreten ist<sup>24</sup>. Was ist diese neue Dimension, und was bedeutet sie für die Konstituierung der Ehe? Ganz allgemein unterscheiden sich die Sakramente von anderen Handlungen in der Kirche dadurch, daß sie 'Handlungen Christi und der Kirche' sind (c. 840), bei ihnen Gott selbst als der unter menschlichen Zeichen Handelnde geglaubt wird. Wo Gott handelt, wird Gnade gewirkt, aber auch unwiderfürlich gehandelt<sup>25</sup>. Hierin dürfte es letztlich auch begründet sein, daß das

21 J. Eder (Anm. 6) 89 macht jedoch auf eine andere Interpretationsmöglichkeit aufmerksam, wenn *'quo'* nicht 'durch den' bedeutet, sondern im Sinne von 'in dem' verstanden wird ('Der eheliche Bund, in dem Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft... begründen'). Dann bleibt die Urheberschaft des Bundes offen im Hinblick auf Gott, und zwar in doppelter Weise: sowohl institutionell in der Schöpfungsordnung wie im Hinblick auf jede einzelne sakramentale Ehe.

22 C. 1055 § 2: *'Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.'*

23 Vgl. v.a. Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitaram, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis* (Typis Polyglottis Vaticanis 1981) 245: *'Locutiones "contractus" et "foedus" uno eodemque sensu adhibitae sunt, consulto quidem, ut liquidius pateat foedus matrimoniale de quo in Gaudium et Spes nullo alio modo constitui posse pro baptizatis quam per contractum, etsi sui generis.'*; vgl. auch F. Aznar, *Código* (Anm. 9) 503.

24 Vgl. J. Auer-J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik* 7 (Regensburg 1972) 249. J. Auer sagt hier einleitend: 'Die Sakramentalität der christlichen Ehe ist nicht bloß eine akzidentelle Bestimmung der natürlichen Ehe, sondern sie erfaßt und gestaltet die Wesensstruktur der natürlichen Ehe von Grund auf um.'

25 Vgl. auch J. Ratzinger, 'Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe', F. Henrich u.a., *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen* (= Münchener Akademie-Schriften 59, München 1972), 52 f.; K. Lehmann, 'Zur Sakramentalität der Ehe', *ebd.* 68.

Prinzip der absoluten Unauflöslichkeit allein auf die sakramentalen Ehen Anwendung findet: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen (Mt 19,6).

Das Signifikante für die Konstituierung der sakramentalen Ehe ist die Glaubensgewißheit, daß **Gott selbst** unter den menschlichen Zeichen (z. B. des Konsensaustausches) der **Urheber des konkreten Ehebandes** ist. Theologisch beruht das für die sakramentale Ehe geltende biblische Modell des Verhältnisses Christus-Kirche nicht auf einem Vertrag zwischen Christus und der Kirche. Man müßte aber im Ergebnis bei eben diesem theologischen Irrtum enden, wollte man den unlöslichen Bund, in dem Christus seiner Kirche verbunden ist, sozusagen auf ein personales Einverständnis zwischen Christus und seiner Kirche zurückführen. Das Verhältnis Christus-Kirche (Eph 5,21-33) ist vielmehr der Neue Bund, der unwiderruflich aus dem Heil stiftenden Willen Gottes hervorgeht. Wenn aus dem 'Modell' des Epheserbriefes etwas über die Konstituierung der sakramentalen Ehe zu schließen ist, kann dies doch nur heißen, daß eine jede Ehe, insofern sie sakramentale Wirklichkeit wird, Gott selbst zu ihrem Urheber hat<sup>26</sup>. Aus diesem Grunde scheint es im Hinblick auf die sakramentale Ehe unzureichend und falsch, wenn man den Bundesgedanken in das menschliche Handeln verlegt. **Jede konkrete sakramentale Ehe ist vielmehr gottgestifteter Bund.**

Dieser Sicht kommt der Kanon, der im Recht der **katholisch-orientalischen Kirchen** das kanonische Eherecht einleiten soll, schon näher<sup>27</sup>. Hier wird zwischen der Ehe als Einrichtung der Schöpfungsordnung und ihrer sakramentalen Qualifikation deutlicher unterschieden, indem die beiden Sachverhalte in zwei Paragraphen behandelt werden. Schon generell wird der Ehebund nicht als bloße Willenseinigung der Partner, sondern als Werk des Schöpfers charakterisiert; der auch hier folgende, aber um die Worte '*irrevocabili consensu personali*'<sup>28</sup> erweiterte Relativsatz '*quo... constituunt*' ist in dem Sinne zu verstehen, daß **in** dem Ehebund Mann und Frau durch ihr unwiderrufliches personales Einver-

26 Vgl. J. Auer (Anm. 24) 231-235.

27 Vgl. 'SchemaCICO', Nuntia (Helf 24-25, 1987, 141) can. 771:

'§ 1. *Matrimoniale foedus, a Creatore conditum Eiusque legibus instructum, quo vir et mulier irrevocabili consensu personali totius vitae consortium inter se constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum ac ad filiorum generationem et educationem ordinatur.*

§ 2. *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur.'*

28 Im lateinischen Recht findet sich diese Klausel in c. 1057 § 2 bei der näheren Umschreibung des Ehekonsenses: '*Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium.*'



ständnis ihre wechselseitige Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen (§ 1). Sodann wird nicht von dem Ehevertrag, sondern von der Ehe selbst, soweit sie zwischen getauften Partnern geschlossen wird, festgestellt, daß sie auf Weisung Christi hin Sakrament sei, und es wird hinzugefügt, was durch dieses Sakrament bewirkt wird: Dadurch werden die Gatten nach dem Bild der unzerstörbaren Vereinigung Christi mit der Kirche von Gott verbunden und mit sakramentaler Gnade gleichsam geweiht und gestärkt. Damit ist das zum Ausdruck gebracht, wodurch die sakramentale Ehe sich von der nichtsakramentalen Naturehe unterscheidet.

So gesehen wird das **Proprium der sakramentalen Ehe** erst begreiflich. Nach diesem Verständnis wird Ehe nicht nur institutionell als Schöpfungseinrichtung gesehen, in die die Menschen sich hineinfinden und einordnen sollen. Hier ist darüber hinaus jede einzelne und konkrete Ehe unter Christen als ein Werk Gottes zu verstehen. Auf diesem Hintergrund läßt sich auch die **Vertragslehre** verantwortbar ausdeuten. Dann erscheint der Ehevertrag bzw. das personale Einverständnis oder der Ehekonsens der Partner gleichsam als das Substrat für das unwiderrufliche, den Ehebund stiftende Handeln Gottes. Den theologischen Wert der Konsentstheorie kann man darin sehen, daß sie die Art und Weise bekundet, in der Gott am Menschen handelt. Gott vergewaltigt den Menschen nicht, sondern beruft ihn zur Mitwirkung in seinem Heilsplan. Gläubige Christen, die von Gott miteinander zur Ehe verbunden werden, folgen auf ihre Weise einer bleibenden göttlichen Berufung. Die Verbindung dieses gleichsam konsekratorischen Handelns Gottes mit der daraus folgenden Berufung des Menschen, der neuen Existenz sich zu öffnen und zu entsprechen, dürfte im übrigen auch für die Sakramente von Taufe, Firmung und Weihe typisch sein. Es ist dies eine Berufung in eine gnadenvolle Zeichenhaftigkeit, die von ihrem inneren Anspruch auch da nichts verliert, wo der Mensch dieser Berufung gegenüber versagt.

