

Glaube und Ehe

Anmerkungen zum Kolloquium vom 25. Juli 2005
zwischen Papst Benedikt XVI. und dem Klerus der Diözese Aosta

von *Martin Rehak*

Der Beitrag beleuchtet die Frage, ob bzw. inwiefern Gläubigkeit (im Sinne einer Bejahung der Sakramentalität der Ehe) erforderlich ist, um eine gültige sakramentale Ehe zu schließen. Ausgehend von allgemeinen Erwägungen zu Theologie der Ehe und Grundsätzen der allgemeinen Sakramentenlehre werden dazu die kanonischen Anforderungen an den Ehemillen der Heiratenden untersucht. Dabei finden das Lehramt und die kanonische Gesetzgebung Papst Benedikts XIV. besondere Berücksichtigung.

1. Zur Problemstellung

Am 25. Juli 2005 fand eine Begegnung zwischen Papst Benedikt XVI. und dem Klerus der Diözese Aosta in der Pfarrkirche von Introd (Aosta-Tal) statt, bei welcher der Papst aus dem Stegreif zu verschiedenen Anfragen Stellung nahm.¹ Dabei wurde ihm auch die Frage nach dem pastoralen Umgang mit geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken gestellt. In seiner Antwort kam der Heilige Vater auf die grundsätzliche Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen Glaube und gültigem Sakramentenempfang zu sprechen:

„Besonders schmerzlich würde ich die Situation derer nennen, die kirchlich verheiratet, aber nicht wirklich gläubig waren und es aus Tradition taten, sich aber dann in einer neuen nicht-gültigen Ehe bekehren, zum Glauben finden und sich vom Sakrament ausgeschlossen fühlen. Das ist wirklich ein großes Leid, und als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre lud ich verschiedene Bischofskonferenzen und Spezialisten ein, dieses Problem zu untersuchen: ein ohne Glauben gefeiertes Sakrament. Ich wage nicht zu sagen, ob man hier tatsächlich ein Moment der Ungültigkeit finden kann, weil dem Sakrament eine grundlegende Dimension gefehlt hat. Ich persönlich dachte es, aber aus den Debatten, die wir hatten, verstand ich, daß es ein sehr schwieriges Problem ist und daß es noch vertieft werden muß. Weil aber diese Personen in einer leidvollen Situation sind, muß es vertieft werden.“

Damit sind in wenigen Worten zwei Fragestellungen umrissen, die erste als theologische Sachfrage, die zweite auf der Ebene der Reflexion: Kann ein Katholik (m/w), ohne persönlich an die Ehe als Sakrament zu glauben, das Sakrament der Ehe empfangen? Und

¹ Vgl. die Dokumentation auf der Homepage des Apostolischen Stuhles: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta_ge.html [25. 8. 2014].

warum handelt es sich dabei überhaupt um eine Frage, die anscheinend kontroverse Antworten zulässt? Die folgenden Ausführungen versuchen dem interessierten Leser einige Aspekte dieses theologischen und kirchenrechtlichen Problems näher vor Augen zu führen.

2. Zu Grundfragen der kirchlichen Ehelehre

Die Ehe nimmt unter den Sakramenten des Neuen Bundes eine gewisse Sonderstellung ein. Als Zeichen der Gnade Gottes erfährt sie ihre maßgebliche theologische Grundlegung aus zwei zunächst recht unterschiedlichen und unverbundenen Schriftstellen:²

Nämlich zum einen aus Mk 10,6–9 = Mt 19,4–6, wo im Zentrum des Jesuswortes das Zitat von Gen 2,24 f. steht. Die christliche Auslegung hat hierin die göttliche Stiftung des Rechtsinstituts der Ehe erkannt. Das Wort vom „Ein-Fleisch-Werden“, von der *una caro* der Ehegatten, ist vom Zweiten Vatikanischen Konzil zu Recht zu der Formulierung entfaltet worden, dass die Ehe eine „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“ (Gaudium et Spes 48) sei. Die Deutung auf den Geschlechtsverkehr dürfte demgegenüber den ursprünglichen Sinn von Gen 2,24 f. verkürzen,³ ist jedoch für Generationen von Interpreten erkenntnisleitend geworden.⁴ Der Schlusssatz („was Gott verbunden hat, soll der Menschen nicht trennen“) bietet vielleicht eine Anspielung auf den jüdischen Volksglau-

