

Gegen das anachronistische Nebeneinander von ziviler und kirchlicher Trauung!

Die Zusammenarbeit von Kirche und Staat im Konzept einer gestuften Sakramentalität der Ehe¹

Von Sabine Demel

Worin unterscheiden sich die zivile und kirchliche Trauung? Nur durch die Feierlichkeiten? Oder auch durch ein inhaltliches Mehr? Nochmals anders gefragt: Was beinhalten eigentlich die Begriffe Ehesakrament, zivile Eheschließung und kirchliche Trauung? Und wie verhalten sich die drei Wirklichkeiten Standesamt — Kirche — Ehesakrament zueinander?

Was ist das Sakrament der Ehe?

Der Begriff des Ehesakramentes taucht zum ersten Mal bei Augustinus auf, und zwar in seinem Bemühen, gegen die Auffassung der Manichäer und Pelagianer die positive Qualität der Ehe aufzuzeigen. Zu diesem Zweck entwickelte Augustinus die Lehre von der Paradiesesehe und wollte in und mit ihr zum Ausdruck bringen, daß die Ehe in ihrem ursprünglichen Sinn durchaus dem eigentlichen Willen Gottes entspricht und keineswegs etwas Sündhaftes ist; demzufolge haftet der Ehe an sich keinerlei Makel oder Begehrlichkeit an.² Mit dieser Lehre verteidigte Augustinus den Manichäern gegenüber »die Heiligkeit der Ehe: Die Fruchtbarkeit des Menschen ist ein Geschenk Gottes, nicht die Wirkung eines bösen Prinzips. Den Pelagianern gegenüber aber betonte er die Tatsache des Sündenfalls: Die Begierlichkeit, die heute das Geschlechtsleben befleckt, stammt nicht aus dem Schöpfungswerk Gottes, sondern ist ein Fehler der gefallenen Natur.«³ Durch den Sündenfall hat der Mensch eine Wandlung zum Bösen hin vollzogen. Der Mensch, nicht die Ehe, hat sich verändert. Seit dem Sündenfall wird der Mensch in allen Lebensbereichen von dem ungeordneten, dem Gesetz der Vernunft widerstrebenden Geschlechtstrieb beherrscht; von diesem neuen Wesenszug ist natürlich ganz besonders sein

¹ vgl. dazu ausführlich Demel, S., *Kirchliche Trauung — unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?* Stuttgart 1993.

² Einen Überblick über die Entwicklung des Augustinus in der Beurteilung der Ehe mit Belegen aus seinen Schriften findet sich bei Müller, M., *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung*, Regensburg 1954, 19–29; Baumann, U., *Die Ehe — ein Sakrament?*, Zürich 1988, 181–183; Bruns, B., *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, in: *Augustiana* 38 (1988), 205–256.

³ Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus*, 19.

Eheleben betroffen.⁴ Die Ehe an sich aber ist und bleibt die von Gott eingesetzte gute Einrichtung, auch nach dem Sündenfall.⁵ Zwar ist die Qualität der Ehe schlechter geworden, ihre Natur hat sich aber nicht verändert:⁶ Die Ehe ist und bleibt das Abbild des Urbildes von der unverbrüchlichen Treue Christi zu seiner Kirche. Wie die Einheit Christi mit der Kirche unauflöslich ist, so auch die eheliche Einheit von Mann und Frau.⁷ Denn, so könnte man frei nach Augustinus⁸ fortfahren, wie »der Getaufte mit dem Taufmal für immer zum Christen und der Geweihte mit dem Weihmal für immer zum Priester, so sind Mann und Frau mit dem Ehemal für immer zum Ehemann und zur Ehefrau geweiht.«⁹ Gerade in dieser Unauflöslichkeit bzw. Unverletzlichkeit des Ehebandes wurde dann auch allmählich die Wirkkraft des Ehesakramentes gesehen.

Was ist die kirchliche Trauung?

Zwei auf Christus Getaufte, die die Ehe schließen, sind in Christus verbunden, sind Abbild seines Liebesbundes mit der Kirche. Das ist Eheliturgie genug bzw. machte lange Zeit eine eigene Eheliturgie überflüssig. Deshalb ist in den ersten Jahrhunderten die Ehe unter Christen wie überhaupt die gesamte Existenz und Lebensführung der Christen »eine weltliche Angelegenheit, durchdrungen von christlichem Geist«¹⁰, die nach dem Brauch der Familie und des Volkes sowie nach den Gesetzen des Staates begonnen wurde. Und nach den Gesetzen des römischen Staates, in dem ja die Christen der ersten Jahrhunderte lebten, wurde die Ehe durch die beiderseitige Willenserklärung der Brautleute begründet. Denn im römischen Recht galt der Grundsatz: »consensus facit nuptias«, d.h.: »die beiderseitige Willensübereinstimmung macht die Ehe«, die — rechtlich gesehen — als Vertrag, nämlich als Ehevertrag, qualifiziert wurde. Dieser Ehevertrag, der im Rahmen einer Familienfeier geschlossen wurde, war für die Christen aber zugleich das Ehesakrament. Denn nach christlicher Glaubensüberzeugung hat Jesus Christus die Ehe

⁴ vgl. Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, 211; Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus*, 23f.

⁵ vgl. *De nuptiis et concupiscentia* II 32, in: CSEL 42, 286.

⁶ vgl. *De nuptiis et concupiscentia* II XXXII 54, in: CSEL 42, 311f. Baumann, *Die Ehe*, 181, bewertet die Lehre von der Paradiesesehe als »höchst problematisches ätiologisches Erklärungsmodell«, weil in dem Modell der Paradiesesehe Ehe und Erotik getrennt werden. »Ehe ist zwar theoretisch gut — in der idealen Scheinrealität einer von aller »Fleischeslust« purgierten Paradiesesehe, die reale Ehe jedoch muß sozusagen von außen gut, vielmehr »ehrbar« gemacht werden durch die sie entschuldigenden Güter: Nachkommenschaft, Treue, »sacramentum« (ebd., 184).