Es ist merkwürdig und doch zugleich auch lehrreich, daß die **Liturgie** der Kirche - anders und jedenfalls klarer als das lateinische Recht - den Glauben an das göttliche Handeln bei der Eheschließung auf weiten Strecken gewahrt hatte. Es sei hier nur auf eine noch aus der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil stammende Untersuchung von **Klaus Mörsdorf** hingewiesen, die er über 'die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse'<sup>29</sup> angestellt

29 MThZ 9 (1958) 241-256; ebenso ders., 'Der Ritus sacer in der ordentlichen Rechtsform der

hat. Dabei hat sich gezeigt, daß zahlreiche christliche Trauliturgien in irgendeiner Form durch einen doppelten Gedanken beherrscht sind, nämlich durch das gegenseitige **Sich-Binden** der Brautleute und das **Gebunden-Werden** durch Gott. Nach dem Rituale Romanum erfolgte die Konstituierung der sakramentalen Ehe aufgrund der Ehwillenserklärung der Brautleute durch die von dem assistierenden Priester zu sprechenden Worte: *'Ego coniungo vos in matrimonium. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.'*<sup>30</sup>

In einer Zeit, in der das weltliche Recht immer mehr von der Tendenz beherrscht wird, die lebenslange Gemeinschaft der Ehe zur Disposition zu stellen und den Ehevertrag als ein bloßes Instrument der Partner zu begreifen<sup>31</sup>, muß die Verkündigung der Kirche um so eindeutiger ausfallen. Das bloße vertragsrechtliche Denken des kanonischen Rechtes kann hier nicht weiterhelfen. Wenn schon das II. Vatikanische Konzil den positiven Anstoß gegeben hat, den **Bundesgedanken** aufzugreifen, so sollte dieser in seiner theologischen Aussagekraft voll genutzt werden. Betrachtet man die geschichtliche Entwicklung des kanonischen Eheschließungsrechtes der lateinischen Kirche von dem anfänglich formlosen Konsensaustausch bis hin zu der aktiven Ehwillenserfragung durch den amtierenden Geistlichen, so hat man darin eine kontinuierliche Annäherung der ordentlichen Rechtsform an die alte liturgische Trauungsform zu sehen. Wenn es heute darum geht, die sakramentale Ehe als gottgestifteten und deshalb nicht zur menschlichen Disposition stehenden Bund deutlich zu machen, legt sich die alte Frage mit neuer Dringlichkeit nahe, ob nicht die ordentliche **Rechtsform** der Eheschließung in einem letzten Schritt der **liturgischen** Trauungsform angeglichen werden und folglich die Eheschließung aufgrund der Kon-

Eheschließung', W. Dürig u.a., *Liturgie, Gestalt und Vollzug. Festschr. f. J. Pascher* (München 1963) 252-266 (beide erneut abgedruckt in: K. Mörsdorf, *Schriften zum Kanonischen Recht*, hrsg. v. W. Aymans, K.-Th. Geringer, H. Schmitz, Paderborn-München-Wien-Zürich 1989, 575-605).

30 Es will beachtet sein, daß das Dekret Tametsi des Konzils von Trient vorschreibt: *'... ad celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur, ubi parochus, viro et muliere interrogatis, et eorum mutuo consensu intellecto, vel dicat: Ego vos in matrimonium coniungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, vel aliis utatur verbis, iuxta receptum uniuscuiusque provinciae ritum'* (Caput I) (J. Alberigo u.a., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 3. Aufl., Bologna 1973, 756, 4-8; Henricus Denzinger u.a., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 36. Aufl., Barcinone u.a. 1976 [zitiert: DS], n. 1814).

31 Vgl. J. Ratzinger, 'Zur Theologie der Ehe', G. Krems u.a., *Theologie der Ehe* (Regensburg-Göttingen 1969) 105. Mit Recht weist der Verf. darauf hin, daß die Deutung der Ehe von der partnerschaftlichen Liebe her der Einseitigkeit nicht enträt. 'Sie ist überhaupt nur auf dem Hintergrund der Kultur des Personalen, der vollen Emanzipierung des einzelnen verständlich, wie sie sich in Europa seit dem 19. Jahrhundert durchgesetzt hatte.'

senserfragung durch den im Namen Gottes erfolgenden Spruch des assistierenden Geistlichen geschehen sollte<sup>32</sup>.

## II. DIE SAKRAMENTALE EHE ALS VOLLZUGSFORM KIRCHLICHER EXISTENZ

Schwieriger verhält es sich angesichts der Tradition des kanonischen Eherechts mit dem zweiten Aspekt unserer Problemstellung. Nach herkömmlicher Auffassung und auch nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts hat eine jede gültige Ehe unter Christen sakramentalen Charakter. Wie es scheint, erwächst die Sakramentalität der vollchristlichen Ehe gleichsam in sakramentaler Kausalität ausschließlich aus der Tatsache der Taufe der Ehepartner. In der Sprache des ausgeführten Eherechts heißt dies, daß die Sakramentalität der Christenehe von dem tatsächlichen Glauben der Eheschließenden jedenfalls insoweit unabhängig ist, als ein einfacher Irrtum über den sakramentalen Charakter der Ehe ohne Auswirkung auf deren Zustandekommen und deren besondere Wesensart bleibt<sup>33</sup>. Allein dann, wenn der direkte Ausschluß der Sakramentalität in den Eheschließungswillen eingeht, ist dies von rechtserheblicher Bedeutung, jedoch so, daß die beabsichtigte Ehe rechtsgültig nicht zustande kommt. Dieses Verständnis der Grundlagen für die Sakramentalität christlicher Ehe ist in das Kreuzfeuer der **Kritik** geraten. Man wirft diesem Konzept vor, daß die Sakramentalität der Ehe aus einem Automatismus entwickelt und der personalen Glaubenssituation der Eheschließenden nicht genügend Rechnung getragen werde<sup>34</sup>.

32 Vgl. auch - in der Folge des MP *Crebrae allatae* v. 22. Februar 1949 (can. 85) - can. 823 SchemaCICO. Für das lateinische Recht dagegen war in dem Reformentwurf SchemaSac (1975) substantziell in dieser Frage kein Schritt nach vorne gewagt worden; allein in losem Anschluß an can. 1095 § 1 n. 3 CIC/1917 fand sich in can. 311 § 2 SchemaSac eine Definition der kirchenrechtlichen Eheassistenz: '*Assistere matrimonio est praesens requirere manifestationem contrahentium consensus eamque recipere.*' Immerhin hat man sich auf der Sitzung vom 17. Oktober 1977 in Abwägung der eingebrachten Vorschläge dazu entschlossen, die Erfragung des Ehwillens als Tun im Namen der Kirche zu kennzeichnen. Demnach wurde can. 311 § 2 SchemaSac so umformuliert: '*Assistere matrimonio est praesens exquirere manifestationem contrahentium consensus eamque nomine Ecclesiae recipere.*' (*Communicationes* 10 [1978] 86 f.). Wenig später, in der Sitzung vom 2. Februar 1978, erhielt die Norm folgende Fassung: '*Assistens matrimonio intelligitur tantum qui praesens requirit manifestationem contrahentium consensus eamque nomine Ecclesiae recipit.*' (*Communicationes* 10 [1978] 127). Die allem Anschein nach versehentlich gebrauchte Formulierung '*requirit*' wurde durch '*exquirit*' ersetzt und so in das SchemaCIC/1980 aufgenommen; von dort ist die Bestimmung unverändert als c. 1108 § 2 in den CIC aufgenommen worden.

33 Vgl. can. 1084 CIC/1917; c. 1099 CIC.

34 Vgl. etwa L. M. Grogan, 'Ist die Taufe der entscheidende Faktor?', J. David u.a., *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (Aschaffenburg 1969) 238-248, bes. 243-248; R. Gall, *Fragwürdige Unauflöslich-*

In der Tat läßt sich eine gewisse Berechtigung solcher Kritik nicht leugnen. Dies gilt besonders im Hinblick auf viele Ehen nichtkatholischer Christen, die auch dann, wenn sie ihre Ehe nicht als eine rein weltliche Angelegenheit, sondern irgendwie in einem religiösen Sinne verstehen<sup>35</sup>, diese deshalb noch längst nicht als einen schlechthin unauflösbaren sakramentalen Bund begreifen<sup>36</sup>.

Wird die Glaubenssituation zahlreicher nichtkatholischer Christen angemessen berücksichtigt, so muß man fragen, wenn ihre Ehen **allein aufgrund der empfangenen Taufe** als sakramental angesehen werden? Manche fragen noch weiter: Sind nicht auch viele katholische Christen in einer vergleichbaren Lage, so daß der sakramentale Charakter ihrer Ehen, völlig losgelöst von dem mangelhaften Glaubensverständnis, allein aus der empfangenen Taufe erwächst<sup>37</sup>. Überdeckt hier nicht ein übersteigerter theologischer Objektivismus und sakramentaler Automatismus die wirkliche Glaubenssituation und damit die personale Glaubenswirklichkeit? Wird damit nicht die Sakramentalität der Ehe vielfach zu einem rein abstrakten Postulat ohne jede glaubensrelevante Aussagekraft? Muß angesichts dessen nicht die im Kirchenrecht festgehaltene zwangsläufige Koppelung der Sakramentalität der Ehen an das bloße Faktum der Taufe aufgegeben werden, um so den Weg für eine realistischere Einstellung frei zu machen, auf dem vom Glaubensbewußtsein der Partner getragene sakramentale Ehen sich von den übrigen gültigen, aber nichtsakramentalen Christenehen abzuheben vermögen?

Auf solche Fragen - abgesehen von dem geltenden Recht bzw. im Hinblick auf seine Entwicklung - eine befriedigende Antwort zu finden, ist gewiß keine leichte Sache. Die Gefahr, die Sakramentalität der Ehe

*keit der Ehe*, (Zürich-Würzburg 1970) 139 f.; P. Huizing, 'Kirchenrecht und zerrüttete Ehe', *Concilium* 9 (1973) 458; vor allem auch R. Hauser, *Die Unauflöslichkeit der Ehe als pastorale Sorge*, H. Lubczyk u.a., *Ehe unlösbar. Fragen an Bibel und Pastoral* (Berlin 1972) 77-120, hier 101-103.