² Zu diesen beiden Schriftstellen tritt ergänzend 1 Kor 7 hinzu, wo Paulus das jesuanische Scheidungsverbot bekräftigt (vgl. 1 Kor 7,10 f.) und sich zu dessen Anwendung im Falle einer religionsverschiedenen Ehe äußert (vgl. 1 Kor 7,12–16). Von einem späteren Reflexionsniveau aus, das zwischen sakramentalen und nichtsakramentalen Ehen unterscheidet, gestattet die Kirche – bereits zu Lebzeiten des anderen Ehegatten (vgl. dazu 1 Kor 7,39; Röm 7,2 f.) – eine zweite Ehe in jenen Fällen, in denen die erste Ehe gerade wegen des christlichen Glaubens des einen Ehegatten gescheitert ist (sogenanntes *Privilegium Paulinum*, vgl. cc. 1143–1147 CIC). Diese kirchliche Auslegungstradition zu 1 Kor 7,12–16 ist unangefochten, vgl. statt anderer K. Backhaus, Das Verbot der Ehescheidung bei Jesus. Ursprungssinn und Sinnentwicklung im Neuen Testament, in: *De Processibus Matrimonialibus* 17/18 (2010/2011) 61–79, hier: 74–76. Ob sie rein vom exegetischen Standpunkt her zwingend ist, sei dahingestellt. Denn meiner (erfreulicherweise) unmaßgeblichen Ansicht nach könnte der Text von seinem Wortlaut her auch dahingehend verstanden werden, dass Paulus lediglich eine Trennung von Tisch und Bett gestatten wollte. So übrigens noch das Verständnis der Stelle bei *Augustinus*, *De coniugiis adulterinis* I,31 (CSEL 41, 379). Dazu muss man allerdings die Hypothese aufstellen und bejahen, dass Paulus in Fragen der Sexualmoral ähnlich dachte wie der Evangelist Matthäus. Denn auch die Unzuchtsklausel in Mt 5,32 sollte – wie Backhaus, ebd., 72 f., zeigt – in Ansehung frühjüdischer Moralvorstellungen zwar sehr wohl die Möglichkeit zur Scheidung, keineswegs jedoch die Möglichkeit zu einer zweiten Ehe mit einem anderen Partner eröffnen. Wie hier *Augustinus*, *De coniugiis adulterinis* II,8; 13; 19 (CSEL 41, 390–392; 397 f.; 405 f.).

³ Vgl. H. Junker, Das Buch Genesis, in: F. Nötscher, *Echter-Bibel. Das Alte Testament*, Würzburg 1955, 29: „Damit ist nicht ein Einswerden in der copula carnalis oder im Kinde gemeint, sondern in kühner dichterischer Vorstellung ist an ein Zusammenwachsen zu solcher Einheit gedacht, als ob zwei Menschen nur ‚ein Fleisch‘ besäßen. [...] Es ist also ähnliche Ausdrucksweise, wie wenn wir sagen: zwei Menschen sind ‚ein Herz und eine Seele‘. Daß damit der Sinn der hebräischen Ausdrucksweise richtig getroffen ist, zeigt Sir 25,25 f, wo die Entlassung der Frau bildlich als ein ‚Abschneiden vom eigenen Fleische‘ bezeichnet wird.“

⁴ Vgl. jüngst *Papst Franziskus*, Enzyklika *Lumen Fidei* vom 29.06.2013, in: AAS 105 (2013), 555–596, 590 (Nr. 52), dt. Übersetzung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 193, 60.

ben jener Zeit, wonach Gott selbst den Mann und die Frau einander begegnen lässt, die als Ehepaar zueinander passen.⁵

Zum anderen aus Eph 5,31 f., wo der Apostel die eheliche Beziehung zwischen Mann und Frau als ein Sinnbild für die Beziehung zwischen Christus und der Kirche heranzieht. Dabei bleibt die Ehe auf der Ebene des schlichten Zeichens – das heißt als *sacramentum tantum* im Sinne der scholastischen Sakramententheologie – zugleich ein komplexes Gesamtphänomen aus Rechtsinstitut und Beziehungswirklichkeit, das als solches – biblisch gesprochen – seit Adam und Eva in dieser Welt existiert.

All dies hat zur Folge, dass sich das Sakrament der Ehe den klassischen sakramententheologischen Schemata nach Kräften entzieht:

- *Materie und Form?* Nach (keineswegs alternativloser, aber) vorzugswürdiger Ansicht nicht eine Zeichenhandlung und ein deutendes Wort bzw. Gebet, sondern der Ehekonsens, das heißt die wechselseitige Erklärung des Ehwillens, der sowohl Materie als auch Form des äußeren Zeichens darstellt.
- *Eindeutige Bezeichnung der bewirkten Gnade?*⁶ Dass immer reiche Gnaden fließen, wenn Mann und Frau die Ehe schließen, das halten wir dogmatisch fest!⁷ (Doch eher dunkel bleibt der Rest).⁸
- *Einsetzung durch Christus?* Nun ja, der Herr hat die Hochzeit zu Kana aktiv unterstützt...⁹
- *Spender und Empfänger?* Nach ganz vorherrschender, aber nicht irreformabler (und auch nicht unangefochtener)¹⁰ Ansicht die Person, die das äußere Zeichen setzt, mithin also beide Ehegatten wechselseitig.

3. Exkurs: Zur Lehre des Augustinus über das sakramentale Eheband

Eine für die weitere theologische Reflexion richtungsweisende Synthese der beiden vorstehend erwähnten neutestamentlichen Schriftstellen, auf denen die christliche Eheologie aufruht, verdankt sich den Eheschriften des Augustinus, der – zu einer Zeit, als die Kirche keineswegs über ein Eheschließungsmonopol verfügte und außerkirchliche Rechtsordnungen Scheidung und Zweitehe gestatteten – die Thematik der wiederverheirateten Geschiedenen vermutlich aus seiner eigenen Seelsorgepraxis kannte. Augustinus

⁵ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 3, Zürich, Düsseldorf 1997 (EKK 1/3), 94 mit Anm. 30; H. L. Strack, P. Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1961, 803 f.

⁶ Vgl. P. Hünermann (Hg.); H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. u. a. 2010, 1606 und 3315 (im Folgenden: DH).

⁷ Vgl. DH 1310; 1799; 1801; 3714; Gaudium et Spes 48.