Auch Müller, *Die Lehre des hl. Augustin*, spricht schon von einer »Konstruktion der idealen Paradiesesehe« (S. 29), in der Augustinus sein Wunschbild einer Sexualität gezeichnet hat, »die fügsam dem »imperium tranquillissimae caritatis« oder — wie es an anderer Stelle heißt — dem »motus ... tranquillae tantummodo voluntatis: gehorcht« (S. 27).

⁷ vgl. *De bono coniugali* XXVIII 32, in: CSEL 41, 226f; *De nuptiis et concupiscentia* I XXI 23, in: CSEL 42, 236; *De nuptiis et concupiscentia* II XXXII 54, in: ebd., 311; *De Genesi ad litteram libri duodecim, liber IX*, 7, 12, in: CSEL 28, 276.

⁸ vgl. *De nuptiis et concupiscentia* I, 10, in: CSEL 42/43, S. 222–224.

⁹ Bruns, *Das Ehe-sacramentum bei Augustinus*, 221; vgl. auch Bernhard, J., *Le decret Tametsi du concile de Trente: Triomphe du sensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage*, in: RDC 30 (1980), 209–234, 227.

¹⁰ Schillebeeckx, E., *Le Mariage (Réalité terrestre et mystère de salut)*, Paris 1966, 219.

zum Sakrament erhoben. Wenn nun eine der Besonderheiten der Ehe darin liegt, daß sie einen Vertrag darstellt, dann hat Christus den Ehevertrag zum Sakrament erhoben. Je mehr sich die Christen bewußt wurden, daß die Ehe zwar eine irdische Realität ist, aber eine irdische Realität mit höchst religiöser Bedeutung, desto mehr wurde sie zur pastoralen Sorge der erstarkenden Kirche. Daher trat im Laufe der Jahrhunderte immer mehr die Tendenz hervor, die Ehe zu einer kirchlichen Angelegenheit zu machen; dieses Bestreben ging von beiden Seiten aus, den Gläubigen und den offiziellen Kirchenvertretern. Hierher gehört der Rat des Ignatius von Antiochien, vor der Eheschließung die Gutheißung des Bischofs einzuholen, was immer darunter zu verstehen ist¹¹, ebenso wie die Erteilung des Ehesegens unter Gebet und Handauflegung im Gemeindegottesdienst bei Tertullian¹² und in den römischen Sakramentaren.¹³ Dieser Ehesegen, stets als ein Vorrecht, aber nie als eine Bedingung für eine gültige Trauung verstanden, setzte sich allmählich als das eigentlich christliche Element einer christlichen Ehe im Mittelalter durch und führte zur Entstehung einer kirchlichen Eheliturgie, die sich zunächst einfach den familiären Zeremonien zugesellte: Der Priester wurde zu dem Hochzeitsmahl eingeladen, um das Brautpaar zu segnen.¹⁴ Bei dieser Tätigkeit blieb es aber nicht. Denn die Anwesenheit des Priesters, d.h. des offiziellen Vertreters Gottes, führte allmählich dazu, daß alle für die Eheschließung wesentlichen Zeremonien, die bisher dem Brautvater oder dem Vormund der Braut vorbehalten waren, dem Priester übertragen wurden.¹⁵ Aus der persönlichen und mehr privaten Teilnahme war offensichtlich schrittweise die aktive und mehr amtliche Mitwirkung des Priesters und damit der Kirche entstanden. Den vorläufigen Abschluß dieser Entwicklungslinie stellt schließlich die Verlagerung der dem Priester übertragenen Riten vom Hochzeitshaus in die Kirche dar; dieser Ortswechsel ist zum ersten Mal in der um die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts entstandenen »Statuta ecclesiae antiqua« bezeugt, nach der in c. 101 das Brautpaar den Klerus nicht mehr im Haus empfing, sondern zum Priester geführt wurde, um den Segen zu empfangen.¹⁶ Damit waren die Grundlagen dafür geschaffen, daß die Mitwirkung der Kirche langsam zu einem festen Brauch wurde, allerdings noch lange nicht im Sinne eines Gesetzes oder eines Anspruchs der Kirche auf

¹¹ Ignatius an Polykarp 5,2, in: Fischer, J.A., Die apostolischen Väter, Darmstadt 1981, 220 mit dt. Übersetzung auf S. 221: »Es ziemt sich aber für die Männer, die heiraten, und die Frauen, die verheiratet werden, die Vereinigung mit Zustimmung des Bischofs einzugehen, damit die Ehe dem Herrn entspreche und nicht der Begierde. Alles soll zur Ehre Gottes geschehen.«

¹² Ad uxor II,8,6, in: CSEL 70, 123 und in: CChr SL I, 393: »Unde vero sufficimus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater ratohabet?«

¹³ vgl. Martene, E., De antiquis Ecclesiae ritibus Liber I, Caput IX: De ritibus ad sacramentum matrimonii pertinentibus, Articulus V: In quo varii ad benedicendas nuptias ordines referuntur, Hildesheim, Olms 1967–1969, Sp. 353–402, ordo II, Sp. 355; III, 356; XI, 376; XII, 378f; XII, 382; XIV, 385; XV, 387.

Die zwei ältesten Ordines der Ehe »in facie ecclesiae« sind in einem Missale von Rennes und einem Pontifikale der normanischen Abtei Lire belegt (vgl. Martene, ordo II (Rennes) und ordo III (Lire), Sp. 355–359).

¹⁴ vgl. Chrysostomos (344/354–407), Hom 48, in Gen., in: PG 54, 434ff; Gregor von Nazianz (329/30–390), Orat. 40,18 in S. Baptisma, in: PG 36, 382; ders., Ep 231, in: PG 37, 374; c. 7 des Konzils von Neocäsaarea 314/25, in: Mansi II, 541; c. 54 des Konzils von Laodicäa 360, in: Mansi II, 573; c. 13 des 4. Konzils von Karthago 399, in: Mansi III, 952.

¹⁵ vgl. Ritzer, K., Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends, Münster ²1962, 77 und 81.

¹⁶ vgl. StatEcclAnt can 101 (XIII), in: CChr SL 148, 162–188, 184.