35 Vgl. J. Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers* 2. Aufl. (hrsg. v. M. Heckel) (Köln-Wien 1973) 226-229 und passim.

36 Zu den kanonistischen Fragen vgl. H. Armbruster, *Der Ehwille evangelischer Christen im Lichte des kanonischen Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe* (= Münchener Theologische Studien III: Kanonistische Abteilung 12, München 1959); A. Scheuermann, 'Der Ehwille der Nichtkatholiken und der nichtpraktizierenden Katholiken', *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 9 (1958) 104-122, 198-218, 269-287; G. May, *Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederver heiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener* (Paderborn 1965); A. Scheuermann, 'Die irrtümliche Eheauffassung. Die Problematik des can. 1084 in der Rechtsprechung der S. R. Rota', *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 17 (1966) 168-186; E. Rösser, 'Zur Problematik des Willens zur Unauflöslichkeit, Einheit und Sakramentalität der Ehe', H. Fleckenstein u.a., *Ortskirche - Weltkirche, Festgabe f. J. Kard. Döpfner* (Würzburg 1973) 592-612, bes. 605.

37 Vgl. die bei H. Socha, 'Die kirchenrechtliche Bewertung der ungültigen Ehe', *Theologie und Glaube* 63 (1973) 33 Anm. 61 angegebene Literatur.

aus ihrem kirchlichen Bedeutungszusammenhang herauszulösen und zu einem Qualitätsmerkmal besonders glaubenseifriger Eheleute verkümmern zu lassen, liegt auf der Hand. Die geistliche Aussagekraft sakramentaler Zeichenhaftigkeit ist von derartigem Subjektivismus nicht weniger bedroht als durch den kritisierten theologischen Objektivismus. Das kanonische Recht vermag das theologische Problem natürlich allein nicht zu lösen, jedoch hierzu einen Beitrag zu leisten. Schon der Codex Iuris Canonici von 1917 konnte, recht verstanden, die Richtung weisen, in der die Lösung zu suchen ist. Dazu muß man sich freilich von einer auf das bloße Rechtsphänomen 'Ehe' verengten Sicht lösen.

### 1. Die Eheschließung in dem ekklesiologischen Kontext des CIC/1917

Die Sakramente sind Selbstvollzüge der Kirche<sup>38</sup>. Wenn auch die Ehe zu den Sakramenten der Kirche gerechnet wird, so ist damit über den natürlichen Sinngehalt und ein allgemein religiöses Verständnis der Ehe hinaus die **zeichenhaft heilsmittlerische Bedeutung ehelicher Existenz** in dem neuen Gottesvolk ausgesprochen<sup>39</sup>. Darum müssen Eheschließung und Ehe notwendig in ihrem ekklesiologischen Zusammenhang gedeutet werden.

Wenn man traditionell auf ekklesiologische Elemente der Ehe aufmerksam machen will, so geschieht dies meistens und mit Recht unter Hinweis auf die liturgische und die rechtliche Form der Eheschließung. Es ist die Frage, ob nicht auch das Herzstück des Eheschließungsrechtes nach lateinischer Tradition, der **Ehekonsens**, aus sakramentstheologischer Sicht notwendig **ekkleziologisch** erklärt werden muß. Wenn dies so ist, hat man in einem zweiten Schritt nach den Konsequenzen zu fragen, die sich hieraus ergeben.

Auszugehen ist von einigen markanten Bestimmungen des CIC/1917 über den Ehekonsens. Auf das kürzeste zusammengefaßt, verlangte der CIC/1917 als Vorbedingung ehelichen Konsenses nur ein äußerstes Mindestwissen um das Wesen der Ehe (can. 1082). Dieses Mindestwissen erstreckt sich in keiner Weise auf die geistliche Dimension der Ehe. Sogar ein einfacher Irrtum über Einheit, Unauflöslichkeit oder Sakramentalität der Ehe kann das Zustandekommen eines ausreichenden

38 Vgl. K. Rahner, 'Die Ehe als Sakrament', *Schriften zur Theologie* 8 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967) 520 f.

39 Statt anderer siehe K. Reinhardt, 'Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht', K. Reinhardt u.a., *Ehe - Sakrament in der Kirche des Herrn* (Berlin 1971) 26-34.

Ehekonsens nicht berühren (can. 1084). Nur wenn durch positiven Willensvorbehalt die Ehe selber oder eine ihrer Wesenseigenschaften ausgeschlossen wird, ist ein ehebegründender Konsens nicht gegeben (can. 1086 § 2).

Man kann diese restriktiven Bestimmungen im Sinne juristischen Sicherheitsstrebens deuten, das ungültige Ehen weitgehend verhindern möchte. So richtig diese Deutung ist, so läßt sie doch die theologische Frage unbeantwortet, wie der **Zusammenhang zwischen Glaube und Sakrament** gewahrt sein soll, wenn nicht einmal ein Mindestwissen um die Sakramentalität der Ehe konstitutive Bedeutung hat<sup>40</sup>. Daß der persönliche Glaube des einzelnen für die Konstituierung des Sakramentes nur eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle spielt, ist für die Sakramentstheologie nichts Neues. Es ist der Glaube der Kirche, aus dem die sakramentale Wirklichkeit erwächst<sup>41</sup>. Trotzdem ist der Glaube des einzelnen nicht etwa belanglos; das zeigt sich daran, daß der Ausschluß der Sakramentalität den Ehemillen in der Wurzel trifft und einen wirksamen, ehebegründenden Konsens nicht zustande kommen läßt.

Diese kanonistische Ausgestaltung der Lehre vom Ehekonsens ist also negativ geprägt und als solche theologisch nur erklärbar aus einer **kirchlichen Einbindung des Ehemillens**. Denen, die zur Kirche gehören, verbürgt der Glaube der kirchlichen Gemeinschaft die gnadenwirkende Zeichenhaftigkeit ihrer Ehe, solange die natürlichen Voraussetzungen dies gestatten. Die kirchliche Glaubensgemeinschaft, in die hinein die Partner ihre Ehe gründen, trägt den Glauben derer, die sich zu ihr halten und nicht im Hinblick auf die eigene Ehe gerade dies ablehnen. Die Glaubensgemeinschaft der Kirche tritt nicht etwa an die Stelle der Eheschließenden<sup>42</sup>, aber sie umfaßt sie und stützt sie, indem sie jenen personalen Glauben zur geistlich wirksamen Entfaltung bringt, der mit noch so vielen Mängeln behaftet sein mag, wenn er nur kirchlich sein will. Damit ist jener sakramentstheologische Grundsatz ausgesprochen,

40 Gewiß ist in den genannten Canones vom Glauben direkt nicht die Rede, sondern vom Wissen, vom Irrtum und vom Willen. Insofern sich diese aber auf die geistliche Dimension der Ehe beziehen, haben es Wissen und Irrtum mit der '*fides quae*', der Wille mit der '*fides qua*' zu tun. Dabei geht es um die Glaubensinformation und -erkenntnis wie um das menschliche Ja-Wort zu dem göttlichen Gnadenangebot im Sakrament der Kirche. Der Gebrauch rein juristischer Terminologie darf jedenfalls den Blick nicht dafür verstellen, daß es sich hierbei um Tiefergehendes handelt.

41 Nur so ist es ja auch möglich, daß ein ungetaufter Ungläubiger gültig taufen kann (c. 742 § 1), und auch die Kindertaufe ist hier begründet.

42 Deshalb betont c. 1081 § 1, daß keine menschliche Macht - und das ist im Sinne dieses Canons auch die Kirche - den fehlenden Ehemillen ersetzen kann.

den das Konzil von Trient im Hinblick auf den Sakramentenspender fordert: tun zu wollen, was die Kirche tut<sup>43</sup>.

Gerade aber dieser Deutung scheint auf den ersten Blick jene Tatsache zu widersprechen, daß nach herrschendem katholischem Verständnis auch den Ehen nichtkatholischer Christen der sakramentale Charakter bedingungslos zuerkannt wird. Kann jedoch die katholische Kirche auch den Ehewillen nichtkatholischer Christen konstitutiv mittragen, wenn und insoweit diese Ehen aus einer anderen Glaubenslandschaft erwachsen und in eine andere geistliche Heimat hineingestellt werden? Die Antwort auf diese Frage kann nur von jenem Verständnis der **Kirchengliedschaft** her gewonnen werden, das dem gleichen theologisch-kanonistischen System, nämlich dem Codex Iuris Canonici von 1917, zugrunde gelegen hat.