⁸ Auch W. Kasper, Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg u. a. 2014, 41, adressiert diese Thematik nur in geprägter Sprache: „Als Sakrament ist die Ehe sowohl Heilmittel für die Folgen der Sünde wie Mittel der heiligmachenden Gnade.“

⁹ So ein gelegentlich bei den Kirchenvätern begegnender Topos, vgl. etwa Augustinus, In Ioannem IX,2 (PL 35, 1459 = CCSL 36, 91).

¹⁰ Vgl. statt anderer G. L. Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg u. a. 2012, 765.

lehnt eine Zweitehe auch im Falle eines Ehebruchs unter Verweis auf ein metaphysisches Eheband ab, welches er mit dem sakramentalen Charakter vergleicht, wie er (nach ebenfalls augustinischer Sakramentenlehre) der Seele des Menschen beispielsweise bei dem Empfang des Tauf- und des Weihesakraments eingepägt wird.¹¹ In der Diktion der (neu)scholastischen Sakramententheologie ist das Eheband also jenes Mittelglied (*res et sacramentum*) zwischen äußerem Zeichen (*sacramentum tantum*) und sakramentaler Gnade (*res sacramenti*), welches durch das äußere Zeichen der Ehe bezeichnet wird und seinerseits Zeichen der sakramentalen Gnade ist.

Augustinus argumentiert dabei in etwa so: Wenn sich jemand nach Scheidung wieder-verheiratet, ist er nach dem Gesetz des Evangeliums eines Ehebruchs schuldig. Auch bei einer Trennung der Ehegatten bleiben also lebenslange Rechte und Pflichten aus der Eheschließung erhalten, deren Sinnbild das Eheband ist. Gäbe es das Eheband als christliches Spezifikum nicht, so wäre das Verdikt des Ehebruchs, zumal im Vergleich mit dem staatlichen und dem jüdischen Eherecht, nicht schlüssig zu begründen. Dieses „*quiddam coniugale*“ entfaltet dazu eine vom faktischen Fortbestand der einmal geschlossenen Ehe unabhängige Existenz und bindet die einmal verheirateten christlichen Ehegatten auch bei einem Scheitern ihrer Beziehung bis zu ihrem Tod. Es ändert allerdings im Falle eines Verstoßes gegen das Gesetz des Evangeliums seinen Charakter – war es vorher positiv das Zeichen des Bundes, so ist es nun nur noch negativ besetzt und verbleibt den Ehegatten lediglich zwecks einer Bestrafung ihres Gesetzesverstoßes (wobei Augustinus' Gedankenführung nahelegt, dass er die Wiederverheiratung an sich, unabhängig von einem etwaigen geschlechtlichen Verkehr des neuen Paares, als das zu bestrafende *crimen* ansieht).¹²

Die augustinische Konzeption des Ehebandes ist dabei nur aus beiden einschlägigen Schriftstellen zusammen zu gewinnen: Denn aus dem in Eph 5,31 f. bezeugten Zeichencharakter der Ehe wird das Eheband als solches gefolgert, aus Mt 19,6 dessen Fortbestand auch in den Fällen, in denen eine Ehe infolge ihres Scheiterns gerade kein Sinnbild mehr für die Liebesbeziehung Christi zu seiner Kirche sein kann.¹³ Dabei ist

¹¹ Vgl. Augustinus, *De bono coniugale*, 17: „*vinculum nuptiale*“; ebd., 32: „*Bonum igitur nuptiale [...] est [...] etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir eius vivit, [...]*“; *Ders.*, *De nuptiis et concupiscentia*, I,11: „[...] *verum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus coniugatis (unde dicit Apostolus: Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam); huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina connubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent, [...]*“; ebd.: „*Ita manet inter viventes quiddam coniugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre*“; ferner *Ders.*, *De coniugiis adulterinis* I,14; II,4 (CSEL 41, 362; 385 f.): „*vinculum coniugale*“.

¹² Vgl. Augustinus, *De nuptiis*, I,11: „*Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foederis, sicut apostatae anima velut de coniugio Christi recedens, etiam fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit. Redderetur enim procul dubio redeunti, si amisisset abscedens. Habet hoc autem qui recesserit ad cumulum supplicii, non ad meritum praemii*“; ähnlich *Ders.*, *De bono coniugali*, 32, in Bezug auf den Weihecharakter bei Priestern, die aus dem Amt scheiden.

¹³ Für eine positive Würdigung der augustinischen Eheband-Theologie vgl. Kasper, Rede (wie Anm. 8), 38: „Die Lehre vom Eheband ist Evangelium, d. h. endgültiger Zuspruch und bleibende gültige Zusage. Als solche nimmt sie den Menschen und seine Freiheit ernst. Es ist die Würde des Menschen, endgültige Entscheidungen treffen zu können. Sie gehören bleibend zur Geschichte des Menschen; sie prägen ihn bleibend; man kann sie nicht einfach abstreifen und ungeschehen machen.“ Auf der Basis der augustinischen Ehelehre scheint es also

Augustinus offenbar der Ansicht, dass das „Gesetz des Evangeliums“, das heißt das jesuanische Scheidungsverbot, speziell mit Blick auf die christliche Ehe gesagt sei.