Beteiligung, sondern bis weit ins Spätmittelalter hinein als eine lobenswerte Gewohnheit; die priesterliche Benediktion war so etwas wie ein »Ehrenrecht« und »eine Ehrenpflicht für die Gläubigen, die zum ersten Mal eine Ehe eingingen.«¹⁷ »Ob ein Christ solchermaßen seine Ehe unter den Segen der Kirche stellte, war eine Frage seiner persönlichen Gläubigkeit und Ausdruck seines Verhältnisses zur Kirche, war ein Zeichen seiner christlichen Gesinnung, war moralisch zurechenbar, hatte aber auf die Gültigkeit seiner Ehe keinerlei rechtlichen Einfluß!«¹⁸ Dennoch wurde die kirchliche Trauung immer heftiger von der Kirche eingefordert, indem sie die kirchliche Trauung nicht nur vorschrieb, sondern auch umgekehrt jede andere Form der Eheschließung verbot und mit Strafen und Rechtsnachteilen ahndete. Und das aus gutem Grund: Denn das weltliche Recht kannte damals noch keine Eheregister, d.h. keine Verzeichnisse über gültig abgeschlossene Ehen. Diese Tatsache führte zu überaus großen Rechtsunsicherheiten mit schwerwiegenden sozialen Folgen in den eherechtlichen Verhältnissen. Denn alle, die nicht in der Kirche heirateten, schlossen ihre Ehe somit privat bzw. ohne jeden Öffentlichkeitscharakter. Dadurch mußten früher oder später vor allem zwei Probleme entstehen: zum einen, daß unter dem Vorwand einer Ehe tatsächlich Unzucht getrieben wurde; zum anderen, daß wirkliche Eheleute getrennt wurden, indem der eine Partner den anderen einfach verließ, ohne daß dieser die Ehe beweisen oder Wiedergutmachung des ihm geschehenen Unrechts erlangen konnte. Der vom römischen Recht übernommene Grundsatz, daß die Ehe allein durch den Willen zweier ehefähiger Partner gültig zustandekommt, machte also zeitgebundene Verbindungen möglich, maskierte Bigamie und vereinfachte die Scheidung und Wiederverheiratung¹⁹ — zumindest für jene, die nicht kirchlich heirateten.

Die Lösung beider Probleme, der sozialen einerseits und der (ehe-)rechtlichen andererseits, meinte man auf dem Konzil von Trient 1562 nach langen und heißen Streitgesprächen darin gefunden zu haben, daß jeder, der nicht bereit war, seine Ehe vor der Öffentlichkeit — und das bedeutete damals: vor der Kirche — zu schließen, für eheunfähig erklärt wurde. Der Formmangel wurde also als Eehindernis aufgestellt; das Trienter Konzil erklärte fortan alle Ehen von Getauften für nichtig, die nicht in der kirchlichen Trauungszeremonie geschlossen wurden, d.h. konkret: die nicht vor dem zuständigen Ortspfarrer und in Anwesenheit zweier Zeugen geschlossen wurden.²⁰ Damit war die kanonische Formpflicht geboren, also die Pflicht, sich kirchlich trauen zu lassen.

Was ist die zivile Trauung?

Für die Entstehung der zivilen Trauung spielt die Epoche der Aufklärung eine wichtige Rolle. Denn durch die von und in der Aufklärung, also im 17./18. Jahrhundert, propagierte und praktizierte Glaubens- und Gewissensfreiheit zerfiel die jahrhundertlange

¹⁷ Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum*, 82, der dies allerdings auf die Eheschließung in der griechisch-byzantinischen Kirche in der Zeit vom 4. bis zum 7. Jh. bezieht.

¹⁸ Neumann, J., *Mischehe und Kirchenrecht. Das kanonische Eherecht: Trennende Kluft oder Anlaß zur Besinnung?*, Würzburg 1967, 23f; vgl. auch 27.

¹⁹ vgl. Bernhard, *Le decret Tametsi*, 229.

²⁰ vgl. das Dekret »Tametsi«, in: CT IX, 968f; DS 1813f; 1816.

Identität von christlicher (Ehe-)Auffassung und allgemeinem Bewußtsein zum Pluralismus der (Ehe-)Anschauungen. Weil nun jede(r) frei sein sollte bzw. für frei erklärt wurde, christlich bzw. kirchlich zu denken und zu handeln oder nicht, mußte die allgemeingültige (Ehe-)Ordnung so umgestaltet werden, daß sie auch die Zustimmung der nichtkirchlich denkenden Bevölkerung fand, mußte also sozusagen verweltlicht werden. Bei dieser Umwandlung der Eheordnung wurde aber gerade der Forderung nach Gewissensfreiheit nicht bzw. nur einseitig Rechnung getragen; zwar wurde die Gewissensfreiheit der Nichtkirchlichen gegenüber der Kirche dadurch gewährleistet, daß weltliche Rechtsinstitute eingerichtet wurden, die Gewissens- und Kultusfreiheit der Kirchlichen gegenüber dem Staat wurde aber in keiner Weise berücksichtigt, etwa durch das Bestehenlassen der kirchlichen Rechtseinrichtungen als den weltlichen gleichberechtigte Körperschaften.²¹ Denn der neue Gesetzgeber des Eherechts, der moderne und aufgeklärte Staat, hat die neuen weltlichen Rechtsinstitute nicht nur als Wahleinrichtungen für alle nicht- oder antikirchlichen Personen eingesetzt, was sowohl dem Aspekt der Gewissensfreiheit wie auch dem der öffentlichen Ordnung vollkommen gerecht geworden wäre, sondern als die einzigen Rechtsinstitute überhaupt, die fortan für jeden Bürger verbindlich waren. Damit hatte der neue Staat auch die kirchentreue Bevölkerung dem verweltlichten Eherecht unterworfen — »ohne daß sie dies gewollt oder nötig gehabt hätte — und anerkannte im staatlichen Bereich überhaupt nur noch die weltliche Ehe. Es gab fortan für den Staat nicht etwa eine weltliche neben der kirchlichen Ehe, noch weniger verschiedene staatliche Ehen für Katholiken, Protestanten, Ungläubige. Vielmehr identifizierte der Staat die weltliche Ehe kurzerhand mit der Ehe im Sinne der christlichen Eheordnung. Nach seiner Vorstellung war die Ehe schlechthin, in ihrer Gesamtheit, nur noch ein Institut des staatlichen (verweltlichten) *Rechtes* ...«²²; denn nur eine von jeder religiösen Bindung gelöste Ehe kann der geforderten Freiheit des Gewissens entsprechen.²³ »So wurde der viel gelästerte Zwang zur kirchlichen Trauung durch den neuen zur bürgerlichen Eheschließung ersetzt, einzig aus Angst des Staates, es könnte durch weises Begnügen mit der Wahlzivilehe, zu deren Einführung ihn die bekenntnismäßigen Unterschiede seiner Bevölkerung etwa zwingen können, sein Einfluß auf die Ehe durch denjenigen der Kirche geschmälert werden. Die Pflichtzivilehe ist überall das Ergebnis kirchenfeindlicher Systeme und Strömungen: in Frankreich der Französischen Revolution, in Deutschland des Kulturkampfes, den der Liberalismus führte, in Österreich des totalitären nationalsozialistischen Regimes, in der Tschechoslowakei linksradikaler Strömungen.«²⁴ Zur Durchsetzung seines Zieles erklärte nun der staatliche Gesetzgeber, daß die Ehe bzw. der Ehevertrag nicht mehr in der Kirche geschlossen wird, sondern vor einer staatlichen bzw. weltlichen Behörde. Was die Kirche vorschreibt und was in der Kirche anlässlich einer Eheschließung geschieht, ist rechtsunerheblich, ist lediglich ein