Der CIC/1917 hatte daran festgehalten, daß allein die Taufe in die Kirche Jesu Christi eingliedert (can. 87). Damit verbunden war der grundsätzliche Geltungsanspruch des Gesetzbuches für alle Getauften. So wurde die Einheit der Kirche auf ihrer sakramentalen Ebene nicht nur gewahrt, sondern menschlichem Versagen sogar entzogen. Die tatsächlichen Spaltungen in der Christenheit fanden auf einer zweiten Ebene Berücksichtigung, nämlich auf der Ebene aktiver, tätiger Kirchengemeinschaft. Die tätige Kirchengemeinschaft kann nahezu vollständiger rechtlicher Behinderung unterliegen (*'excommunicatio'*, *'obex'*). Davon getroffen werden u.a. Kirchenglieder, die Häresie oder Schisma anhängen. Das Charakteristische dieser Lösung der Gliedschaftsfrage besteht darin, daß alle Christen als Glieder der einen Kirche angesehen werden; sofern sie allerdings Häresie oder Schisma anhängen, sind sie in der Wahrnehmung der lebendigen Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament rechtlich behindert, ohne daß hierbei eine Differenzierung nach dem Inhalt und Gewicht der Trennungsgründe vorgenommen wird. Etwas überspitzt ausgedrückt erscheinen die aus der Reformation hervorgegangenen Christen im CIC/1917 nicht als solche, sondern als rechtlich behinderte Katholiken.

43 Conc. Trident., Sessio VII, De sacramentis in genere, Can. 11: *'Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia: an.s.'* (DS 1611). Das Konzil von Trient hat diesen Canon freilich in umgekehrter Blickrichtung formuliert, um den katholischen Glauben gegen den Vorwurf magischer Sakramentsvorstellungen zu verteidigen. Dies ändert aber nichts daran, daß auf diese Weise eine hochbedeutsame ekklesiologische Aussage über die Sakramente gelungen ist. Zu den tridentinischen Beweggründen vgl. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient 2* (Freiburg 1957) 320-332. Der Grundsatz selbst findet sich schon bei **Thomas v. A.** und wurde lehramtlich in die Bulle *Inter cunctas* **Martins V.** vom 22. 2. 1418 (DS 1262) und später in das *Decretum pro Armeniis* vom 22. 11. 1439 (DS 1312) übernommen; vgl. auch J. Auer - J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik 6* (Regensburg 1971) 102 f.

Allein dieser ekklesiologischen Sicht ist es zu danken, daß auch die **Ehen nichtkatholischer Christen** ohne inhaltliche Berücksichtigung ihres konkreten Bekenntnisses als **sakramentale Ehen** angesehen werden. So gesehen stellt sich die oben geäußerte Annahme, die Sakramentalität der Ehe gründe allein in der Tatsache der Taufe, als eine ungerechtfertigte Sichtverengung dar. Man hat keineswegs nur gleichsam punktuell das begrenzte Ereignis der Taufspendung ins Auge zu fassen. Für die hier erörterte Frage entscheidender ist jene neue dauerhafte Existenzweise, die durch die Taufe grundgelegt wird: die Existenz als Glied der Kirche. Es ist die durch die Taufe begründete Kirchengliedschaft, aus der auch die eheliche Existenzform ihr besonderes Gepräge erhält. Da die nichtkatholischen Christen vom CIC/1916 gelichsam als rechtlich behinderte Katholiken betrachtet wurden, erwachsen ihre Ehen aus dem Glauben der katholischen Kirche zu sakramentaler Wirklichkeit, und dies gilt folgerichtig in dem gleichen Ausmaß wie bei katholischen Christen, solange nicht erwiesen ist, daß ein christlicher Ehepartner im Hinblick auf seine Ehe den sakramentalen Charakter der Ehe ausschließt. Nicht ein mangelhaftes Glaubensverständnis über die christliche Ehe<sup>44</sup>, sondern der willentliche, bewußte Gegensatz zum Glauben der Kirche macht es unmöglich, daß eine solche Ehe kirchliche Anerkennung finden kann.

Trotz dieser ekklesiologischen Sicht, die das Reden von einem 'sakramentalen Automatismus' der kodikarische Ehelehre als unberechtigt erweist, kann man jedoch nicht behaupten, daß damit alle eingangs erwähnten Einwendungen erledigt und alle Fragen beantwortet seien. Man muß sich fragen, ob dies nicht eine alzu abstrakt geratene theologische Lösung ist, die die Wirklichkeit aus den Augen verloren hat. Ist nicht die Annahme unwirklich, daß **reformatorische Christen** ihre Ehen eigentlich gemäß dem vollen und unverkürzten katholischen Glaubensverständnis begründen wollen, und dies auch dann, wenn in der konkreten kirchlichen Heimat ihrer Bekenntnisgemeinschaft ein soches katholisches Verständnis nie in Betracht gezogen oder gar kontroverstheologisch ausdrücklich abgelehnt wird? Werder die Ehen reformatorischer Christen wirklich in die eine katholische Kirche hinein oder nicht vielmehr in die eigene Bekenntnisgemeinschaft hinein gegründet, und zwar gemäß dem Verständnis eben dieses Bekenntnisses? Es bleiben Zweifel, ob der Glaube der katholischen Kirche die Sakramentalität auch jener Ehen verbürgen kann, die aus der gelebten Gemeinschaft eines

44 Selbstverständlich im Rahmen des notwendigen Mindestwissens (c. 1082), das sich aber gerade nicht auf die geistliche Dimension erstreckt.



gerade im Hinblick auf die Ehe wesentlich **abweichenden Glaubensverständnisses** erwachsen. Erst die Weiterentwicklung, die das II. Vatikanische Konzil auf dem Gebiet der Ekklesiologie eingeleitet hat, eröffnet einer neuen Betrachtungsweise auch der Eheproblematik den Weg.

## 2. Die Sakramentalität der Ehe im Lichte der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils

Das II. Vatikanische Konzil hat von der *Sakramentalität der Ehe* nur beiläufig gehandelt<sup>45</sup> und daher hierüber direkt kaum etwas Neues gesagt. So spricht das Konzil ganz selbstverständlich von den christlichen Ehegatten, die in der Kraft des Ehesakramentes das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche bezeichnen und daran Anteil haben<sup>46</sup>. Wohl weist das Konzil auf die ekklesiologische Dimension der Ehe hin, wenn es die Familie 'gleichsam häusliche Kirche'<sup>47</sup> oder 'häusliches Heiligtum der Kirche'<sup>48</sup> nennt, so daß man die Ausdeutung der Ehe im Hinblick auf die Kirche<sup>49</sup> als im Sinne des Konzils gelegen verstehen muß.

Wie aber steht das II. Vatikanische Konzil zu der Frage der **Kirchengliedschaft**, und welche Anschauungen über die Kirche ergeben sich daraus? Ohne hier auf die teilweise recht verschlungenen Einzelheiten näher eingehen zu können<sup>50</sup>, muß doch festgestellt werden, daß dem II. Vatikanischen Konzil eine umfassende Synthese des kanonistischen und des apologetischen Begriffes der Kirchengliedschaft gelungen ist. Das Konzil bleibt dabei, daß allein die Taufe in die Kirche Jesu Christi eingliedert und daß infolgedessen die Kirchengliedschaft unverlierbar vermittelt ist, wo sie einmal begründet wurde. Die Taufe allein

45 Vgl. Conc. Vat. II, 'Gaudium et spes' 48, Abs. 2-4.

46 Conc. Vat. II, 'Lumen Gentium' Art. 11 Abs. 2; vgl. auch 'Gaudium et spes' Art. 48 Abs. 4: '*Proinde familia christiana, cum e matrimonio, quod est imago et participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae, exoritur, vivam Salvatoris in mundo praesentiam atque germanam Ecclesiae naturam omnibus patefaciat, tum coniugum amore, generosa fecunditate, unitate ac fidelitate, tum amabili omnium membrorum cooperatione.*'

47 Conc. Vat. II, 'Lumen Gentium' Art. 11 Abs. 2: '*velut Ecclesia domestica*'.

48 Conc. Vat. II, 'Apostolicam Actuositatem' Art. 11 Abs. 3: '*tamquam domesticum sanctuarium Ecclesiae*'.

49 Vgl. auch den Text: Conc. Vat. II, 'Gaudium et spes' Art. 48 Abs. 4 (Anm. 46).

50 Vgl. hierzu ausführlich W. Aymans, 'Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils', *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 142 (1973) 397-417, bes. 407-417. Die folgenden Darlegungen stützen sich auf die Ergebnisse dieser Untersuchung; auf Einzelnachweise wird deshalb im allgemeinen hier verzichtet.

bringt aber die Kirchengliedschaft noch nicht zu ihrer vollen Entfaltung; hierzu bedarf es des rechten Glaubens und der hierarchischen Gemeinschaft. Nur wo alle drei Elemente sich verbinden, ist die volle Kommunion (*'plena communio'*) der Kirche verwirklicht<sup>51</sup>. Diese Sicht ermöglichte es dem Konzil, die in der getrennten Christenheit tatsächlich vorfindlichen kirchenbildenden Elemente positiv zu würdigen, ohne die ebenfalls weiterbestehenden und zum Teil weitreichenden Trennungsgründe verschweigen zu müssen, die der vollen Kirchengemeinschaft entgegenstehen<sup>52</sup>. Ohne theologischen Identitätsverlust hat das Konzil auf diese Weise eine realistische Einstellung zu den kirchlichen Verhältnissen in der gespaltenen Christenheit gewonnen, weil die Nähe zu der vollen Kirchengemeinschaft nach dem Maß unterschiedlich beurteilt wird, in dem die kirchenbildenden Elemente tatsächlich verwirklicht oder eben nicht verwirklicht sind.