4. Gültigkeit der Eheschließung bzw. Sakramentenspendung und Ehewille

Nach klassischer katholischer Lehre ist die Spendung eines Sakraments aufgrund des äußeren Zeichens („*ex opere operato*“¹⁴) wirksam, insofern Christus selbst durch den Spender hindurch wirkt. Der subjektive Wille der beteiligten menschlichen Personen ist nachrangig, aber keineswegs unerheblich. Aufseiten des Empfängers ist vonnöten, dass sich der Empfänger nicht willentlich dem Sakramentenempfang verweigert.¹⁵ Aufseiten des Spenders ist vonnöten, dass er von der rechten Intention geleitet ist; das heißt in der Diktion des Konzils von Trient: dass er die Absicht hat, das zu tun, was die Kirche tut, wenn sie das Sakrament spendet.¹⁶

In der Anwendung dieser Grundsätze auf das Ehesakrament sei zunächst nochmals daran erinnert, dass hier der menschliche Wille weniger ein korrigierendes Moment gegenüber dem ansonsten *ex opere operato* wirksamen Zeichen darstellt, sondern die wechselseitige Erklärung des Ehwillens selbst das äußere Zeichen dieses Sakraments ist. Der mangelfreie Ehewille ist mit anderen Worten die *causa efficiens* (Wirkursache) der Ehe. Sodann ergibt sich folgendes:

a) Aus der Perspektive des Empfängers

Ein positiver Glaube an das Sakrament der Ehe ist seitens des Empfängers nicht erforderlich, solange nur jenem Beziehungsangebot Gottes – traditionell formuliert: jener inneren

für die theologische Idee eines „moralischen Todes des Ehebandes“ keinen Raum zu geben – so aber die orthodoxe Tradition, die den auf Latein publizierenden Augustinus, verständlicherweise, nicht rezipiert hat, vgl. ebd., 76.

Zum Eheband als einer psychologischen und sozialen Realität vgl. H. Ruster, „Die Familie nach der Familie“, in: Dies; Th. Ruster, ... bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen, München 2013, 155–173.

¹⁴ Vgl. DH 3844.

¹⁵ Papst Innozenz III. (1198–1216) hatte in der Dekretale *Maiores* (X 3.42.3; mit dt. Übersetzung auszugsweise auch in: DH 780 f.) die Ansicht abgelehnt, dass ein Taufempfang gegen den ausdrücklichen Willen des Empfängers möglich sei. Das Konzil von Trient hat diesen Gedanken in seiner Lehre über den *obex* beim Sakramentenempfang aufgegriffen und weitergeführt, vgl. DH 1606. Vermutlich bedingt durch die Fragestellung nach der Rechtfertigung aus dem Glauben oder aus den Sakramenten, begegnet hier jedoch eine Engführung auf die Gnade (*res sacramenti*); der *obex* des Willens behindert in dieser Perspektive nicht den gültigen, sondern nur den fruchtbaren Empfang des Sakraments. Nach dem Konzil von Trient hat die Vorläuferin der Kongregation für die Glaubenslehre, die *S. Congregatio S. Officii*, dann mit Dekret vom 23. Juli 1639 entschieden, dass es für die Gültigkeit einer gegen den Willen der Eltern gespendeten Taufe eines Kleinkinds genügt, wenn Materie, Form und Intention des Spenders vorhanden sind, vgl. DH 1998. Ausführlich zum Problemkreis der Zwangstaufe von Kindern *M. Rehak*, *Utrum parvuli sint invitis parentibus baptizandi?* Eine Spurensuche nach den Wurzeln des c. 868 § 2 CIC, in: ZSRG.K 101 (2015) 258–316.

¹⁶ Vgl. DH 1611.

Gnade –, dessen Zeichen die Ehe ist, nicht bewusst der tridentinische Riegel¹⁷ vorgeschoben wird. Das kanonische Recht hat diesen Gedanken in c. 1101 § 2 CIC (can. 1086 § 3 CIC/1917) eingefangen. Gemäß diesem Kanon ist die Ehe ungültig, wenn sie aufgrund eines positiven Willensaktes nicht in ihrer Sakramentalität gewollt ist. Folgerichtig hat beispielsweise der Päpstliche Rat für die Interpretation von Gesetzestexten in einem Schreiben an den Bischof von Osnabrück vom 10. Februar 1992 zu erkennen gegeben, dass mangelnder Glaube, ja sogar Glaubensabfall einer kirchlichen Eheschließung nicht grundsätzlich entgegenstehen;¹⁸ sondern dass vielmehr auch ein ungläubiger oder sogar apostatischer Katholik eine kirchlich gültige Ehe schließen kann, sofern er nur erstens einen wahren Ehemillen – das heißt hier: einen Ehemillen ohne ausdrücklichen Vorbehalt gegen die Sakramentalität der Ehe – hat und zweitens die kanonische Formpflicht beachtet. Der Päpstliche Rat folgt hier ersichtlich der von Papst Benedikt XIV. geprägten Lehre vom generellen Ehemillen, der bei christlichen Eheleuten bis zum Erweis des Gegenteils zu vermuten sei, und gemäß welchem die Willenshaltung christlicher Eheleute bei ihrer Heirat generell die sei, ihre Ehe so zu schließen, wie sie von Christus eingesetzt ist (und von der Kirche gelehrt wird).¹⁹