²¹ vgl. Jäggi, P., Das verweltlichte Eherecht, Freiburg 1955, 31.

²² ebd., 29.

²³ vgl. Conrad, H., Die Grundlegung der modernen Zivilehe durch die französische Revolution. Ein Beitrag zur neueren Geschichte des Familienrechts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 67. Band, Weimar 1950, 336–372, 355.

²⁴ Holböck, C., Die Zivilehe. Die staatliche Ehegesetzgebung und die Kirche, Innsbruck 1950, 63; vgl. Conrad, Die Grundlegung der modernen Zivilehe, 365–370.

frommer Brauch, der Sakrament genannt wird, nicht aber der Abschluß eines gültigen Ehevertrages. Damit trennte der Staat die beiden bisher zusammengehörenden Elemente des *einen* Instituts Ehe zu zwei verschiedenen, voneinander getrennten Bereichen, nämlich zu dem nach *staatlichem* Recht gültig geschlossenen *Vertrag* und zu dem nach *kirchlichem* Recht vollzogenen *Sakrament*; Rechtsgültigkeit wurde dabei nur dem Vertrag zuerkannt, während das Sakrament nur als religiöse Zeremonie betrachtet wurde, der keinerlei Rechtsfunktion zukam. Aus dieser Betrachtungsweise wurde dann schließlich auch noch die Schlußfolgerung gezogen, daß das Ehesakrament nur dann zustande kommen kann, wenn (vorher) ein gültiger Ehevertrag geschlossen worden ist. Damit war die Ehe zu einem rein bürgerlichen Vertrag gemacht worden, dem das Sakrament als rechtsunerhebliches Beiwerk folgen konnte.²⁵ Dieser Gefahr, die Ehejurisdiktion an den Staat abgeben zu müssen, versuchte die Kirche nun durch die genau entgegengesetzte Lehre abzuwehren, nämlich durch die Lehre der Gleichsetzung und (absoluten) Untrennbarkeit von Sakrament und kirchenrechtlich gültigem Ehevertrag, so daß fortan das Einhalten der kanonischen Eheschließungsform nicht mehr mit dem notwendigen Öffentlichkeitscharakter einer Eheschließung begründet wurde, sondern mit der Gleichsetzung von Ehevertrag und Ehesakrament. Zwar mehr oder weniger in der Not geboren, darf diese vorgenommene Gleichsetzung von Vertrag und Sakrament aber nicht nur im Sinne einer bloßen Schutzbehauptung gegen die Ansprüche des Zivilrechtes bzw. gegen einen drohenden Funktionsverlust der Kirche verstanden, sondern muß auch als Sorge um das Heilsgut der Ehe gesehen werden. Denn die moderne Staats- und Rechtsauffassung des Ehevertrages als Vertrag rein positiven bürgerlichen Rechts bedeutete nicht nur eine Loslösung des Ehevertrages von der religiösen, sondern auch von der naturrechtlichen Dimension der Ehe. Dies aber hätte wiederum zur Folge gehabt, daß die Ehe der freien Verfügungsgewalt des Staates und damit dem willkürlichen Zugriff des Menschen ausgeliefert gewesen wäre.²⁶ Gegen diese mögliche Gefährdung der Ehe ist die Lehre von der Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament gerichtet, indem sie sagen will, daß die sakramentale — und damit implizit auch die naturrechtliche — Wirklichkeit der Ehe nicht erst dem bürgerlich-rechtlichen Vertrag hinzugefügt werden kann, sondern daß die gegenseitige Ehwillenserklärung, also der Vertragsakt selbst, die (naturrechtlich) gültige und bei Christen aufgrund ihrer Taufe außerdem noch sakramentale Ehe begründet. Hierin ist also die Sinnspitze der These von der Untrennbarkeit zu sehen, und nicht etwa in der Aussage, daß sich das Wesen der sakramentalen Ehe im Ehevertrag erschöpfe. Der auch heute noch gültige Lehrsatz von der Untrennbarkeit im zeitgeschichtlichen Kontext seiner Entstehung betrachtet, macht somit zweierlei deutlich: Zum einen ist er als Hauptwaffe gegen drohende Übergriffe des modernen Staates und somit eventuell bewußt überspitzt und apodiktisch formuliert worden, d.h. schärfer artikuliert, als eigentlich

²⁵ vgl. Triebs, F., Handbuch des kanonischen Eherechts I, Breslau 1925, 59f; Plöchl, W., Geschichte des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici IV, Wien 1966, 193; Krämer, P., Kirchenrecht I. Wort — Sakrament — Charisma, Stuttgart 1992, 106.