Eine besondere Frucht dieser Grundanschauungen ist die Einsicht, daß die nichtkatholischen Christen nicht länger als rechtlich behinderte Katholiken und als eine Menge einzelner, von der vollen Kirchengemeinschaft versprengt lebender Christen angesehen werden kann. Die Tatsache, daß diese Christen auch **außerhalb der vollen Kircheneinheit** um ihr Bekenntnis gesammelt sind und im Maße der darin enthaltenen kirchenbildenden Elemente mehr oder weniger **kirchlich-gemeinschaftlich** existieren, ist nicht zu übersehen, und so spricht das Konzil von getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften?<sup>53</sup>

Gegenüber der Sprechweise des CIC/1917 ist dies nicht nur eine freundlichere Terminologie, sondern durchaus ein sachlicher Stellungswechsel. Die darin enthaltene Anerkennung einer wenn auch unvollkommenen, so doch wenigstens anfanghaften Kirchlichkeit nichtkatholischer christlicher Existenz muß allerdings nach zwei Seiten hin bedacht werden. Die Gründe, die diese Kirchlichkeit nicht zur vollen Entfaltung in die kirchliche Einheit hinein kommen lassen, sind nämlich ebenso zu bedenken wie jene Gründe, die von einer gewissen Kirchlichkeit sprechen lassen. Die vorhandenen **kirchenbildenden Elemente** sind für die tatsächliche Gestalt der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemein-

51 Vgl. O. Saier, *'Communio' in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, (Münchener Theologische Studien III: Kanonistische Abteilung 32, München 1973), 81-103.

52 Vgl. vor allem Conc. Vat. II, 'Lumen Gentium' Art. 15 und 'Unitatis redintegratio' Art. 3. Aus diesem Grunde ist das Konzil auch von der ursprünglich beabsichtigten direkten Identifikation der katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi abgegangen und sagt in 'Lumen Gentium' Art. 8 Abs. 2: *'Haec igitur Ecclesia... subsistit in (statt: est) Ecclesia catholica.'*

53 Vgl. hierzu O. Saier (Anm. 51), 103-132.

schaften ebenso konstitutiv wie jene Elemente, die der vollen kirchlichen Entfaltung und damit der Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft **entgegenstehen**. Dies ist von erheblicher praktischer Bedeutung in dem Bereich interkonfessionellen Zusammenwirkens im Zustand der Trennung, aber auch für unsere konkrete Frage nach dem rechten Verständnis der Sakramentalität der Christenehe.

### 3. Der CIC/1983

Der CIC hat im Wesentlichen die ekklesiologische Lehre des II. Vatikanischen Konzils aufgenommen und rechtlich verarbeitet. Hierzu gehören vor allem die Sicht einer gestuften Kirchengemeinschaft<sup>54</sup>, das Zurkenntnisnehmen getrennter Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften, die grundsätzliche Beschränkung des Geltungsanspruches des CIC auf diejenigen Christen, die je einmal der lateinischen Kirche angehört haben (cc. 1, 11) sofern das Gesetzbuch nicht ausdrücklich anderes bestimmt.

Indessen hat der Gesetzgeber keinen Anlaß gesehen, auch die Normen über den Ehekonsens aufgrund der veränderten ekklesiologischen Voraussetzungen einer Überprüfung zu unterziehen. Die Bestimmungen über das Mindestwissen (c. 1096), den einfachen Irrtum (c. 1099) und den positiven Willensvorbehalt (c. 1101 § 2) haben gegenüber dem CIC/1917 keine den Zusammenhang mit dem Glauben berührende Veränderung erfahren. Inwieweit diese Bestimmungen nach der Eingrenzung des Geltungsanspruches des CIC im Hinblick auf die Ehen von nichtkatholischen Christen unmittelbar anwendbares Recht darstellen, mag dahin gestellt bleiben<sup>55</sup>. Sie zeigt mindestens, daß sich in dieser Hinsicht für die Ehen von Katholiken nichts wesentlich Neues ergeben hat<sup>56</sup>. Damit hat sich das Eherecht im Vergleich mit dem übrigen Sakramentenrecht als ein in seiner Tradition auffallend geschlossener Rechtsbereich erwiesen.

Dies fällt deshalb besonders auf, weil der Zusammenhang von Glaube und Sakrament außerhalb des Eherechtes eine bemerkenswerte

54 Die gesetzliche Klarheit hat in dieser Hinsicht freilich darunter gelitten, daß das Schema der '*Lex Ecclesiae Fundamentalis*' nicht Gesetz geworden ist. Der daraus resultierende Umbau des CIC ist nicht überall zufriedenstellend gelungen; das gilt auch für die besonders wichtigen cc. 96, 204 und 205.

55 Dies ist jedenfalls nur der Fall, wenn und insoweit die genannten Bestimmungen als unmittelbar konkretisiertes 'ius divinum' gelten können.

56 Vgl. H. Maritz, 'Ehe - Sakrament des Glaubens? Erwägungen zum Ausschluß der Sakramentalität der Ehe' (erscheint 1990 in *Festschrift Wesemann*).

Rolle spielt. In dieser Hinsicht aufschlußreich ist die aufgrund der ekklesiologischen Neubesinnung erfolgte rechtliche Neuordnung der *Communicatio in Sacris*: sie kann jedoch auch als ein Lehrstück für die rechte Beurteilung der Eheproblematik angesehen werden. Im Ergebnis gestattet die Neuordnung gemäß c. 844 § 3, daß **Angehörige getrennter Kirchen** in der katholischen Kirche zu den Sakramenten des Altars, der Buße und der Krankensalbung zugelassen werden können, ohne daß sie ein persönliches Glaubensbekenntnis ablegen müssen. Die Zugehörigkeit zu ihrer Heimatkirche genügt der katholischen Kirche als Garantie für die unabdingbare Wahrung des Zusammenhanges von Glaube und Sakrament. Auch **Angehörige getrennter kirchlicher Gemeinschaften** sind nicht vollkommen von der Teilhabe an diesen Sakramenten in der katholischen Kirche ausgeschlossen, wenn auch der Rahmen der Vorbedingungen hierfür wesentlich enger gezogen ist. Entscheidend aber ist, daß gemäß c. 844 § 4 von den Angehörigen getrennter kirchlicher Gemeinschaften (v.a. Reformationskirchen) ein persönliches Glaubensbekenntnis bezüglich der erbetenen Sakramente gefordert wird, falls diese um die betreffenden Sakramente in der katholischen Kirche bitten. Bei ihnen genügt der Hinweis auf die Zugehörigkeit zu ihrer kirchlichen Gemeinschaft nicht, weil davon ausgegangen wird, daß deren Bekenntnis nicht mit dem auf diese Sakramente bezogenen Glauben der katholischen Kirche übereinstimmt.

Nun geht es bei der Beurteilung der **Ehen nichtkatholischer Christen** gewiß nicht um *Communicatio in Sacris*; auch hat die Ehe als Standessakrament eine andere Struktur als die Sakramente des Altars, der Buße und der Krankensalbung. Dennoch kann auch die Ehe nicht ohne Rücksicht auf das Glaubensbekenntnis beurteilt werden, aus dem sie hervorgeht und in das sie hineingestellt wird. In dieser Hinsicht ist die Ehe mit der Taufe selbst vergleichbar. Es käme niemand auf den Gedanken, die Taufe einer solchen Glaubensgemeinschaft als Sakrament anzuerkennen, nach deren dezidiertem Bekenntnis die Taufe nur ein menschlicher Bußakt, nicht aber Handeln Gottes unter sichtbaren Zeichen wäre<sup>57</sup>. Zu sakramentaler Zeichenhaftigkeit kann auch die Ehe als Gestaltform kirchlicher Existenz nur dann erwachsen, wenn dies zu dem

57 Vgl. hierzu etwa die Auskünfte bei W. Bartz, *Orientierung über die Gültigkeit der in Freikirchen und christlichen Sondergemeinschaften gespendeten Taufe* (Trier 1971). Ähnlich dürfte es sich im übrigen mit den Differenzpunkten um das Weihesakrament und die reformatorische Ordination verhalten. Bei beiden geht es um die Bestimmung zu geistlichem Dienst im Volke Gottes: ob dies aber Handeln Gottes unter sichtbaren Zeichen der Kirche oder deprekatives menschliches Handeln der Kirche ist, dies ist die Differenz.