Diese Präsomption mag Mitte des 18. Jahrhunderts in etwa den gesellschaftlichen Realitäten entsprochen haben. Seither ist jedoch, wenn man die Breite der Gesellschaft als Bezugsgröße nimmt, ein damals noch kaum²⁰ angefochtenes Monopol der Kirche in Sachen Ehe – Abschluss, Sinndeutung, Scheidung bzw. Annullierung, usw. usf. – in Wegfall geraten. Da die Eheschließung (damals vielleicht noch mehr als heute) eine Lebensentscheidung mit weitreichenden Konsequenzen auch im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich war und ist, hat dies einen gravierenden Paradigmenwechsel zur Folge: Jeder, der unter dem Vorzeichen eines kirchlichen Ehemonopols seine Ehe schloss (und dabei also entweder kirchlich gültig oder überhaupt nicht heiraten konnte), musste auch aus nicht-religiösen Erwägungen heraus ein Interesse daran haben, dass seine kirchlich geschlossene Ehe gültig war. Nachdem, wie es scheint, die Kirche ihren im 19./20. Jahrhundert zum Teil erbittert geführten Kampf gegen das Aufkommen der Zivilehe und ihre gesellschaftliche Akzeptanz als „richtige“²¹ Ehe verloren hat, kann dieses Interesse heut-

¹⁷ Vgl. Anm. 15.

¹⁸ Das Schreiben ist abgedruckt in: *De Processibus Matrimonialibus* 1 (1994) 233 f.

¹⁹ Prospero Lambertini, der wohl bedeutendste Kirchenrechtler seiner Zeit und von 1740 bis 1758 Inhaber der römischen Kathedra Petri, entwickelte diese Lehre ausgehend von der Fragestellung, ob die Irrtümer der Protestanten über die Ehe – hier insbesondere die Frage ihrer Auflösbarkeit im Falle eines Ehebruchs – automatisch dazu führen, dass die von und mit Protestanten geschlossenen Ehen ungültig sind. Dies wird – ausgehend von DH 1807 – verneint, ausgenommen jene Fälle, in denen ausdrücklich ein Vorbehalt gegen das Wesen der Ehe gesetzt wird und dieser spezielle ehefeindliche Wille den generellen Ehemillen überlagert und dominiert. Vgl. *Benedikt XIV.*, *De synodo dioecesana*, lib. 13, cap. 22, n. 3 (Ausgabe Ferrara 1758, Bd. 2, 459); n. 7 (462).

²⁰ Das Phänomen der gleichsam vor dem (protestantisch geprägten) Staat statt vor der Kirche geschlossenen Zivilehe begegnet erstmals 1580 in Holland und Westfriesland, von dort 1656 auf die gesamten Niederlande [Generalstaaten] ausgeweitet, sowie 1653 in Großbritannien, vgl. *J. B. Sägmüller*, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg i. Br. ³1914, 95. Nach der Französischen Revolution ebnete der napoleonische *Code civil* auch in den bis dahin katholisch geprägten Staaten Europas der Zivilehe den Weg, vgl. *Kasper*, *Rede* (wie Anm. 8), 56.

²¹ Vom streng kirchlichen Standpunkt aus ist die Zivilehe keine „richtige“ Ehe, sondern ordnet lediglich die bürgerlich-rechtlichen Wirkungen der kirchlich zu schließenden Ehe. Entsprechend ist auch die staatliche Ehe-

zutage wohl eher nicht mehr als allgemein gegeben vorausgesetzt werden. Im Gegenteil muss damit gerechnet werden, dass jene, die ihre persönliche Lebensführung nicht mit tiefem religiösen Ernst an der kirchlichen Ehelehre ausrichten, ein vielleicht überwiegendes Interesse daran haben könnten, dass ihre kirchliche Eheschließung ungültig ist; oder dieser Frage zumindest indifferent gegenüberstehen. Entsprechend gilt auch für ein kirchliches Eheannullierungsverfahren, dass unter den Vorzeichen eines modernen Rechts- und Sozialstaats mit einem ausdifferenzierten Scheidungs- und Unterhaltsrecht ein solches Verfahren im Falle einer zerrütteten Ehe eigentlich nur vorteilhaft sein kann und umgekehrt wirtschaftliche oder gesellschaftliche Nachteile als Folge einer annullierten Ehe nicht zu besorgen sind.

Die Präsümption Benedikts XIV. steht daher nicht ganz zu Unrecht in der Kritik.²² Allerdings will vor einer Aufgabe dieser Rechtsvermutung gut überlegt sein, wie denn die Alternative aussehen soll. Im Bereich des Sakramentenrechts, insbesondere aber in der Frage nach der Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Ehe bedarf es einer Rechtssicherheit, wie sie nur durch klare Gesetze und eine weltweit einheitliche Auslegungs- und Anwendungspraxis zu erzielen ist.²³ Der Glaube der eheschließungswilligen Personen selbst wäre dabei eine Größe, die man nicht gut messen und objektiv feststellen kann. Er ist daher als Anknüpfungspunkt für die Frage nach der (Un)Gültigkeit einer Ehe denkbar ungeeignet. Anders ist es insoweit um den Ehemillen der Heiratenden bestellt – denn dieser wird ja anlässlich der Eheschließung nach außen hin eindeutig bekundet.

b) Aus der Perspektive des Spenders

Mit Blick auf den Spender des Ehesakraments und dessen Intention erhebt sich zunächst die Vorfrage, was denn die Kirche (respektive der heiratswillige Katholik) überhaupt tut,

scheidung keine „richtige“ Scheidung, sondern ordnet lediglich die bürgerlich-rechtlichen Wirkungen einer Trennung von Tisch und Bett.