²⁶ vgl. Baumann, U., Die Ehe — ein Sakrament?, Zürich 1988, 88; Corecco, E., Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament, in: Scheuermann, A., May, G., (Hgg), Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, Paderborn 1969, 521–557, 530–533; Joyce, G.H., Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie, Leipzig 1934, 185.

gemeint; zum anderen ist er in einer Zeit entstanden, in der von der Vermutung auszugehen war: Christ = gläubiger = kirchentreuer Christ, die aber heute nicht mehr gilt, da der moderne Christ ein ungläubiger Christ, ein sogenannter Taufscheinchrist, ein gläubiger, aber nicht — oder antikirchlicher Christ oder ein gläubiger und kirchentreuer Christ sein kann. Berücksichtigt man diese beiden zeitgeschichtlichen Faktoren, so ergeben sich für die heutige Bedeutung dieses Lehrsatzes die Fragen: Gilt die Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament im strengen Sinn des Wortes oder nur im Sinne der Bezogenheit aufeinander, d.h. in einem absoluten oder mehr in einem relativen Sinn? Gilt also die Untrennbarkeit für alle Getauften oder nur für die Getauften, die auch einen entsprechenden Glauben haben?²⁷ Darüber hinaus stellt sich — bezogen auf das Verhältnis von Kirche und Staat — die Frage: Muß nicht das geschichtlich schon längst überholte Gegeneinander von Staat und Kirche auch im Bereich des Eheabschlusses endlich nicht nur zu einem Nebeneinander, sondern auch zu einem Miteinander umgestaltet werden? Eine Lösung beider Anfragen scheint mir nur durch die Neukonzeption des Ehesakraments möglich zu sein, und zwar Neukonzeption in dem Sinn, daß man künftig nicht mehr einfach von *dem* Ehesakrament ausgeht, sondern vielmehr von zwei verschiedenen Verwirklichungsstufen des Ehesakraments, nämlich von einer anfanghaft sakramentalen und einer vollsakramentalen Ehe.

Was ist ein gestuftes Ehesakrament?

Die Neukonzeption eines gestuften Ehesakramentes beruht vor allem auf folgendem Gedankengang: Die Ehe ist ja als einziges der sieben Sakramente nicht nur eine sakramentale, sondern auch eine natürliche Wirklichkeit, sie ist nicht nur ein kirchliches, sondern auch ein gesellschaftliches Phänomen, sie ist nicht nur ein innerkirchliches Glaubensgut, sondern auch eine menschliche Grundwirklichkeit. Mit anderen Worten: Das Sakrament der Ehe ist bereits in der Schöpfungsordnung grundgelegt. Und als diese von Gott für den Menschen geschaffene Wirklichkeit ist die Ehe bereits von ihrer natürlichen Eigenart her ein Bild für die Liebe Gottes zu den Menschen.²⁸ Insofern kommt der Ehe

²⁷ vgl. dazu auch Müller, G.L., Unauflöslichkeit der Ehe — Scheidung — Wiederheirat, in: MThZ 42 (1991), 45–68, 64–66: »Belastend ist die Diskrepanz zwischen konventioneller Kirchengliedschaft (mit sakramentaler Einfügung in den Leib Christi) und der fehlenden Ratifizierung im personalen Glaubensakt (und damit der Veräußerlichung der Kirchengliedschaft). Daraus ergibt sich die theologische Frage, ob gültig geschlossene Ehen von Getauften, aber nicht Glaubenden, automatisch im vollen Sinne sakramental und unauflöslich sind« (S. 64).

²⁸ Bereits Leo XIII. hatte 1880 in seiner Enzyklika ›Arcanum‹ erklärt: »Es hat nämlich die Ehe Gott zum Urheber, und sie ist von Anbeginn eine Art Abbild der Menschwerdung des Sohnes Gottes; darum hat sie in sich etwas Heiliges und Religiöses, das ihr nicht zufällig beigegeben, sondern ursprünglich angeboren, nicht von den Menschen zugestanden, sondern in ihrem Wesen enthalten ist. Voll berechtigt und wohl begründet ist demnach die Behauptung Unserer Vorgänger Innocenz III. und Honorius III., bei Gläubigen und Ungläubigen bestehe das Sakrament der Ehe. ... Es ist also die Ehe aus eigener Kraft und Natur, aus sich selbst heilig« (Ulitzka, C., Lumen de Caelo. Erweiterte Ausgabe des ›Leo XIII. der Lehrer der Welt‹. Praktische Ausgabe der wichtigsten Rundschreiben Leo XIII. und Pius XI., Ratibor 1934, S. 127f, Nr. 257f).

Ein halbes Jahrhundert später nahm Pius XI. erneut diesen Gedanken auf und erklärte 1930 unter Bezugnahme auf Leo XIII. in seiner Enzyklika ›Casti Connubii‹, »daß sogar der Naturehe etwas Heiliges, Religiöses inne-

bereits in der Schöpfungsordnung der gleiche Symbolsinn zu wie in der Heils- bzw. Erlösungsordnung, nur nicht die gleiche Symbolkraft — gleicher Symbolsinn, aber nicht gleiche Symbolkraft deshalb, weil erst in, mit und seit der Erlösungstat Jesu Christi der volle Umfang der Liebe Gottes zu den Menschen offenbar geworden ist. Folglich kann dieses einzigartige Liebesverhältnis Gottes zu den Menschen in der Ehe nur dann in seiner vollen Kraft abgebildet werden, wenn die Ehepartner in der Nachfolge Jesu Christi stehen. Für die Nachfolge Jesu Christi und damit für die Erlösungsordnung muß sich aber jeder einzelne Mensch selbst entscheiden; als Freiheitswesen muß der Mensch vor allem bei wichtigen Ereignissen seines Lebens immer wieder neu entscheiden, ob er in der durch die Sünde gestörten, aber nicht gänzlich zerstörten Schöpfungsordnung verbleibt oder seiner Berufung in Christus entsprechend die Heilsordnung verwirklicht (vgl. DH 3,3). Diese notwendige Entscheidung für oder gegen die Heilsordnung kommt im Bereich der Sakramentenspendung dadurch zum Ausdruck, daß für jedes Sakrament beim Empfänger ein gewisses Maß an Glauben vorhanden sein muß, wenn das Sakrament gültig empfangen werden soll. Wenn also einerseits jede Ehe ein Bild für die Liebe Gottes ist und andererseits der Glaube an Jesus Christus die Voraussetzung dafür ist, daß die Ehe nicht nur ein Bild, sondern das Bild schlechthin ist, dem eine besondere Wirkkraft zukommt, dann kann man den Unterschied zwischen Ehe und sakramentaler Ehe auch dadurch erfassen, daß man zwischen der anfanghaft sakramentalen und der vollsakramentalen Ehe unterscheidet. Diese Differenzierung würde zugleich auch ermöglichen, das noch bestehende Gegen- und Nebeneinander von standesamtlicher und kirchlicher Trauung zu einem Miteinander zu gestalten.