Inhalt jenes Bekenntnisses gehört, um das sich die konkrete kirchliche Existenz sammelt. Dies kann sehr wohl auch dann der Fall sein, wenn eine unterschiedliche Terminologie das nicht sogleich erkennen läßt. Nicht um Worte geht es, sondern um die Sache. Ohne daß dies hier im einzelnen untersucht werden soll, spricht bezüglich der reformatorischen Bekenntnisse doch vieles dafür, daß deren Glaubensverständnis über die Ehe sachlich von dem katholischen Bekenntnis abweicht<sup>58</sup>. Jedenfalls scheint es so, daß der ekklesiologisch an sich richtige Ansatz des kanonischen Rechtes, wonach der Glaube der Kirche einen einfachen Irrtum über das Wesen der Ehe (c. 1099) ausheilt, theologisch nicht mehr in dem bisher geltenden Ausmaß verantwortet werden kann<sup>59</sup>. Nachdem die differenzierte kirchliche Existenz der nichtkatholischen Christen mit ihren trennenden Elementen zur Kenntnis genommen worden ist, muß auch eine **differenzierte Beurteilung** des theologischen Wesens der in diesem kirchlichen Zusammenhang stehenden Ehen einsetzen.

Dies wird im übrigen auch für die Beurteilung von **konfessionsverschiedenen Ehen** zu gelten haben. Deren theologisches Wesen kann nicht nur von dem bloßen Faktum des Getauftseins der Ehepartner her begriffen werden; maßgeblich ist vielmehr neben der konkreten kirchlichen Einbindung der Partner deren Entscheidung, in welchem Bekenntnis sie **ihre Ehe kirchlich beheimaten**. Das wichtigste Kriterium hierfür ist die Eheschließung selbst, denn mit diesem konstitutiven Akt geben die Partner zugleich zu erkennen, in welchem kirchlichen Sinne sie ihre Ehe verstanden wissen wollen<sup>60</sup>. Im übrigen zeigt auch dieser Aspekt, daß das nach geltendem Recht mögliche Ausweichen auf das angeblich so neutrale Feld bloß ziviler Eheschließung<sup>61</sup> ganz unzufrie-

58 Vgl. E. Rösser (Anm. 36), 605. Gleichwohl wollen diese Darlegungen nicht ein Beitrag zur Untersuchung des reformatorischen Eheverständnisses sein und können so auch nicht verstanden werden; in dieser Hinsicht stellen sie sich - aus methodischen Gründen - auf den wohl am meisten verbreiteten Standpunkt. Die Darlegungen möchten vielmehr dazu anregen, das jeweilige Bekenntnis, wie es sich selbst versteht, ernst zu nehmen.

59 Vorsichtig hatte ein Kardinal-Mitglied der Codex-Kommission dieses Anliegen mit dem Vorschlag einer Neuformulierung für can. 1008 Schema CIC/1980 (= c. 1055 § 2) verbunden: '*Quare inter baptizatos minima praesupposita requisita intentione credendi cum Ecclesia, nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*' (**Relatio** [Anm. 23] 244).

60 Wenn infolgedessen ein katholischer Christ möglicherweise in einer gültigen, aber nichtsakramentalen Ehe lebt, so ist dies nichts prinzipiell Neues, wie die Ehen zeigen, die nach Dispens von dem Hindernis '*disparitas cultus*' (cc. 1070 und 1071) geschlossen werden.

61 Vgl. c. 1127 § 2. Diese Bestimmung geht zurück auf MP *Matrimonia mixta* vom 31. März 1970, n. 9 ('Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. September 1970, n. 4 mit der Fußnotennorm 8', H. Schmitz u.a., *Nachkonziliare Dokumentation* 28 (Trier 1971) 128 f. bzw. 138, 148 f.); Kritisch hierzu K. Mörsdorf, 'Matrimonia mixta. Zur Neuordnung des Mischehenrechtes durch das Apostolische Schreiben 'Matrimonia mixta' Papsi Pauls VI. vom 31.

denstellend ist, weil es den Ernts der religiöskirchlichen Entscheidung verdunkelt.

#### 4. *Notwendige Differenzierung hinsichtlich der Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament*

Das Hauptargument gegen die vorgebrachten Thesen wird zweifellos die Tatsache bleiben, daß die Kirche bis heute alle Christenehen als sakramentalen Wesens ansieht (c. 1055). Das Gewicht dieses **Traditionsargumentes** ist in der Tat unübersehbar. Allerdings kann dessen Tragweite nur aus dem geschichtlichen Zusammenhang richtig bewertet werden. Die Kirche hat in den Kontext der sonstigen theologischen Erkenntnis vor keiner anderen Wahl gestanden. Dieser Kontext bestand einerseits aus dem hier vorgetragenen noch ungenügend differenzierten ekklesiologischen Denken, andererseits aber auch aus dem Kampf der Kirche gegen die mit der Reformation beginnende Entkirchlichung der Ehe, die unter dem Einfluß des erstarkenden aufklärerischen Staates in den Sog einer Säkularisierung der Ehe geriet<sup>62</sup>.

Gegen diese Entwicklung, die vor allem die gallikanischen Regalisten förderten, ist die kirchliche Lehre über die **Untrennbarkeit von Ehevertrag und Sakrament** gerichtet<sup>63</sup>. Auch aus diesem Grund stand die Kirche allein vor der Entscheidung, die Ehen nichtkatholischer Christen entweder allesamt als sakramentale Ehen anzusehen oder - was abenteuerlich gewesen wäre, aber nie ernstlich erwogen worden ist - sie samt und sonders für ungültig zu erachten.

März 1970', *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970) 398: 'Der Gesetzgeber konnte... nicht darüber im unklaren sein, daß gewisse Bischofskonferenzen bereit waren, ja geradezu darauf drängten, diesen Schritt zu tun, in dem nicht weniger beschlossen liegt als dies, daß die Ehe nicht mehr im Namen Gottes, sondern einer 'divinité laïque' rechtlich begründet wird.' Vgl. auch H. Heinemann, 'Die sakramentale Würde der Ehe. Überlegungen zu einer bedenklichen Entwicklung', *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 155 (1986) 377-399.

62 Über die besondere Stellung Rudolph Sohms zu dieser Frage unterrichtet A. M. Rouco Varela, 'Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschließungsform', K. Siepen u.a., *Ecclesia et Ius. Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag* (München-Paderborn-Wien 1968) 491-512.

63 Diese ist in c. 1055 § 2 ungekürzt enthalten; die Bestimmung ist identisch mit can. 1012 § 2 CIC/1917. Die Hauptquellen dieser Norm entstammen sämtlich dem 19. Jh., der entscheidenden Zeit für die praktische Auseinandersetzung von Kirche und Staat um die Ehe. Vgl. auch K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* 2, 11. Aufl., (München-Paderborn-Wien 1967) 149-153. Allerdings muß zugegeben werden, daß diese Frage auch, abgesehen von der Staat-Kirche-Problematik, als eigenständiges theologisches Problem von Theologen und Kanonisten gelegentlich diskutiert worden ist, wie der Beitrag von E. Corecco (Anm. 4) eindringlich klarmacht.

Es fragt sich, ob die Lehrtradition von der Untrennbarkeit überhaupt für ein differenziertes Denken Raum läßt. Obwohl diese Tradition nicht dogmatisiert ist, gehört sie inzwischen doch eindeutig zur kirchlichen Lehrverkündigung über die Ehe<sup>64</sup>. Gleichwohl darf man nicht übersehen, daß sich in den betreffenden Aussagen des Lehramtes selbst die Spitze dieser Lehrtradition gegen die Säkularisierung der Ehe und gegen deren Entkirchlichung richtete. Vom Tridentinum an bis hin zu den Vorbereitungen des I. Vatikanischen Konzils hat sich das kirchliche Lehramt sorgfältig gehütet, jene angesehenen katholischen Theologen zu verurteilen, die eine Trennung *'per accidens'* in Kauf zu nehmen bereit waren<sup>65</sup>.