²² Vgl. jüngst *Kasper*, Rede (wie Anm. 8), 58: „Denn als Sakrament des Glaubens setzt die Ehe den Glauben und die Zustimmung zu den Wesenseigenschaften der Ehe – Einheit und Unauflöslichkeit – voraus. Aber können wir in der gegenwärtigen Situation ohne Weiteres davon ausgehen, dass die Brautleute den Glauben an das durch das Sakrament bezeichnete Geheimnis teilen und die kanonischen Bedingungen für die Gültigkeit ihrer Ehe wirklich verstehen und bejahen? Ist die *praesumptio iuris* (Rechtsvermutung), von der das Kirchenrecht ausgeht, oft nicht eine *fictio iuris* (Rechtsfiktion)?“

²³ Dies ist die wesentliche Lektion für die künftige kirchliche Rechtspolitik, die aus der jahrzehntelangen Querelle um die (inzwischen abgeschafften) Defektionsklauseln des CIC/1983 zu ziehen ist. Die Defektionsklauseln bzw. näherhin die Frage, ob die gegenüber dem Staat abgegebene Erklärung des Kirchenaustritts einen *actus formalis defectionis ab Ecclesia* darstellt, war in der deutschsprachigen und der romanischen Kanonistik widersprüchlich beurteilt worden, mit der Folge, dass auch der Personenstand z. B. von Gastarbeitern im Heimat- und im Gastland unterschiedlich beurteilt werden konnte. Vgl. dazu *B. Primetshofer*, Die Formpflicht des durch formalen Akt von der Kirche abgefallenen Katholiken, in: *De Processibus Matrimonialibus* 6 (1999) 93–115, 100 f. mit Anm. 31 und 113 f.; *J. Prader*; *H. J. F. Reinhardt*, Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis, Essen 42001, 166 f.; *K.-H. Selge*, Consensus solus versus ekklesiale Einbindung der Eheschließung?, in: *De Processibus Matrimonialibus* 14 (2007) 107–151, 107 f.; *W. Aymans*; *K. Mörsdorf*, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. 3, Paderborn 2007, 486–490; zusammenfassend *St. Rambacher*, Zum actus formalis und die darauf Bezug nehmende Erklärung der deutschen Bischöfe zum Kirchenaustritt vom 24. April 2006, in: *De Processibus Matrimonialibus* 15/16 (2008/09) 219–244, hier: 222: „Ein und dieselbe Ehe kann aber nicht hier gültig und über der Landesgrenze ungültig sein. In dieser Frage braucht es eine eindeutige Rechtssicherheit.“

wenn sie (er) das Ehesakrament spendet? Dazu ist zunächst zu bemerken, dass Papst Johannes Paul II. in seinem Lehrschreiben *Familiaris Consortio* die Formel „*intentio faciendi, quod facit Ecclesia*“ abgewandelt hat und stattdessen von einem „*ei assentiri [vel respuere], quod Ecclesia intendit*“²⁴ spricht. Den Inhalt dessen, was die Kirche bei der Feier einer Eheschließung im Sinn hat und dem also der Katholik zustimmen muss (bzw. was er mit der Folge einer ungültigen Ehe zurückweisen kann), wird so umrissen: Aufgrund der Eingliederung aller Getauften in den Bund Christi mit der Kirche genügt es, dass die glaubensschwachen Brautleute „durch ihre rechte Absicht den Plan Gottes für die Ehe anerkennen und somit wenigstens einschlußweise dem zustimmen, was die Kirche meint, wenn sie eine Eheschließung vornimmt“²⁵. Ähnlich hatte sich bereits 1977 die Internationale Theologenkommission geäußert und zur Mindestintention bei getauften Nichtglaubenden ausgeführt, dass wenigstens „Anzeichen für den Glauben als solchen (im Sinne der Gläubigkeit, der Bereitschaft zu glauben) und [...] [ein] Verlangen nach Gnade und Heil“²⁶ vorliegen müssen; denn „der persönliche Glaube der Ehepartner [begründet] nicht die Sakramentalität der Ehe, doch ohne jeden persönlichen Glauben würde die Gültigkeit der Ehe aufs Spiel gesetzt“²⁷. Kirchenrechtlich ist bei alledem auch für die Betrachtung des Spenders und seines Ehemillens c. 1101 § 2 CIC maßgeblich.

Bei den übrigen Sakramenten, die im Regelfall von kirchlichen Amtsträgern gespendet werden, können diese durch schlichtes Nichtstun verhindern, dass ein ungläubiger oder vom Glauben abgefallener Katholik weitere Sakramente der Kirche empfängt. Die Ehe hingegen ist nach gefestigter kirchlicher Lehrtradition nicht nur ein Sakrament der Erlösungsordnung, sondern auch eine Institution der Schöpfungsordnung bzw. des Naturrechts, und kann als solche von jedermann frei als Lebensstand gewählt werden. Die Kirche kann daher mit ihrer Rechtsordnung zwar das Recht der Eheschließung reglementieren, aber letztlich noch nicht einmal einem ungläubigen oder gar apostatischen Katholiken dessen naturrechtlichen Anspruch auf eine (gültige) Eheschließung versagen. Ein insbesondere von Robert Bellarmin propagierter innerer Zusammenhang besteht zwischen beiden Ordnungen freilich in der Weise, dass „Christus die Ehe der Getauften zur Würde eines Sakraments erhoben hat“²⁸. Dieser Zusammenhang liegt auf der Linie der paulinischen Ehe-theologie und wurde in der Neuzeit geradezu zu dem Axiom der Ehelehre der lateinischen Kirche hochstilisiert. Vor diesem Hintergrund kann also das pastorale Problem eines fehlenden Glaubens bei heiratswilligen Paaren nicht einfach dadurch gelöst werden, dass die Hirten der Kirche diese Gläubigen sich selbst überlassen bzw. ihre

²⁴ Johannes Paul II., Apostolisches Mahnschreiben *Familiaris consortio*, in: AAS 74 (1982) 81–191, hier: 164 (Nr. 68); dt. Übersetzung in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 33 (1981) 112; vgl. dazu auch M. Walser, *Sakramentalität und Gültigkeit der Ehe*, in: *De Processibus Matrimonialibus* 3 (1996) 123–142, hier: 129–135.