Was ist die standesamtliche und kirchliche Trauung bei einem gestuften Ehesakrament?

Mit der Konzeption einer gestuften Sakramentalität der Ehe wäre folgende neue Regelung von ziviler und kirchlicher Trauung denkbar: Insofern die (getauften) Ehepartner die in der Schöpfungsordnung enthaltenen Sinnziele der Ehe, also die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, bejahen und in Treue zueinander halten, ist ihr Ehebund ein gewisses bzw. implizites Bild für den Bund Gottes mit den Menschen; ihre Ehe ist sozusagen ein anfanghaft sakramentales Zeichen. Und diese anfanghafte Gestalt der Sakramentalität kommt durch die beiderseitige Ehwillenserklärung der Partner auf dem Standesamt zustande.²⁹ Stehen aber die Eheleute darüber hinaus auch in der Nachfolge Jesu Christi, d.h.

wohnt, ›das nicht von außen herangebracht, sondern ihr angeboren ist, nicht von Menschen empfangen, sondern von der Natur eingepflanzt ist‹, da ›es Gott zum Urheber hat und von Anfang an eine Andeutung der Menschwerdung des Wortes Gottes ist‹ « (Ullitzka, 334; vgl. AAS 22 [1930] 570).

Auch im klassischen Dogmatikhandbuch von Diekamp, F., Jüssen, K., *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd. III, München 131962, 379 wird ausgeführt: »Die außerchristliche Ehe ist ein Sakrament, jedoch nur im weiteren Sinn. ... Die Naturehe stimmt in ihrem Wesen und in den wesentlichen Wirkungen mit dem Sakrament der Ehe überein, die Gnadenwirkung allein ausgenommen.«

²⁹ Die Anerkennung der zivilen Eheschließung als auch kirchlich gültige und anfanghaft sakramentelle Ehe kann natürlich nur bei den zivil geschlossenen Ehen erfolgen, die auch nach dem kirchlichen Eherecht keinem Ebehindernis oder Ehwillensmangel unterliegen.

sind sie getauft und bekennen sich in Wort und Leben zu Jesus Christus, dann ist ihre Ehe (voll)sakramentales Zeichen der Treuebindung Jesu Christi und seiner Kirche. Diese Vollgestalt der Sakramentalität wird in der liturgischen Feier der Eheschließung grundgelegt, um sich dann im alltäglichen Eheleben zu entfalten.³⁰

Diese neue, den heutigen Verhältnissen entsprechende Zuordnung, aber auch Unterschiedenheit von standesamtlicher und kirchlicher Trauung würde die Eheschließung zu einem »gestreckten Ganzen« machen, das für im Glauben lebendige katholische Christen natürlich »erst mit der kirchlich vorgeschriebenen Form zu einem inneren Abschluß kommt...«³¹ Deshalb ist dann auch für Katholiken, die auf diesen inneren Abschluß verzichten, also auf dieser Anfangs- bzw. Grundstufe stehenbleiben und nicht in die vollsakramentale Ehe eintreten, eine Minderung in der Rechtsstellung innerhalb der katholischen Kirche verbunden. Denn wer sich als Katholik mit der anfanghaften Form der Sakramentalität begnügt, stellt sich nicht voll und ganz seiner Glaubenspflicht. Wer sich aber nicht allen Pflichten stellt, der kann auch nicht alle Rechte beanspruchen. Jede zivil geschlossene Ehe von getauften Ungläubigen sollte somit von der katholischen Kirche als eine zwar gültige und anfanghaft sakramentale, aber zugleich wegen der fehlenden vollsakramentalen Dimension auch als defiziente Gestalt der Ehe bewertet werden:

³⁰ Lehmann, K., Glaube — Taufe — Ehesakrament. Dogmatische Überlegungen zur Sakramentalität der christlichen Ehe, in: *Studia Moralia* 16 (1978), 71–97, 92, vertritt dagegen, »daß es innerhalb der Kirche keine gestufte Sakramentalität der Ehe geben kann, jedenfalls was den Eheabschluß von getauften Katholiken betrifft«, wohl aufgrund des *inneren* Zusammenhanges von Taufe, Glaube und Kirche (ebd., 87) bzw. der »Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung« (ebd., 81). Als Befürworter einer gestuften Sakramentalität der Ehe kann wohl Müller, Unauflöslichkeit der Ehe — Scheidung — Wiederheirat, verstanden werden, der die Auffassung vertritt: »Damit die Ehe im vollen Sinn wieder [sc. in der durch die Sünde verdunkelten Schöpfungswirklichkeit] sakramental werden kann, ist es vom inneren Wesen der Ehe erforderlich, daß die beiden Ehegatten ihr persönliches Ja-Wort zueinander, ihre Treue und Liebe als eine Konkretisierung ihres glaubenden und liebenden Grundverhältnisses zu Gott in Jesus Christus akzeptieren und dezidiert als solches auch wollen. Ohne diesen im Glaubensakt selbst wurzelnden Willen zu einer christlichen Ehe kommt darum auch eine Ehe unter bloß formell der Kirche angehörenden Christen nicht im vollen sakramentalen Sinn des Wortes und damit auch nicht Unauflöslichkeit zustande« (S. 55, Anm. 13). »Im Hinblick auf unsere allgemeine geistesgeschichtliche Situation des Christentums bei einer oft nur partiellen Identifikation vieler Kirchenmitglieder mit der Kirche und dem Glaubensbekenntnis und im Hinblick auf die vielen Menschen sehr undeutliche Verbindung ihrer existentiellen Grundentscheidung und ihrer Lebensgestaltung mit dem Evangelium Christi und der Lehre der Kirche wird man sagen, daß viele zivile und kirchliche Eheschließungen im genannten Sinne des Wortes auf die Erscheinung ihrer sakramentalen Tiefendimension hin lediglich offen sind. Aber weil der entschiedene und bewußte Glaubensakt das eheliche Konsenswort nicht prägt und umgreift, wird man wohl kaum von einer vollen Sakramentalität dieser Ehe im Sinne der Wirklichkeit und Wirksamkeit als *opus operatum* sprechen können« (S. 66). Ebenso Reinhardt, K., Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht, in: ders., Jedin, H., *Ehe — Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971, 7–59, 58, der sich eine Stufung zumindest vorstellen kann, wenn er im Zusammenhang mit der Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen und der kirchlichen Anerkennung deren zweiter Ehe schreibt: »Das setzt voraus, daß nicht jede Ehe von Getauften Sakrament im Vollsinn sein muß, daß es auch innerhalb der Kirche eine gestufte Sakramentalität der Ehe gibt.« Auch die Ausführungen von Breuning, W., Das wirkkräftige Zeichen der Gnade beim Ehesakrament, in: Roßmann, H., Ratzinger, J., (Hgg), *Mysterium der Gnade*, FS J. Auer, Regensburg 1975, 203–206, gehen in die Richtung einer gestuften Sakramentalität: Denn einerseits hält er an der Identität von Vertrag und Sakrament fest (S. 198ff), will aber andererseits die gültige Ehe eines bewußt glaubensabständigen Christen »nicht in einem solchen untergeschobenen Sinn ›Sakrament‹ nennen« (S. 205), ebenso will er »keine kirchliche Eheschließung als Dekoration«, stattdessen aber das »Ernstnehmen der ›Ehen‹ der Abständigen, die mit vollem Ehemillen verantwortlicher geschlossen waren« (S. 206).

³¹ Kasper, W., *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977, 87f.

– als *gültig* deshalb, weil es keinen (theologischen) Grund dafür geben kann, daß eine wegen Unglaubens bewußt nur zivil geschlossene Ehe von (katholisch oder nichtkatholisch) Getauften geringer eingestuft werden sollte als die Zivilehe zwischen Ungetauften. Diese Gültigkeit muß in ähnlicher Weise verstanden werden wie dies der kirchliche Gesetzgeber bereits bei der (im bisherigen Sinn konzipierten) sakramentalen, aber nicht vollzogenen Ehe tut, nämlich auch in einem gestuften Sinn: nach c. 1141f CIC/1983 ist nur die sakramentale *und* vollzogene Ehe unauflösbar, während die sakramentale, aber (noch) nicht vollzogene Ehe (noch) auflösbar ist. Mit dieser Regelung bekundet der kirchliche Gesetzgeber — zumindest an dieser Stelle — bereits die Vorstellung einer gestuften Gültigkeit und damit verbunden einer gestuften Sakramentalität der Ehe. Denn c. 1141f CIC kann doch nur in dem Sinn verstanden werden, daß die sakramentale, aber nichtvollzogene Ehe (noch) nicht im Vollsinn gültig und sakramental ist, sondern erst der sakramentalen und vollzogenen Ehe die Eigenschaft der vollgültigen und vollsakramentalen Ehe zukommt. Eine solche Stufung der Gültigkeit ist analog auf die zivile und kirchliche Eheschließung anzuwenden.

– als *defizient* und damit gewissermaßen sündhaft deshalb, weil die in der Taufe empfangene bzw. grundgelegte Gnade, die Ehe ekklesial bzw. sakramental zu leben, keinem Getauften vorenthalten wird, so daß jede Privatisierung der Ehe von Getauften als Ausdruck der Verweigerung, die ekklesiale Dimension der Ehe zu leben, nur das Resultat eines sündhaften Verhaltens sein kann, das sich folglich negativ auf die Rechte und Pflichten innerhalb der Gemeinschaft der katholischen Kirche auswirken muß, und zwar auch wieder in gestufter Weise: Je nach dem, ob der Katholik einen katholischen, christlichen oder ungetauften Partner heiratet, entzieht er sich damit zugleich bestimmte (kirchliche) Rechte; die zivil geschlossene Ehe mit einem bekenntnis- oder religionsverschiedenen Partner hat für den Katholiken weniger Rechtsminderungen zur Folge als die zivile Eheschließung mit einem Katholiken: Im Fall der bekenntnis- und religionsverschiedenen Ehe darf der Katholik rechtlich nicht schlechter gestellt werden als bisher, d.h. konkret, daß er auch künftig nicht ohne weiteres in den pastoralen Dienst der Kirche übernommen wird u.ä., nicht aber, daß er durch diese neue Konzeption quasi für seinen nichtkatholischen Partner etwa mit der Verweigerung der Kommunion »bestraft« wird, vor allem dann nicht, wenn er seine Ehe vor der Kirche in Ordnung gebracht hat, also Dispens von der kanonischen Eheschließungsform beantragt und erhalten hat. Der Katholik, der mit einem anderen Katholiken nur zivil verheiratet ist, nimmt sich dagegen ferner auch etwa das Recht ein Patenamts zu übernehmen, in ein kirchliches Gremium gewählt werden zu können, die Kommunion zu empfangen u.ä.