Aber auch abgesehen von dem kirchenpolitischen Zusammenhang, scheint innerkirchlich und rein theologisch der bleibende Sinn der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament darin zu liegen, daß, wer zur vollen Kirchengemeinschaft gehört (*'plena communio'*), nicht gleichsam die Wahl hat, ob er eine sakramentale oder eine nichtsakramentale Ehe schließen will. Ehe in der vollen Kirchengemeinschaft ist aus sich heraus<sup>66</sup> und nicht aus dem Willen der Partner entweder sakramental-zeichenhafte Existenz oder eben nichtkirchliche Existenz. Dies gilt namentlich auch im Hinblick auf die zivilen Zweitehen bürgerlich Geschiedener; solche Ehen können nicht einfach übersehen werden<sup>67</sup>, vermögen es aber nicht, die spezifisch-zeichenhafte kirchliche Existenz zu begründen<sup>68</sup>.

64 Vgl. die für weitere Entwicklungen durchaus offene Auffassung, die aus der Antwort des Sekretariates und der Konsultoren auf entsprechende Eingaben spricht; siehe **Relatio** (Anm. 23) 245: *'Haec paragraphus exprimit doctrinam traditionalem pluribus a Magisterio Pontificio declaratam quaeque merito habetur ut 'doctrina catholica seu theologice certa'. Lex fundari debet in praesuppositis theologicis communiter admissis atque doctrinam catholicam, etsi hodie discussam, modificare nequit, nisi praecedat explicita declaratio Magisterii authentici Ecclesiae.*

*Notetur tamen quod canon tantummodo intendit affirmare inseparabilitatem inter contractum et sacramentum pro baptizatis, quin aliquid dicat aut praeindiget de conditionibus ad sacramentum matrimonii iuxta doctrinam theologiam requisitis...*

65 Vgl. zu dem ganzen Fragenkomplex die Studie von E. Corecco, 'Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament', A. Scheuermann u.a., *Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag* (München-Paderborn-Wien 1969) 521-557; ferner ders., 'Die Lehre der Untrennbarkeit' (Anm. 4).

66 D. h. aus dem für die volle Kirchengemeinschaft mitkonstitutiven Glaubensverständnis über die Ehe.

67 Vgl. H. Socha, 'Die kirchenrechtliche Bewertung der ungültigen Ehe', *Theologie und Glaube* 63 (1973) 23-50.

68 Papst Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika *'Familiaris Consortio'* vom 22.11.1981 (AAS 74 [1982] 81-191) die Aufmerksamkeit auch auf die zivil Geschiedenen und Wiederverheirateten gelenkt (n. 84). Dabei begründet er deren Ausschluß vom eucharistischen Mahl damit, daß ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe

**Eugenio Corecco** hat sich<sup>69</sup> mit der hier erneut<sup>70</sup> vorgetragenen These einer **ekkesiologisch zu wertenden Trennbarkeit** von Ehevertrag und Sakrament befaßt<sup>71</sup>. Dabei darf als ein erstes bemerkenswertes Ergebnis festgehalten werden, daß **Corecco** - obwohl er sich in seiner Untersuchung aufgrund der theologiegeschichtlichen Erkenntnisse wie auch in deren systematischer Auswertung als ein profund argumentierender Anhänger der Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament erweis - die hier vertretene These nicht in Bausch und Bogen zurückweisen zu müssen glaubt. In der Tat ist an der Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament festzuhalten, doch muß dieses Prinzip im Lichte der Ekkesiologie ausgewertet werden<sup>72</sup>. Dies bedeutet, daß, wo in christlicher

zwischen Christus und der Kirche stehen, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht. - Damit ist indirekt die zeichenhaft kirchliche Existenz sakramentaler Ehe angesprochen. Trotz dieses theologischen Zusammenhangs zwischen Ehe und Eucharistie muß es nicht als theologisch zwingend entschieden gelten, daß die Kirche gegenüber den Schicksalen solcher Partner im Hinblick auf die Eucharistie keinerlei Toleranz üben kann; das legt auch der gleich anschließende Hinweis auf zusätzliche pastorale Gründe nahe, der sich sonst hätte erübrigen müssen. Gleichwohl ist es sicher, daß die Kirche solchen Ehen selbst nicht den Anschein kirchlicher Legitimität verleihen kann. Vgl. zu der Problematik K. Lehmann, 'Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene', *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 1 (1972) 355-372; H. Heinemann, 'Geschieden und wiederverheiratet', *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 153 (1986) 113-123; L. Schick, 'Die Stellung der wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche nach "Familiaris Consortio"', *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 33 (1982) 418-435.

69 Vgl. 'Die Lehre der Untrennbarkeit' (Anm. 4).

70 Erstmals habe ich meine diesbezüglichen Erwägungen in einer Gastvorlesung an der Universität Mainz am 17. Mai 1974 vorgetragen, veröffentlicht unter dem Titel 'Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekkesiologisch-kanonistischer Sicht. Thesenhafte Erwägungen zu einer Neubestimmung', *Trierer Theologische Zeitschrift* 83 (1974) 321-338.

71 Corecco gibt allerdings meine These arg vergrößert wieder. Ich sage nicht, daß 'die katholische Kirche die Ehen der nichtkatholischen Christen nicht mehr als sakramentale Ehen bewerten sollte' (441). Gegenüber den nichtkatholischen Orientalen besteht aus meiner Sicht zu einer solchen Forderung keinerlei Anlaß, und auch gegenüber den nichtkatholischen Bekenntnisgemeinschaften im Abendland läuft meine These darauf hinaus, **die Bekenntnisse selbst** bezüglich der Ehe **nach ihrem eigenen Selbstverständnis** zu befragen und die Sakramentalität dieser Ehen eben danach aus katholischer Sicht zu beurteilen. - Auch würde ich nicht ohne weiteres den Satz unterschreiben, die katholische Kirche sei sich heute dessen voll bewußt geworden, daß die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften 'eine genügende kirchliche Verfaßtheit aufweisen, um über das Vorhandensein der nach ihrem Glauben existierenden Sakramente zu befinden' (442). Es geht mir vielmehr nur um die im Konzil gründende Feststellung, daß die nichtkatholische Christenheit in Bekenntnisgemeinschaften lebt und daß diese Bekenntnisse in ihren einenden und trennenden Elementen ernstgenommen werden müssen. Die katholische Kirche kann weder sich selbst noch anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften das Recht zuerkennen, je für sich über das Vorhandensein von Sakramenten zu befinden. Aus katholischer Sicht sind die Sakramente im Glauben vorgegebene Wirklichkeiten, die, soweit sie sich in den verschiedenen Bekenntnissen finden, fundamentale Wirklichkeiten für die Einheit der Kirche darstellen, wo sie aber fehlen, ebenso grundlegend der Einheit entgegenstehen. - Diese Einwendungen und Klarstellungen lassen aber die Gründe unberührt, die Corecco zu einer gewissen Zurückhaltung meiner These gegenüber veranlaßt haben.

72 Im Zusammenhang mit dem Ausschluß der nur zivil verheirateten Katholiken von der



Bekenntnisgemeinschaft die Ehe als nichtsakramental verstanden wird und insoweit **tatsächlich** Vertrag und Sakrament voneinander **getrennt** werden, dies aus katholischer Sicht **respektiert**, zugleich aber als **der vollen Kirchengemeinschaft entgegenstehend** verstanden werden muß.

**Corecco** meint, das einzige noch offene Problem der hier vertretenen These gehe dahin, 'zu wissen, ob eine kirchliche Gemeinschaft wirklich das Zustandekommen eines Sakramentes wie jenes der Ehe verhindern kann'<sup>73</sup>. Bei den übrigen Sakramenten stelle sich das Problem deswegen anders, weil ihr Zustandekommen nicht an einen notwendigen und unvermeidlichen Akt der Natur, wie die Ehe ihn einschließt, gebunden sei, sondern weil sie allein kraft einer Entscheidung im Glaubensbereich zustande kämen. Eine kirchliche Gemeinschaft oder eine Kirche, die an die Sakramentalität eines Zeichens, wie zum Beispiel jenes der Eucharistie, der Buße oder der Weihe nicht glaube, setze ein solches Zeichen einfachhin nicht, so daß das entsprechende Sakrament sich nicht nur nicht verwirkliche, sondern auch nicht verwirklicht werden könne<sup>74</sup>.

Diese Einwände knüpfen an einer traditionellen Sonderbewertung des 'natürlichen' Zeichens der Ehe gegenüber den anderen Sakramenten an. In der Tat kann man insoweit eine gewisse Sonderrolle der Ehe als Sakrament nicht bestreiten. Dennoch scheinen der 'Akt der Natur' bei der Ehe und die natürlichen Zeichen der übrigen Sakramente in Gestalt sichtbarer und vernehmbarer Handlungen und Dinge nicht notwendig so weit auseinanderzuliegen, wie dies **Corecco** nahelegt. Die Zeichenhandlungen zum Beispiel von Eucharistie, Buße und Weihe entfallen nicht zwangsläufig, wenn eine Bekenntnisgemeinschaft diesen keinen sakramentalen Charakter beimißt; soweit auf ökumenischem Felde in diesem Bereich Differenzen bestehen, handelt es sich mehr um tiefgreifende Fragen der theologischen Deutung solcher Zeichenhandlungen als um deren völliges Fehlen. Der ökumenische Dialog um die theologische Bedeutung der Ordination im reformatorischen Bereich muß als Beweis für diese Auffassung gelten.