²⁵ Johannes Paul II., *Familiaris consortio* (wie Anm. 24), 164 (Nr. 68), hier zitiert aus: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 33 (1981) 112.

²⁶ Vgl. *Commissio Theologica Internationalis, De doctrina catholica sacramenti matrimonii*, in: *Gregorianum* 59 (1978) 453–464, 458 (Nr. 2.3), hier in dt. Übersetzung zitiert aus: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_ge.html [17.09.2014].

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. 1055 § 1 CIC; vgl. dazu R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis christianae fidei, adversus huius temporis haereticos*, Bd. 2, Ingolstadt 1597, Sp. 1583 (*De Matrimonii sacramento*, lib. 1, controversia 2, cap. 6).

kirchenrechtlich vorgesehene Beteiligung an der beabsichtigten Eheschließung kategorisch ablehnen.

Die Kanones über die kirchliche Eheschließungsform (vgl. cc. 1108–1123 CIC), die für den Regelfall die Eheschließung eines Katholiken ohne Beteiligung der Kirche für ungültig erklären, haben im Hinblick auf das Problem von Glaube und Ehe somit eine neue Funktion hinzugewonnen. Ging es dem Konzil von Trient bei seiner Einführung der kanonischen Formpflicht in erster Linie darum, die Publizität der Eheschließung zu gewährleisten, kann die Formpflicht in Zeiten schwindender kirchlicher Bindung heiratswilliger Katholiken dazu dienen, jenes Mindestmaß an Kirchlichkeit sicherzustellen, das in der Beachtung der kanonischen Eheschließungsform (bzw. in der Bitte um Dispens hiervon) zum Ausdruck kommt.

5. Epilog: Zu Doktrin und Disziplin der Ehe bei Benedikt XVI.

Bei der traditionellen Ansprache an die Mitglieder des Gerichtshofs der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2013, einem seiner letzten größeren Auftritte als amtierender Papst, hat Benedikt XVI. nochmals das Thema von Glaube und Ehe in das Zentrum seiner Betrachtungen gestellt.²⁹ Dabei wurden einige der vorstehend angesprochenen Gesichtspunkte nochmals in kompakter Form vorgelegt: Nämlich – unter Berufung auf c. 1055 § 1 CIC statt auf Robert Bellarmin – die Lehre von der Erhebung der natürlichen Wirklichkeit der Ehe unter Getauften zur übernatürlichen Würde eines Sakraments; sowie die Reflexionen der Internationalen Theologischen Kommission aus dem Jahre 1977 über die Rolle des persönlichen Glaubens und der Mindestintention der Brautleute für die Sakramentalität der Ehe. Ergänzend verwies Benedikt auf die Rota-Ansprache Johannes Pauls II. aus dem Jahre 2003, in welcher dieser die bereits aus *Familiaris Consortio*, Nr. 68, bekannte Linie bekräftigt hatte, einen Eherwerber auch bei einer unvollkommenen Disponiertheit zum Empfang des Ehesakraments zuzulassen – „vorausgesetzt, er hat die rechte Absicht, entsprechend der natürlichen Wirklichkeit des Angelegtseins auf die Ehe zu heiraten“³⁰. Denn umgekehrt könne „eine Haltung der Eheschließenden, die nicht der übernatürlichen Dimension in der Ehe Rechnung trägt, diese nur ungültig machen kann, wenn sie deren Gültigkeit auf der natürlichen Ebene berührt, in die das sakramentale Zeichen eingegossen ist“³¹. In einer von Subjektivismus und Relativismus ge-

²⁹ Vgl. *Benedikt XVI.*, Ansprache an den Gerichtshof der Römischen Rota vom 26.01.2013, in: AAS 105 (2013) 168–172, dt. Übersetzung in: AKathKR 182 (2013) 211–214.

³⁰ *Johannes Paul II.*, Ansprache an den Gerichtshof der Römischen Rota vom 30.01.2003, in: AAS 95 (2003) 393–397, hier in dt. Übersetzung zitiert aus: AKathKR 172 (2003) 128–133, hier: 132.

Die unmittelbare Begründung beinhaltet eine klare Option für die Sichtweise, dass die Ehe unter Getauften im Vergleich zur Ehe unter Nichtgetauften ein „plus“ und kein „aliud“ ist: „Denn man kann nicht neben der natürlichen Ehe ein anderes christliches Ehemodell mit besonderen natürlichen Eigenschaften gestalten“ (ebd.). Vgl. zu dieser Frage auch *H. Dombois*, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht, Bd. 1, Witten 1961, 635 f., demzufolge die orthodoxe Eheologie die christliche Ehe aufgrund der konstitutiven Rolle des segnenden Priesters als ein *aliud* gegenüber der Naturehe ansehe.