Die Eheschließung eines Getauften mit einem nichtgetauften Partner (= religionsverschiedene Ehe) ist ja bereits von der Kirche als eine solche gültige, aber nicht-sakramentale Ehe anerkannt. Und genau diese Möglichkeit, daß ein Christ (auch) eine nicht-sakramentale, aber dennoch (kirchlich) gültige Ehe eingehen kann, sollte sowohl auf den *innerchristlichen* wie auch *innerkatholischen* Bereich ausgeweitet werden. Während bisher für den Katholiken bei einer Eheschließung mit einem (nichtkatholischen oder katholischen) Christen nur die Alternative besteht, *entweder* eine sakramentale und damit

kirchlich gültige oder eine nicht sakramentale und damit kirchlich ungültige Ehe einzugehen, sollte mit Hilfe des Modelles einer gestuften Sakramentalität die bisherige Alternative — analog zur Eheschließung eines Katholiken mit einem Ungetauften, also der religionsverschiedenen Ehe — um eine dritte Möglichkeit aufgebrochen werden, nämlich um die Möglichkeit einer nicht sakramentalen, aber dennoch gültigen Ehe, die allerdings die bereits erwähnten (gestuften) Rechtsminderungen mit sich bringt. »Nicht sakramental« muß dann natürlich gemäß des Zusammenhanges von Schöpfungs- und Erlösungsordnung und der darauf aufbauenden Vorstellung einer gestuften Sakramentalität als »nicht vollsakramental« verstanden werden. Das Sakrament der Ehe in dieser Stufung verstanden, daß nämlich der Konsensaustausch auf dem Standesamt oder in einer anderen öffentlich anerkannten Form bereits — als erste Stufe — die Ehe mit und in ihrer schöpfungsmäßig grundgelegten sakramentalen Struktur begründet und der Konsensaustausch von zwei an das Abbild der Liebe Christi zur Kirche glaubenden Getauften in der kirchlichen Feier eine weitere Stufe, nämlich die Stufe der Vollform des Ehesakramentes darstellt, die dann im konkreten und alltäglichen Eheleben zu ihrer Entfaltung kommt, führt also in ihrer Folgewirkung auch zu einer gestuften Identität von Vertrag und Sakrament, durch die wiederum der Streit um die absolute und relative Untrennbarkeit zwischen Ehevertrag und Ehesakrament von zwei Getauften als überholt zu betrachten ist. Da nämlich einerseits bei jedem gültigen Ehevertrag unter Getauften zugleich das Ehesakrament — entweder anfanghaft oder in seiner Vollform — zustandekommt, ist das Anliegen der Lehre von der absoluten Identität gewahrt, daß die durch die Taufe begründete Zugehörigkeit zur Kirche die Ehe von Getauften zum Sakrament macht; weil aber andererseits bei der Identität von Ehevertrag und Ehesakrament nach der zugrundeliegenden Glaubensdisposition der Getauften differenziert wird zwischen anfanghaft sakramentalem und vollsakramentalem Ehevertrag, kommt auch die Position der relativen Identität insofern zum Tragen, als ein gültiger Ehevertrag unter Getauften nicht ›automatisch‹ das Ehesakrament in seiner Vollform begründet. Insofern kann und muß also die Identität von Ehevertrag und Ehesakrament »als eine in sich differenzierte Spannungseinheit verstanden werden. Bekanntlich setzt schon rein philosophisch jede Identitätsaussage, die mehr als eine bloße Tautologie sein soll, eine gewisse Differenz voraus. Das gilt erst recht, wenn es um die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung geht. Hier eine differenzlose Identität zu behaupten, wäre schlicht häretisch. Deshalb muß man auch in der Ehe das Verhältnis von Schöpfungs- und Heilswirklichkeit analog dem christologischen Prinzip ›unvermischt und ungetrennt‹ bestimmen.«³² Mit diesem Modell einer gestuften Sakramentalität wäre die katholische Kirche endlich von dem Dilemma befreit, einen getauften, aber bekennenden Ungläubigen entweder zum Sakrament zu zwingen oder ihm das Sakrament und damit das Recht auf eine gültige Ehe zu verweigern.³³ Unter der Voraussetzung einer gestuften Sakramentalität der Ehe in dem beschriebenen Sinn wäre es dann durchaus pastoral wie auch rechtlich verantwortbar und hätte nichts mit Diskriminierung zu tun, wenn in Zukunft Brautpaare, die religiös und/oder kirchlich völ-

³² Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe, 87.

³³ vgl. Örsy, L., Marriage in Canon Law. Texts and Comments, Reflections and Questions, Wilmington, Delaware 1986, 56.

lig unmotiviert sind und die die kirchliche Trauung nur als ein gesellschaftliches Brauchtum und/oder administratives Verfahren der Kirche betrachten, nicht mehr ohne weiteres zu einer kirchlichen Trauung zugelassen werden. In einem solchen Fall, wo ein klares Verständnis für die kirchliche Eheschließungsform und ihrem religiösen Sinn fehlt, müssen die Brautleute vorläufig auf die kirchliche Trauung verzichten. Dieser Verzicht darf allerdings nicht im Sinne einer endgültigen Zurückweisung der Kirche verstanden werden, sondern im Sinne eines Trauungsaufschubes bzw. einer Zurückstellung der kirchlichen Feier, solange bis die Braut- bzw. Eheleute die religiöse Bedeutung des liturgischen Aktes erkennen und für sich bejahen.³⁴ Nur unter diesen Bedingungen ist ein kirchlicher Trauungsaufschub rechtlich zu rechtfertigen, aber auch als »Gebot der Ehrlichkeit« zu fordern.³⁵

³⁴ vgl. Gerhartz, J.G., Zur Reform der kanonischen Eheschließungsform, in: Navarrete, U. (Hg), *Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor* 3, Rom 1972, 623–638, 636f; Richter, K., Die liturgische Feier der Trauung. Ihre Problematik angesichts sich wandelnder theologischer und rechtlicher Anschauungen zur Eheschließung, in: *Concilium* 9 (1973), 486–493, 487 und 489f; Huizing, P.J.M., Alternativentwurf für eine Revision des kanonischen Eherechts, in: ders., (Hg), *Für eine neue kirchliche Eheordnung*, Düsseldorf 1975, 83–104, 89; Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe, 94; Becker, H., *Initiatio matrimonii. Quaestiones disputandae*, in: Richter, K., (Hg), *Eheschließung — mehr als ein rechtlich Ding?*, Freiburg i.Br. 1989, 104–118, S. 110, Nr. 34 und S. 116, Nr. 48.

³⁵ Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 94.