**Coreccos** zweifelnde Anfrage nach der Fähigkeit einer kirchlichen Gemeinschaft, das Zustandekommen eines Sakramentes zu verhindern,

Teilnahme am eucharistischen Mahl weist auch Corecco mit Recht darauf hin, daß diese Frage viel weniger unter moralischem und insbesondere sexualethischem Aspekt denn als verfassungsrechtliches Problem gewürdigt werden müsse (431).

73 A. a. O. 442.

74 Ebd.

ist in dieser Form nicht glücklich. Man muß vielmehr umgekehrt danach fragen, was notwendig ist, damit eine sakramentale Wirklichkeit entsteht. Damit kommt man zwangsläufig zu der Frage der **Intention**<sup>75</sup>. Die Entwicklung der Theorie über die Intention ist aus mindestens zwei Gründen, die miteinander in engem Zusammenhang stehen, hochbedeutend: Sie entlastet einerseits Spender und Empfänger eines Sakramentes von der nicht leistbaren Rechenschaft über den zureichenden oder nicht zureichenden persönlichen Glauben im sakramentalen Geschehen und ermöglicht so andererseits überhaupt erst die Zeichenhaftigkeit der sakramentalen Handlungen, indem diese aus der Subjektivität der Menschen und deren Anfälligkeit herausgehalten werden. Aber die Intention steht in unlöslicher Abhängigkeit von dem Glauben der Kirche; sie muß notwendig **in ihrem ekklesiologischen Zusammenhang** gedeutet werden. Die tridentinische Minimalformel, nach der für den Sakramentspender die Intention verlangt ist, '*saltem faciendi quod facit Ecclesia*'<sup>76</sup>, muß nach dem II. Vatikanischen Konzil im Hinblick auf den zugrunde liegenden Kirchenbegriff differenziert verstanden werden. '*Ecclesia*' kann in diesem Zusammenhang nicht im Sinne der Kirche Jesu Christi gedeutet werden, zu der unabhängig vom Glaubensbekenntnis und sogar von der persönlichen Heilssituation alle Getauften gehören; andernfalls würde das Tun der Kirche vollends relativiert. Das heißt auf der anderen Seite aber nicht, daß es eine solche Intention nur in der '*plena communio*' der katholischen Kirche gibt oder geben kann. Die entlastende Funktion der Intention für den Glauben des einzelnen besteht in der verfassungsrechtlichen Zuordnung des einzelnen Christen zu seiner Bekenntnisgemeinschaft und damit zu einem bestimmten Glaubensbekenntnis.

Die eingehenden theologiegeschichtlichen Darlegungen von **Corecco** schließlich stehen nicht in Widerspruch zu der hier vertretenen These, wenn man bedenkt, daß die historischen Erörterungen der Eheproblematik in einem anderen politischen und theologischen Kontext gestanden haben. **In politischer Hinsicht** will bedacht sein, daß der Kompetenzstreit zwischen Kirche und Staat, wie er sich vor allem z. B. in der Auseinandersetzung mit dem Gallikanismus dokumentierte, das inhaltliche Verständnis von Ehe rechtlich weitgehend unberührt gelassen

75 Siehe hierzu Corecco, a. a. O. 427. Aus einer etwas anderen Perspektive vgl. auch H. Maritz, 'Ehe' (Anm. 55).

76 Conc. Trid., Sessio VII, De sacramentis in genere, Can. 11 (DS 161!); s. auch oben Anm. 43. Im Hinblick auf die Ehe vgl. H. Maritz, 'Erwägungen zum aktuellen und virtuellen Ehwillen, insbesondere hinsichtlich der Sakramentalität der Ehe', *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 151 (1982) 395-409.

hatte<sup>77</sup>. **In theologischer Hinsicht** ist es entscheidend, daß vor dem II. Vatikanischen Konzil ein Kirchenbild geherrscht hat, in dem kirchenrechtlich die nichtkatholischen Bekenntnisse als solche nur allgemein insoweit berücksichtigt wurden, als sie eben nichtkatholisch sind. Solange die Kirche Jesu Christi schlechthin mit der katholischen Kirche oder der Kirche katholischen Bekenntnisses identifiziert wurde, bestand für die Ehe-theologie kein Anlaß, die Sakramentalität der christlichen Ehe im Zusammenhang mit differenzierten Glaubensbekenntnissen zu bedenken und daraus Schlußfolgerungen zu ziehen<sup>78</sup>.

### III. ZUSAMMENFASSUNG

Die Sakramentalität der Ehe fordert nach dem II. Vatikanischen Konzil auch das Kirchenrecht zu einer Neubesinnung heraus. Das Konzil, das die Sakramente weniger individualistisch als notwendige Mittel zum Heil für die vielen einzelnen, sondern mehr als Heilshandlungen Christi und der Kirche zusammengeschaute hat - eine Sicht, der auch der CIC folgt (c. 840) -, nötigt zu einem **ekklesiologisch orientierten kirchenrechtlichen Überdenken**<sup>79</sup>. Natürlich ist dies kein revolutionärer Vorgang, der die ausgiebige Geschichte des kirchlichen Eherechtes unberücksichtigt ließe oder lassen könnte.

Von dem **Vertragsdenken**, das das lateinische Eherecht von den Anfängen her beherrscht hat und das trotz seiner theologischen Unzulänglichkeit kulturell ein allgemein viel zu wenig gewürdigtes Verdienst der Kirche um die Gleichachtung der Geschlechter einschließt und das auch dem modernen partnerschaftlichen Denken den rechtlichen Boden bereitet hat, gilt es keineswegs Abschied zu nehmen. Aber die theologische Eigenart des Ehevertrages kann man nur recht würdigen, wenn dieser von dem übergreifenden und theologisch richtig verstandenen **Bundsgedanken** umschlossen wird. Abgesehen von der theologischen Notwendigkeit, besteht hierzu auch aus pastoralen bzw. kirchenpolitischen

<sup>77</sup> Insofern kann man die damaligen Auseinandersetzungen über Vertrag und Sakrament als vergleichsweise harmlos ansehen gegenüber heutigen Bestrebungen, eine 'politische Trennung' vorzunehmen, da das zivilistische Verständnis von Ehe vielerorts längst die Substanz angegriffen hat.

<sup>78</sup> Unter etwas anderer Akzentuierung, die allerdings die Gefahr des Subjektivismus nicht genügend vermeidet, tritt für eine differenziertere Sicht auch ein J. Manzañares, 'Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?', *Periodica de re morali canonica liturgica* 67 (1978) 35-71.

<sup>79</sup> So auch B. Bruns (Anm. 10) 24 f.

Gründen aller Anlaß angesichts der Tatsache, daß der Ehevertrag vom weltlichen Recht her immer mehr in das Bewußtsein einer Disponibilität abgeleitet.

Die Anstöße der konziliaren Ekklesiologie verlangen aber auch danach, den **Zusammenhang von Glaube und Sakrament** bei der Ehe stärker zu berücksichtigen, ohne dabei das Sakrament in den persönlichen Glauben der Partner hinein aufzulösen. Auch dies ist nicht nur ein abstraktes theologisches Postulat, sondern entspricht zugleich einem pastoralen Bedürfnis, denn die Würde des Ehesakramentes droht in der dünnen Luft einer nur in der Taufe gründenden und insofern abstrakt bleibenden Objektivität für die gläubige Existenz ungläubwürdig zu werden. Der hier aufgezeigte Weg eines erneuerten ekklesiologischen Verständnisses der sakramentalen Ehe, das sich ebenso von einem übersteigerten Objektivismus wie von dem in jedem Fall zu vermeidenden Subjektivismus fernhält, kann dazu führen, **die sakramentale Ehe als kirchliche Existenzform** bewußt zu machen. Dies hätte allerdings das Eingeständnis zur Folge, daß das bisherige begriffliche Instrumentarium, das nur zwischen sakramentalen Ehen und sogenannten Naturehen zu unterscheiden wußte, nicht mehr ausreicht, und daß tunlichst eine **differenzierte Neubewertung der Ehe** in solchen kirchlichen Gemeinschaften aus katholischer Sicht unternommen werden müßte, die gemäß ihrem eigenen Bekenntnis die Ehe nicht als sakramentale Wirklichkeit verstehen.

Winfried Aymans

Univ. München