³¹ *Johannes Paul II.*, Ansprache (wie Anm. 30), 132 f.; zitiert von *Benedikt XVI.*, Ansprache (wie Anm. 29), 212.

prägten Kultur – so Benedikt weiter – sei es eine große persönliche Herausforderung, sich für immer in Treue an einen Partner zu binden.³² In dieser Situation sei der persönliche Glaube eine große Hilfe für eine gelingende Ehe: Denn in einer – Gott hinweggedacht – erlösungsbedürftigen Welt führe die Offenheit für die Wahrheit Gottes zu einem besseren Verständnis der Wahrheit des Menschen, und ihrer Verwirklichung in einer konkreten Beziehung. Auf diese Weise könne der Glaube ein falsches Verständnis von Freiheit und Selbstverwirklichung korrigieren und so die Beziehungsfähigkeit des Menschen, seine Bereitschaft zur treuen Hingabe an den Ehegatten, stärken. In der Sprache des kirchlichen Rechts ist dieser Gesichtspunkt in der in c. 1055 § 1 CIC festgeschriebenen Verpflichtung der Eheleute auf das Wohl des Partners angesprochen. Folgerichtig ist die zweite Hälfte der Ansprache Benedikts diesem „*bonum coniugum*“ gewidmet.³³

Schon einige Jahr zuvor hatte er mit dem Motu Proprio *Omnium in mentem* vom 26. Oktober 2009 eine bedeutsame Gesetzesänderung im *Codex Iuris Canonici* von 1983 vorgenommen, die den Kreis der formpflichtigen Personen gemäß c. 1117 CIC betraf.³⁴ Seit dem Inkrafttreten dieser Gesetzesänderung ist die Eheschließung all jener Katholiken ungültig, die die kanonische Form der Eheschließung nicht beachten bzw. hiervon nicht dispensiert sind.³⁵ Diese Regelung trägt auf ihre Weise dazu bei, die Zahl jener Fälle zu verringern, an die der Papst bei jenem Kolloquium im Valle d’Aosta gedacht hat: Denn es ist in Zukunft – zumindest bis zur nächsten Revision der diesbezüglichen Rechtslage – durch das positive kirchliche Recht ausgeschlossen, dass eine (nicht nur in der Glaubensferne, sondern zugleich auch) in der Kirchenferne von Katholiken irgendwie geschlossene Ehe mit Rücksicht auf das Bellarmin’sche Axiom als gültig anerkannt wird.

³² Indem *Benedikt XVI.*, Ansprache (wie Anm. 29), 211, „die gemeinsame sprachliche Wurzel [...], die die Begriffe ‚fides‘ und ‚foedus‘ im Lateinischen haben“, zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt, wird die Eheschließung indirekt als ein Akt des Glaubens (in einem nicht spezifisch religiösen Sinn) gewertet und so nochmals der in Eph 5,31 f. thematisierte Vergleichspunkt bedacht: „Das gegenseitige Sich-Anvertrauen ist in der Tat die unverzichtbare Grundlage eines jeden Bundes oder Bündnisses.“

³³ *Benedikt XVI.* gibt – ohne „einen einfachen Automatismus zwischen mangelndem Glauben und Ungültigkeit der Ehe postulieren“ zu wollen – zu bedenken, dass durchaus Fälle denkbar seien und fehlender Glaube auch solchen Fällen Vorschub leiste, in denen Eherwerber den ausdrücklichen Willen haben, in ihrer Ehe *nicht* das Wohl des eigenen Partners anzustreben (womit die Ehe wegen eines mangelhaften Ehwillen gemäß c. 1101 § 2 CIC ungültig wäre).

³⁴ Vgl. dazu auch oben Anm. 23; ferner *M. Rehak*, Änderungen im kirchlichen Eherecht durch das Motu Proprio *Omnium in mentem* vom 26.10.2009, in: *Klerusblatt* 90 (2010) 183–187.

³⁵ Damit markiert *Omnium in mentem* zugleich eine rechtspolitische Wende (um nicht zu sagen: einen Bruch) in der Frage, wie der Kreis der formpflichtigen Personen zu ziehen ist. Seit dem Konzil von Trient war insoweit die Tendenz vorherrschend gewesen, darauf zu achten, dass möglichst wenig Ehen ungültig und möglichst viele gültig geschlossen werden; auch beispielsweise die oben, Anm. 19, vorgestellte Konzeption Benedikts XIV. vom generellen Ehwillen liegt exakt auf dieser Linie. Gemäß diesem Leitbild hatten zuletzt gerade die Defektionsklauseln versucht, der zunehmenden Zahl abständiger Katholiken Rechnung zu tragen. Jene kirchenfernen Katholiken, die durch die Defektionsklauseln von Gesetzes wegen der zweischneidigen Gunst einer kirchlich gültigen Ehe teilhaftig geworden wären, werden nunmehr also trotz ziviler Eheschließung vom kirchlichen Standpunkt aus unverheiratet (und mithin die von ihnen gelebte Paarbeziehung der kirchlichen Ordnung bedürftig) bleiben.

The contribution sheds light on the question, if respectively in what way religious faith (meaning an affirmation of the sacramentality of marriage) is required in order to contract a valid, sacramental marriage. Starting with general considerations about the theology of marriage and basic principles of the general doctrine of the sacraments, the study discusses the canonical norms on matrimonial consent. Thereby, a particular focus is given to the magisterium and the canonical legislation of pope Benedict XVI.